الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- ماذا خسر العالم بانحطاط الـمُفكِّرين — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- الخطاب الديني وإشكالية الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي — ربيع الحمداوي
- التماهي الجميل: فلسفة الفن ومقاصد الشريعة: فن الخط تطبيقاً — إدهام محمد حنش
- المفهوم الاجتماعي والاقتصادي للعمل من المنظور الإسلامي والرأسمالي — أحمد فرّاس العوران
- علم العمران الخلدوني كبرديم ثوري مشكاة لعلم الاجتماع العربي والإسلامي — محمود الذوادي

السنة الثلاثون العدد 107 ربيع 1445هـ/2024م

رئيس التحرير

عماد الدين خليل

مديرا التحرير

رائد جميل عكاشة　　بـدّي المـرابطـي

هيئة التحرير

بـسـام الـسـاعـي　　حـجـاج أبـو جبر

حـمـود عـلـيـمـات　　زيـنـب الـعـلـواني

سـمـيرة الخـوالـدة　　صبـاح البـرزنـجـي

الهيئة الاستشارية

الشاهد بوشيخي	المغرب	عبد الحميد مدكور	مصر
عبد المجيد النجار	تونس	علي بارداك أوغلو	تركيا
عـمـار الـطـالـبـي	الجزائر	فتحي حسن ملكاوي	الأردن
محسـن عـثمـانـي	الهند	محمد أنس الزرقا	سوريا
محمد الحسن بريمة	السودان	نـزار الـعـانـي	البحرين

ترسل كافة المراسلات إلى عنوان المعهد البريدي:

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

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

citj@iiit.org • www.citj.org

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية نصف سنوية محكمة

السنة الثلاثون | العدد 107 | ربيع 1445هـ/2024م

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الفكر الإسلامي المعاصر

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

التكشيف والفهرسة

تدخل المجلة ضمن فهارس وقواعد البيانات الآتية:

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

الاشتراك السنوي للنسخة الورقية (عددان شامل البريد)

الأفراد: 40 دولاراً أمريكياً / المؤسسات: 80 دولاراً أمريكياً

للتسديد:

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

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

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

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

المعرف الرقمي: https://doi:10.35632/citj.v30i107

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

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

محتويات العدد

كلمة التحرير

ماذا خسر العالم بانحطاط الـمُفكِّرين — هيئة التحرير — 5

بحوث ودراسات

الخطاب الديني وإشكالية الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي — ربيع الحمداوي — 13

التماهي الجميل: فلسفة الفن ومقاصد الشريعة: فن الخط تطبيقاً — إدهام محمد حنش — 65

المفهوم الاجتماعي والاقتصادي للعمل من المنظور الإسلامي والرأسمالي — أحمد فرّاس العوران — 117

علم العمران الخلدوني كبرديم ثوري مشكاة لعلم الاجتماع العربي والإسلامي — محمود الذوادي — 161

قراءات ومراجعات

الجامعة الحضارية: مفهومها ووظائفها ومتطلبالتها تأليف: حسان عبد الله حسان — أسامة حسن عايش صالح — 205

التجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق. تأليف: محمد فتحي محمـد العتربي — صباح البرزنجي — 227

عروض مختصرة — إيصال صالح الحوامدة — 249

كلمة التحرير

ماذا خسر العالم بانحطاط الـمُفكِّرين

هيئة التحرير*

قد يذكّرنا عنوان كلمة التحرير بعنوان معروف جداً في الأوساط الثقافية والإصلاحية، وهو مؤلَّف الندوي "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين"، الذي صدر عام 1944م. وهو الكتاب الذي قلب فيه معادلة الـمُؤثِّر والمتأثِّر (الغرب والمسلمين)، وطرح فيه أبو الحسن الندوي أسئلة مهمة منها: هل للمسلمين صلة وثيقة بالمصير الإنساني وبالأوضاع العالمية؟ وماذا سيربح العالم من تقدُّم المسلمين؟ وهل المسلمون حقّاً في وضع يمكن القول فيه: إن العالم قد خسر شيئاً بانحطاطهم؟ وهل المسلمون على مستوىً يجوز أن يُقال فيه: إن العالم قد خسر شيئاً بتقهقرهم وبتخلّفهم عن مجال القيادة العالمية؟. وعرض الندوي في كتابه دور الإسلام في حياة البشرية، وفي نقلها من النقيض إلى النقيض: دينياً واجتماعياً واقتصادياً وفكرياً إلخ، ليصل في النهاية إلى حاجة البشرية لقيادة حكيمة تستلهم هذا الدور الذي قامت به الحضارة الإسلامية؛ إذ إن خلوَّ البشرية من الإسهام الإسلامي وانحطاط المسلمين هو خسران للبشرية جمعاء لا للمسلمين وحدهم.

إن استدعاءنا عنوان الندوي في سياق هذه الكلمة ليس من باب المقاربة أو المقارنة أو المفارقة، بل هو محاولةٌ لتوصيف مكانة المفكِّر -الإنساني بصورة عامة والإسلامي بصورة خاصة- في خارطة التغيير وبناء الحاضر، ومحاولةٌ كذلك لتلمُّس الأزمة التي تعيشها الإنسانية في الوقت الراهن، بعد أن عصفت بها أزمات كثيرة خلال القرن الماضي والقرن الحاضر. ولعل التَّسارع في نشوء الأزمات

* هيئة التحرير (2024). كلمة التحرير: ماذا خسر العالم بانحطاط الـمُفكِّرين، **مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"**، مجلد 30، العدد107، 5-11. DOI: 10.35632/citj.v30i107.8943

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2024 ©

العالمية بشتّى صورها: الطبية والاجتماعية والاقتصادية إلخ، فضلاً عن الحروب الدولية، جعل البشرية في طورٍ خطر جداً، نستطيع توصيفه -بكثير من القلق- بأنه خطر وجودي يهدد ديمومتها وفاعليتها الإنسانية والحضارية.

والسؤال الذي يُطرح في الأوقات كلها، لماذا يحدث هذا؟ وأين الحكمة الإنسانية التي حافظت على وجود المجتمعات رغم ما اعترى البشرية من أزمات ونكسات؟ وأين دور المفكرين والعلماء والفلاسفة والحكماء وعلماء الدين في درء وقوع هذه الأزمات أو تشخيصها، ومحاولة وضع الحلول العملية والمستقبلية لإنقاذ البشرية، والإسهام في بناء عالم أفضل؟. ونحن هنا نستخدم لفظ "المفكّر" للتعبير عن ألفاظ ذات حقل دلالي مشترك، يجمعها فِعْل التفكير الذي يقوم به الإنسان بمستوياته المتعددة، مثل: الفيلسوف والمثقف والعالِـم والأكاديمي إلخ. ولكننا نفضل استخدام لفظ "المفكِّر" لما له من دلالة على النظر في الكُلّيّات بمستوى معيّن من الشمولية، فهو لفظ شامل للحقول الدلالية الأخرى.

كلمةُ "انحطاط" على وزن "انْفِعَال" من الفعل "انْفَعَل"، وفيها زيادة تدلُّ على المطاوعة؛ أي القابلية لعملية الحطّ. وهذا يعني قابلية المفكّر للتحوّل من فاعليته الإيجابية في بناء الفرد والمجتمع والأمة والإنسانية، إلى ما نسميه بالوعي السالب؛ أي الانكفاء عن ممارسة دوره الفاعل؛ تقاعساً أو قصداً. وأن يترك دور البناء والتغيير -رغبةً أو كرهاً- إلى التيارات النفعية البراغماتية، لا سيما الاقتصادية منها والسياسية، كما هو الحال في السنوات العجاف التي سيطر فيها وادي السيلكون -وما زال- على اتخاذ القرارات بالنيابة عن البشرية جمعاء، وغدا أصحاب شركات التقنية يتحدثون عن كيفية صناعة إنسان المستقبل الخارق (super man)، الذي يستطيع التكيّف مع الأمراض والكوارث، لِـما وُضع فيه من تقنيات وشرائح تؤهله لتجاوز التكيّف الطبيعي. وبهذه التصوّات التقنية لمصير الإنسان والبشرية، رُسِم التقنيُّ مفكِّراً بديلاً عن المفكِّر الحقيقي، الذي ينطلق من توصيفه الإنسانَ بأنه جسد وروح وفكر وإرادة وغرائز، وليس جسداً فحسب.

وما زال السؤال حاضراً؛ ماذا نعني بـ "انحطاط المفكّر"؟ ولماذا حدث هذا "الانحطاط"؟

نستطيع تأطير هذين السؤالين بعيداً عن منطق الإكراه والجبر الذي تمارسه "السلطة" -أياً كان نوعها- على المفكّر لكي يكون أداةً من أدواتها، وسوطاً مهيمناً في النطاق الأكاديمي والعلمي والمنهجي ومختبرات التفكير إلخ. وبناءً عليه، سنبحث في توصيف "المفكّر الواعي" بإرادته الحرّة ودوره في التغيير، والذي يبتعد عن صفة "مثقف أو مفكّر السلطة". وحتى يتسنى لنا ضبط إيقاع المسألة، ينبغي أن نفكّك هذا "الانحطاط" في متن الدائرة الغربية، وفي متن الدائرة العربية الإسلامية، لما لكل دائرة من خصوصية في المنطلقات والرؤى والآليات والمقاصد والمآلات.

أظهرت الفترة الممتدة ما بين النصف الثاني من القرن العشرين حتى هذه اللحظة أن ثمة خللاً واضحاً اعترى الفكر الغربي؛ تصوّراً وآلياتٍ في النظر إلى الفرد والمجتمع، لا سيما بعد محاولات "التحرر المجتمعي" التي برزت بصورة واضحة وبـ"سُعار" كبير في ستينات القرن الماضي. وتمحورت معظم النظريات والفلسفات حول اختزال الإنسان في بُعده المادي، دون النظر إلى الأبعاد الأخرى لهذا المخلوق "الـمُركَّب" الذي كرَّمه الله بـ"نفخة" ربانية. ووصل الفكر الغربي في حصر الإنسان ببُعده المادي، بأن غدا هذا "الـمُكرَّم" فأر تجارب لتيار ما بعد الإنسانية، وأصبح جسده مساحة واسعة ومخبراً لعمليات تجريب الذكاء الاصطناعي؛ فحضور الإنسان وديمومته ماثلان في قوة جسده وقدرته على الصمود أمام الأمراض والكوارث. وهذا مَعْلَم كبير وواضح في معنى "الانحطاط".

ومَعْلَم آخر في معنى "الانحطاط" كامن في عدم امتثال المفكّر للأبعاد القيمية والأخلاقية، حينما "يفكّر" و "يفلسف" الفعل والظاهرة. ويتجلّى هذا الأمر في نظريات وفلسفات وممارسات علماء الاجتماع والأنثربولوجيا الغربيين في تصنيفاتهم للشعوب والأعراق، وتبريراتهم "غير العلمية" لتفوّق العقول والأعراق، ومن ثمّ تأييدهم لحركات الاستعمار، بوصف هذا الاستعمار "إنقاذاً" للشعوب من "التخلّف". وبناء عليه، تصبح الحركة الاستعمارية ذات بعد أخلاقي قيمي، مما يُشرعِن

وجودها وتمظهراتها في المجتمعات. فابتعدت المعرفة عن القيم والأخلاق، وأُفرغت من محتواها السامي، ليغدو خطاب المعرفة متماهياً مع خطاب السلطة وشكلاً من أشكالها. ومن اليسير أن يَضع "المفكِّر" قواعد تفسيرية، وبنىً فلسفية، ويستجلب نصوصاً دينية وتاريخية، لتبرير القتل والظلم والعنصرية، فينحاز إلى هذا الفعل اللاأخلاقي واللاقيمي، والأمثلة التاريخية الماضية والحاضرة -لا سيما في الحروب- شاهدة على هذا الانحدار الأخلاقي والقيمي لبعض المفكّرين في دائرتهم الفردية والمجتمعية والعالمية.

أما على مستوى الدائرة الإسلامية، فثمة تجليات متعددة لهذا "الانحطاط"، من أبرزها: ما أسماه عبد الحميد أبو سليمان "الرؤية الانعزالية المدرسية"؛ إذ انعزل العلماء والمفكرون في حلقات الذِّكر وأداء الشعائر والصالونات الثقافية المحصورة في عدد معين. وانشغل بعضهم بأُحادية المعرفة والتلقين والإحاطة اللغوية والنصية، وأغرق بعضهم في الفكر النظري الذي لم يخضعه للاختبار والتجريب، فبقي محاكياً لما صنعه الآخرون: سابقاً ولاحقاً، مما أثّر في النمو الإبداعي وديناميكية الفكر. وابتعد "المفكّر" عن تفحّص القضايا الأساسية التي تكتنف البيئة المجتمعية، وأصبح مندغماً ومستَهلَكاً بقضايا قد لا تكون من أولويات المجتمع والأمة وربما الإنسانية. ونتيجة لعزلة القيادة الفكرية الإسلامية ومحدودية اهتماماتها وممارساتها الاجتماعية والسياسية، لم تتطور تلك الأصول الفقهية الفرعية بما يجعلها أدوات للنظر العلمي المنهجي في أحوال النفس والكائنات والتنظيمات الاجتماعية، فلم تنشأ لدينا علوم الفطرة الإنسانية الاجتماعية، ويفسر ذلك وفرة الدراسات الفقهية النصوصية، وندرة الدراسات الفكرية المتعلقة بمسيرة حياة الأمة ومؤسساتها العامة والبدائل الحضارية، وغياب البرنامج العلمي التربوي والثقافي المتكامل.

وعلى النقيض من ذلك فقد يتقوقع المفكّر المسلم بقضاياه المحلية الجزئية، دون مشاركة فاعلة في القضايا العالمية الكُليّة، فتفتقد البشرية آنذاك التصوّر الإسلامي لمعالجة الأزمات وطرح البدائل وبناء النظريات والبرامج الإصلاحية، وسلامة المنهج الفكري. ويعني عدم مشاركة "المفكّر" فيما يستجدّ على البشرية من نوازل ومستحدثات، أنه لا يمارس دوره الحضاري الـمُستقَى من القيم العليا التي

منَّ الله بها عليه، وأهمها: الاستخلاف والعمران. وعمارة الأرض تعني بوجه من الوجوه إمداد البشرية بالرؤىٰ والفلسفات النافعة والعقلية العلمية السننية التي تعين الفرد والمجتمع علىٰ بناء الشخصية الإيجابية والبيئة الصالحة. كما يعني أيضاً أن "الآخر" يفكر بالنيابة عن المسلم في القضايا الكبرىٰ التي تهمّ البشرية جمعاء، فيغدو "المفكّر" المسلم تابعاً ومتلقياً ومستلباً في تحديد مصيره، وفي الإسهام بالبناء الحضاري للبشرية جمعاء. كما أنَّ عملية الإصلاح الفكري سيرورة تاريخية تأخذ بعين الاعتبار المنحنيات الحضارية والتثاقف المستمر، وتحديد طبيعة العلاقات مع الآخرين، وقدرة المسلم علىٰ إحداث الفعل بين النص والزمان والمكان. وهذا يعني أن الواقع في تغيّر مستمر، وأن الأفكار تحتاج إلىٰ تفاعل دائم مع الذات ومع الآخر، وأن النتاج الصحيح للفكر الإصلاحي ماثل في قدرتنا علىٰ التشابك مع هذا الواقع كما هو وفي اللحظة التاريخية ذاتها، رغبة في أن يكون الواقع كما ينبغي له أن يكون لا كما هو ماثل الآن؛ أي قدرة المفكّر علىٰ إحداث التغيير والتأثير في الواقع.

وكما قلنا في كلمة سابقة بأنّ ثمة علاقة صاعدة ونازلة بين المفكّر والمجتمع والواقع في الوقت ذاته؛ إذ إنَّ المفكّر نتاج المجتمع والبيئة بأشكالها كافة، لكنه يتحرر من القيود المعيقة في مجتمعه، مستشرفاً آفاقاً لصورة المجتمع الذي يسعىٰ لتغييره وإصلاحه، وهو في وعيه المتنامي في إدراك قضايا مجتمعه ومشكلاته ومتطلبات الارتقاء به يغدو معبِّراً تعبيراً علمياً عن الواقع والطموح، والمشهود والمنشود. وهذا الاتساق بين جهده التفكيري التنظيري من جهة، ووعيه لقضايا الواقع واحتياجاته من جهة أخرىٰ، يتيح له امتلاك أكثر من صوت، ولعب أكثر من دور في مخاطبة المجتمع؛ فهو يهتم بالكُليّات والجزئيّات والمجرّدات في الوقت نفسه، ويتفاعل مع قضايا المجتمع ويصوغها بخطاب نابع من ثقافة المجتمع ورؤيته الكلية. وبذلك يوفّر البناء الفكري لحركات الإصلاح وعياً منهجياً قادراً علىٰ التفكير والتوصيف والتفسير والاستشراف، والتمييز بين الثوابت والمتغيرات، والمقولات الـمُحكمة والمتّصلة بالمرجعيات، والمقولات الاجتهادية المتعلقة بآراء العلماء والمفكرين، ووعياً منهجياً بالتعامل مع حركات التجديد والإصلاح في الحضارات الأخرىٰ، وكيفية الإفادة منها دون إسقاط أو استلاب أو تعارض مع المرجعية.

ومن أوجه هذا "الانحطاط" اعتقاد "المفكّر المسلم" صلاحية النظرية والفكرة الغربية للمجتمعات كافةً، وسلامة المنهج والتصوّر في هذه الأفكار والنظريات، وقد يستقبل هذا "المفكّر" هذه النظريات والفلسفات دون وعي بسياقاتها ومنطلقاتها، ويسقطها على بيئته وعالمه الثقافي ومجتمعه، متكئاً على رؤىٰ وتصورات ومنهجيات لا تمتّ لمجتمعه بِصِلَة. وهذا فيه خلل تصوّري في عدم المايزة بين المحلّي والعالمي والكوني، والجزئي والكلي، والطبائع والوقائع، والفلسفة والأداة. لذلك، ينبغي للمفكر المسلم أن يعيد بناء هذه النظريات -لا سيما السلوكية والإنسانية والاجتماعية- بناء على المنطلقات الأساسية للمنهجية الإسلامية النابعة من التوحيد والرؤية الكُلية القرآنية، ومحاورة قضايا الواقع وإشكالياته من خلال مقاصد الشريعة وقيمها ومبادئها الكُلية، والتكامل بين مصادر المعرفة وأدواتها، ووضع التراث الإسلامي والغربي موضعهما المناسب دون تقديس أو تبخيس، والوعي التام بطبيعة الأزمة المحتفّة بالفكرَين؛ إذ الأزمة المحتفّة بالفكر والتراث الإسلامي التقليدي كامنة في الأدوات المنهجية المستخدمة فيه، وأما بالفكر الغربي فهي في الرؤىٰ الوضعية المهيمنة على مجالاته كلها. وينبغي أن يعي كذلك أن مشاركاته الحضارية لا تقتصر على العلوم السلوكية والاجتماعية والإنسانية، وإن كانت لها الأولوية واليد الطولىٰ، لما لها من تأثير كبير في صوغ الشخصية وبناء الإنسان، بل ثمة ضرورة معرفية وحضارية بإزالة القدسية عن العلوم التقنية المنضوية تحت عنوان "حيادية العلوم التقنية"، فهذه العلوم تنطلق من فلسفات ورؤىٰ وقيم غربية، ولعل ما نشهده من صراع بين رجال الدين الغربيين وعلماء الأخلاق من جهة، ومفكري التقنيات وأصحاب رقائق السيلكون من جهة أخرىٰ، دليل على افتقاد هذه العلوم إلى الحيادية والغائية وسلامة التوجه والغاية والفلسفة التي يركز عليها الفكر الديني عامةً والإسلامي خاصة.

ونختم تمظهرات "الانحطاط" بالفصام النكد الأزلي بين متلازمة "فكر ديني" و "فكر علماني"، ونشوء ثنائية حادة ومستقطِبة؛ إذ أدّىٰ الصراع بينهما إلى رهاب فكري، انعكست آثاره في الأوساط الأكاديمية والبحثية والمناهج بصورة خاصة. وانطلق كل فكر من مبدأ المحافظة على الهوية، والخوف من الاستلاب، والرغبة في بناء الكيان المجتمعي والحضاري. وكان من الأجدر أن يعي كلا الفكرين

بأنَّ ثمة خللاً يعتري الخطابين؛ فلم يدرك "المفكِّر العلماني" بأنه ينبغي أن ينطلق من هوية توضّح بنيتها الفكرية ومنطلقاتها ومقولاتها الكبرىٰ وآلياتها ومقاصدها ومجتمعها. وهذه الهوية تَضْمَن للمشروع الإصلاحي الانسجامَ والاتساق بين أفراده، ومن ثمّ، تماسك مجتمعه وصلابة خطابه، وتتكئ هذه الهوية الفكرية علىٰ مجموعة من الأسس العامة والخاصة. وعليه أن يدرك أنَّ مقومات هويته الحضارية علىٰ مرّ الأزمان كانت تتضمن الدين والتاريخ واللغة والتراث بمكوناته المتعددة. ومحاولته هدم البنىٰ التأسيسية للهوية هو انسلاخ عن/ من هذه الهوية. ولم يدرك "المفكِّر الديني" بأنَّ الخبرة البشرية متنامية، وهي حكمته، أينما وجدها تشبَّث بها، وأنَّ نقد التراث ليس نقداً للأصول التأسيسية، بل هو تناغم وتواشج مع مفهوم ديمومة النص وحركيته وحاكميته علىٰ الواقع بالتفاعل مع معطيات هذا الواقع، وجَعْل الأصول التأسيسية ومقاصد الإسلام العليا حاكمة ومهيمنة ومرشدة وموجهة للواقع. وكان بالإمكان أن نخرج من هذا "الانحطاط" بالدعوة إلىٰ الحوار البنّاء الذي يأخذ إيجابيات كل فريق، ويتفادىٰ ما من شأنه هدم المشروع الحضاري؛ ليعود للمفكّر دوره المفقود، بصفته الحقيقية: مصلحاً ومستخلَفاً في الأرض.

وعلىٰ الرغم من هذه الصور المؤلمة لمآلات الفكر في الحاضر، فإن ثمة إضاءات ملموسة أبرزها الفكر الإسلامي المعاصر؛ فكراً ورؤيةً ومدرسةً وأعلاماً، حاول من خلالها تشخيص أزمة الفرد والمجتمع والأمة والعالم، وسيظل الفكر الإسلامي رافداً وموئلاً مهماً في العطاء والإضافة علىٰ مستوىٰ البشرية جمعاء.

سيخسر العالم كثيراً من تحييد المفكّرين أو احتوائهم لمصلحة السلطة/ القوة، وتكبيلهم عن ممارسة فِعْلهم الحضاري. وسيفتقد معنىٰ الحِكمة وضرورتها أثناء الصراعات والكوارث الكبرىٰ؛ فقد علّمنا التاريخ أن الأمن الفكري هو ميزان استقرار البشرية، وهو القادر علىٰ تماسك التنوع في هذه الحضارة الإنسانية. وأيُّ رهان لا يأخذ بعين الاعتبار مكانة المفكّر وقدرته علىٰ التغيير ودوره في بناء الفرد والمجتمع، سيكون مجازفة بحق البشرية جمعاء.

بحوث ودراسات

الخطاب الديني وإشكالية الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي

ربيع الحمداوي*

الملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان الخلفية الفكرية والمرجعية للمنهجية التشريعية التي يتفاعل فيها الوحي والعقل والواقع وفق مبدأ الجمع لا الترجيح؛ فمصطلح الاجتهاد في الفكر الإسلامي يُعدُّ مدخلاً لتفاعل الأسس المرجعية (الوحي، والعقل، والواقع)، وبذلك تبرز أهميتها في الإدراك الواعي بها، وفي التمكُّن من فهمها.

وعليه فالبحث يهدف إلى الردّ على منهجين في تأويل الخطاب الديني؛ أحدهما منهج ألغى الواقع من الاعتبار، فتمسَّك بجزئيات النصوص الشرعية من دون مراعاة الكُلِّيَّات في التنـزيل، والآخر منهج أَوْلى مرجعية الواقع على النص، فسلَبَ الوحي قدسيته، وجعله جزءاً من التراث الإسلامي من دون تمييز لمكانته.

ويسعى البحث كذلك إلى بيان الخلل في بعض القراءات المعاصرة التي أفضت إلى قطيعة إبستمولوجية بين ثنائيات معرفية حقيقتها التداخل لا التصادم، محاولاً الانتقال من الثنائيات المعرفية إلى الوحدة المنهجية في الفكر الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الديني، الثنائيات المعرفية، الفكر الإسلامي، المنهج.

---

* دكتوراه في الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، أستاذ محاضر تخصص العقيدة والفكر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال، المملكة المغربية. البريد الإلكتروني: elhamdaouirabii@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 31/ 1/ 2021م، وقُبِل للنشر بتاريخ 11/ 8/ 2021م.

الحمداوي، ربيع (2024). **الخطاب الديني وإشكالية الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 107، 13-64. DOI: 10.35632/citj.v30i107.5395

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

مقدمة

لقد ابتُلِي منهج التفكير الإسلامي بطائفتين انتشر منهجهما حتى كاد دورهما يحجب منهج الوسطية الذي هو من ثوابت المنهج الإسلامي. أمّا الأُولى فطائفة ألغت الواقع من اعتبارها، ورفضت التعليل العقلي والمصلحة الـمُترتِّبة على النظر المقاصدي للخطاب الشرعي؛ إذ استنجدت بجزئيات النصوص الشرعية من دون ردِّها إلى كلياتها، فضَلَّت وأضَلَّت؛ لأنَّها أعرضت عن أساس مرجعي يفضي إهماله إلى خطر كبير في الفهم والتنـزيل؛ فلا يُمكِن أنْ يحصل الفهم السليم والتنـزيل السديد للخطاب الديني إلّا بمنهجٍ يراعيه الـمُجتهِد عند نظره في الأدلة، بردِّ الجزئيات إلى الكليات، وهو ما تبنّاه كثير من الصحابة رضوان الله عليهم، ومُجتهِدو الأُمَّة بعدهم؛ إذ يُعَدُّ امتلاك هذه الوسائل المنهجية في الاجتهاد ضرورة لا محيد عنها، فهي معيار التمييز بين الـمُجتهِد والعامي في نظره إلى النصوص، لا سيَّما أنَّ كثيراً من الناس يحفظون من النصوص الشرعية الشيء الكثير، لكنَّهم يفهمونها فهماً مُعوَجّاً، فترى أفعالهم وأقوالهم مُخالِفة في جُمْلتها لمضمون ما حملوا وعلموا.

وأمّا الثانية فطائفة تنكَّرت للنص الشرعي، وجعلت الواقع مصدرها، فسلبت الوحي مرجعية التلقّي، ونسبتها إلى الواقع. إنَّ الخلل في هذه القراءات المعاصرة هو إحداثها قطيعة إبستمولوجية بين الوحي والواقع، وبين النقل والعقل، وبين الشريعة والمصلحة ...؛ فالحديث عن مرجعية الوحي عند هؤلاء هو -بالضرورة- نقض لمرجعية الواقع، والحديث عن النقل مُناقِض للحديث عن العقل، والقول بالمصلحة هو -بالضرورة- خروج عن الشريعة.

إنَّ هذا التصوُّر وإنْ كان مقبولاً في سياق تطوُّر الفكر الغربي، وما شهد الفكر الديني فيه من أحداث مُؤسِفة مع الحقائق العلمية والواقع التجريبي، إلّا أنَّ هذا الإسقاط غير سليم في التصوُّر الإسلامي؛ لأنَّ العقل عُمْدة للنقل لا نقيضه، ولأنَّ النص يُسانِد الواقع وليس ضدَّه. فالثنائيات المعرفية السائدة في التراث الإسلامي هي نتيجة إرث من الفهم مُتداوَل في التاريخ، لا كما هي في المقصد الشرعي؛ لذا يجب ردُّ المفاهيم إلى أصلها، وإلى مقصد الشارع الحكيم منها.

والذي يَلزم الفكر الإسلامي المعاصر هو إعادة التوازن لِما انفرط من تفكير هؤلاء وهؤلاء، بفهم الثنائيات المعرفية السائدة في التراث الإسلامي، وهذا ما يحاول البحث استجلاءه عن طريق بيان معالم الخطاب الديني، وإشكالية الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي؛ فالإشكال المحوري الذي ينطلق منه البحث هو محاولة الإجابة عن السؤال المحوري الذي مفاده: ما مصدر الثنائيات المعرفية في الخطاب الديني الإسلامي؟ ثم تتفرَّع منه أسئلة أُخرى مفادها: هل مرجعية الواقع والعقل والمصلحة نِدٌّ لمرجعية الوحي في الخطاب الديني الإسلامي؟ هل ثنائية النص والواقع - العقل والنقل، المصلحة والشريعة- ضدّان لا يجتمعان أم صِنوان لا يفترقان؟ ما سبب الخطأ في فهم العقل والواقع والمصلحة... حتى جعلها بعض المعاصرين حاكمة على النص، ورفضها آخرون؟

لقد جاء هذا البحث لتحقيق أهداف عِدَّة، أبرزها:

- بيان معالم مرجعيات الخطاب الديني الـمُتمثِّلة في مرجعية التلقّي من الوحي، ومرجعية الفهم بالعقل، ومرجعية التنـزيل في الواقع.

- بيان الخصائص التي تجمع هذه الأسس ضمن مرجعية الجمع الـمُتمثِّلة في وحدة مصدرها، وتنظيمها، وسُننيتها، ثم تكامليتها؛ ما ينفي عنها أيَّ تعارض أو زعم لوجود تنافر في الفكر الإسلامي.

- بيان أثر الواقع التاريخي في ظهور الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي.

- بيان بعض النماذج للثنائيات المعرفية، من قبيل: النقل والعقل، والنص والواقع، والشريعة والمصلحة، ومحاولة الانتقال من الثنائيات المعرفية إلى الوحدة المنهجية في الفكر الإسلامي.

ولتحقيق هذه الأهداف، فقد نُظِّم البحث وَفق ثلاثة محاور مُتكامِلة؛ أوَّلها: مرجعيات الخطاب الديني في الفكر الإسلامي، وثانيها: إشكالية الثنائيات المعرفية في الواقع التاريخي، وثالثها: نماذج من الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي.

أوَّلاً: مرجعيات الخطاب الديني في الفكر الإسلامي

قبل الحديث عن مرجعيات الخطاب الديني يجب بيان دلالة كلٍّ من "المرجع" و"المرجعية"؛ فالرجوع -على اختلاف استعمالاته- يفيد عموماً معنى الردِّ والعودة في العربية (ابن فارس، 2002، ج2، ص490). وعليه، فإنَّ استعارة الفعل (رجع) بهذا المعنى في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، الذي منه "المرجع" و"المرجعية"، يعني أنَّ المرجوع إليه الذي يُرَدُّ ويعاد إليه أصل ومبدأ كلي جامع يحسم الخلاف، وينهي النـزاع؛ إذ غالب الرجوع بما هو ردٌّ وعودة إلى أصل يكون بعد خلاف في فرع، أو نـزاع في جزء (شبار، 2007، ص338).

إذن، فمفهوم "المرجعية" يُمثِّل "الإطار الكلي والأساس المنهجي الـمُستنِد إلى مصادر وأدلة مُعيَّنة، لتكون معرفةً ما، أو إدراكاً ما، يبنى عليه قول، أو مذهب، أو اتجاه يتمثَّل في الواقع علماً أو عملاً" (الغامدي، 2015، ص34). فالمرجعية تهدف إلى "الربط بين الأنساق المعرفية أو النماذج وبين الإنتاج الفكري الذي وُجِد في عصر من العصور، والذي يُحدِّد لنا مدى الاستقامة والفعالية والتجديد والشمول في ذلك الإنتاج الفكري" (العلواني، 2004، ص280). بل هي "تدخل في عِداد اللُّحمة، وعَصَب المنهجية المعرفية" (حاج حمد، 2003، ص71-72). فهي تتيح وضع المفاهيم في مواضعها، بإخراجها من قوالبها المستقلة لتصل بينها؛ قصد تشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم، سعياً إلى تحقيق القصد من المنهجية. "فكأنَّ الأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية؛ إذ عليها يتوقَّف ضبط وتحريك الوحدات الجزئية؛ من: إقامة العلاقات الارتباطية بينها، وتمييز المستويات، وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر" (حاج حمد، 2003، ص72). وحَسْبنا في بيان مفهوم "المرجعية" ما ذكرناه آنفاً، ممّا يُعِيننا في هذا البحث من دون استفاضة في بيان المفهوم ومعناه؛ لذا سننتقل الآن إلى بيان أنواع المرجعية في الخطاب الديني.

1. مرجعية التلقّي من الوحي

نقصد بذلك تعاليم الدين الإسلامي (قرآناً، وسُنَّةً)؛ سواء باعتبار لفظه ومعناه بالنسبة إلى القرآن الكريم، أو باعتبار معناه من دون اللفظ بالنسبة إلى السُّنَّة النبوية الشريفة. "وقد أُطلِق على الوحي بهذا المعنى أسماء أُخرى مُتعدِّدة تختلف في وجهة التسمية، ولكنَّها تلتقي كلها عند معنى التعاليم الدينية التي مصدرها الله تعالى، ومُبلِّغها على الناس النبي الـمُرسَل، ومن بين هذه الأسماء: السمع باعتبار أنَّ هذه التعاليم مسموعة للإنسان من قِبَل الأنبياء، والنقل باعتبار أنَّها منقولة عنهم، والشريعة باعتبار أنَّها مشروعة من قِبَل الله، والنص باعتبار أنَّها مُنضبِطة في نصوص نازلة من قِبَل الله تعالى" (النجار، 1993، ص69). فأيُّ لفظٍ ذُكِر منها فإنَّما يُقصَد به تعاليم الوحي التي بلَّغ بها النبي ﷺ عن ربِّه من نصوص الكتاب والسُّنَّة.

لقد استفتح الإمام الشافعي كتاب "الرسالة" بقوله: "فكل ما أنـزل في كتابه جَلَّ ثناؤه رحمةٌ وحُجَّة، عَلِمه مَنْ عَلِمه، وجَهِله مَنْ جَهِله، لا يعلم مَنْ جَهِله، ولا يجهل مَنْ عَلِمه" (الشافعي، 1940، ص19). وقال أيضاً: "فليست تنـزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلّا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها" (الشافعي، 1940، ص19). وهي عبارات لها دلالتها في الانطلاق من مرجعية الوحي في التأسيس لمنهج فهم الخطاب الديني، وهو تأسيس لا يبتغي استمداد الحكم الشرعي فحسب، بل استمداد الإطار المرجعي كذلك.

2. الاجتهاد العقلي

تظهر معالم هذه المرجعية في مفهوم "الاجتهاد" الذي أقرَّه النبي ﷺ، مُمثَّلاً في اجتهاد معاذ بن جبل حين بعثه رسول الله ﷺ قاضياً إلى اليمن؛ إذ قال عليه السلام: "كيف تقضي إذا عَرَض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإنْ لم تجده في كتاب الله؟ قال: أقضي بسُنَّة رسول الله ﷺ. قال: فإنْ لم تجده في سُنَّة رسول الله؟ قال: أجتهد برأيي لا آلو. قال: فضرب بيده في صدري، وقال: الحمد لله الذي وفَّق رسولَ رسولِ الله لِـما يُرْضي رسول الله" (البيهقي، 1994، ج10، ص114، حديث رقم: 20126).

والحقيقة أنَّ مصطلح "الاجتهاد" هو أوثق المصطلحات ارتباطاً بمرجعية العقل، وقد عرَّفه ابن القيِّم بأنَّه "الرأي الذي يُفسِّر النصوص، ويُبيِّن وجه الدلالة منها، ويُقرِّرها، ويُوضِّح محاسنها، ويُسهِّل طريق الاستنباط منها" (ابن قيم الجوزية، 1973، ج1، ص82)، والـمُلاحَظ أنَّ هذا التعريف يُقِرُّ الاجتهاد في الأدلة النصية دون غيرها.

أمّا الشوكاني فعرَّفه قائلاً: "واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسُّنَّة، يكون بالتمسُّك بالبراءة الأصلية، أو بأصالة الإباحة في الأشياء، أو الحظر، على اختلاف الأقوال في ذلك، أو التمسُّك بالمصالح، أو التمسُّك بالاحتياط" (الشوكاني، 1999، ج2، ص100)، ونَلْحَظ أنَّ الشوكاني وسَّع مجال الاجتهاد ليشمل الأدلة النصية، وعدم الدليل، أو ما عبَّر عنه بالبراءة الأصلية؛ أيِ الاجتهاد بالعقل في ما لا نَصَّ فيه.

3. مصدرية التنـزيل في الواقع

إذا كان النص الشرعي يبتغي تحقيق مقاصد للعالمين انطلاقاً من أنَّ الشريعة جاءت لرعاية مقاصد الـمُكلَّفين في العاجل والآجل، فإنَّ للواقع أهميته في إدراك ذلك؛ لأنَّه محل التنـزيل، وإهماله مُؤذِن بخطر كبير. ومن ثَمَّ "فقيمة الاجتهاد عملياً إنَّما تنحصر فيما يؤتي من ثمرات في تطبيقه، تُحقِّق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة" (الدريني، 2013، ص12).

إنَّ الشق الأهم من أيِّ منهج معرفي هو جانبه العملي الذي يُسهِم به في تطوُّر الواقع، وحل مشكلاته. "فخلافاً للاعتقاد عند بعض أهل النظر بأنَّ العلم يزداد شرفاً كلَّما ازداد انفصالاً عن التطبيق واستقلالاً بنفسه، يرى أهل الاشتغال بأنَّ قيمة كل علم تكون على قدر تعلُّقه بالعمل، فكلَّما كانت النتائج العملية لعلمٍ ما أظهر، كانت درجة العلمية فيه أرفع و(أشرف)، بل كان نصيب العامل به منه أوفر" (عبد الرحمن، 1997، ص62).

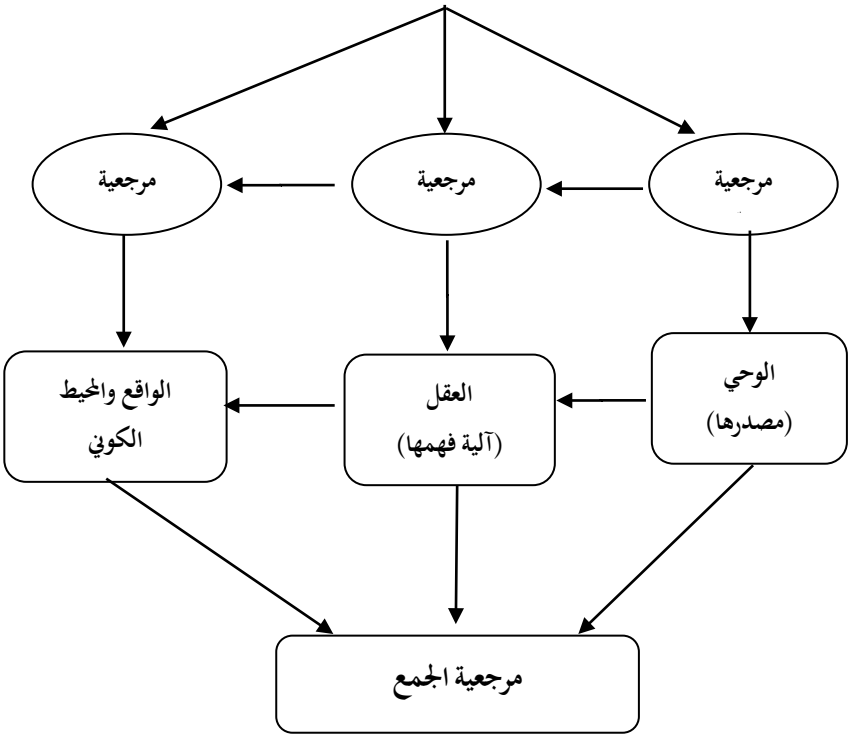
وتأسيساً على ما جاء به طه عبد الرحمن، وخلافاً لعلم المنطق الذي انفصل فيه العلم عن العمل في مساره التاريخي؛ فإنَّ شرف العلوم الإسلامية مُستمَدٌّ من شرف نتائجها الـمُرتبِطة بالعمل. ولهذا،

فالرجوع إلى الواقع في التنـزيل أمر لا مناص منه في الخطاب الديني؛ لأنَّ "دور العقل في فهم النص يختلف عن دوره في تنـزيله على الواقع، فالفهم يهدف إلى تحصيل صورة المراد الإلهي في الأوامر والنواهي التي تتعلَّق بأجناس الأفعال مُجَرَّدة، والتنـزيل يهدف إلى جعل ذلك المراد الإلهي الذي حصلت صورته في الذهن قيِّماً على أفعال الناس الواقعة، بحيث تصبح جارية على مقتضاه في الأمر والنهي" (النجار، 1993، ص115)

إنَّ مصدرية الواقع في التنـزيل -ممّا نعنيه في هذا البحث- تتطلَّب مراعاة أمرين، هما: فقه التنـزيل، وفقه الواقع. ولكنْ إذا كان فقه التنـزيل ينطلق من النظر الدقيق في الدليل لفهمه، بمراعاة ثلاثة عناصر مُهِمَّة في التنـزيل، هي: الحكم، والـمُكلَّف، والواقع، وَفق ما يقتضيه تنـزيل الحكم على المحل؛ فإنَّ فقه الواقع ينطلق من خصائص الواقع، بدراسته ليس من أجل تبريره، بل من أجل تجديده، بتعديل ما اعوجَّ منه وإصلاحه؛ ليتوافق مع المقاصد الشرعية. وبذلك "تُعَدُّ دراسة الواقع الإنساني من أعقد الدراسات وأعسرها؛ وذلك لطبيعة الواقع، وتداخل معطياته وخيوطه وظواهره، وتسارع أحداثه وقضاياه ونوازله، ومن ثَمَّ ففهمه يُعَدُّ أمراً مهماً جداً في عملية الاجتهاد؛ إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوُّره، كما يقول أهل العلم والمنطق" (الخادمي، 1419هـ، ج2، ص65).

وخلاصة القول هي أنَّ مرجعيات الخطاب الديني في الفكر الإسلامي مُتعدِّدة، لكنَّها -في الآن نفسه- مجتمعة، وهذا ما يُوضِّحه الـمُخطَّط المفاهيمي الآتي:

مستويات المرجعية في الخطاب الديني



ومردُّ القول بمرجعية الجمع بين هذه المستويات اعتباراتٌ عِدَّةٌ، هي:

أ. الوحدة المصدرية

تحكم الأسسَ السابقةَ الوحدةُ المصدرية التي رابطها المحوري المدخل التوحيدي في الرؤية الإسلامية للعالَم؛ فالله ﷻ هو مصدر الوحي المسطور. ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩ ﴾ [الحجر: 9]، وخالق الكون المنظور. ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٣ ﴾ [يونس:3]، والإنسان المُستخلَف في المعمور. ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ۝١٤ ﴾ [المؤمنون: 12–14].

إذن، "فالرؤية الإسلامية للعالَم تُوظِّف مدخلاً توحيدياً فريداً، وهو مدخل قرآني خالص، يبدأ من وحدة الإله الخالق، ووحدة الكون المخلوق، ووحدة الإنسان الـمُستخلَف، ووحدة العطاء الإلهي للإنسان بتعليمه الأسماء. ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: 31]، ثم بتواصل الوحي الإلهي لهداية الإنسان بالكلمة المسطورة. ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِي سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٢٦﴾ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٰتِهِمَآ ۗ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ [الأعراف: 26-27]. ويتواصل الوحي الإلهي أيضاً بالواقعة المشهودة. ﴿ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ﴿٣١﴾ ﴾ [المائدة: 31].

ويتضمَّن المدخل التوحيدي إقامة التكامل والتداخل بين الوحي الإلهي والخلق الإلهي في الكتابين: المسطور، والمنظور، الأمر الذي تتلاشى معه مشكلات التقابل بين العقل والنقل. ويتضمَّن ذلك إقامة التكامل بين علوم الوحي كما يفهمها الإنسان، والعلوم الـمُكتسَبة في مجال الكون الطبيعي والاجتماعي والنفسي، بوصفها من ضرورات الاستخلاف والتمكين في الكون والعمران البشري" (ملكاوي، 2016، ص49).

ويُمكِن لهذا التكامل بين الوحي المسطور والكون المنظور، الذي ينفي عنهما التناقض المحظور، أنْ نجد معالمه في نسقية كتاب الله الغفور. "فالقرآن الكريم حديث نَصٍّ: خطاب بلسان عربي مبين، وحديث عن الأنفس: الإنسان الـمُكلَّف الـمُستخلَف، وحديث عن الآفاق: الكون الـمُسخَّر مجال الاستخلاف (...)، ولكل دائرة علومها الخادمة لها، وكل تلك العلوم قرآنية. وبتعبيرنا: شرعية، أو إسلامية؛ إذ يستوي الناظر الـمُتفقِّه في آيات النص، وفي آيات الأنفس، وفي آيات الآفاق؛ فكلها دلائل على الحق، مُرشِدة وهادية إليه في الكتاب المسطور كما في الكتاب المنظور، بينهما وحدة بنائية نسقية تنتهي إلى أصل التوحيد" (شبار، 2009، ص93).

والواقع أنَّ ما ابتُلِيت به الأُمَّة الإسلامية من ثنائيات معرفية، من قبيل: العقل والنقل، والنص والواقع، وأثرها في منهج القراءتين -الذي يُبرِّر بعض الدارسين وجودهما باختلاف مصدريهما- أمر بالغ الخطورة، وقد أجاب عنه طه عبد الرحمن بقوله: "إنَّ المقابلة بين العقل والشرع من جهة (المصدر الأصلي)، فهي تعني أنَّ المصدر الأصلي للعقل هو الإنسان، بينما المصدر الأصلي للشرع هو الإله، وهذا لا يصحُّ بإطلاق؛ نظراً لأنَّ العقل الإنساني في أصله صادر عن الإله صدور القول الشرعي عنه، فهو الموجِد لهما معاً بدون منازع" (عبد الرحمن، 2012، ص90). وما قاله عن علاقة الوحي بالعقل يُمكِن قوله كذلك في الواقع والمحيط الكوني.

ومن ثَمَّ، فلا يُمكِن الاستغناء عن أيٍّ أساس من الوحي والعقل والكون في تحقُّق المنهج الاستخلافي، بل لا يُمكِن جعل أحد الأسس بديلاً عن الآخر في وظيفته المنوط به تحقيقها؛ فالوحي وإنْ كان أشرفها بوصفه مصدراً لتلقّي الهدى. ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى ﴾ [البقرة: 38]، فإنَّه لا يلغي العقل بوصفه أداة لفهم مقاصد الوحي، ولا يلغي الواقع كذلك بوصفه محل تنـزيل مقاصد الوحي في الكون، وبذلك "تَفرَّد المنهج الإسلامي بهذه النظرة المتوازنة التي جعلت النقل يخاطب العقل، ويرتاد له الـمَواطن التي لا يُحسِن ارتيادها، ولا يملك أدواتها من عالَم الغيب الفسيح، وجعلت العقل يعقل النقل، ويتفهمه، ويستدل له، ويرتاد له أفضل سُبُل التطبيق والتنـزيل على الواقع؛ فلا أحد منهما يُمكِن أنْ يكون بديلاً للآخر، ولا أحد منهما يُمكِن أنْ يغني عن الآخر، وكلٌّ منهما من عند الله تعالى؛ فالنقل هبة الله تعالى للبشرية ليهديها سُبُلها، ويُخرِجها من الظلمات إلى النور، والعقل هو الطاقة الـمُستقبِلة للوحي، القادرة على تلقّيه، وفهمه، والاستفادة به، وتنـزيله على الواقع" (العلواني، 1993، ص15).

استفاض علماء الاسلام قديماً في الردِّ على أيِّ زعم بمناقضة حقائق الوحي لحقائق العقل والواقع المحسوس، ومن هؤلاء ابن تيمية الذي تناول هذه المسألة في بحثه عن العلوم العقلية؛ سواء الفلسفية منها، أو الطبيعية، مقارنةً بالنصوص النقلية، وقد خلُص موقفه إلى استحالة وجود أيِّ تعارض وتناقض بينهما؛ فما هو من صريح المعقول لا يتناقض مع صحيح المنقول؛ إذ قال: "وقد تأمَّلت ذلك في

عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يُعلَم بالعقل بطلانها، بل يُعلَم بالعقل ثبوت نقيضها الـمُوافِق للشرع" (ابن تيمية، 1991، ج1، ص147).

ومن ثَمَّ، فليس سهلاً تخيُّلُ وجود حدود فاصلة بين مصدري الوحي والعالَم (الكون، والإنسان) في التصوُّر الإسلامي. "فالقرآن الكريم يجعل نصوص الآيات المتلوَّة المسطورة في القرآن مصدراً، ويجعل آيات الله المخلوقة المنظورة في العالَم مصدراً، والله سبحانه هو مُنـزِّل الكتاب، وهو سبحانه خالق العالَم، فإليه يرجع الأمر كله؛ أيْ إنَّ الله سبحانه هو المرجع فيما يرسمه للناس من أسباب الهداية وسُبُل الرشاد، في أموره كلها، فالإنسان يقرأ ما هو مخلوق ومعروض ومنظور في العالَم؛ من: عالَم طبيعي مادي، وعالَم اجتماعي، وعالَم نفسي، يشاهده، ويتأمَّله، ويتدبَّره، يقيسه ويحسبه، يختبره ويُسخِّره" (ملكاوي، 2016، ص213). كل ذلك في إطار نسقية واحدة لا تناقض فيها، انطلاقاً من وحدة مصدرها.

ب. التنظيم والسُّننية

من السمات الكبرى التي تجمع الوحي والعقل وسُنن الكون والواقع معاً: التنظيمُ، والسُّننية، ورفض الفوضى. وقد وصف الله تعالى كتابه الكريم بقوله: ﴿ 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]. وميزة هذا الكتاب الكريم كما وصفه الإمام الباقلاني "أنَّه بديع النظم، عجيب التأليف، متناهٍ في البلاغة إلى الحدِّ الذي يعلم عجز الخلق عنه" (الباقلاني، 1997، ص35).

وبذلك "حصل القرآن على كثرته وطوله مُتناسِباً في الفصاحة، على ما وصفه الله تعالى به، فقال عَزَّ مِنْ قائل: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ٨٢ ﴾ [النساء:82]، فأخبر سبحانه أنَّ كلام الآدمي إنِ امتدَّ وقع فيه التفاوت، وبان عليه الاختلال (...)، بينما القرآن عجيب نظمه، وبديع تأليفه، لا يتفاوت، ولا يتباين، على ما يتصرَّف إليه من الوجوه التي

يتصرَّف فيها؛ من: ذكر قصص ومواعظ واحتجاج، وحكم وأحكام، وإعذار وإنذار، ووعد ووعيد، وتبشير وتخويف، وأوصاف، وتعليم أخلاق كريمة، وشيم رفيعة، وسير مأثورة، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها" (الباقلاني، 1997، ص36).

فثبت من ذلك كله أنَّ خصيصة الكمال والتنظيم الإلهي حاضرة فيه، وأنَّها تشمله في آياته وسوره، وفي علاقته بالسُّنَّة النبوية؛ فلا وجود للتعارض بين الآيات القرآنية وتوجيهات النبي ﷺ في سيرته وسُنَّته؛ ما يثبت حقيقة الوحي في نظامه وانتظامه؛ فكل آية تحيل على الأُخرى، وكل آية تتجسَّد في عمل النبي ﷺ في سُنَّته.

إنَّ هذا النظام الذي يحكم الوحي هو نفسه الذي يحكم سُنن الكون والواقع؛ "فالكون من أصغر مخلوقاته إلى أعظمها رُكِّب على هيئة من التناسق والنظام العجيبين، بحيث قُدِّر لكلٍّ منها تركيب في بنيتها، ونسبة في وضعها في المجموعة الكونية لا يتغيَّران عبر الدهر، ولو حصل فيهما تغيُّر طفيف لأدّى إلى اضطراب يأتي بالفناء على ظاهرة الحياة، بل على ظاهرة الوجود الكوني ذاته" (النجار، 1993، ص44). قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [الرعد: 3].

ومن صفات العالَم الانتظام؛ "فالحوادث الكونية مُرتبِط بعضها ببعض بانتظام واطِّراد على حسب قوانين وسُنن ثابتة لا يأتي عليها الاضطراب والانخرام" (النجار، 1993، ص51). قال تعالى: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾ [يس: 37–40]. وقد بيَّن الله تعالى هذا الانتظام في العالَم بصفة عامة في قوله: ﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴾ [فاطر: 43].

وإذا كانت صفة التنظيم من خصائص الوحي والكون، فإنَّ العقل الإنساني يشترك في هذه السمة الـمُميِّزة للعالمين، باعتبار وحدة المصدر كما ذكرنا آنفاً، وباعتبار طريقة التناسق والتنظيم كما

نحن الآن بصدده؛ "فالعقل الإنساني له قدرات هائلة لاكتشاف الكون المنظور وأسراره، والوحي المسطور وآياته. وهذه القدرات هي شبكة هائلة من وحدات ومُكوِّنات مَلَكة الفكر (الدراية، الرأي، الفقه، العقل، الفكر، البصر، السمع، الوعي، الخبرة، الشعور، الإحساس ...)، وإنَّ كل مَلَكة تُشكِّل مستوىً خاصاً من مستويات التفاعل مع الكون والوحي" (حسن، 2001، ص107).

إنَّ هذا التنظيم الـمُميِّز لطرائق العقل في التفكير حاضرٌ في السياق القرآني، باستدلال إبراهيم عليه السلام على وجود الله تعالىٰ: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾ ﴾ [البقرة: 258].

والمراد بالظلم في هذه الآية "الإعراض عن النور الإلهي، وهو نور العقل الذي يسير به المرء في طريق الدين، فمَنْ ظلم نفسه بإطفاء هذا المصباح فصار يتخبَّط في الظلمات، فإنَّه لا يهتدي في سيره إلىٰ الصراط المستقيم الموصِل إلىٰ السعادة، بل يضل عنه حتىٰ يهلك دون الغاية ..." (رضا، 1947، ج3، ص47). نظراً إلىٰ إخلاله بما جُبِل عليه العقل من تنظيم بتعطيله.

أمّا صحة الاستدلال بما فطر الله عليه عقل الإنسان فحاضر في قوله تعالىٰ: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَٰفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾ [الأنعام: 75–79]. "إنَّها الفطرة تنطق على لسان إبراهيم، إنَّه لم يهتدِ بعدُ بوعيه وإدراكه، ولكنَّ فطرته السليمة تُنكِر ابتداءً أنْ تكون هذه الأصنام التي يعبدها قومه آلهة (...)، إنَّه الضلال البيِّن الذي تحسُّه فطرة إبراهيم عليه السلام للوهلة الأُولىٰ، وهي النموذج الكامل للفطرة التي فطر الله الناس عليها، ثم هي النموذج الكامل للفطرة وهي تواجه الضلال البيِّن، فتُنكِره وتستنكره، وتجهر بكلمة الحق، وتصدع به" (قطب، 2003، ج2، ص1138). وفطرة الله في خَلْقه مجبولة على سُنَّة التنظيم،

ولذلك "قيل إنَّه قال ذلك في مقام النظر والاستدلال لنفسه، وقيل في مقام المناظرة والحِجاج لقومه" (رضا، 1947، ج7، ص557).

وبعد هذه الوقفة التأمُّلية الواعية التي ترفض الفوضىٰ والتبعية العمياء للآباء والأجداد، يحصل اليقين، "فيقع التطابق بين الإحساس الفطري المكنون والتصوُّر العقلي الواضح" (قطب، 2003، ج2، ص1141). نظراً إلىٰ ما جُبِل عليه العقل من تنظيم، "بحيث كلَّما كان العقل أقرب إلىٰ الفطرة، كانت إدراكاته وتصرُّفاته أكثر موافقة للشرع، حتىٰ إنَّ العقل لو تكتمل صبغته الفطرية، أو يرجع بالكلية إلىٰ أصله الفطري، يصبح مُطابِقاً للشرع، بل يكون هو الشرع عينه" (عبد الرحمن، 2012، ص92).

إنَّ هذا التناسق والانتظام الذي يحكم العوالم الثلاثة (عالَم الوحي، وعالَم العقل، وعالَم الكون والواقع) ينفي عنها التناقض والتعارض. ومن ثَمَّ؛ فإنَّ أيَّ منهج معرفي يستمد أساسه المرجعي من الوحي لا يتناقض البتة مع العقل وسُنن الواقع.

وبالمثل، فإنَّ النظام المتوازن الذي يعيش علىٰ وقعه نظام الكون هو النظام المتوازن نفسه الذي يجب أنْ يعيش علىٰ وقعه الإنسان في حياته الاجتماعية؛ لذا بعث الله ﷻ رسله بالوحي، فحصل بذلك نوع من الاقتران بين النظامين، أسهم في تحصيل الوراثة الحضارية لَمَنْ يستطيع تحقيق هذا التوازن؛ "فالنظام يسود دائماً، ومنذ خلق العالَم، فيما عدا الإنسان من الكائنات، الانسجام في حركة الذَّرّات، والرونق في وجوه الزهور، والتآلف والتوازن بين الموجودات الحيَّة وغير الحيَّة؛ فكل شيء يقول: النظام (...)، والانسجام، وكل شيء ينادي بالمعاني الرحيبة في روح الوجود" (كولن، 2008، ص100-101).

غير أنَّ هذا التوازن الكوني يحتاج إلىٰ توازن إنساني يُبعِد الإنسان عن نوازعه الغريزية؛ لتحقيق السمو الروحي، ولن يتحقَّق ذلك إلّا بالتزام المنهج الرباني الذي ينقل الإنسان من عالَم الفوضىٰ إلىٰ عالَم التوازن والنظام الإنساني، ويتحقَّق "بالبناء القلبي للمجتمع، وتحقُّق الرحابة الروحية للفرد، والتي تُحوِّل إيمان الفرد ومعتقداته إلىٰ جزء من طبيعته، فالمجتمع الذي أفراده قد تجاوزوا حدود

جسمانيتهم وعاشوا حياتهم القلبية والروحية هو مجتمع أنموذج للنظام، هذا النظام في عالَم الإنسان يتصف بالديمومة والأمل في المستقبل؛ لأنَّه بُعْدٌ من الانسجام الكوني المحيط بالوجود كله" (كولن، 2008، ص102).

ت. التكاملية

إنَّ الوحدة والتكامل بين الوحي والإنسان والكون، بوصفها أسساً مرجعية، تُمثِّل وحدة جامعة للحقيقة المعرفية؛ فلا وجود فيها لمصادرة أيِّ أساس لحقِّ الآخر في وظيفته، انطلاقاً من وحدة مصادر المعرفة. وهذا ما صرَّحت به الآيات القرآنية. "ولعلَّ من أهم ما يُبيِّن ذلك استعمال لفظ (آية) في القرآن لتدل على العبارة المسطورة في المصحف، وعلى الظاهرة الكونية المنظورة في المجال المادي، أو الاجتماعي، أو النفسي. ﴿ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ لِّلۡمُوقِنِينَ ٢٠ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ٢١ ﴾ [الذاريات: 20-21].

فعندما يدعو القرآن الكريم إلى السير في الأرض للنظر والبحث في بدء الخلق، فكأنَّ الله سبحانه يربط قصة خلق الإنسان كما روتها الآيات القرآنية، بما قد يجده الإنسان في علوم الحياة وطبقات الأرض والمستحثات وأمثالها، ليرى آثار الحياة وصورها المنقوشة أو المطمورة. ﴿ وَقُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرّٞ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٖ ﴾ [البقرة: 36]، وعندما يدعو إلى السير في الأرض والنظر في مصائر الأقوام والحضارات السابقة، ليأخذ العِظَة الحاضرة، فإنَّ ذلك يعني أنَّ الهداية التي يريد القرآن للإنسان أنْ يحصل عليها، مع أنَّها فضل من الله ورحمة، لكنَّه يُمكِن أنْ يستعين في اكتسابها بهذا الجهد المعرفي الـمُتمثِّل في السير والبحث في التاريخ والآثار، وعلم الإنسان "الإنثروبولوجيا"، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع، وغير ذلك" (ملكاوي، 2016، ص50). قال تعالى: ﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلُۚ كَانَ أَكۡثَرُهُم مُّشۡرِكِينَ ٤٢ ﴾ [الروم: 42]. وبالمثل، "عندما يدعو القرآن الكريم الإنسان إلى رؤية آيات الله في الآفاق وفي الأنفس؛ أيْ علوم الكون وعلوم النفس، فإنَّه يبني علاقة التكامل بين هذه العلوم وعلوم الوحي" (ملكاوي، 2016، ص51).

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الرؤية القرآنية الحضارية رؤية إعمارية تكاملية، تنطلق من البُعْد التوحيدي والتكاملي في النظر إلى الكون؛ فهي "رؤية شمولية علمية سُننية، وهي رؤية إيجابية، ورؤية حُبٍّ وخير وتسخير وإعمار، وهي تُمثِّل أساس تفعيل القوة والدافعية الإعمارية لدى الإنسان المسلم" (أبو سليمان، 2009، ص63).

إنَّ تكاملية أسس الوحي والإنسان والكون في الرؤية القرآنية الحضارية تستمد أساسها الناظم من مبدأ التوحيد، ووحدة الحقيقة المعرفية الإيمانية؛ ذلك أنَّ "السمة الـمُميِّزة لنظام التداخل المعرفي القرآني هو التكامل المعرفي الـمُحقِّق لمقاصد الوحي، من حيث إنَّ التكامل ترابطات منهجية وبرهانية بين علوم النص الشرعي ومعارفه، وبينها وبين الـمُكتسَبات العلمية والمعرفية الإنسانية؛ وهذا يُبيِّن أنَّ الترابط قسمان:

- ترابط داخلي: يُبيِّن تفاعلية العلوم والمعارف الشرعية والكونية في مصادرها الإلهية، فنجد الآيات الإيمانية معضدة بالآيات الكونية، والعكس أيضاً.

- ترابط خارجي: يُبيِّن تفاعلية الترابط الداخلي الشرعي والكوني مع الـمُكتسَب المعرفي الإنساني" (العضرواي، 2011، ص272). وهو بذلك تكامل بين مصادر المعرفة الإلهية والإنسانية؛ "فهناك معارف الوحي، وهناك العلوم الإنسانية، حيث إنَّنا لا يُمكِننا أنْ ندرك حقيقة دلالات التوجُّه والهدى الإلهي دون معرفة الطبائع والوقائع في الإنسان وفي الكائنات، كما لا يُمكِننا الإسهام في العمل على هداية الحياة الإنسانية وممارستها وتسخيرها ورعايتها للكون والكائنات، إلّا إذا اهتدت هي ذاتها بقيم الشريعة ومقاصدها، ومبادئها الكلية الصادرة عن الخالق الحكيم العليم" (إبراهيم، 2006، ص37).

هذا الترابط بين الحقائق المعرفية الشرعية والكونية والإنسانية ينفي عنها -في التصوُّر الإسلامي- أيَّ نظرة تجزيئية تفصل مصدراً عن غيره من المصادر، بل يُمكِن القول بيقين علمي

مُؤكَّد أنَّها تنتمي إلى وحدة مصدرية جامعة، وهو ما عَبَّرْنا عنه بمرجعية الجمع؛ لذا، فإنَّ الرؤية القرآنية الحضارية -في ترابطها المعرفي الداخلي والخارجي- تُثبِت هذه الحقيقة.

فالرؤية الإسلامية الكونية الحضارية مكَّنت العقل المسلم من "أنْ يُطوِّر فهماً واضحاً سليماً للكون والحياة والإنسان، عبر رؤية إسلامية كونية شمولية، تضمَّنت قراءة متدبرة لكتابين متلازمين: كتاب منظور هو الكون بأشيائه وأحداثه وظواهره وعلاقاته التي ذُلِّلت لاستخلاف الإنسان في الأرض، وكتاب مسطور هو القرآن بهديه وعلمه وحكمته وأحكامه. وقد قرأ العقل المسلم الكون الطبيعي والاجتماعي والنفسي بعقله وحسِّه، واستدخل في هذه القراءة عالَمي الغيب والشهادة لتوظيف علمه ومعرفته بالكون؛ لبناء أسس حضارة إنسانية راشدة مُتميِّزة عمّا سبقها ولحقها من حضارات، وقرأ الوحي الكريم قرآناً وسُنَّةً، وقد تحقَّق التكامل المعرفي في هاتين القراءتين المتدبرتين المتلازمتين" (ملكاوي، 2016، ص46-47).

ومن دواعي الختم بمرجعية الجمع في هذا المحور بيانُ مدى الترابط بين الأسس الـمُكوِّنة لها؛ أيِ الوحي والعقل والكون (أو النص والـمُكلَّف والواقع)، بما يُحقِّق وحدة مرجعيتها بناءً على وحدة مصدرها، وتنظيمها، وسُننيتها، وتكامليتها؛ ما ينفي عنها التجزيء والتفكيك والتناقض.

ثانياً: إشكالية الثنائيات المعرفية في الواقع التاريخي

بعدما بسطْنا الأسس المرجعية للخطاب الديني، ببيان معالم الوحدة المنهجية التي تنفي عنها التعارض، سنُؤصِّل الآن لبيان أثر الواقع التاريخي في ظهور بعض الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي؛ إذ يتعيَّن علينا تعرُّف ذلك قبل الخوض في أيِّ حديث عن نماذجها ممّا سنذكره فيما بعدُ.

من أصعب عقبات الفهم في التراث الإسلامي "بناء مواقف غير علمية من التراث الإسلامي، والانغماس في قضاياه وخلافاته وصراعاته دون تحليل الـمُؤثِّرات التي أسهمت في نشأتها وتطوُّرها، ورسمت مسارها في هذا الاتجاه أو ذاك، وهذه القراءة تعزل العلوم الإسلامية

عن محيطها الاجتماعي والثقافي، فتبدو مُجرَّد قضايا ومقولات علمية اقتضاها الدليل المنقول أو المعقول، فكأنَّ العلم ينشأ ويتطوَّر خارج المجتمع، وكأنَّ العالِـم يختار دائماً الأصوب والأرجح، لا يضغط عليه انتماؤه العقدي، ولا التزامه المذهبي، ولا الوضع الاجتماعي والسياسي" (السنوسي، 2013، ص43).

وهذا ما يُفسِّر أهمية دراسة الواقع التاريخي، ودوره الفاعل في إدراك بعض الاختيارات التي كان للواقع دخل فيها؛ فالعلم بها يُعِين على فهم ظروف الاجتهاد في التاريخ لعدم انفصاله عنه، وكذلك يُعِين على حُسْن فهم آراء العلماء بحسب واقع المقام، لا باعتماد أسلوب المقال فقط.

يُمكِن الولوج إلى موضوع هذا المحور من ثلاثة مداخل، هي: الواقع السياسي، والواقع المذهبي، والواقع الاجتماعي.

1. الواقع السياسي

مثَّلت الفتنة واقعاً سياسياً فاصلاً في مسار الاجتهاد في الخطاب الديني؛ ما أثَّر في دلالة كثير من المصطلحات، من قبيل: "الدين والدنيا"، و"فقه التكاليف الفردية"، و"فقه التكاليف الاجتماعية". فإذا كان التلاحم بين رجل الدولة ورجل العلم حاصلاً في تجربة الخلفاء الراشدين؛ ما جعلهم أهلاً للاجتهاد الفقهي والسياسي، فإنَّ انفصال القاعدة الفكرية عن القاعدة السياسية فرض نوعاً من التجاذب والصراع بينهما في حقب من التاريخ الإسلامي، ممّا لا يُمكِن إنكار وقوعه، وقد أدّى ذلك إلى "الانفصال أو التخصُّص المجالي بين العلمي والسياسي، رغم أنَّ الإسلام هو المشروعية العليا للطرفين: العلماء والأمراء، لكنَّ التسوية التي اتضحت معالمها تدريجياً نَحَّت العلماء عن المجال السياسي، في مقابل استئثار الخلفاء والأمراء بذلك المجال" (السيد، 1994، ص41-42). فأصبحت السلطة السياسية "لا تُفسِح للفقهاء سوى هامش لا يطعن في شرعيتها، فتتغاضى عن تدخُّلهم في الوقائع الجزئية؛ شريطة أنْ تضمن ولاءهم أو صمتهم في القضايا العامة" (أومليل، 1996، ص51).

ومردُّ ذلك كله أنَّ السلطة السياسية "في أمسِّ الحاجة إلى المشروعية التي وجدتها في دوائر الفقهاء، حيث توسَّل الحكّام بالفقهاء لبلوغ العامة التي برز منها أهل الشرع، وصاروا يُمثِّلونها" (حلاق، 2007، ص251).

وتفسير ذلك "أنَّ هناك -نظرياً- مدخلاً للفقهاء في سياسة الدولة الإسلامية، باعتبار أنَّ شرعيتها قائمة على ضرورة كونها دولة إسلامية، قائمة على تنفيذ أحكام الشريعة، وما دام هناك علماء بالشريعة، فينبغي أنْ تضمن الدولة شهادتهم لها بكون نظامها وسياستها وإجراءاتها مُوافِقة للشريعة، فلا بُدَّ إذاً من أنْ تُؤمِّن ولاء الفقهاء بالترغيب وبالترهيب بحسب الأشخاص والأحوال. فغير مقبول إذاً من طرف الدولة أنْ تسمح باستقلال الفقه عن السياسة، والشريعة عن الدولة، والفقه عن السلطان" (أومليل، 1996، ص50-51). كل ذلك لتحقيق أهداف السياسة وغاياتها، وليس العكس.

لقد كانت هذه السمة المعرفية بالأساس هي "سبب حاجة الفئة الحاكمة للفقهاء، وذلك لتلبية الاحتياجات التشريعية للدولة، رغم ما كان يسود هذه الفئة من مخاوف من أنَّ ولاء الفقهاء لم يكن لفائدة السلطة، وإنَّما كان لفقههم ومتطلَّباته، وكثيراً ما كان ذلك يتعارض مع آراء الفئة الحاكمة، إلّا أنَّ الحقيقة الباقية تكمن في أنَّ كل طرف كان في حاجة إلى الآخر، وبذلك تعلَّم كلٌّ منهما كيف يتعاون مع الآخر" (حلاق، 2007، ص249-250). وهو تعاون راعى كثيراً الواقع السياسي الـمُتغيِّر؛ لذا كان الفقيه يُرجِّح رأياً مرجوحاً نتيجة تفاعله مع الواقع؛ درءاً لمفاسده، وجلباً لمصالحه. ومن ثَمَّ أصبح التوفيق بين العلمي والسياسي أمراً بالغ التعقيد عند الـمُجتهِد، وبخاصة عند نظر العالِـم في واقعه؛ تغليباً لمصالحه العائدة على عباده، ودفعاً للمفاسد الناتجة من تغيُّر محل تنـزيله.

إذن، كان للواقع السياسي دورٌ في توجيه المعرفة، ويدٌ ممتدة في رسم طريقها، لا سيَّما بعد انفصال القيادة الفكرية عن السلطة السياسية؛ ما أثَّر سلباً في تأويل الخطاب الديني. فإذا كانت سمة التلازم بين العلمي والسياسي في منهج الاجتهاد قبل سقوط الخلافة واقعاً معيشاً آنذاك، فإنَّ منطق

الصراع والمواجهة كان سمته بعدئذٍ، حتى إنَّ كبار العلماء أخذوا حظَّهم منها "ليموت أبو حنيفة في السجن (150هـ) دون أنْ يقبل تولّي القضاء لسلطة سياسية غير ملتزمة، وليُضرَب الإمام مالك (179هـ) حتى تشل يده لِما جهر به من فتوى بطلان طلاق المكره، وما كان لهذه الفتوى من دلالة سياسية سلبية على خلخلة قبضة السلطة السياسية القائمة؛ لأنَّ فتوى إحلال المكره من يمينه وأثره في طلاق النساء يعني في حينه دلالة في الإحلال من البيعة قياساً على الطلاق، وما يترتَّب عليها ممّا أقسم عليه المبايع، كما نال الإمام أحمد (241هـ) الكثير من العذاب والأذى لمعارضته مُخطَّطات السلطة السياسية، وكان نصيب الإمام الشافعي (204هـ) الهرب من حاضرة السلطان في بغداد بعد أنْ سيق إليها مُكبَّلاً من اليمن لخوف السلطة من فكره ونشاطاته السياسية، حتى لجأ إلى مصر –تلك الحاضرة البعيدة عن مركز السلطان– طلباً للسلامة والنجاة" (أبو سليمان، 1991، ص48).

إنَّ الأسس والقواعد العامة لمنهج تأويل الخطاب الديني في الصدر الأوَّل من الإسلام كانت تُمثِّل منطلقاً لمنهج إسلامي يجيب عن الواقع بحسب ظروف الزمان والمكان والأحوال. فالبذرة الأُولى انطلقت من التلازم بين المنهج وواقع تنـزيله؛ إصلاحاً لواقع الناس في جميع مناحي وجوده. ولكنْ بانفصال السياسي عن العلمي أصبح التنازع على الـمُمثِّل الفعلي لضبط الواقع (هل هو العالِـم أم السياسي؟) بسبب فجوة العزلة بينهما، ولعلَّ محنة هؤلاء العلماء تُثبِت حقيقة توجُّس السياسي من تطاول العالِـم على اختصاص ضبط الواقع بحسب زعمه.

وهذا الإقصاء هو الذي جعل كثيراً من العلماء يركنون إلى الفقه الفردي، ويبتعدون شيئاً فشيئاً عن الفقه الاجتماعي، وبذلك "بدؤوا ينصرفون تدريجياً إلى العمل في التأليف، والبحث، والدرس، والتأصيل للجوانب الخاصة بدراسات نصوص القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية الـمُطهَّرة، وما يتعلَّق بشؤون الأفراد من عبادات ومعاملات، من دون كبير التفات إلى شؤون السياسة والحكم ومؤسسات المجتمع وذاتيته الجماعية العامة، وبذلك أدَّت تلك المنهجية الأصولية كما تبلورت على أيدي العلماء في تلك العصور السالفة المقصود منها، واستجابت للظروف التي نشأت فيها، والتي لم يكن للعلماء فيها حينذاك خيار، ولذلك بقيت كلياتها صالحة لمزيد من النمو والعطاء، وأصبح هذا

النمو المنشود مسؤولية الأجيال اللاحقة التي كان عليها متابعة المسيرة بروح الأصالة لا التقليد" (أبو سليمان، 1991، ص74). بيد أنَّ تدخُّل السلطة السياسية (بالترغيب، أو الترهيب) كان عاملاً حاسماً في تأخُّر تطوير كثير من مباحث التشريع الإسلامي، وتحجيم دوره الاجتماعي.

2. الواقع المذهبي

الواقع المذهبي من الأسباب الكبرى لتكريس ثنائية العقل والنقل، التي كان من نتائجها مسألة التحسين والتقبيح العقليين في الفكر الكلامي؛ إذ كان وطيس المواجهة بين المعتزلة والأشاعرة حامياً.

انطلق المعتزلة في قاعدة التحسين والتقبيح العقليين من أسبقية النظر العقلي. فأوَّل ما يجب على الـمُكلَّف إعمال النظر العقلي فيه هو معرفة الله تعالى؛ "فهو من الواجبات التي لا ينفك الـمُكلَّف عنه بوجه من الوجوه" (الهمداني، 1996، ص70). وقد أكَّد ذلك القاضي عبد الجبار؛ إذ قرَّر أنَّ "سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلّا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلّا بالنظر، فيجب أنْ يكون النظر أوَّل الواجبات" (الهمداني، 1996، ص69). والنظر حُجَّته العقل، ومن ثَمَّ فهو دليل مُقدَّم على بقية الأدلة. قال في ذلك: "فاعلم أنَّ الدلالة أربعة: حُجَّة العقل، والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع. ومعرفة الله تعالى لا تنال إلّا بحُجَّة العقل" (الهمداني، 1996، ص88).

وأساس هذه النظرية عند المعتزلة "أنَّه ما دامت الأشياء والأفعال ذات أوصاف طبيعية موجودة فيها ابتداءً، تجعلها حسنة أو قبيحة، فبإمكان العقل أنْ يدرك ما فيها من حُسْن أو قُبْح قبل مجيء الشرع؛ أيْ ما فيها من مصالح تجب مراعاتها، وما فيها من مفاسد يجب درؤها، وذلك على نحو ما يدرك أنَّه يجب أنْ يتصف الله تعالى بمُطلَق صفات الكمال، ويتنـزَّه عن كل ما لا يليق به من صفات النقص" (بزا، 2011، ص40).

وما يهمُّنا من أمر المعتزلة ليس ردَّ شبهات الطاعنين فيهم لتمسُّكهم بالعقل بدل النقل، وإنَّما تأكيد أنَّ المعتزلة هم أوَّل مَنْ أثار قضية ثنائية العقل والنقل، بالحديث عن طبيعتها وأثرها في الفكر الإسلامي وعلومه.

أمّا الذي اشتُهِر عند الأشاعرة فهو تقديم الشرع على العقل؛ ما جعل العقل تابعاً للشرع. وانطلاقاً من هذا الأصل الـمُعتبَر، فإنَّهم رفضوا قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. وقد تواتر الحديث عن هذا الأمر في مُؤلَّفاتهم الأصولية؛ فهذا الإمام الباقلاني يقول: "لا أصل لهذا عند أهل الحق (أيْ لا أصل لهذه القاعدة عند الأشاعرة)، بل العقل لا يُحسِّن شيئاً في نفسه لِـما هو عليه من الصفة والوجه، ولا شيئاً يدعو إلى ما هذه سبيله، ولا يُقبِّح شيئاً في نفسه وما هو عليه، ولا شيئاً يدعو إلى فعله، كل هذا باطل لا أصل له، وإنَّما يجب وصف فعل الـمُكلَّف بأنَّه حَسَن وقبيح إنَّه ما حَكَمَ الله بحُسْنه أو قُبْحه" (الباقلاني، 1998، ج1، ص279). ونجد الجويني يقول: "فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه كما لا يحسن شيء لعينه" (الجويني، 1418هـ، ج1، ص79). وقد أورد الغزالي "مسألة الحُسْن والقُبْح في الفعل" في "المستصفى"، وردَّ فيه على حُجج القائلين بهذه القاعدة (الغزالي، 1997، ص45). وأكَّد ذلك الشاطبي في "الموافقات"؛ إذ قال: "ما تَبيَّن في علم الكلام والأصول من أنَّ العقل لا يُحسِّن ولا يُقبِّح" (الشاطبي1997، ج1، ص125).

غير أنَّ نظرة الأشاعرة إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كانت محكومة بالسياق المذهبي؛ إذ تطوَّر فهمهم لها -بحسب المراحل الزمنية- من رفضها الـمُطلَق إلى شبه قبولها، وإنْ لم يُصرَّح بذلك. ولو نظرْنا نظرة فاحصة إلى مُؤلَّفات الأشاعرة -بحسب امتدادها التاريخي- لأدركْنا جيداً أسباب تغيُّر فهمهم لهذه القاعدة. فمن الـمُلاحَظ -مثلاً- أنَّ الإمام الباقلاني (ت403هـ) في "التقريب والإرشاد" كان شديد الإنكار لها" (الباقلاني، 1998، ج1، ص285).

وإذا انتقلنا إلى الإمام الجويني (ت478هـ)، فإنَّنا سندرك تطوُّراً في فهم هذه القاعدة، لا سيَّما أنَّنا نعلم بوادر نشأة الفكر المقاصدي مع الإمام الجويني، وما يستلزمه ذلك من القول بالتعليل الذي مُستنَده قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. قال ابن القيِّم في ذلك: "كل مَنْ تكلَّم في عِلَل الشرع ومحاسنه وما تضمَّنه من المصالح ودرء المفاسد فلا يُمكِنه ذلك إلّا بتقرير الحُسْن والقُبْح العقليين (...)، فالكلام في القياس وتعليق الأحكام بالأوصاف المناسبة المقتضية لها (...) لا يُمكِن إلّا على

إثبات هذا الأصل، فلو تساوت الأوصاف في نفسها لانسدَّ باب القياس والمناسبات والتعليل بالحكم والمصالح" (ابن قيم الجوزية، 1973، ج2، ص42).

أمّا الإمام الغزالي (ت505ه) فكان موقفه من هذه القاعدة مُوافِقاً لِـما قاله الجويني في العبارة، ومُوسِّعاً مدلولها ضمناً؛ إذ لم يُعبِّر عن ذلك صراحةً. فالعقل يحكم بالحُسْن على ما يلائم الطبع، وبالقُبْح على ما ينافره، لكنَّ العقل لا يدرك في الفعل أنَّه محل الثواب أو العقاب من الله. قال الغزالي في ذلك: "نحن لا نُنكِر أنَّ أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب، وإنَّما الكلام في القُبْح، والحُسْن بالإضافة إلى الله تعالى" (الغزالي، 1997، ص49).

ولأنَّ الإمام الغزالي رائد المقاصد الشرعية؛ فقد كان عنده ميلٌ إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وإنْ لم يُصرِّح بذلك خشية اتهامه بالاعتزال الذي عُدَّ من البِدَع والضلالات في عصره، وهو ما أعلنه في قوله: "ونحن وإنْ قلنا: إنَّ لله سبحانه وتعالى أنْ يفعل ما يشاء بعباده، وأنَّه لا يجب عليه رعاية الصلاح، فلا نُنكِر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد، ولا نُنكِر أنَّ الرسل عليهم السلام بُعِثوا لمصالح الخَلْق في الدين والدنيا؛ رحمةً من الله على الخَلْق وفضلاً، لا حتماً ووجوباً عليه (...)، وإنَّما نبَّهنا على هذا القدر؛ كي لا ننسب إلى اعتقاد الاعتزال، ولا ينفر طبع المسترشد عن هذا الكلام؛ خيفة التضمُّخ بعقيدة مهجورة، يرسخ في نفوس أهل السُّنَّة تهجينها" (الغزالي، 1971، ص162-163).

إذن، فكل ما سبق إنَّما هو دلائلُ تُثبِت لنا أثر الواقع المذهبي في ترسيخ بعض الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي.

3. الواقع الاجتماعي

الإنسان مخلوق اجتماعي يرتبط بمحيطه، ويتأثَّر به، ويُؤثِّر فيه، ويتفاعل معه، ويتكيَّف مع ظروفه وأحواله؛ لذا، فقد تفرض ظروف الواقع بعض الاختيارات المنهجية والمسالك المعرفية التي يتبنّاها العالِـم، وإذا فصلناها عن سياقها الاجتماعي، فقد يزيد ذلك من ضباب الرؤية والغَبَش في

فهم المراد من هذا التأليف والتصنيف؛ ما يُحتِّم علينا تقصّي أثر الواقع الاجتماعي في بعض الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي، التي من نماذجها: ثنائية النص والواقع، وثنائية الشريعة والمصلحة.

وقد عَمَد البحث إلى تناول الواقع الاجتماعي في عصر الإمام الشاطبي تحديداً؛ لتحقيق الفائدة المنشودة التي تتمثَّل في ما يأتي:

أ. بيان القطيعة بين النص الشرعي والواقع في زمن التقهقر الأندلسي خاصَّةً، وفي الزمن الإسلامي بوجه عامٍّ، وهي قطيعة سببها انفصال العلم عن العمل؛ لذا أَوْلى الشاطبي هذه المسألة جُلَّ اهتمامه ضمن مشروعه الاجتهادي.

ب. بيان قصور العقل الإسلامي عن ضبط المصلحة ودرء المفسدة؛ نظراً إلى افتقاره إلى مسالك منهجية جليَّة لهذه الغاية، ولعلَّ ضحالة ما وصل إليه علم أصول الفقه في القرن الثامن الهجري كانت من دواعي هذا الحال، إلى جانب مستلزمات الاجتهاد التي لم يعد بمقدورها حصر الواقع الحضاري المتردّي في زمانه.

ت. بيان الافتقار إلى نموذج إصلاحي يُجدِّد الضوابط الشرعية والعقلية التي هي أساس القاعدة المعرفية في فلسفة التشريع، ويجعلها تُواكِب الواقع في تطوُّره، وتحيط بمتطلَّبات الحياة في تجدُّدها، وهذا ما تسبَّب في الفوضى المجتمعية والسياسية الـمُفتقِرة إلى الضوابط الشرعية؛ فغيابها جعل المجتمع مُنفلِتاً من سلطة النصوص الشرعية. وبذلك وضع الشاطبي يده على الداء الذي أصاب فلسفة التشريع، وشعر به أصوليو عصره، أمثال: العز بن عبد السلام، والقرافي، وابن قيِّم الجوزية، وغيرهم من الذين شاهدوا تكاثر المصالح والمفاسد في الواقع من جهةٍ، والقصور المنهجي الذي جعل علم أصول الفقه عاجزاً عن تأطير الواقع تأطيراً شرعياً من جهةٍ أُخرى.

إذن، كان هذا الواقع الاجتماعي دافعاً إلى إعادة صياغة منهج تأويل الخطاب الديني؛ ليتوافق مع حاجة الأُمَّة ومتطلَّبات الواقع. والذي يقرأ مقدمة كتاب "الاعتصام" يتبدّى له الواقع النفسي

الذي شغل الشاطبي، والهمُّ الذي سيطر على تفكيره؛ نظراً إلى ما شهده عصر الشاطبي من انتشارٍ للبِدَع والمنكرات، وصعوبةٍ في تغيير المجتمع من دون اعتماد مدخل التغيير الاجتماعي الأخلاقي.

لقد استثمر الإمام الشاطبي في المغرب، وغيره من علماء القرن الثامن الهجري في المشرق، مثل: ابن تيمية (ت728هـ)، وتلاميذه، وبخاصة الإمام ابن قسم الجوزية (ت751هـ)، رؤيتهم الفكرية في تجديد الدين، التي تستند إلى إصلاح اجتماعي أخلاقي شامل مبني على تجديد العلم مقاصدياً، بل "إنَّ تشابهاً عجيباً كان حاصلاً بين فكر ابن تيمية وتلاميذه، وبين الإمام الشاطبي، لا من حيث الهمُّ الإصلاحي الدعوي، ولا القضايا التي تصدّى لها كلٌّ منهما فحسب، كالبِدَع مثلاً، بل أيضاً من حيث الإصلاح الفكري العلمي؛ أيِ التشابه الحاصل بينهما في الجانب المقاصدي؛ ذلك أنَّ كثيراً من القضايا المقاصدية ومصطلحاتها كانت مُتطابِقة بينهما كثيراً، رغم أنَّه لم يثبت تاريخياً أنَّهما التقيا، أو تعرَّف أحدهما على الآخر ولو مُراسَلة، ولكنَّ تشابه الأوضاع بين المشرق والمغرب أدّى إلى تشابه الاهتمام بين الـمُصلِحين، ثم تشابه الإنتاج العلمي، وإنَّما تميَّز الشاطبي بالتصنيف في خصوص هذا المجال؛ أيْ نظرية المقاصد، وعرضها مُنظَّمة في نسقها النظري البديع، من خلال فكره الأصولي، بكتاب "الموافقات"، بينما بقيت لدى ابن تيمية منثورة في ثنايا فتاواه ومُؤلَّفاته الكثيرة" (الأنصاري، 2004، ص140).

أمّا لجوء الشاطبي إلى الواقع الاجتماعي الأخلاقي في تجديد الخطاب الديني فمردُّه أنَّ فساد زمانه "كان فساد نيّات وأعمال، أو فساد عقول وقلوب؛ لانفصال ما كان بينهما من روابط عند السلف، فرأى أنَّ ذلك هو مكمن الداء، فعمل على دمج العقل بالقلب، حتى تنقاد النيّات إلى قوانين العلم، فلا تضلُّ في متاهات البِدَع والخرافات، وينقاد العقل أو العلم إلى صلاح النيّات، فلا يزلُّ عن قصد التعبُّد إلى قصد الحظِّ، وهكذا كان الوفاق في "الموافقات"، وكان أثره التطبيقي هو "الاعتصام" بالكتاب والسُّنَّة؛ لإحداث التوازن بين أعمال الدين وأعمال الدنيا، وبين ضوابط العقل ومواجيد القلب، فكانت نظرية المقاصد هي خلاصة ذلك كله ونتيجته" (الأنصاري، 2004، ص152-153).

ثالثاً: نماذج من الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي

لقد أشكل على كثير من المعاصرين فهم عديد من المصطلحات التي لم يُميَّز فيها بين حقيقتها الشرعية وتداولها التاريخي؛ ما أدّى إلى خلل في التجديد المنشود، فانقلب التجديد تبديداً، وهذا ما تنبَّه إليه الدكتور سعيد شبار (شبار، 2017، ص149–150)، في نقده الثنائيات المعرفية التي وظَّفها حسن حنفي مثلاً – وهذا أيضاً حال كثير من المعاصرين–؛ لأنَّه عنى بها التقابل والتنافر، لا التكامل والتداخل. ومُؤدّى ذلك هو الواقع الذي صَعُب الانفكاك منه بالممارسة والتداول التاريخي، لا بحقيقتها في النص الشرعي.

وقبل الحديث عن نماذج للثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي يجب أوَّلاً بيان بعض المناهج التي توسَّل بها أصحابها لإثبات دعواهم، مثل الهرمنيوطيقا؛ وهي أحد أهم المناهج النقدية وأوسعها في قراءة النصوص (جادامير، 2006، ص65). وفي ظلِّها نشأ كثير من المناهج الأُخرى، وقد أطلق عليها عديد من الباحثين اسم التأويلية، أو نظرية التأويل، وتحمَّس بعض الـمُفكِّرين لتوظيف هذا المنهج في العالَم الإسلامي، فنادوا بقراءات جديدة للقرآن الكريم، بتحديدها تحديداً دقيقاً لكلٍّ من: تاريخية النص، وتعدُّد المعاني، ونسبية الحقيقة، وهي العناصر التي أقاموا عليها دعوتهم تلك. قال نصر حامد أبو زيد في ذلك: "وتُعتبَر هرمنيوطيقية جادامير نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة الـمُفسِّر بالنص، لا في النصوص الأدبية فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن من أقدم عصوره إلى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر على النص القرآني" (أبو زيد، 2014، ص49).

كان نصر حامد أبو زيد أشهر مَنْ حاول وضع منهجية لتفسير القرآن على أسس هرمنيوطيقية، مع حرصه على تسميتها التأويل. وقد كان هذا المنهج أساساً لكثير من القراءات المعاصرة للقرآن الكريم؛ نظراً إلى ما تُؤسِّس له من مناهج مُتعدِّدة في القراءة، تحمل كلها لانهائية التأويل، وعدم اعتبار مقصد الـمُؤلِّف أو القائل.

ومن ذلك أيضاً المنهج التاريخي في تفسير النصوص، الذي مفاده أنَّ تفسير النص يجب أنْ يكون مرهوناً بتاريخه، وأنْ يكون ساكناً هناك لحظة ميلاده (صليبا، 1978، ص227). وتاريخية القرآن عند هؤلاء (تيزيني، 1997، ص380). تعني إخضاع النص الشرعي لأثر الزمان والمكان والـمُخاطَب مُطلقاً؛ ما يؤدي إلى التنصُّل من سلطة النص، وقداسته، وشموليته، وعمومه لكل زمان ومكان، فتكون بذلك تعاليم القرآن الـمُقدَّسة مُرتبِطة بظروف تاريخية، ومن ثَمَّ تصبح أحكام الشريعة -في نظرهم- أحكاماً أتت لأحوال بشرية عارضة ومُتغيِّرة، فإذا ذهبت تلك الأحوال ذهبت أعراضها معها.

ومن ذلك أيضاً البنيوية اللغوية؛ وهي منهج عامٌّ يأخذ اللغة على أنَّها بناء أو هيكل أشبه بالهيكل الهندسي ذي الوحدات المتشابكة، والمستقلة داخلياً، والتي تتحد قيمها بالعلاقات الداخلية بينها، بمعزل عن أيِّ عناصر خارجية. وهذا يعني أنَّ تحليل أيِّ نَصٍّ لغوي يعتمد على مسألتين اثنتين، هما:

- استقلاليته عن أيِّ ملابسات وظروف خارجية.

- تشابك وحداته، وترابطها في ما بينها داخلياً، فليس المهم بحث مُكوِّنات أجزائه، وإنَّما المهم معرفة كيفية ترابطها وعملها مجتمعة.

إذن، فالمنهج البنيوي غير مَعْنيٍّ بمُؤلِّف النص، ولا مقاصده، ولا أوضاعه التي أنتج فيها خطابه، وإنَّما يهمُّه النص الموجود الذي يُدرَس بناءً على العلاقات القائمة بين أجزائه وتراكيبه وجُمَله.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ محاولة تطبيق المنهج البنيوي على القرآن الكريم تعني:

- عدم اعتبار القائل؛ فلا قداسة للقائل، أو النص، أو المفاهيم السابقة، أو المفاهيم الغيبية؛ لأنَّ البنيوية منهج لا يُؤمِن بأنَّ نَصّاً قد يكتسي صفة خارجة عنه، مآلها إلى مصدره الإلهي.

- تقديم التحليل اللغوي الذي لا يهدف إلى شرح المعاني وبيانها، وإنَّما يروم رؤية العالَم كما تجسَّدت في الممارسة الألسنية للنص. وتطبيق ذلك على القرآن الكريم يتطلَّب إهدار معانيه، وإكسابه قبل ذلك الصبغة الاجتماعية التاريخية، واعتبارها مصدراً له (الجابري، 1994، ص85).

ومن ذلك أيضاً التفكيكية؛ وهي منهج يقوم على تفكيك الخطاب، والنظم الفكرية، وإعادة النظر فيها بحسب عناصرها، والاستغراق فيها وصولاً إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها. وكان أوَّل مَنِ استخدم هذا المنهج الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، وأراد به تفكيك بنية الخطاب مهما كان نوعه، وتفحُّص ما تفيده هذه البنية.

وتُؤكِّد التفكيكية أنَّ اللغة هي أبعد ما يكون عن التعبير الموضوعي الشفّاف؛ لذا يجب تناولها بقدر كبير من التشكيك وعدم اليقين، وبخاصة ما تعلَّق منها بالمعاني المباشرة. وبعملية الهدم وإعادة البناء هذه يتغيَّر مركز النص؛ إذ تكتسب المعاني الـمُستتِرة أهمية جديدة، يُجدِّدها أفق القارئ الجديد. وهكذا يصبح ما هو هامشي مركزياً، ويصبح ما هو غير جوهري جوهرياً، كأنَّ القارئ يعيد كتابة النص، فيصبح مُنتِجاً له، لا مُستهلِكاً. وهذا هو أساس المذهب التفكيكي الذي طوَّره دريدا، وهو أيضاً أساس ما بعد البنيوية.

والـمُلاحَظ أنَّ التفكيكية حضرت بقوة في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم؛ ذلك أنَّها وفَّرت فرصاً لكل تفسير وقراءة يقترحها أصحاب تلك المناهج. وهذا يعني إفراغ الخطاب الشرعي من بعض معانيه، بحيث تغدو حقائقه الثابتة رمزية، ومُتغيِّرة المعنى تبعاً لتغيُّر الزمان والمكان (حرب، 2005، ص22).

والحقيقة أنَّه يتعذَّر في هذا البحث استحضارُ جميع المناهج الـمُتوسَّل بها عند المعاصرين، وكذا الثنائيات المعرفية كلها؛ لأنَّها عَصِيَّة على العَدِّ والحصر، وحَسْبنا ذكر ثلاثة نماذج تُحقِّق الغرض، وتفي بالمطلوب. أمّا سبب اختيارنا إيّاها تحديداً فلأنها من أعقد الثنائيات التي أثَّرت كثيراً في الفكر الإسلامي، بل إنَّ بعضها كلي بالنسبة إلى ثنائيات فرعية أُخرى مُستمَدَّة منها؛ فدراسة الأصل بذلك تغنينا عن دراسة بقية الثنائيات الفرعية.

1. ثنائية العقل والنقل

ادَّعى بعض المعاصرين أنَّ العقل والنقل ضدّان لا يجتمعان، ومن هؤلاء حسن حنفي الذي قال: "إنَّ العقل في التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين، على الأقل في علم

أصول الدين، وفي علوم الحكمة، وإنّ العقل لم يستقلَّ على الإطلاق، ولم يُوجَّه نحو الواقع، وهو طرفه الأصيل، إلّا في علم أصول الفقه، الذي انتهى أيضاً إلى الثبات، وتحجير الأصول، وتغليبها على الواقع، حتى إنّه لم يبقَ إلّا التقليد" (حنفي، 1992، ص16-17). ثم خلُص -في نهاية المطاف- إلى القول بأنَّه "لا سلطان إلّا للعقل، ولا سلطة إلّا لضرورة الواقع" (حنفي، 1992، ص57-58).

وهذا الفهم يستمد جذوره من فهم مرجعية العقل في التراث الإسلامي، التي كان للأثر اليوناني دورٌ كبير في صياغتها؛ "فالراجح أنَّ فصل الوحي عن العقل لم يتقرَّر في الثقافة الإسلامية إلّا بعد استئناس المسلمين ببعض الأفكار اليونانية، التي بكَّرت بنشرها بين ظهرانيهم المدارس اللاهوتية التي كانت موجودة في الشام والعراق وفارس؛ أيْ قبل أنْ يأتي عهد الترجمة المنتظمة الذي افتتحته دار الحكمة أيام المأمون. ولا ريب أنَّ مُتفلسِفة الإسلام -الذين جاءوا بعد هذا العهد- ساهموا أكثر من غيرهم في تثبيت هذا الفصل في العقول، في سياق طرحهم إشكال التوفيق بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية" (عبد الرحمن، 2012، ص88-89).

فصنيعهم هذا، وإنْ كان في ظاهره حسناً، في محاولة ربط علوم الشريعة بعلوم الحكمة، إلّا أنَّه رسَّخ في اللاوعي الجماعي فكرة خطيرة جداً، هي الفراق بدل الوفاق، كما قال طه عبد الرحمن؛ لأنَّها دعوة "تُشعِر بأنَّ الخطاب الشرعي خطاب غير عقلي، وهذا في غاية الفساد؛ إذ لولا عقلانيته -أو معقوليته- لما وقع به التكليف أصلاً. ثم إنَّ قسطاً كبيراً من الخطاب الشرعي هو مِنْ وضْع الفقهاء الذين بنوا اجتهاداتهم العقلية على أصول مأخوذة من القرآن والسُّنَّة" (عبد الرحمن، 2012، ص89).

لقد انتهج الإمام الغزالي أسلم طريق في دعوته إلى منطق الجمع بدل التوفيق، والمقارنة بين مرجعيتي الوحي والعقل؛ فهو لم يدعُ إلى منطق المقارنة، لِما تُمثِّله من خطورة توحي بانفصال المرجعيتين، وإنَّما دعا إلى الجمع بين النقل والعقل باعتبار وحدة مصدريهما، وتكاملهما، واستحالة الفصل بينهما. قال في ذلك: "وأنّى يستتبُّ الرشاد لَمَنْ يقنع بتقليد الأثر والخبر، ويُنكِر مناهج البحث والنظر (...)، وكيف يهتدي للصواب مَنِ اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور

الشرع ولا استبصر (...). هيهات قد خاب على القطع والبتات، وتعثَّر بأذيال الضلالات مَنْ لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات، فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأنْ يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استُغنِي بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالـمُعرِض عن العقل مُكتفِياً بنور القرآن مثاله الـمُتعرِّض لنور الشمس مُغمِضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان، فالعقل مع الشرع نور على نور" (الغزالي، 2004، ص9-10).

وقد تبنّى قولاً آخر للراغب الأصفهاني زاد فيه الأمر وضوحاً، وهذا نَصُّه: "اعلم أنَّ العقل لن يهتدي إلّا بالشرع، والشرع لا يتبيَّن إلّا بالعقل، فالعقل كالأُسِّ، والشرع كالبناء، ولن يغني أُسٌّ ما لم يكن بناءٌ، ولن يثبت بناءٌ ما لم يكن أُسٌّ. وأيضاً فالعقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن يُغنِي البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يُغنِي الشعاع ما لم يكن بصر من داخل (...). وأيضاً فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الذي يمدُّه، فإنْ لم يكن زيت لم يحصل السراج، وما لم يكن سراج لم يضئ الزيت (...). وأيضاً فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان بل متّحدان. ولكون الشرع عقلاً من خارج؛ سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن، نحو قوله: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: 35]؛ أيْ نور الشرع، ونور العقل، ثم قال: ﴿يَهْدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور: 35]، فجعلهما نوراً واحداً. فالشرع إذا فُقِد العقلُ عجز عن أكثر الأمور عجزَ العين عند فقد الشعاع" (الأصفهاني، 1983، ص74).

تنبَّه بعض المعاصرين لأهمية الجمع بين مرجعية العقل ومرجعية النقل التي لا تنفكُّ عنها، فحاولوا تجاوز الصراع التاريخي الموهوم بين المرجعيتين، الذي أوجد جموداً فكرياً اجترَّ خلافات الماضي المشحون بالتأثيرات الاجتماعية، والسياسية، والمذهبية. وهي العوامل التي أوجدت هذه الفجوة بين العقل والنقل، فأصبح الحديث عن العقل حديثاً -بالضرورة- عن نفي الوحي ومعارضته، والعكس كذلك.

وكذلك استطاع بعض المعاصرين تجاوز هاجس الخوف من مرجعية العقل في منهج المعرفة الإسلامية عامَّةً، وفي المنهجية الأصولية بوجه خاصٍّ، فنجد -مثلاً- الدكتور طه جابر العلواني يُصنَّف أدلة الأحكام الشرعية إلى دليلين لا ثالث لهما (النص، والعقل)، ومُستنَده في ذلك اجتهادات الصدر الأوَّل؛ "فإنَّهم لم يكونوا يجدون أيَّة غضاضة في أنْ يُقرِّروا أنَّ العقل شريك النص الذي لا ينفكُّ عنه فاهماً للنص، مُتفهِّماً فيه، مُفسِّراً إيّاه أو مُؤوِّلاً، مُجتهِداً في تطبيقه على الواقع، مُرجِّحاً عند التكافؤ. فالعقل هو مناط التكليف، ونظره أوَّل الواجبات، واجتهاده بقدر ما آتاه الله تعالى من طاقة وجَلَد فرضٌ من أهم الفرائض، وقربةٌ من أقرب القربات، ومن ثَمَّ لا يُعتَدُّ بعمل لا يُمهِّد العقل له بالقصد والنيَّة، مهما بلغ من إتقان الشكل، وضبط الصورة" (العلواني، 2004، ص62).

2. ثنائية النص والواقع

قال حسن حنفي في هذه الثنائية: "فإذا كان ترتيب القدماء ترتيباً تنازلياً من النص إلى الواقع، فإنَّ ترتيب الـمُحدَثين تصاعدي من الواقع إلى النص؛ فالعقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل الأوَّل في التشريع للواقع المعاش" (حنفي، 2005، ج2، ص102).

وقد اعتمد المعاصرون في تبرير دعواهم على ثلاثة أسس لذلك؛ أوَّلها: خضوع الاجتهاد الفقهي للواقع، حتى في الأحكام القطعية، وهو ما أقرَّته اجتهادات الخليفة الراشدي عمر بن الخطّاب في نصوص من الوحي قطعية الورود والدلالة. وثانيها: دعوى اختصاص نصوص الوحي بظروف نـزوله وأسبابه؛ ما يجعل تغيُّرها يعود على هذه النصوص بالتغيير تبعاً لمتطلَّبات الواقع. وثالثها: القول بدعوى زعم التناقض بين الوحي والواقع، وهي كلها مزاعم هدفها تبرير دعوى ثنائية النص والواقع.

برَّر بعض هؤلاء تبعية الوحي للواقع، فاستشهدوا ببعض الاجتهادات العمرية في عدم تنـزيل بعض الحدود والأحكام الشرعية مراعاةً للواقع، وهذا دليل -بحسب زعمهم- على خضوع الأحكام للواقع؛ فمرجعية الواقع هي الأصل، وما دونها تبع لها بزعمهم. قال حسن حنفي في ذلك:

"ولا يُخطِئ مُجتهِد حتى ولو كان في اجتهاده في واقعة نص؛ لأنَّ للواقع الأولوية على النص، ويُمكِن إيقاف النصوص مُؤقَّتاً كما أوقف عمر حدَّ السرقة عام الرمادة، ونص الـمُؤلفَّة قلوبهم بعد أنْ قوي الإسلام" (حنفي، 2005، ج2، ص459).

ومن ثَمَّ، فالواقع هو الأصل، وغيره تابع له، كما قال نصر حامد أبو زيد: "الواقع إذن هو الأصل، ولا سبيل لإهداره. من الواقع تَكوَّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدَّد دلالته؛ فالواقع أوَّلاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً. وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يُحوِّل كليهما إلى أسطورة، يتحوَّل النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بُعْده الإنساني، والتركيز على بُعْده الغيبي" (أبو زيد، 1994، ص130).

إنَّ التحليل الذي تبنّاه حسن حنفي يُمثِّل القراءة الفينومينولوجية للتراث الإسلامي، في محاولة الإجابة عن أزمة العلوم الإسلامية، قياساً على أزمة العلوم الغربية عند هوسرل، التي شملت الوعي التاريخي، والأزمة الروحية للغرب، وانعكاس ذلك على علومه.

بيد أنَّ هذا الإسقاط المنهجي عند حسن حنفي غير صحيح؛ لأنَّ المناهج الغربية الـمُتَّبَعة في تأويل الخطاب الديني في واقعنا المعاصر لا يُمكِن عزلها عن سياقها الذي نشأت فيه؛ إذ توجد تغيُّرات جذرية أصابت التصوُّر الغربي لمفهوم "الكون" و"الإنسان" و"الحياة"، والعلاقة بينها، ثم اللغة بوصفها أداة التعبير عن المعرفة التي تُولِّدها تلك العلاقات المتشابكة. ومن ثَمَّ تغيَّرت الرؤية المعرفية والعلمية لأتباع هذه المناهج، وكذا مصادر المعرفة التي انطلقوا منها. وهذه التغيُّرات هي التي أدَّت إلى توالد المذاهب الفلسفية من واقعية أو تجريبية إلى مثالية فوجودية.

إذن، فالثقافة الغربية وضعت العلمية أو العقلانية والدين على طرفي نقيض، على أساس أنَّ الدين فكر غيبي يتعارض مع التفكير العلمي والعقلانية؛ لذا فسَّرَتِ الدينَ والتديُّن تفسيراً حسِّياً. أمّا المعرفة الإسلامية فمصادرها العقل، والحسُّ أو التجربة، والوحي. وهي مصادر لا يُشكِّك أحدها بمعرفة الآخر، أو ينفيها، أو ينقضها، وإنَّما يُكمِّل أحدها معرفة الآخر؛ فهي علاقة تكاملية

بين مصادر المعرفة. وهذا الموقف من المعرفة مُنطلِق في أصله من تصوُّر صحيح يقوم على ثلاثة محاور رئيسة، هي: الله، والإنسان، والوجود. والتصوُّر الصحيح لهذه المحاور هو من ثوابت الفكر الإسلامي، التي تُميِّزه من الفكر الغربي ومنظوره.

أمّا المسلك الثاني الذي تبنّاه بعض دعاة الانتصار لمرجعية الواقع على الوحي فتمثَّل في اعتبار الشريعة نتاجاً لواقع ثقافي، وهو الـمُعبَّر عنه في التراث الإسلامي بأسباب النـزول. فالحكم الشرعي خاضع لظروف الواقع الاجتماعي، ولا يُمكِنه الإجابة إلّا عن الواقع الذي نشأ فيه. قال حسن حنفي في ذلك: "الوحي ذاته مجموعة من الآيات نـزلت إبّان ثلاثة وعشرين عاماً، كل آية أو كل مجموعة من الآيات تُمثِّل حلّاً لموقف مُعيَّن في الحياة اليومية، لفرد أو لجماعة من الأفراد. نصوص الوحي ليست كتاباً أُنـزِل مرَّة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبَّله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة. وكثير من هذه الحلول قد تغيَّرت وتبدَّلت حسب التجربة على مقدار الإنسان، وقدرته على التحمُّل. وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة، ثم أيَّدها الوحي، وفرضها" (حنفي، 1992، ص135–136).

ثم أضاف قائلاً: "أصول التراث نفسه –وهو الوحي– مبنية على الواقع، وتغيَّرت، وتكيَّفت طبقاً له، وأصول التشريع كلها تعقيل للواقع، وتنظير له، ولكنَّ الواقع القديم تخطَّته الشريعة، وتجاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدُّماً، في حين أنَّ واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطّاه أيُّ تشريع بعدُ، وتظل كل التشريعات أقل ممّا يحتاجه، ويظل هو مُرتبِطاً لأكثر ممّا تعطيه التشريعات" (حنفي، 1992، ص135–136).

إنَّ مساواة المعاصرين في قراءة التراث الإسلامي بين منهجية التعامل مع القرآن الكريم وغيره من الكتب السماوية، وبينه وبين غيره من النصوص البشرية، خللٌ منهجي كبير؛ فالتسوية التي لا

تُبقي نَصّاً صحيحاً يصدق، ويُهيمِن، ويشهد بالحق على ما سواه، غيرُ صحيحة البتة. قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48].

لقد تعرَّض الكتاب الـمُقدَّس -بعهديه: القديم والجديد- لحملة نقد قوية ثبتت صحتها في ما لحقه من تحريف وزيادة. أمّا القرآن الكريم فلم يكن لتصدق عليه هذه الدعوى؛ لتوافر وسائل حفظه التاريخية المعلومة، ولا يُمكِن أنْ يُنكِر ذلك إلّا مَنْ أراد تزييف حقائق التاريخ، لا سيَّما أنَّ محل الخلل في تلك القراءات هو تحوُّل النصوص الدينية إلى إرث ثقافي تاريخي، وبذلك يصبح خطاب النص القرآني كغيره من النصوص البشرية، مع وجود الفوارق الثابتة بينهما.

وأمّا المسلك الثالث لإعلاء مرجعية الواقع على الوحي فهو زعم التعارض بين الوحي والواقع. قال حسن حنفي في ذلك: "يتفق علم الأصول مع الكلام والفلسفة في أنَّ كليهما نظرية عقلية، أو إعمال للعقل في النص، إلّا أنَّه يختلف عنهما في الآتي: ظهور الواقع كطرف مقابل للنص، وأصبح لدينا عناصر ثلاثة تُكوِّن المنطق الديني، وهي: النص أو الوحي، والعقل، والواقع. لم يعد موضوع الفكر هو الإيمان، أو الدين، أو الوحي، أو النص كما هو الحال في علم الكلام، أو الفكرة الغازية والحضارة الدخيلة كما هو الحال في الفلسفة، بل أصبح موضوع الفكر هو الواقع الذي تعيشه الجماعات الأُولى، ولا سيَّما وأنَّ النص بطبيعته يحتوي على الواقع في باطنه، كما بيَّن الأصوليون ذلك في طرق استنباط العِلَل الثلاث من النص: تحقيق المناط، وتخريج المناط، وتنقيح المناط، لذلك حكم البعض على الأصول بأنَّه الفكر الأصيل الذي استطاعت الجماعة الأُولى وضعه، والذي يدل على جهدها وإعمال عقلها. أمّا نحن فقد فصلنا النص عن واقعه، واعتبرناه مستقلاً بذاته، يحتوي على حكم، بصرف النظر عن الواقع الذي يُمكِنه أنْ يتقبَّل هذا الحكم" (حنفي، 1992، ص159).

صحيحٌ أنَّ كثيراً من الأصوليين يتفقون مع حسن حنفي في ما آل إليه الخطاب الديني من فصل الواقع عن النص، وما نتج منه، مع التعسُّف في تنـزيل الأحكام على الواقع، غير أنَّ كثيراً منهم لا يشاطرونه الرأي في الفصل بين الوحي والواقع، بجعلهما طرفي نقيض، كأنَّ الحديث عن الوحي هو

-بالضرورة- حديث عن نفي الواقع، وأنَّ الحديث عن الواقع هو -بالضرورة- مُناقِض للوحي، وهذا ليس بصحيح.

والمسألة الثانية التي يروم تحقيقها حسن حنفي من دعواه هي جعل الوحي تابعاً لمتطلَّبات الواقع. وخطورة هذه الدعوى تتجلّى عند التنـزيل والتطبيق؛ إذ قد تنقض المعلوم من الدين، في محاولةٍ لتفكيك بناء الثابت كله، وإقامة نسق وَفق التصوُّر المعرفي للواقع؛ ما قد يفضي إلى أبعاد خطيرة، منها:

أ. نـزع القداسة عن النص الديني، وإكسابه الصبغة البشرية فور نـزوله. وهذا النوع من المناهج يسعى إلى تحطيم الحواجز النفسية القائمة بين الخطاب الديني والمتلقّين له.

ب. إبطال صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، بقراءة النص قراءة تاريخية. وهذا يعني -بفهمهم- أنَّ القرآن الكريم لا يحتوي على تشريعات قانونية جاهزة وصالحة لكل زمان ومكان، وأنَّه يجب النظر إليه بوصفه خطاباً مُتعلِّقاً بالحاجات الإنسانية في مكان وزمان مُحدَّدين فقط.

إنَّ الاعتداد بمرجعية الواقع أمرٌ حاصل بمعاينة مناهج العلماء في ذلك قديماً وحديثاً، ولكنَّ الزعم من طرف بعض المعاصرين بثنائية النص والواقع فيه كثير من عدم إدراك وظيفة كلٍّ من الوحي والعقل والواقع في المنهج الإسلامي. ومن ثَمَّ، فالاجتهاد لا ينفكُّ إطلاقاً عن النظر إلى الواقع؛ لأنَّه محل التنـزيل. وهذا ما أشار إليه الريسوني بقوله: "إنَّ الفقه يتأثَّر بالواقع مثلما يُؤثِّر فيه، ويأخذ منه مثلما يعطيه، ويتكيَّف معه مثلما يُكيِّفه ويُوجِّهه. وهذا لا يعني أنَّني أدعو إلى خضوع الفقه للواقع، وإتباعه له، وسيره وراءه، كما ينادي بذلك مَنْ لا فقه لهم، ولكنّي -فقط- أُقرِّر أنَّ الفقه الحق لا بُدَّ أنْ يكون واقعياً، يَعرف الواقع، ولا يجهله، يلتفت إليه، ولا يلتفت عنه، يعمله، ولا يُهمِله..." (الريسوني، 2000، ص64).

3. ثنائية الشريعة والمصلحة

من الـمُلاحَظ حضور هذه الثنائية عند حسن حنفي في علم أصول الفقه، حين قابل النص بالمصلحة؛ إذ قال: "أمّا عنوان "من النص إلى الواقع" فإنَّه يدل على مرحلة جديدة في تطوُّر علم الأصول،

والتحوُّل فيها من النص إلى الواقع؛ أيْ من الحرف إلى المصلحة، استئنافاً للشاطبي والطوفي. فسواء كان الأصل عقلاً بطريقة الـمُتكلِّمين، أو نَصّاً بطريقة الفقهاء، فإنَّ أصول الفقه الجديدة تبدأ من الواقع، ومن مصالح الناس الـمُتغيِّرة بتغيُّر العصور. وهو ردُّ فعل على ما يحدث في هذا العصر من تضحية بالمصالح العامة باسم النص، وتراكم مآسي الناس باسم الشريعة." (حنفي، 2005، ج1، ص35).

أمّا نصر حامد أبو زيد فقد استحضر الثنائية نفسها، بل نسب إلى التراث الإسلامي ما هو بريء منه، فقال: "ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص بعد أنْ تمَّت صياغة الذاكرة في عصر التدوين -عصر الشافعي- طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد، وتحوَّلت الاتجاهات الأُخرى في بنية الثقافة، والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي كالاعتزال هامشية، وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرُّر -لا من سلطة النصوص وحدها- بل من كل سلطة تُعوِّق مسيرة الإنسان في عالَمنا" (أبو زيد، 1996، ص146).

والظاهر أنَّ خللَ كثيرٍ من القراءات المعاصرة للتراث هو القطيعة التي أحدثتها بين ثنائيات معرفية حقيقتها في التصوُّر الإسلامي التكامل لا التقابل؛ ذلك أنَّ حقيقة "العلاقة بين المصلحة والنص لن تكون إلّا علاقة بين أجزاء الشرع وأدلته الـمُعتبَرة، أو هي علاقة بين شرع وشرع، وليست علاقة بين الشرع وشيء خارج عنه، فلذلك لا بُدَّ أنْ تكون نظرتنا إلى هذه العلاقة على أنَّها دوماً علاقة تجانس وتعاضد، لا علاقة تنافٍ وتعارض" (الريسوني، 2014، ص441).

وهذا الكلام يتفق مع ما جاء به الراغب الأصفهاني عند حديثه عن علاقة الشرع النقلي بالشرع العقلي، فكلاهما شرع الله؛ إذ قال: "فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان بل متحدان (...). فالشرع إذا فُقِد العقلُ عجز عن أكثر الأمور عجزَ العين عند فقد الشعاع" (الأصفهاني، 1983، ص74).

لقد دأب العلماء على تعريف المصلحة في مُؤلَّفاتهم، فقال الفخر الرازي: "المصلحة لا معنى لها إلّا اللذة، أو ما يكون وسيلة إليها، والمفسدة لا معنى لها إلّا الألم، أو ما يكون وسيلة إليه" (الرازي،

1400هـ، ج6، ص240). وأضاف العز بن عبد السلام إلى تعريفها قوله: "المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، وهي منقسمة إلى دنيوية وأُخروية." (السلمي، 1991، ج1، ص11-12).

ولكنَّ التعريفين يكتنفهما الغموض كما قال الريسوني؛ (الريسوني، 2014، ص412-413). فهما يحتاجان إلى تفصيل وبيان؛ لذا قال في بيان حدِّهما:

- المصلحة شاملة لِـما هو ديني، وما هو دنيوي، كما قال الرازي: "المصلحة هي الوصف الذي يتضمَّن صلاحاً، ثم قد يكون عقلياً، وقد يكون شرعياً، وقد يكون دينياً، وقد يكون دنيوياً." (الرازي، 1992، ص52).

- المصلحة شاملة لمقاصد الشرع الكلية، ولذلك جاء في وصفها "أنَّها ما دلَّت الدلائل الشرعية على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه" (الرازي، 1992، ص53).

- المصلحة شاملة لمصالح الخَلْق الدنيوية والأُخروية، كما قال الشاطبي: "وضْع الشرائع إنَّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً" (الشاطبي، 1997، ج2، ص9).

- المصلحة شاملة لِـما هو حسِّي بدني، وما هو روحي معنوي، كما أشار إلى ذلك العز بن عبد السلام عند تفريقه بين اللذة المادية والفرح المعنوي، وبين الآلام الحسِّية والغموم النفسية.

- المصلحة شاملة لذاتها، ولِـما يكون سبباً ووسيلةً إليها؛ أيْ شاملة المقاصد ووسائلها وأسبابها، كما قال العز بن عبد السلام: "المصالح ضربان: أحدهما حقيقي؛ وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي؛ وهو أسبابها. ورُبَّما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيُؤمَر بها، أو تُباح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلى مصالح (...). وكذلك المفاسد ضربان: أحدهما حقيقي؛ وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي؛ وهو أسبابها. ورُبَّما كانت أسباب المفاسد مصالح، فنهى الشرع عنها، لا لكونها مصالح، بل لأدائها إلى المفاسد" (السلمي، 1991، ج1، ص12).

إنَّ حُجِّية المصلحة من الأدلة التي أَوْلاها العلماء اهتمامهم، وبخاصة عند حديثهم عن المصلحة الـمُرسَلة؛ وهي "التي أرسلتها الشريعة فلم تُنِط بها حكماً مُعيَّناً، ولا يُلفىٰ في الشريعة لها نظير مُعيَّن له حكم شرعي، فتقاس هي عليه. وأمثلتها كثيرة، منها: جمع القرآن، وإحداث الدواوين، ووضع فقهاء الإسلام لجُمْلة من الإجراءات في أساليب المرافعات ونحوها، ولِما لها من الاعتبار، ولحاجة الناس إليها في كثير من حوادث الزمان أثبت مالك حُجِّيتها." (ابن عاشور، 2004، ج2، ص564-565).

والناظر في عدد من مُؤلَّفات التراث الإسلامي يجد أنَّ حُجِّية المصلحة الـمُرسَلة مُختلَف فيها، وأنَّ القائل بها هو الإمام مالك؛ "فمذهب مالك رحمه الله أنَّ التمسُّك بالمصلحة الـمُرسَلة جائز" (الرازي، 1400هـ، ج6، ص222). وقد سار أتباع مذهبه علىٰ ذلك، خلافاً للجمهور (الريسوني، 2014هـ، ص418). لكنَّ هذا الرأي الذي ذهب إليه الريسوني ليس علىٰ إطلاقه؛ فالاختلاف فيها، ووقف الاعتداد بها من بعضهم، نابع من حقيقة مفهومها الذي يوهِم انفصالها عن مرجعية الوحي. ولو تتبعنا اجتهادات العلماء -علىٰ اختلاف مشاربهم- لوجدنا إعمالها، والعمل بها في مُؤلَّفاتهم، وإنْ لم يُطلِقوا عليها اسم المصلحة الـمُرسَلة. والذي يُوضِّح ذلك هو التباين في الأقوال عند مَنْ يُنكِرونها، فنجد -مثلاً- الإمام الغزالي يقول: "الأصل الرابع من الأصول الموهومة الاستصلاح، وقد اختلف العلماء في جواز اتِّباع المصلحة الـمُرسَلة" (الغزالي، 1997، ص173). ثم يُؤكِّد حقيقة "أنَّ الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه، بل مَنِ استصلح فقد شرع، كما أنَّ مَنِ استحسن فقد شرع" (الغزالي، 1997، ص180).

ثم أضاف الآمدي في "الإحكام"، قائلاً: "وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم علىٰ امتناع التمسُّك به، وهو الحق، إلّا ما نُقِل عن مالك أنَّه يقول به مع إنكار أصحابه لذلك عنه. ولعلَّ النقل إنْ صحَّ عنه فالأشبه أنَّه لم يقل بذلك في كل مصلحة، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة قطعاً، لا فيما كان من المصالح غير ضروري، ولا كلي، ولا وقوعه قطعي" (الآمدي، 1404هـ، ج4، ص167).

وفي المقابل، نجد أقوال بعض العلماء داخل المذهب مِمَّن يُؤكِّدون إعمال الشافعية دليل المصلحة. قال الزنجاني في ذلك: "ذهب الشافعي إلى أنَّ التمسُّك بالمصالح الـمُستنِدة إلى كلي الشرع، وإنْ لم تكن مُستنِدة إلى الجزئيات الخاصة المعينة، جائز" (الزنجاني، 1398هـ، ص320). ولكنِ "اختلفت وجهات نظر العلماء في اعتبار الشافعي للمصلحة، هل هي من باب القياس أم قربها من معاني الأصول الثابتة؟ لكنَّ المضمون واحد، وهو عمله بالمصلحة" (الخن، 2007، ص248). وهذا ما دفع أصوليي المذهب الشافعي إلى التصريح بذلك؛ إذ قال الجويني: "ومَنْ تتبَّع كلام الشافعي لم يره مُتعلِّقاً بأصل، ولكنَّه ينوط الأحكام بالمعاني الـمُرسَلة، فإنْ عدمها التفت إلى الأصول مُشبِّهاً" (الجويني، 1418هـ، ج2، ص724).

بيد أنَّ ما يُمكِن تأكيده هنا هو تميُّز الإمام مالك من غيره في إعمال دليل المصلحة الـمُرسَلة، وأنَّ مُصنَّفات غيره من الفقهاء لا تخلو من إعمال هذا الدليل، وإنِ اختلفت تسمياتهم له، ودرجات إعمالهم له، على تفاوت بينهم. وهذا ما أكَّده الزركشي حاكياً عن ابن دقيق العيد؛ إذ قال: "الذي لا شكَّ فيه أنَّ لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجُمْلة، ولكنْ لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما" (الزركشي، 2000، ج4، ص378). وقال أيضاً: "والمشهور اختصاص المالكية بها، وليس كذلك؛ فإنَّ العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمُطلَق المناسبة، ولا معنى للمصلحة الـمُرسَلة إلّا ذلك" (الزركشي، 2000، ج4، ص194). ليُثبِت من كل هذا ما قاله الرازي سابقاً؛ "فدل مجموع ما ذكرنا على جواز التمسُّك بالمصالح الـمُرسَلة" (الرازي، 1400هـ، ج6، ص225)، والعمل بها.

إنَّ الاختلاف في المصالح الـمُرسَلة ناشئ عن فهم بعض العلماء أنَّها مُجرَّدة من الأدلة الشرعية، ومرجعية الوحي الكلية. وهذا أمر لم يقل به أحد مِمَّن يعتبرونها في الاستدلال؛ فهي وإنْ لم يدلَّ دليل صريح على اعتبارها أو إلغائها، فإنَّه يجب أنْ تتضافر مجموعة من الأدلة الشرعية على جلب مصلحة تحفظ المقصود الشرعي منها. وإذا كان هذا أمرها، فهي غير خارجة عن مرجعية الوحي في الاستدلال. ومن ثَمَّ، فكل العلماء يتفقون على الاعتداد بها وقبولها، وبذلك يقرب معناها، وتثبت

الحُجَّة في اعتبارها. قال الغزالي في ذلك: "كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي عُلِم كونه مقصوداً بالكتاب والسُّنَّة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنَّه لا يُسمّى قياساً، بل مصلحة مُرسَلة؛ إذ القياس أصل مُعيَّن. وكون هذه المعاني مقصودة عُرِفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسُّنَّة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات، تُسمّى لذلك مصلحة مُرسَلة. وإذا فسَّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتِّباعها، بل يجب القطع بكونها حُجَّة" (الغزالي، 1997، ص179).

إنَّ دليل المصلحة أصل عظيم في الدين يجب مراعاته؛ فالشريعة تراعي مصالح العباد في المعاش والمعاد، وأصدق تعبير عن ذلك ما قاله ابن القيِّم من أنَّ "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدِّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإنْ أُدخِلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خَلْقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها" (ابن قيم الجوزية، 1973، ج3، ص3). ومن ثَمَّ، فمن الغلط القول بتعارض مرجعية الوحي -التي مصدرها القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية- مع المصلحة؛ فالذي يربطهما هو التجانس والتعاضد، لا التنافي والتعارض.

خاتمة

للخلفية الفكرية والمرجعية أهمية كبرى في إدراك الإطار الكلي والأساس المنهجي الذي يحتكم إليه منهج التفكير الإسلامي؛ إذ انطلق منهج الفكر الإسلامي من ثلاثة أسس مرجعية شكَّلت سنده الفكري، ومرجعه المنهجي، وهي: الوحي، والعقل، والواقع. ويُعَدُّ مصطلح "الاجتهاد" مدخلاً لتفاعل هذه الأسس المرجعية في التجديد، ومن ثَمَّ تبرز أهميتها في الإدراك الواعي لها، وفي التمكُّن من فهمها.

إنَّ ما ابتُلِيت به الأُمَّة الإسلامية من ثنائيات معرفية، من قبيل: العقل والنقل، والنص والواقع، والشريعة والمصلحة، وأثرها في منهج القراءتين -الذي يُبرِّر بعض الدارسين وجودهما باختلاف مصدريهما- أمر بالغ الخطورة؛ لأنَّها توهِم الناظر فيها أنَّها ثنائيات مُتقابِلة لا يُمكِن التوفيق بينها، بينما هي في حقيقتها مرجعية جمع في التصوُّر الإسلامي انطلاقاً من وحدة مصدرها، وتنظيمها، وسُننيتها، وتكامليتها، وهو ما ينفي عنها التجزيء والتفكيك والتناقض.

ومن ثَمَّ، فلا يُمكِن الاستغناء عن أيِّ أساس من الوحي والعقل والكون في تحقُّق المنهج الاستخلافي، بل لا يُمكِن جعل أحد الأسس بديلاً عن الآخر في وظيفته المنوط به تحقيقها؛ فالوحي وإنْ كان أشرفها بوصفه مصدراً لتلقّي الهدىٰ الإلهي، فإنَّه لا يلغي العقل بوصفه أداة لفهم مقاصد الوحي، ولا يلغي الواقع كذلك بوصفه محل تنـزيل مقاصد الوحي في الكون، وبذلك تَفرَّد المنهج الإسلامي بهذه النظرة المتوازنة التي جعلت النقل يخاطب العقل، ويرتاد له الـمَواطن التي لا يُحسِن ارتيادها، ولا يملك أدواتها من عالَم الغيب الفسيح، وجعلت العقل يعقل النقل، ويتفهمه، ويستدل له، ويرتاد له أفضل سُبُل التطبيق والتنـزيل علىٰ الواقع؛ فلا أحد منهما يُمكِن أنْ يكون بديلاً عن الآخر، ولا أحد منهما يُمكِن أنْ يُغنِي عن الآخر، وكلٌّ منهما من عند الله تعالىٰ.

وقد انتهىٰ البحث إلىٰ خلاصات يُمكِن إجمالها في ما يأتي:

1. المعرفة العلمية غير منفصلة عن واقعها؛ فهي تتأثَّر بالواقع التاريخي، وتُؤثِّر فيه، وعدم إدراك ذلك قد يؤدي إلىٰ إطلاق حكم غير محايد عليها؛ لعدم مراعاة سياقها في التاريخ.

2. التوفيق بين علوم الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية، ممّا هو مُتداوَل في التراث الإسلامي، أسهم كثيراً في ترسيخ الثنائيات المعرفية، والفصل بينها. وهذا العمل، وإنْ كان في ظاهره حسناً، في محاولة ربط علوم الشريعة بعلوم الحكمة، إلّا أنَّه رسَّخ في اللاوعي الجماعي فكرة خطيرة جداً، هي الفراق بدل الوفاق، كما قال طه عبد الرحمن؛ لأنَّها دعوة تُشعِر بأنَّ الخطاب الشرعي خطاب غير عقلي، وهذا في غاية الفساد؛ إذ لولا عقلانيته أو معقوليته ما وقع به التكليف أصلاً.

3. مرجعية الاجتهاد العقلي تُمثِّل ركناً أساسياً لفهم الخطاب الشرعي، وأيُّ خلل في ذلك مُؤذِنٌ بسوء تنـزيل الوحي على الواقع، لكنَّ الزعم بثنائية العقل والنقل، ممّا هو مُتداوَل في كتب التراث الإسلامي، فيه سوء فهم كبير لوظيفة العقل في المنهجية التشريعية.

4. مصدرية الواقع في الخطاب الديني لا تعني أنَّها بديل مُكافِئ للنص، أو نِدٌّ لخطاب الوحي كما يَدَّعي أنصار التغريب، وإنَّما القصد من اعتبار الواقع مرجعاً في الاجتهاد الفقهي مراعاته حال التنـزيل. فالرجوع إلى الواقع في التنـزيل أمر لا مناص منه في المنهج الأصولي؛ لأنَّ وظيفة العقل في فهم النص تختلف عن وظيفته في تنـزيله على الواقع.

5. عدم فهم كثير من المعاصرين مصطلحاتٍ عِدَّةً لم يُميَّز فيها بين حقيقتها الشرعية وتداولها التاريخي؛ ما أدّى إلى خلل في التجديد المنشود، فانقلب التجديد تبديداً. وهذا ما تنبَّه إليه كثير من الباحثين في نقدهم الثنائيات المعرفية التي وظَّفها بعض المعاصرين؛ لأنَّهم قصدوا بها التقابل والتنافر، لا التكامل والتداخل. ومُؤدّى ذلك هو الواقع الذي صَعُب الانفكاك منه بالممارسة والتداول التاريخي، لا بحقيقتها في النص الشرعي. ولهذا، استحوذ على منهج هؤلاء المعاصرين منطقُ التقابل والتعارض بين ثنائيات مُتوهَّمة، لا أساس لها في واقع الإنسان، ولا في دينه، بحيث لا يتحقَّق أحد طرفي الثنائية إلّا بالتخلّي عن الآخر. وفي ذلك فساد كبير؛ لأنَّه فهم يستمد جذوره من التراث اليوناني، وسليله الفكر الغربي، لا من واقع الحال في التصوُّر الإسلامي.

وفي ما يخصُّ آفاق موضوع البحث وتوصياته لاستثمار هذه الرؤية المعرفية في تعزيز الوحدة المنهجية بدل الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي، فإنَّ الموضوع لا يزال بحاجة إلى مزيد من الدراسات؛ بُغْيَةَ التحرُّر من الفهم التاريخي للمصطلحات، بالرجوع إلى أسسها المرجعية في الفكر الإسلامي. وهذا يتطلَّب من الباحثين بذل مزيد من الجهد في الكشف عن ملامح ثنائيات معرفية أُخرى؛ خدمةً لفهم الخطاب الشرعي خاصَّةً، والفكر الإسلامي بوجه عامٍّ.

المراجع

الآمدي، سيف الدين (1404هـ). **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سعيد الجميلي، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي.

إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد (2006). "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد 42-43.

الأصفهاني، الراغب أبو القاسم الحسين (1983). **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، بيروت: دار مكتبة الحياة.

الأنصاري، فريد (2004). **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أومليل، علي (1996). **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (1997). **إعجاز القرآن**، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط5، مصر: دار المعارف.

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

بزا، عبد النور (2011). **نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي**، ط1، المعهد العالمي للفكر الاسلامي.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر (1994م). **سنن البيهقي الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز .

تيزيني، الطيب (1997). **النص القرآني أمام اشكالية البنية والقراءة**، دار الينابيع.

ابن تيمية، تقي الدين (1991). **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2، المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

الجابري، محمد عابد (1994). الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، ط5، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

جادامير، هانس غيورغ (2006). **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ترجمة: محمد ضوقي الزين، ط2، بيروت: الدار العربية للعلوم.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك (1418هـ). **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، ط1، مصر: طبعة الوفاء.

حاج حمد، محمد أبو القاسم (2003). **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، قضايا إسلامية معاصرة**، ط1، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر.

حرب، علي (2005). **نقد النص**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

حسن، غالب (2001). **نظرية العلم في القرآن ومدخل جديد للتفسير، قضايا إسلامية معاصرة**، ط1، بيروت: دار الهادي.

حلاق، وائل (2007). **نشأة الفقه الاسلامي وتطوره**، ترجمة: رياض الميلادي، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي.

حنفي، حسن (1992). **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

حنفي، حسن (2005). **من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، بيروت: دار المدار الإسلامي.

الخادمي، نور الدين بن مختار (1419هـ). **الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته**، ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، العدد66.

الخن، محمد معاذ مصطفى (2007). **القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين**، ط1، دمشق: دار الكلم الطيب.

الدريني، فتحي (2013). **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.

الرازي، فخر الدين (1992). **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، بيروت: دار الجيل.

الرازي، فخر الدين (1400هـ). **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط1، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

رضا، محمد رشيد (1947). **تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار**، ط2، القاهرة: دار المنار.

الريسوني، أحمد (2000). **الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة**، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

الريسوني، أحمد (2014). **التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه**، إعداد جماعي بإشراف أحمد بن عبد السلام الريسوني، ط1، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الزركشي، بدر الدين (2000). **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية.

الزنجاني، أبو المناقب محمود بن أحمد (1398هـ). **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.

أبو زيد، نصر حامد (2014). **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

أبو زيد، نصر حامد (1996). **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، ط2، القاهرة: مكتبة مدبولي.

أبو زيد، نصر حامد (1994). **نقد الخطاب الديني**، ط2، القاهرة: سينا للنشر.

أبو سليمان، عبد الحميد (1991). **أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، ط1، سلسلة إسلامية المعرفة (9).

أبو سليمان، عبد الحميد (2009). **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر.

السلمي، عز الدين بن عبد السلام (1991). **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة-بيروت: مكتبة الكليات الأزهرية، دار أم القرى، دار الكتب العلمية.

السنوسي، أحمد (2013). **نظرات في قضية تجديد علم أصول الفقه في العصر الحديث**، ط1، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، مطبعة المعارف الجديدة.

السيد، رضوان (1994). "مسألة الشورى والنـزوع الامبراطوري في ضوء التجربة التاريخية للأمة"، **مجلة الاجتهاد**، السنة 6، العدد 25، بيروت: دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم (1997). **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفان.

الشافعي، محمد بن إدريس (1940). **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية.

شبار، سعيد (2007). **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية**، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

شبار، سعيد (2017). **المصطلحات والمفاهيم في الثقافة الاسلامية بين البناء الشرعي والتداول التاريخي**، فاس: مطبعة آنفو.

شبار، سعيد (2009). "**من مظاهر التحيز في العلوم الإسلامية**"، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، العدد 29.

الشوكاني، محمد بن علي (1999). **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، ط1، دار الكتاب العربي.

صليبا، جميل (1978). **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

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

عبد الرحمن، طه (2012). سؤال العمل بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ط2، الدر البيضاء: المركز الثقافي العربي.

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

العضرواي، عبد الرحمن (2011). **آليات التداخل المعرفي القرآني وتجديد البراديغم المنهجي والتنـزيلي في العلوم الإسلامية**، الكتاب الجماعي: "العلوم الاسلامية أزمة منهج أم أزمة تنـزيل؟ الرابطة المحمدية للعلماء، ط1، سلسلة ندوات علمية (03).

العلواني طه جابر (2004). **نحو منهجية معرفية قرآنية محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي** للمعرفة، ط1، بيروت: دار الهادي.

الغامدي، سعيد بن ناصر (2015). **المرجعية في المفهوم والمآلات**، ط1، بيروت: مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث.

الغزالي، أبو حامد محمد (2004). **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد (1971). **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، ط1، بغداد: مطبعة الإرشاد.

الغزالي، أبو حامد محمد (1997). **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن فارس، أحمد أبو الحسين (2002). **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب.

قطب، سيد (2003). **في ظلال القرآن**، ط32، القاهرة: دار الشروق.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (1973). **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل.

كولن، محمد فتح الله (2008). **ونحن نقيم صرح الروح**، ط4، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر.

ملكاوي، فتحي حسن (2016). **منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية**، ط2، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

النجار، عبد المجيد (1993). **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الهمداني، عبد الجبار (1996). **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة.

References

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭ. (1997). *Al-ʿAmal al-Dīnī wa Tajdīd al-ʿAql* (2nd ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭ. (2012). *Su'āl al-ʿAmal Baḥth ʿan al-Uṣūl al-ʿAmaliyyah fī al-Fikr wa al-ʿIlm* (2nd ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abū Sulaymān, ʿA. (1991). *Azmat al-ʿAql al-Muslim* (1st ed.). Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī. Silsilat Islāmiyyat al-Maʿrifah (9).

Abū Sulaymān, ʿA. (2009). *Al-Ru'yah al-Kawniyyah al-Ḥaḍāriyyah al-Qur'āniyyah* (1st ed.). Cairo: Dār al-Salām li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Abū Zaid, N. (1994). *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (2nd ed.). Cairo: Sīnā li al-Nashr.

Abū Zaid, N. (1996). *Al-Imām al-Shāfiʿī wa Ta'sīs Al-Aydulūjiyyah al-Wasaṭiyyah* (2nd ed.). Cairo: Maktabat Madbūlī.

Abū Zaid, N. (2014). *Ishkālyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl* (1st ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Al-ʿAḍrāwī, ʿA. (2011). Āliyyāt al-Tadākhkhul al-Maʿrifī al-Qur'ānī wa Tajdīd al-Barādīgm al-Manhajī wa al-Tanzīlī fī al-ʿUlūm al-Islāmiyyah. In *Al-ʿUlūm al-Islāmiyyah Azmat Manhaj am Azmat Tanzīl? Al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah li al-ʿUlamā'* (1st ed.). Silsilat Nadawāt ʿIlmiyyah (03).

Al-ʿAlwānī, Ṭ. (2004). *Naḥwa Manhajiyyah Maʿrifiyyah Qur'āniyyah Muḥāwalāt fī Bayān Qawāʿid al-Manhaj al-Tawḥīdī li al-Maʿrifah* (1st ed.). Beirut: Dār al-Hādī.

Al-Anṣārī, F. (2004). *Al-Muṣṭalaḥ al-Uṣūlī ʿinda al-Shāṭibī* (1st ed.). Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Al-Aṣfahānī, A. (1983). *Tafṣīl al-Nash'atayn wa Taḥṣīl al-Saʿādtayn*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt.

Al-Bāqillānī, A. (1997). *Iʿjāz al-Qur'ān* (5th ed.) (A. Ṣaqr, Ed.). Egypt: Dār al-Maʿārif.

Al-Bāqillānī, A. (1998). *Al-Taqrīb wa al-Irshād al-Ṣaghīr* (2nd ed.) (ʿA. Abū Znīd, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Bayhaqī, A. (1994). *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrá* (M. ʿAṭā, Ed.). Makkah al-Mukarramah: Maktabat Dār al-Bāz.

Al-Duraynī, F. (2013). *Al-Manāhij al-Uṣūliyyah fī al-Ijtihād bi al-Ra'ī fī al-Tashrīʿ al-Islāmī* (3rd ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Al-Ghāmidī, S. (2015). *Al-Marjiʿiyyah fī al-Mafhūm wa al-Ma'ālāt* (1st ed.). Beirut: Markiz Ṣināʿat al-Fikr li al-Dirāsāt wa al-Abḥāth.

Al-Ghazālī, A. (1971). *Shifā' al-Ghalīl fī Bayān al-Shabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Taʿlīl* (1st ed.) (Ḥ. Al-Kubaisī, Ed.). Baghdad: Maṭbaʿat al-Irshād.

Al-Ghazālī, A. (1997). *Al-Mustaṣfá min ʿIlm al-Uṣūl* (1st ed.) (M. Al-Ashqar, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Ghazālī, A. (2004). *Al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād* (1st ed.) (ʿA. Al-Khalīlī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Hamdānī, A. (1996). *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (ʿA. ʿUthmān, Ed.). Cairo: Maktabat Wahbah.

Al-Jābirī, M. (1994). *Al-Khiṭāb al-ʿArabī al-Muʿāṣir Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah* (5th ed.). Beirut: Markiz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Juwaynī, A. (1418 AH). *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (1st ed.) (ʿA. Al-Dīb, Ed.). Egypt: Maṭbaʿat al-Wafā'.

Al-Khādimī, N. (1419 AH). *Al-Ijtihād al-Maqāṣidī Ḥujjiyatuh Ḍawābiṭuh Majālātuh* (1st ed.). Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah. *Kitīb al-Ummah*, 66.

Al-Khan, M. (2007). *Al-Qaṭʿī wa al-Ẓannī fī al-Thubūt wa al-Dalālah ʿinda al-Uṣūliyyīn* (1st ed.). Damascus: Dār al-Kalim al-Ṭayyib.

Al-Najjār, ʿA. (1993). *Khilāfat al-Insān bayn al-Waḥī wa al-ʿAql, Baḥth fī Jadaliyat al-Naṣ wa al-ʿAql wa al-Wāqiʿ* (2nd ed.). Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Al-Raysūnī, A. (2000). *Al-Ijtihād al-Naṣ al-Wāqiʿ al-Maṣlaḥah*. Damascus-Beirut: Dār al-Fikr, Dār al-Fikr al-Muʿāṣir.

Al-Raysūnī, A. et al. (2014). *Al-Tajdīd al-Uṣūlī Naḥwa Ṣiyāghah Tajdīdiyyah li ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (1st ed.). Jordan: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Al-Rāzī, F. (1400 AH). Al-Maḥṣūl fī ʿIlm al-Uṣūl (1st ed.) (Ṭ. Al-ʿAlwānī, Ed.). Riyadh: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad bin Saʿūd al-Islāmiyyah.

Al-Rāzī, F. (1992). *Al-Kāshif ʿan Uṣūl al-Dalā'il wa Fuṣūl al-ʿIlal* (1st ed.) (A. Al-Saqqā, Ed.). Beirut: Dār al-Jīl.

Al-Salamī, ʿI. (1991). *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* (Ṭ. Saʿid, Ed.). Cairo-Beirut: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah, Dār Um al-Qurá, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Sanūsī, A. (2013). *Naẓarāt fī Qaḍiyyat Tajdīd ʿIlm Uṣūl al-Fiqh fī al-ʿAṣr al-Ḥadīth* (1st ed.). Rabat: Al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah li al-ʿUlamā', Maṭbaʿt al-Maʿārif al-Jadīdah.

Al-Sayyid, R. (1994). Mas'alat al-Shūrā wa al-Nuzūʿ al-Imbarāṭūrī fī Ḍaw' al-Tajrubah al-Tārīkhiyyah li al-Ummah. *Majallat al-Ijtihād* 6(25). Beirut: Dār al-Ijtihād li al-Abḥāth wa al-Tarjamah wa al-Nashr.

Al-Shāfiʿī, M. (1940). *Al-Risālah* (A. Shākir, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Shāṭibī, A. (1997). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah* (1st ed.) (A. Āl Salmān, Ed.). Dār Ibn ʿAffān.

Al-Shawkānī, M. (1999). *Irshād al-Fuḥūl ilá Taḥqīq al-Ḥaq min ʿIlm al-Uṣūl* (1st ed.) (A. ʿInnābah, Ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Al-Zarkashī, B. (2000). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh* (M. Tāmir, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Zinjābī, A. (1398 AH). *Takhrīj al-Furūʿ ʿalá al-Uṣūl* (2nd ed.) (M. Ṣāliḥ, Ed). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Āmidī, S. (1404 AH). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (1st ed.) (S. Al-Jumaylī, Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Bazza, ʿA. (2011). *Naẓariyyat al-Taʿlīl fi al-Fikrayn al-Kalāmī wa al-Uṣūlī* (1st ed.). Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Ḥāj Ḥamad, M. (2003). *Manhajiyat al-Qur'ān al-Maʿrifiyyah Aslamat Falsafat al-ʿUlūm al-Ṭabīʿiyyah wa al-Insāniyyah, Qaḍāyā Islāmiyyah Muʿāṣirah* (1st ed.). Beirut: Dār al-Hādī li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Ḥallāq, W. (2007). *Nash'at al-Fiqh al-Islāmī wa Taṭawwuruh* (1st ed.) (R. Al-Mīlādī, Translator). Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī.

Ḥanafī, Ḥ. (1992). *Al-Turāth wa al-Tajdīd, Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (4th ed.). Al-Mu'assasah al-Jāmiʿiyyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Ḥanafī, Ḥ. (2005). *Min al-Naṣ ilá al-Wāqiʿ Muḥāwalah li Iʿādat Binā' ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Al-Madār al-Islāmī.

Ḥarb, ʿA. (2005). *Naqd al-Naṣ* (4th ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Ḥasan, Gh. (2001). *Naẓariyyat al-ʿIlm fī al-Qur'ān wa Madkhal Jadīd li al-Tafsīr, Qaḍāyā Islāmiyyah Muʿāṣirah* (1st ed.). Beirut: Dār al-Hādī.

Ibn Fāris, A. (2002). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah* (ʿA. Hārūn, Ed.). Ittiḥād al-Kuttāb al-ʿArab.

Ibn Qayim Al-Jawziyyah, M. (1973). *Iʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rab al-ʿĀlamīn* (Ṭ. Saʿid, Ed.). Beirut: Dār al-Jīl.

Ibn Taymiyyah, A. (1991). *Dar' Taʿāruḍ al-ʿAql wa al-Naql* (2nd ed.) (M. Sālim, Ed.). Saudi Arabia: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad bin Saʿūd al-Islāmiyyah.

Ibn ʿĀshūr, M. (2004). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (M. Al-Khūjah, Ed.). Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah.

Ibrāhīm, A. (2006). Mafhūm al-Takāmul al-Maʿrifī wa ʿIlāqatuh bi Ḥarakat Islāmiyyat al-Maʿrifah. *Majallat Islāmiyyat al-Maʿrifah*, 42-43.

Jādāmīr, H. (2006). *Falsafat al-Ta'wīl: Al-Uṣūl, al-Mabādi', al-Ahdāf* (2nd ed.) (M. Al-Zayn, Translator). Beirut: Al-Dār al-ʿArabiyyah li al-ʿUlūm.

Kūlin, M. (2008). *Wa Naḥn Nuqīm Ṣarḥ al-Rūḥ* (4th ed.). Cairo: Dār al-Nīl li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Malkāwī, F. (2016). *Manhajiyyat al-Takāmul al-Maʿrifī Muqadimāt fī al-Manhajiyyah al-Islāmiyyah* (2nd ed.). Jordan: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Quṭb, S. (2003). *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* (32nd ed.). Cairo: Dār al-Shurūq.

Riḍā, M. (1947). *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Mushtahir bi Tafsīr al-Manār* (2nd ed.). Cairo: Dār al-Manār.

Salībā, J. (1978). *Al-Muʿjam al-Falsafī*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Shabbār, S. (2007). *Al-Ijtihād wa al-Tajdīd fī al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir Dirāsah fī al-Usus al-Marjiʿiyyah wa al-Manhajiyyah* (1st ed.). Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Shabbār, S. (2009). *Mim Maẓāhir al-Taḥayyuz fī al-ʿUlūm al-Islāmiyyah*. Majallat al-Iḥyā', Al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah li al-ʿUlamā' (29).

Shabbār, S. (2017). *Al-Muṣṭalaḥāt wa al-Mafāhīm fī al-Thaqāfah al-Islāmiyyah bayna al-Binā' al-Sharʿī wa al-Tadāwul al-Tārīkhī*. Fes: Maṭbaʿat Ānfū.

Tayzīnī, A. (1997). *Al-Naṣ al-Qur'ānī Amām Ishkāliyyat al-Bunyah wa al-Qirā'ah*. Dār al-Yanābī'.

Umlīl, ʿA. (1996). *Al-Sulṭah al-Thaqāfiyyah wa al-Sulṭah al-Siyāsiyyah* (1st ed.). Beirut: Markiz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Religious Discourse and the Cognitive Binaries Dilemma in Islamic Thought

Rabii El Hamdaoui*

Abstract

This study examines the intellectual and referential underpinnings of the legislative methodology in which revelation (*naql*), reason (*ʿaql*), and reality (*wāqiʿ*) interact according to the addition principle and not through the method of *tarjīḥ* (establishing preponderance). The term ijtihad in Islamic thought is considered an entry point for the interaction of reference bases (revelation, reason, and reality). The study seeks to respond to two approaches to the interpretation of religious discourse: one that does not consider real-world context (*wāqiʿ*), and thus only adheres to the details of the scriptural legal texts – disregarding the universality of the revelation; and one that gives priority in reference to real-world context over the scriptural legal texts, divesting revelation of its sanctity and turning it into a mere part of the Islamic tradition, with no distinction of status. In its attempt to move from epistemological binaries to methodological unity in Islamic thought, the study also seeks to reveal the defects in certain contemporary readings – those responsible for the epistemological rupture between cognitive binaries, which should integrate rather than collide.

Keywords: religious discourse, cognitive binaries, Islamic thought, approach.

* Dr. Rabii El Hamdaoui (PhD) is a Research Professor in the Faculty of Arts and Humanities at Université Sultan Moulay Slimane, Beni Mellal, Kingdom of Morocco. His research specialization is in the intersection of religion and culture in Islamic civilization. Email:elhamdaouirabii@gmail.com

التماهي الجميل

فلسفة الفن ومقاصد الشريعة: فن الخط تطبيقاً

إدهام محمد حنش*

الملخص

يُعالِج هذا البحث العلاقة بين فلسفة الفن ومقاصد الشريعة (الضروريات، والحاجيات، والتحسينات) بوصفها قاعدة من قواعد التأصيل المعرفي لبِنْية الفن الإسلامي؛ إذ يُمكِن لهذه العلاقة أنْ تتأسَّس على موضوع علمجمالي مشترك، يُسمّى في الفلسفة عناصرَ الفن، ويُسمّى في التراث العلمي الإسلامي مقاصدَ البصر الجمالية.

وإذا طبَّقنا هذه العلاقة على فن الخط الإسلامي بوصفه فناً بصرياً، فقد نستخدم مقاصد الشريعة بوصفها عناصر تأصيلية لهذا الفن الكتابي. ويُمكِن القول: إنَّ فن الخط يتكوَّن من المقاصد الجمالية الآتية:

- المقاصد الخطية الضرورية التي تقوم على الخط الـمُجرَّد من أيَّة لواحق كتابية أو لغوية.
- المقاصد الخطية الحاجية التي تقوم على الخط ولواحقه الكتابية مثل النقاط، ولواحقه اللغوية مثل علامات الإعراب.
- المقاصد الخطية التحسينية التي تقوم على أساس أنَّ النص المخطوط عمل فني مُتكامِل.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الفن، مقاصد الشريعة، عناصر الفن، مقاصد البصر، فن الخط.

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

تم تسلُّم البحث بتاريخ 21/ 11/ 2021م، وقُبِل للنشر بتاريخ 22/ 6/ 2022م.

حنش، إدهام محمد (2024). **التماهي الجميل: فلسفة الفن ومقاصد الشريعة: فن الخط تطبيقاً**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 107، 65-116. DOI: 10.35632/citj.v30i107.6087

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

استهلال:

- قال تعالى: ﴿ وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعۡرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ﴾ [النحل:68].

- قال أبو حيان التوحيدي (1951، ص37): "أصلحُ الخطوط وأجمعُها لأكثر الشروط، ما عليه أصحابنا في العراق. فقلت: ما تقول في خط ابن مقلة؟ قال: ذاك نبيٌّ فيه، أُفرِغ الخطُّ في يده؛ كما أُوحي إلى النحل في تسديس بيوته."

- قال علي عزَّت بيجوفيتش (2013، ص 277): "ليست الصلاة مُجَرَّد تعبير عن موقف الإسلام من العالَم، إنَّما هي أيضاً انعكاس للطريقة التي يريد الإسلام بها تنظيم هذا العالَم." أي إن طريقة الصلاة هي فن الصلاة، لأن الطريقة هي الفن والمنهج والسلوك.

- (مقاصد البصر) هي الأساس المعرفي والمنهجي لما يسمى اليوم: (علم عناصر الفن).

مقدمة

قد يكون الاشتغال والبحث في العلاقة بين فلسفة الفن ومقاصد الشريعة نوعاً من المغامرة والمجازفة، ومعركةً معرفيةً ومنهجيةً قد لا تُثمِر إلّا قليلاً في ظلِّ بعض التصوُّرات الثقافية لعصر ما بعد الحقيقة، الواقعة على مفهوم "الفن" وحاله الذي لا يزال ملتبساً في الوعي الإسلامي المعاصر، وجوابه القلق عن سؤال الفن الجمالي-الأخلاقي.

ولعلَّ سبب هذا القلق المعرفي يتمثَّل في أنَّ الجواب الإسلامي الإيجابي المعاصر عن سؤال الفن لا يزال جواباً نظرياً محضاً في تفسيراته الدينية العابرة لطبيعة الفن المعرفية، القائمة بالدرجة الأولى على الشكل، والصورة، والحركة، والمعنى؛ فهو جواب أدبي يستعين غالباً بالنصوص التراثية التي قد تُعِين -وقد لا تُعِين- على التأسيس المعرفي لِما أصبح يُسمّى اليوم **علم الجمال الإسلامي**؛ هذا العلم القديم الجديد الذي يقوم -في أحسن أحواله المعرفية- على التنظير الثقافي العام لبعض الباحثين

المعاصرين حيال ما يُسمّىٰ **الجماليات الإسلامية** التي تحاول الدراسات النقدية المعاصرة تصنيفها العام إلىٰ كلٍّ ممّا يأتي:

- **الجماليات التفكُّرية والإيمانية والفنية** (قلعة جي، 1991، ص37).

- **الجماليات الصوفية والعرفانية** (نصر، 2002، ص125) التي تتجه غالباً بالفن الإسلامي إلىٰ مسار بعيد عن علوم الشريعة، لا سيَّما علم الفقه وأصوله ومقاصده.

ويبدو هذا الجواب النظري المحض عن سؤال الفن ناشئاً عن التعامل الخارجي مع الفن، بعيداً -إلىٰ حَدٍّ ما، ونوعاً ما- عن الجماليات التطبيقية وتحوُّلاتها الداخلية فيما بين الفكر والعمل، واشتغالاتها الواجبة بقوَّة التعارف والتثاقف والتعايش الإنساني المشترك بين الدين والفن بوصفهما معاً يُشكِّلان المستوىٰ المعرفي الكفيل بمغادرة الوعي الإسلامي المعاصر تلك المنـزلة القلقة الواقعة فيما بين المنـزلتين: الدينية دون الفنية، والفنية دون الدينية، إلىٰ منـزلة التماهي الجميل فيما بين فلسفة الدين وفلسفة الفن بوصفهما معاً المعرفة المرجعية للإبداع الإنساني وتطبيقاته الحضارية المستدامة التي غالباً ما تقوم أوَّلاً علىٰ العلاقة المفهومية العميقة بين الصناعة والفن (إبراهيم، 1977، ص9)، ثمَّ تقوم أخيراً علىٰ العلاقة بين الصناعة أو الفن والفكر أو العلم؛ فقد اتفق فقهاء الحضارة المسلمون علىٰ الآتي:

- "**الصنائع الإنسانية**" أصل من أصول المعايش والمكاسب والأرزاق، وطريقة من طرائق تحصيلها الطبيعية، وحاجة فطرية من حاجات الإنسان والمجتمع؛ ما يجعلها -في نهاية المطاف- مقصداً من مقاصد العمران (ابن الأزرق، 2008، ج2، ص217).

- "**الفكر هو مفتاح الصنائع البشرية**، كما أنَّ الإلهام مُستخدَم في الفكر؛ فالإلهام مفتاح الأمور الإلهية" (التوحيدي، 2016، ج1، ص113).

- "**الصنائع لا بُدَّ لها من علم**" (ابن خلدون، 2004، ج2، ص137).

1. علوم الفن الإسلامي

لعلَّ أكثر تعريفات الفن الإسلامي توفيقاً التعريف الذي ينصُّ على أنَّ هذا الفن هو معرفة جمالية عملية aesthetic مُركَّبة من علوم الفكر، والهندسة، والعمل، والتقنية، والصورة؛ أيْ إنَّ الفن الإسلامي يقوم على علوم الإبداع، والجمال، والصناعة، والعمران. ويُمكِن توصيف هذه العلوم وتعريفها وتصنيفها على النحو الآتي (حنش، 2019، ص120):

أ. علوم تُؤسِّس لبِنْية الفن الإسلامي، مثل: الهندسة (الشكلانية)، والموسيقى (الحركة والإيقاع)، والمناظر أو البصريات.

ب. علوم تُكوِّن ماهية الفن الإسلامي، مثل: علم الجمال وفلسفة الفن، وعلم عناصر الفن، والنقد الفني.

ت. علوم تُؤصِّل لهوية الفن الإسلامي وطبيعته العمرانية، مثل: علوم الدين، والثقافة، والنفس، والاجتماع.

ث. علوم تساعد على تهذيب الفن الإسلامي، وترقية خطابه الجمالي، مثل: الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، وغير ذلك من العلوم الصرفة والتطبيقية التي تدخل غالباً في صناعة مواد الفن الإسلامي وآلاته وأدواته وتقنياته وتصميماته على نحوٍ أسرع، وأفضل، وأجود، وأجمل.

مخطط بياني لعلوم الفن الإسلامي ونظرياته

ولعلَّ أكثر علم من علوم الفن الإسلامي، له أهمية ثقافية في إطار العمران الإسلامي، بوصفه مقصداً من مقاصد الشريعة، هو الفقه وأصوله الخاصَّة بالتأصيل المعرفي، والتكييف المنهجي، والتوظيف المقاصدي لكل ما يتعلَّق بهذا الفن من المفاهيم والنظريات، والأعمال والتقنيات، والأساليب والأشكال، والمواد والخامات، وغير ذلك ممّا يُمكِن أنْ نُسمّيه فقه الفن الإسلامي، الذي يجمع بين فلسفة الفن ونظرياته الإبداعية ومقاصد الشريعة وغاياتها العمرانية.

ومن ثَمَّ، فإنَّ هذا البحث المتواضع يحاول أنْ يُعايِن حقيقة التماهي العلمجمالي وطبيعته المعرفية التي يُمكِن أنْ تقوم بين فلسفة الفن بوصفها النظرية الجمالية العامَّة وأصول الفقه ومقاصد الشريعة بوصفها جوهراً معرفياً لفلسفة الفن الإسلامي، ومُحرِّكاً منهجياً لتطوُّرها الإبداعي، وعنواناً حيوياً لصورتها الجمالية الخاصَّة بفن الخط العربي بوصفه أفضل الجماليات التطبيقية اختباراً لعلاقة التماهي الديني-الفني هذه.

2. مفهوم الخط وطبيعته المعرفية

الكتابة الخطية اختراع إنساني راقٍ، وصناعة ثقافية شريفة، وفن بصري جميل؛ فالخط علامة من علامات الوجود الحيَّة لكثير من اللغات والثقافات والحضارات، وهو الدلالة الساطعة على قوَّتها الفكرية وفعلها الوظيفي في الإنتاج المعرفي، والتعبير الثقافي، والتواصل الحضاري، والإبداع الإنساني. وتبدو طبيعة الخط هذه جامعة -من حيث الشكل والصورة والمعرفة، ومن حيث الوظيفة والغاية والأداء- بين العلم والصنعة والفن في مفهوم معرفي واحد قادر على إظهار "خاصية النوع الإنساني من القوَّة إلى الفعل" (السنجاري، 1322هـ، ص39)؛ ليتميَّز الإنسان من سائر الكائنات باللغة والثقافة والعمران.

إذن، **فالخط** باختصار شديد هو "**صورة الكتابة**" (القرطاجني، 1981، ص18) بوصفها ركناً معرفياً من أركان اللغة، مثل: المعنى، واللفظ. والخط بهذا أقرب ما يكون شبهاً بالعلم الخاص "بصور الحروف المفردة، وأوضاعها، وكيفية تركيبها خطاً أو ما يُكتَب منها في السطور" (ابن خلدون، 2004، ج2، ص141)؛ وبوصفها جنساً إبداعياً من أجناس الفن (مثل: الشعر، والتصوير)، أقرب ما يكون شبهاً بالصناعة الثقافية لأجناس الخط وأنواعه وطرائقه؛ وبوصفها شكلاً من أشكال

البيان والتبيين. فالصورة الخطية هي "آلة البيان التي يتعارف الناس بها معانيهم، وهي الترجمان الذي إليه يرجعون عند اختلافهم" (الجاحظ، 1965، ج2، ص131).

ولعلَّ هذه الكينونة الصورية تجعل الخط أقرب ما يكون، من حيث الانتماء المعرفي، إلى كلٍّ من اللغة، والبلاغة، والفن المقاصدي الجميل الذي يُعْنىٰ بالخط بوصفه "صورة روحها البيان" (الصولي، 1341هـ، ص123)، ومقصدها الحسن والتزكية والعمران.

3. سؤال المقاصد في فن الخط؛ لماذا؟ وكيف؟

أ. الخط فناً مقاصدياً

يذهب بعض فلاسفة الفنون التقليدية إلى أنَّ للفن الإسلامي ثلاثة أبعاد، هي: الظاهر، والباطن، والروح؛ **فظاهر الفن الإسلامي** يتمثَّل في الشكل الخارجي لأيِّ عمل فني قد يكون لوحةً خطيةً بديعةَ الصنعة والجمال، أو إفريزاً معمارياً أخّاذاً، أو تحفةً صناعيةً فذَّةً، أو مخطوطةً قرآنيةً باذخةَ الزخرفة والتذهيب. ويتألَّف هذا الشكل الخارجي عادةً من عناصر مادية وبصرية محسوسة، مثل: النقطة، والخط Line، والسطح، والمساحة، والكتلة، والملمس، وغير ذلك من العناصر القابلة للحسِّ والوصف والتاريخ.

أمّا **باطن الفن الإسلامي** فيتمثَّل في القِيَم التي يُعبِّر عنها هذا الظاهر من الوحدة، والتنوُّع، والأصالة، والتقليد، وغير ذلك من القِيَم الفلسفية والنقدية المتصلة بعلم الجمال وفلسفة الفن.

وأمّا **روح الفن الإسلامي** فهي السِّرُّ، أو الكُنْه الماورائي المتصل بالحقيقة الـمُطلَقة التي نُدرِك غالباً حضورها الفطري بقوَّة رمزية فاضلة sacred في البنيات الوجدانية العميقة، والبنيات الطبيعية السطحية للأشياء كلها (Burckhardt, 2009, p.43).

ويُمكِن لهذه الثلاثية الفلسفية الفنية أنْ تلتقي مع الثلاثيات المقاصدية التي درج بعض الفقهاء والعلماء والباحثين على تصنيفها مرجعياً إلى القرآن الكريم، والشريعة الإسلامية، والقِيَم الفلسفية

الضرورية، وغير ذلك من المراجع المعرفية المقاصدية. ولعلَّ من أبرز هذه الثلاثيات المقاصدية على سبيل المثال لا الحصر:

- **مقاصد القرآن الكريم: التوحيد، والتزكية، والعمران** (ملكاوي، 2013، ص12).

- **مقاصد الشريعة: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات** (الشاطبي، 2004، ج2، ص23).

- **مقاصد القِيَم: الغاية، والوسيلة، والطريقة** التي تتفاضل (فيما بينها، ومن خلالها) الأعمال، مثل الإحسان الذي هو "فعل الشيء، وإتقانه الواجب، [ولذلك فقد] سُمِّي ما يتحرّاه الإنسان من أحسن الطرائق إحساناً" (السمين الحلبي، 1996، ج1، ص413).

وتُشكِّل هذه المقاصد الثلاثية روح الفن الإسلامي، وجوهره، وسِرَّه المكنون الذي تقوم عليه فلسفة هذا الفن، ونظريته الجمالية، ومنهجيته الإبداعية التي تُؤسِّس عملياً لأجناس هذا الفن الإسلامي وأنواعه من العمارة، والخط، والزخرفة، والتصوير، والتذهيب، وغير ذلك من الفنون الإسلامية البصرية التي تقوم غالباً على ثلاثة أبعاد معرفية، هي: الظاهر (الشكل)، والباطن (المضمون)، والروح (المقصد).

ب. الروح المقاصدية لفن الخط

لعلَّ أفضل أجناس الفن الإسلامي وأنواعه التي يُمكِن أنْ تتجلّى فيه هذه الأبعاد المعرفية الثلاثة هو **فن الخط** الذي يتألَّف كيانه الاستاطيقي من العناصر الآتية:

- **النص الخطي** (حنش، 1991، ص125)؛ وهو المصطلح الفني الـمُعبِّر عن **بُعْد المضمون** الذي يتمثَّل في المعاني والقِيَم والتعاليم الإسلامية التي يتفنَّن الخطّاطون غالباً في استلهامها وتمثُّلها وتشكيلها إبداعاً فنياً في أعمال الخط ولوحاته الفنية؛ من: كتابة الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة، وغيرهما من المقولات والأمثال الحِكَمية.

- **الصورة الخطية** (التوحيدي، 1929، ص255)، أو **بُعْد الشكل** الذي يتمثَّل في الأساليب والطرائق والتقنيات الكتابية الإبداعية التي يتألَّف بها ومنها العمل الفني الإسلامي عامَّة، ولوحة الخط أو المخطوطة الفنية بوجهٍ خاصٍّ.

– **الروح المقاصدية** العميقة التي تقف بقوَّة فيما وراء بُعْدي الشكل والمضمون، وتتحكَّم في إسلامية هذا الفن، وخصوصيته الثقافية، ووظيفته العمرانية؛ إذ تقوم معادلة هذا الفن المعرفية على العلاقة العضوية الحميمة فيما بين الحسن والبيان والعمران، وتقوم معادلته المنهجية على كل ما هو ضروري وحاجي وتزييني من المقاصد الجمالية في تصوير الخط وتشكيله الفني.

البِنْية المعرفية لفن الخط

ت. مفهوم المقاصد الجمالية

لا يقف النظر النقدي الأصولي في طبيعة العلاقة المفهومية والمعرفية والمنهجية العضوية والحميمة بين المقاصد والمصالح، والمدى الفلسفي– الديني لكلٍّ منها، وارتباطها بالمصلحة البشرية (بوصفها قيمةً ومقصداً) عند الأخلاق فحسب، بل إنَّ النقد الأصولي قد يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك الاعتبار المقاصدي الأخلاقي وحده، ويكشف عن وجهة نظر فلسفة الدين في هذه العلاقة الترادفية (من حيث المفهوم)، والتكاملية (من حيث المعرفة)، والتواصلية (من حيث المنهج والوظيفة) بين كلٍّ من المقاصد والمصالح في إطار منظومة القِيَم الكلية الـمُتمثِّلة في الحق والخير والجمال، بما يدعونا إلى إمكان إعادة تصنيف مقاصد الشريعة الإسلامية تصنيفاً معرفياً (أكثر منه تصنيفاً وظيفياً)، يستند إلى قِيَم الحق والخير والجمال (الثابتة: رؤيةً، ومنهجاً، وموضوعاً) أكثر من استناده إلى المصالح (الـمُتغيِّرة: تقديراً، وتأثيراً، وتكييفاً، وتوظيفاً في البيئة والمكان والزمان)، بحيث يُمكِن تصنيف مقاصد الشريعة الإسلامية إلى: مقاصد حقّانية، ومقاصد خيرية، ومقاصد جمالية.

فالمقاصد الحقّانية (التي تقوم على الحكمة بوصفها أداة تضع كل شيء في نصابه الصحيح) يُمكِن أنْ تُشكِّل الجوهر المعرفي لعلوم المنطق، والقانون، والشريعة، والفقه، وكل ما يتعلَّق **بالضروريات** (الوجودية، والتكوينية، والمعرفية) في الحياة، والدين، والاجتماع الإنساني.

والمقاصد الخيرية (من الإحسان، والتزكية، والفضل مثلاً) هي الجوهر المعرفي لعلوم الأخلاق، والتربية، والسلوك، والعلاقات، وكل ما يتعلَّق **بالحاجيات** الإنسانية والاجتماعية الأساسية في العيش الطبيعي: الكريم، والآمن، والنافع.

والمقاصد الجمالية (من الحسن، والإبداع، والإتقان، والكمال مثلاً) هي الجوهر المعرفي لعلم الجمال، وفلسفة الفن، وكل ما يتعلَّق بآداب الجودة وتقاليدها الحقّانية والخيرية في الأداء، والعمل، والإنتاج الفاضل والمفيد (حنش، 2017، ص204).

ث. العمل المقاصدي

تتمثَّل أهمية **نظرية العمل المقاصدي** ودورها المنهجي في ما يأتي:

– "**تمييز أخلاق المقاصد**" (علوان، 1989، ص11)، أو **المقاصد الأخلاقية** بوصفها نظرية من النظريات البينية المشتركة لكلٍّ من: فلسفة الدين، وفلسفة القِيَم، وفلسفة العمل، وفلسفة الحضارة.

– الاستحضار الدائم والضروري للقِيَم الفلسفية الدينية الأُخرى بوصفها بُعْداً تكاملياً من أبعاد نظرية العمل المقاصدي، مثل: **قِيَم الحق**. **قال تعالى:** ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الأعراف: 8–9]، **وقِيَم الجمال**. **قال تعالى:** ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ ﴾ [النحل: 5–6] بوصفها موضوعاً ومعياراً لِما يجب أنْ تكون عليه الأخلاق العملية والسلوك المقاصدي من "الهيئة والقدر والمنزلة بين الحق والصواب" (علوان، 1989، ص91).

– تقييم الأشياء والأعمال والمصالح، وتقويمها، وتمييزها، وترتيبها على أساس التفاضل والتوازن والتكامل في كثافة القيمة وصورتها البارزة في المقاصد، بوصفها قِيَماً جماليةً وصفيةً خالصةً (في طبيعتها المعرفية)، تصلح لأنْ تكون أيضاً –في الوقت نفسه– قِيَماً أخلاقيةً معياريةً لترتيب الأعمال، والأحوال، والأحكام، والمصالح، والأشكال، والصور، وغير ذلك من مراتب الجميل والأجمل، والحَسَن والأحسن، والفاضل والأفضل، والصالح والأصلح، وهكذا.

ج. مقاصد البصر

"**المقاصد روح الأعمال**" (الشاطبي، 2004، ج2، ص206) والصنائع والفنون الإنسانية عامَّة، ولكنَّ سؤال المقاصد الخاص بفن الخط لا يتوقَّف عند عَدِّ هذه المقاصد جوهراً لطيفاً، وروحاً مُجَرَّدةً، وغايةً كامنةً فيما وراء النص والصورة الخطية فحسب، بل هو سؤال محوري لمعاني الخط، ودلالاته الجمالية الفنية، والأخلاقية التربوية، والوظيفية العمرانية.

وغالباً ما تُشكِّل المقاصد الجمالية لفن الخط المحور المعرفي والـمُحرِّك المنهجي الذي يستهدف الإدراك البصري لمعاني الأشكال، ومقاصد الصور، وحقائق الأشياء، ومظاهرها الـمُتمثِّلة في كلٍّ من: "الضوء، واللون، والبُعْد، والوضع، والتجسُّم، والشكل، والعظم، والتفرُّق، والاتصال، والعدد، والحركة، والسكون، والخشونة، والملاسة، والشفيف، والكثافة، والظل، والظلمة، والحسن، والقبح، والتشابه، والاختلاف" (الفارسي، 2009، ص231).

إنَّ مقاصد البصر هذه هي الأساس لكل ما يتعلَّق بما يُسمّيه مُؤرِّخو الفن ونُقّاده التعليميون علم عناصر الفن (عبو، 1982، ص11) التي هي: النقطة، والخط، والشكل، والسطح، والملمس، والفراغ، واللون، والتوازن، وما شابه من العناصر الهندسية والتصميمية والتشكيلية لأيِّ فن من الفنون البصرية، مثل: الرسم، والنحت، والزخرفة، والخط، والتذهيب، وغير ذلك بوجه عام؛ ولكل ما يتعلَّق ببناء الحروف الخطية بوصفها عنصر التكوين والوظيفة والمقصد الجمالي لفن الخط بوجهٍ خاصٍّ.

مقارنة فيما بين منظور فلسفة الفن (عناصر الفن) ومنظور مقاصد الشريعة (مقاصد البصر) لمقومات الفنون التشكيلية كالخط والرسم والنحت وغيرها

د. المقاصد منهجاً خطياً

لعلَّ هذه المقاصد الجمالية البصرية هي ما سمّاه الخطّاط والفقيه عبد الله بن علي الهيتي (ت:891هـ/ 1486م) **الأصول والقواعد** (الهيتي، 1970، ص11)؛ **فأصول الخط** هي العناصر الأوَّلية الـمُكوِّنة لأشكال الحروف الخطية وصورها، مثل: النقطة، والخط، والدائرة، وما شاكلها من عناصر الشكل الهندسية التي تدخل بقوَّة في صناعة الشكل الفني للخط. أمّا **قواعد الخط** فهي المعاني الجزئية لعمليات رسم أشكال الحروف الخطية وتصويرها باستخدام قلم الكتابة الذي يجب أنْ يتحرَّك بشكل مقاصدي مدروس لكل ما هو ضروري وحاجي وتحسيني من حقائق هذا الفن ومقاصده الماثلة في كلٍّ من: الصحة، والتمام، والوضوح، والبيان، في شكل الخط وتشكيله وَفق التعالق والتكامل والتراتب الآتي:

– **المقاصد الخطية الضرورية**: تتمثَّل هذه المقاصد في رسم أشكال الحروف وصورها الـمُجرَّدة التي هي مناط القراءة، ووسيلتها البيانية الخاصَّة؛ تعبيراً، وتوصيلاً، وإبداعاً فنياً؛ لتصحيحها، وتطويرها، وتجويدها، وتحسينها، بوصف هذه الحروف هي عنصر التكوين والوظيفة والمقصد في اللغة والفن والعمران.

إنَّ "حروف المعجم ثمانية وعشرون حرفاً مختلفة الألفاظ، وصورها ثماني عشرة صورة لتشابه الحرفين منها والثلاثة، كالباء والتاء والثاء، وكالدال والذال، وكالراء والزاي، ونحو ذلك. ولولا التشابه لكان لكل حرف منها صورة. وقد تؤول هذه الثماني عشرة صورة إلى خمس عشرة صورة أيضاً في الاتصال" (ابن درستويه، 1927، ص17).

حروف المعجم	صور الحروف في المصطلح اللغوي	صور الحروف في المصطلح الفني					
		الحقق	الثلث	النسخ	التعليق	الديواني	الرقعة
الألف	ا	ا	ا	ا	ا	ا	ا
الباء التاء الثاء	ث	ث	ث	ث	ث	ث	ث
الجيم الحاء الخاء	ج	ج	ج	ج	ج	ج	ج
الدال الذال	ذ	د	د	د	د	د	د
الطاء الظاء	ظ	ط	ط	ط	ط	ط	ط
العين الغين	غ	ع	ع	ع	ع	ع	ع
الفاء	ف	ف	ف	ف	ف	ف	ف
القاف	ق	ق	ق	ق	ق	ق	ق
الكاف	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك
الهاء	هـ	ه	ه	ه	ه	ه	ه
الواو	و	و	و	و	و	و	و
الياء	ي	ى	ى	ى	ى	ى	ى
٢٨	١٨	عدد غير محدود بسبب التنوع الفني في الشكل					

الوحدة والتنوع في الخط العربي

(المصطلح الفني في الخط، ص69)

إنَّ بِنْية هذه الحروف الشكلية، وكتلها المكانية، وصورها الجرمية التي وصفها بعض فلاسفة هذا الفن المسلمين **بالهندسة الروحانية** التي تظهر في "**آلة جسمانية**" (الصولي، 1341هـ، ص136) هي

مناط **الضرورة** التي لا بُدَّ منها **لتحقيق الخط وتصويره** في الكتابة اللغوية والفنية التي تقوم -أوَّلاً، وقبل كل أمر- على ما كان فقهاء الكتابة والخط الأوائل يُسمّونه **نَفْس الخط** (القلقشندي، 1985، ج3، ص3)، أو **حقيقة الخط** (السنجاري، 1322هـ، ص40)، وكيانه المادي المحض؛ وهو ما كان يُعرَف عند علماء القراءات القرآنية وكُتّاب المصاحف الأوائل باسم **تجريد الخط** (الحمد، 1982، ص465)؛ أيْ تجريده من أيَّة إضافات، أو زيادات، أو لواحق.

تجريد الخط (من النقاط والحركات) في المصاحف الأولى

(من مقتنيات مكتبة جامعة برمنغهام، بريطانيا)

- **المقاصد الخطية الحاجية**: يُقصَد بها تبيينُ أشكال الحروف، وتمييز صورها الخطية الـمُجرَّدة التي شهدت تطوُّرات لغوية-قرائية كبيرة وحاسمة في الموازنة الهجائية بين الخط واللفظ بوصفهما قسيمَي اللغة في تصوير المعنى وضبطه. قال بعض أهل اللغة: "الخط ما يُقرَأ، وما زاد فهو نقش" (ابن درستويه، 1927، ص35)، أو رقش؛ أيْ تصوير الخط وتبيينه بما كان يُعرَف عند فقهاء هذا الفن باسم لواحق الخط (القلقشندي، 1985، ج3، ص14) التي تتمثَّل وظيفتها الأساسية في تحقيق البيان

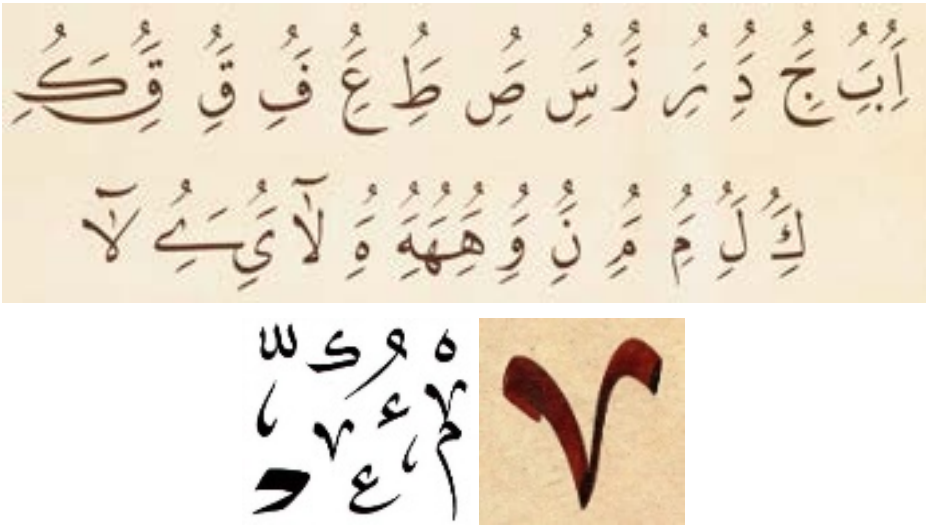
والوضوح والتمييز بين الحروف؛ كتابةً، وقراءةً. فالبيان هو إخراج هذه الحروف من "حيِّز الإشكال إلى حيِّز التجلّي" (الأنصاري، 1411هـ، ص68)، وذلك بتلبية حاجة الخط الـمُجرَّد إلى نقوش لغوية ومصحفية وفنية من النقاط والحركات والعلامات الآتية:

• **الإعجام، أو التنقيط** الذي هو إضافة النقاط إلى الأشكال الـمُجرَّدة للحروف الخطية الـمُتماثِلة في الصورة؛ بُغْيَةَ تمييزها.

• **الإعراب، أو التشكيل** الذي هو إضافة الحركات إلى الحروف بحسب مواقعها النحوية.

• **علامات رسم المصحف، وضبط القراءات القرآنية**، مثل: علامات الوقف، والابتداء، والمَدِّ، وغير ذلك.

• **تشكيلات الخط**، مثل: الظفر أو الهلال، والترفيلة أو الوردة الميزان، وغيرهما من علامات الزينة الخطية.



لواحق الخط اللغوية والفنية

– **المقاصد الخطية التحسينية**: تُعرَف هذه المقاصد اليوم، في اللغة النقدية لعلم الجمال، باسم **التصميم والإخراج الفني** الذي هو في مجال هذا الفن: انتظام ترتيب الحروف الخطية من حيث

الوصل والفصل في الكلمة والسطر والنص، وتصحيح نسقها اللغوي؛ لضمان وضوح الصورة، وكمال البيان، وسهولة القراءة، وروعة التأمُّل، والمتعة البصرية التي تقوم على معنى ما قاله أبو بكر الصولي (ت:335 هـ/ 946م) من تخيُّل الخط "يتحرَّك، وهو ساكن؛ تُعجِب صورته رائيه، ولو كان أعجمياً" (الصولي، 1341هـ، ص36) لا يعرف قراءته.

وتعكس هذه المقاصد **البُعْد الفني الخالص** الذي يستند إلى الثقافة، والحضارة، والإبداع، والأسلوب الـمُتميِّز في الأداء، والشكل، والخطاب الجمالي لأشكال الحروف وصورها الناطقة، وتسطيره الفني الوظيفي الذي يقوم عادةً على علاقات الفصل والوصل فيما بين الحروف الخطية، وَفق الترتيبِ الأبجدي لمنظومة الحروف، والتأليفِ الإنشائي لِبِنْية السطر البسيط أو الـمُركَّب، وفلسفةِ الفن عامَّة، وفلسفةِ الفن الإسلامي بوجهٍ خاصٍّ.

المقاصد التحسينية لفن الخط (التشكيل، التدوير، التقابل)

4. فلسفة الفن في الخط

أ. حسن الخط

هو المفهوم التراثي لِـما يُعرَف اليوم باسم **علم جمال الخط وفنه اليدوي** Calligraphy الذي يقوم -باختصار شديد- على كلٍّ من: **حسن الشكل** المفرد لبسائط الحروف الخطية، **وحسن الوضع** والتشكيل والتكوين الخطي (حنش، 2020، ص81)؛ **فحسن الشكل** هو الوجه الابتدائي أو الأساس

لجمالية الخط وفنه اليدوي الذي تتمُّ من خلاله عمليات تصحيح أشكال الحروف المفردة، وتحسين صورها وَفق أصول الخط الهندسية.

أمّا **حسن الوضع** فهو الوجه النهائي أو الـمُكمِّل لجمالية هذا الفن الذي هو -في الحقيقة- الكتابة الخطية لِـما يفوق شكل الحرف المفرد بذاته؛ من: الكلمة، والجملة، والنص الخطي الـمُتكامِل في السطر الواحد أو السطور العديدة، وذلك بترتيب الحروف الخطية على أحسن نظام من العلاقة الفنية الجميلة التي تقوم على الوصل، والاتصال، والتأليف، والتسطير، وما شاكل ذلك من العلاقات الفنية.

مخطط بياني لمقاصد الخط الجمالية

ب. بلاغة الخط البصرية

إنَّ "**حُسْن الخط لا حَدَّ له**" (ابن المدبر، 1931، ص14) من الإبداع صناعةً، والجمال حقيقةً، والبيان وظيفةً، وغير ذلك من المنطلقات النظرية والعملية الـمُؤسِّسة لطبيعة هذا الفن الجامعة بين جمال الشكل والماهية والصيرورة الإبداعية لأحوال الخط وأوضاعه وأنواعه، وجلال المقصد (الوظيفة اللغوية المباشرة، والوظيفة غير اللغوية) الـمُتمثِّل في بلاغة الخط البصرية التي تقوم على مقاصد الحسن والبيان والوضوح.

إنَّ "**البلاغة زخرفة**" (التوحيدي، 2016، ج1، ص74)، وإنَّ "**الخط أحد اللسانين، وحسنه إحدى الفصاحتين**" (الصولي، 1341هـ، ص74).

ومن ثَمَّ، يُمكِن وصف هذا الفن بأنَّه فن البلاغتين: اللفظية، والبصرية؛ فبلاغته اللفظية الكامنة في النص الخطي تتجلّى لفظاً بليغاً، ومعنىً دقيقاً، باعتبار "حسن الخط يزيد الحق وضوحاً" (العسكري، 1994، ج2، ص395). أمّا بلاغته البصرية الظاهرة في الصورة الخطية فتتجلّى في المعادلة الجمالية التي تُوازِن بين الحسن والبيان؛ إذ إنَّ "أحسن الخط أبينه، وأبين الخط أحسنه" (الصولي، 1341هـ، ص41).

ت. ﴿ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ﴾ [التين: 4].

بوجه عام، يستمدُّ **حسن الخط** أصوله الجمالية النظرية وقواعده التصميمية العملية من قانون الخَلْق الإلهي والفطرة الربّانية لقَوام الإنسان وصورته الكائنة. قال تعالى: ﴿ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ﴾ [التين:4]؛ فالإنسان هو أحسن خَلْق الله باطناً وظاهراً.

ونعني بالحسن الباطني للإنسان سيرته الخُلُقية، وقدرته الإبداعية، وفاعليته العمرانية. أمّا حسنه الظاهري فيتمثَّل في جمال الهيئة، وبديع التركيب، وتناسب البِنْية؛ لذا وصف بعضُ الحكماء الإنسانَ بالعالَمَ الأصغر (ابن العربي، 2003، ج4، ص395) الذي تستوطنه قوَّة فطرية فاضلة، تكون غالباً هي السِّرَّ الخفي لتحريك بِنْيته الوجدانية العميقة، وهي الكُنْه الماورائي لصوغ بِنْيته السطحية الظاهرة.

ومن ثَمَّ، يُمكِن القول: إنَّ حسن تقويم الخط يقوم على تفسير إسلامي خاص بنظرية محاكاة الطبيعة (اللواتي، 1994، ج1، ص151)، يختلف تماماً عن التفسير الغربي الذي يتمثَّل في الإظهار الفني للأشياء كما هي في الواقع شكلاً ومضموناً؛ فالمحاكاة الغربية هي **محاكاة تشخيصية** تقوم على فكرة **المطابقة الكَمِّية** التي يشتغل بها الرسّامون والنحّاتون الغربيون لإنتاج أعمالهم الفنية الكلاسيكية بوجهٍ خاصٍّ.

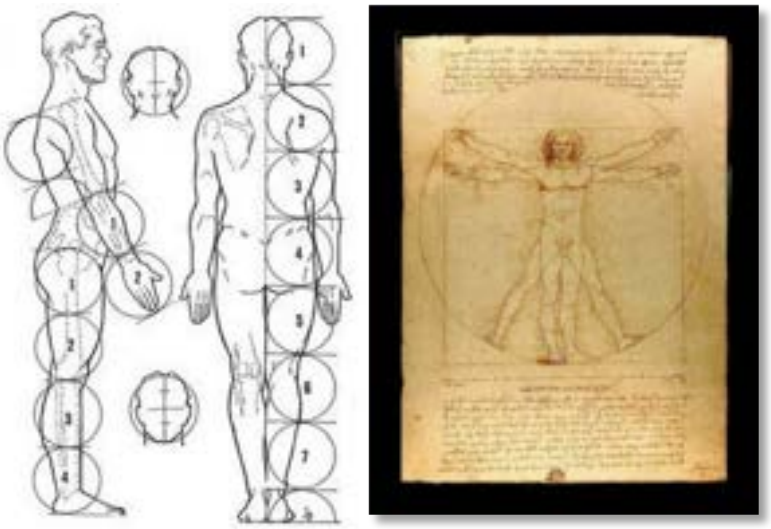
وتتمثَّل وجوه الفهم الإسلامي الخاص بنظرية المحاكاة الفنية في كلٍّ ممّا يأتي:

– فكرة **الطبيعة المخلوقة** (الفاروقي، 1980، ص183)؛ فالطبيعة هي "قوَّة من قوى الباري، واهبة للأشكال والصور" (إخوان الصفا، 1957، ج3، ص149) نظامها الهندسي، وقَوامها الجمالي، وروحها الـمُلهِمة للإبداع الفني والصنائع الإنسانية، لا سيَّما أنَّ "إقامة الصناعات وإبراز الصور فيها يتمُّ بمماثلة ما في الطبيعة بقوَّة النفس" (التوحيدي، 2016، ج1، ص172).

– استلهام جوهر الطبيعة ونظامها الهندسي الفاضل؛ فالمحاكاة الإسلامية هي **محاكاة تجريدية** تقوم على فكرة **المطابقة الكيفية**، بناءً على قوانين الانتظام والتناسق والتناسب بين الأصل الطبيعي والـمُنتَج الصناعي؛ إذ يرى بعض فلاسفة هذا الفن أنَّ "الغاية من تصوير الخط هي تشبيه فعل الطبيعة" (ابن البصيص، 1986، ص263). ويُقصَد بهذه المحاكاة من منظور إسلامي "أنَّ الحكيم (واضع الخط العربي) اقتفى فيما وضعه من ذلك آثار حكمة الله تعالى" (إخوان الصفا، 1957، ج3، ص141).

ولعلَّ أبرز أثر من الآثار الإلهية التي اقتفاها فلاسفة الفن الإسلامي في تصوير الحروف الخطية وتشكيلها الفني هو **المقياس الإنساني**؛ فصورة الإنسان هي "**أحسن الصور، وشكله أفضل الأشكال**" (إخوان الصفا، 1957، ج3، ص141) في تناسبها، واعتدالها، وكمالها، وغير ذلك من الخصائص الجمالية التي أصبحت هي القِيَم المعيارية والوصفية الأساسية لفلسفة الفن العامَّة منذ عصر النهضة الأوروبية على يد الفنان الإيطالي دافنشي (Leonardo da Vinci، ت:1519م)، الذي تُنسَب إليه نظرية المقياس الإنساني Human Scale للجمال في الفكر، والفلسفة، والمعرفة، والثقافة، والحضارة، والفن الغربي. ويتمثَّل هذا المقياس في صورة الإنسان الفيتروفي Vitruvian Man التي رسمها

ليوناردو دافنشي في لوحة تُمثِّل رجلين عاريين في وضع مُتراكِب؛ أحدهما داخل دائرة، والآخر داخل مربع (دافنشي، 2005، ص45).



نظرية المقياس الإنساني الغربية (الرسم والنحت: المحاكاة الواقعية)

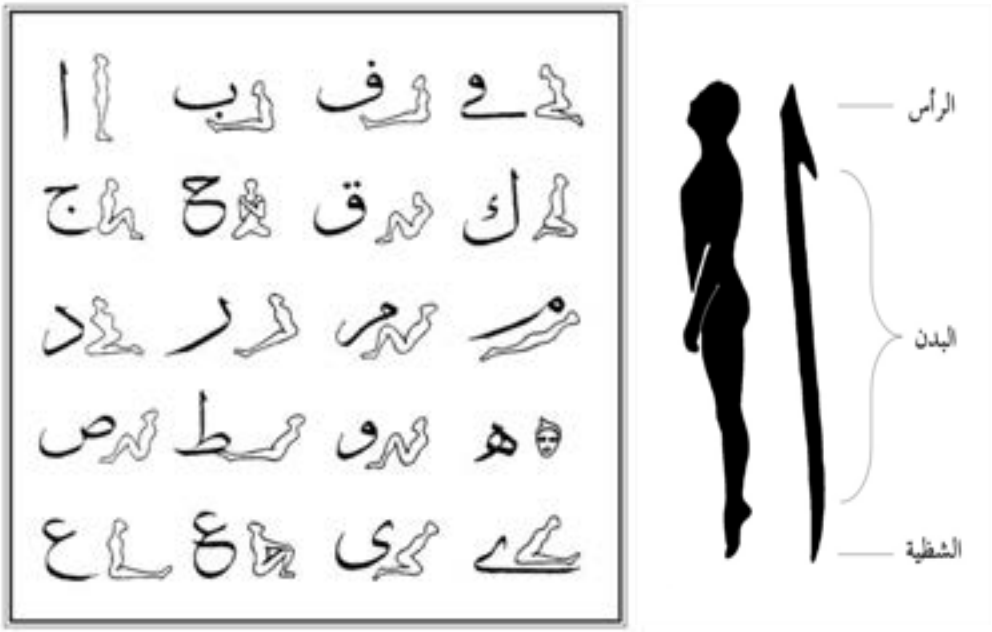
(من محفوظات أكاديمية فلورنس: البندقية، إيطاليا)

لقد سبقت **نظرية حسن التقويم الإسلامية** هذه النظرية الغربية في اعتماد صورة الإنسان ومعالم شكله الهندسي مثالاً على الجمال الكامل القائم على الحقائق الآتية:

• "انتصاب قامة الجسد الإنساني [بوصفه] أجلَّ أشكال الحيوان، وأجملَها خِلْقة، وأعلاها درجة."

• "طول قامة الإنسان ثمانية أشبار بشبره سواء"؛ أيْ إنَّ مقدار التناسب بين عَرْض جُثَّته وطوله هو **الثُّمُن** (إخوان الصفا، 1957، ج1، ص223).

• بناء أشكال الحروف الخطية وَفق مناظرتها **لأوضاع الإنسان وحالاته** المختلفة في **السكون، والحركة**، مثل: الانتصاب، والانكباب، والاستلقاء، والانحناء، والاستدارة، وغير ذلك من الأوضاع والهيئات.



محاكاة أشكال الحروف الخطية لصورة الإنسان وأوضاعه في الحركة والسكون

ث. هندسة الخط

الهندسة هي ثمرة من ثمار الحكمة (ابن الهيثم، 1988، ص270) الـمُؤسِّسة لفلسفة الفنون التقليدية التي تقوم على بعض القوانين الفطرية في الخَلْق والتكوين والتشريع التي استلهمها فقهاء الخط في الإبداع والبناء والتقويم الفني، وأبرزها على سبيل المثال لا الحصر:

– **قانون الوزن**: يستمدُّ هذا القانون روحه المعرفية الإسلامية من قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّ﴾ [الأعراف: 8]. وقد اعتمد فلاسفة الفن المسلمون المبادئ، والوسائل، والتقنيات، والوحدات القياسية الخاصَّة بما سمَّوه قوانين الوزن، وقِيَم التوازن، ومعايير الميزان في إقامة الصناعات الإبداعية، وتقويم المعارف الثقافية الخاصَّة، مثل: الشعر، والموسيقى، والخط؛ فقد جعلوا لكلٍّ من هذه الفنون قِيَمه، ومعاييره، وعلاقاته، ووحداته القياسية؛ فوحدات الوزن الشعري المعروفة باسم التفعيلات تختلف عن وحدات الوزن الموسيقي المعروفة باسم الأنغام. وهذه الوحدات الوزنية الشعرية

والموسيقية تختلف عن وحدات وزن الخط المعروفة بالشعرات، أو النقاط الخطية، ولكنَّها جميعاً تتماثل في الاعتبار القياسي الذي تكون فيه "نقرات الأوتار الموسيقية هي بمنـزلة الأقلام؛ أيْ أنواع الخط، والنغمات الحادّات الصادرة من هذه الأوتار هي بمنـزلة الحروف الخطية" (إخوان الصفا، 1957، ج1، ص249). ونقصد بوزن الخط هنا قياسَ عرض شكل الحرف، وسُمْكه بغَضِّ النظر عن الطول.

وكانت شَعْرة ذيل البِرْذَون هي أوَّل وَحْدة قياس كَمِّي استُخدِمت في وزن الخط الذي كان حَدُّه الأعلى غالباً يصل إلى أربع وعشرين شعرة؛ وهو قياس القلم أو الخط الذي أُطلِق عليه اسم **قلم الجليل أو الطومار**.

– **قانون التناسب**: يستلهم هذا القانون قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر:49]؛ فقد تطوَّر المنظور الجمالي لفن الخط العربي الإسلامي على اعتبارات جديدة من العناصر الهندسية والقِيَم الرياضية، التي أبرزها النسبة والتناسب بين الطول والعرض من أشكال الحروف وصورها الخطية، وهي النظرية الفنية الأخيرة التي استقرَّ عليها الجماليون المسلمون، مثل: الإمام أبي حامد الغزالي (ت:505هـ/ 1111م) الذي عرَّف الخط الحسن على أساس تناسب الحروف وتوازيها، واستقامة ترتيبها، وحُسْن انتظامها (الغزالي، 1939، ج3، ص258).

إنَّ المحاكاة الكيفية في الخط تقوم على التناسب؛ لذا يُمكِن أنْ نُطلِق على هذا النوع المعرفي الخاص من أنواع المحاكاة اسم محاكاة التناسب. وقد ذهب بعض الجماليين المسلمين إلى أنَّ حُسْن الخط لا يستمدُّ مفهومه "من صور حروفه، وأوضاع كَلِمِه بدون صحة نسبته الوضعية، كما تناسبت أعضاء الحيوان، وتوازنت أجزاء النبات؛ لأنَّ النفس عاشقة في الجمال، مجبولة على حُبِّ الـحُسْن، وهو التناسب الطبيعي، مرئياً كان أو مسموعاً" (عساكر، 1955، ص124).

إنَّ التناسب هو القيمة الجوهرية والمعادلة الأساسية لهندسة الخط وبنائه الفني، وهو الضابط العالي والمعيار الـمُتطوِّر لبِنْية الخط الجمالية في إطار الشكل الخالص، والتذوُّق الراقي، والبلاغة البصرية، والبيان الواضح.

ويقاس هذا التناسب بوَحْدة قياس أُخرىٰ غير الشعرة، هي النقطة الكاملة التي تُكتَب برأس القلم وسِنِّه المائل عادةً. وقد صار لكل نوع من أنواع الخط ما تعارف الخطّاطون علىٰ تسميته ميزان الخط الذي يقوم علىٰ اعتبارات الهندسة الجمالية من قِيَم النسبة والتناسب الآتية (إخوان الصفا، 1957، ج1، ص249):

ميزان الخط وقياسه بالنقاط

• جمال الأشياء، مثل الخط، يتمثَّل في النسبة الكمالية الخاصَّة بها؛ إذ لكل شيء كمال يليق به، وقد يليق بغيره ما هو ضدُّه؛ فحُسْن كل شيء في كماله الذي يليق به.

• بناء الجمال وصناعته يقومان علىٰ التناسب؛ إذ يعمل الصُّنّاع الـحُذّاق مصنوعاتهم من الأشكال والتماثيل والصور، مناسِباتٍ بعضها لبعض في التركيب والتأليف والـهِنْدام.

• التناسب قانون جمالي عام يُـحدِّد خصوصيتَهُ في الأشياء مقياسٌ عام خاص، هو: النسبة الفاضلة.

• **النسبة الفاضلة** هي: الـمِثْل، والـمِثْل والنِّصْف، والـمِثْل والرُّبُع، والـمِثْل والثُّمُن.

وهذا يعني أنَّ قياس هذه النسبة في أيِّ شيء من الأشياء يكون علىٰ أساس أنَّ طوله مِثْل عَرْضه، أو مِثْل نِصْفه، أو مِثْل رُبُعه، أو مِثْل ثُمُنه.

• أحكم المصنوعات، وأتقن الـمُركَّبات، وأحسن الـمُؤلَّفات، ما كان تركيب بِنْيته وتأليف أجزائه علىٰ النسبة الفاضلة.

ج. الدائرة الخطية

الدائرة هي الشكل الهندسي **الـمُتكامِل** الذي يستوعب بقيَّة الأشكال الهندسية، مثل: الـمُثلَّث، والـمُربَّع، وغيرهما من الأشكال التي تتألَّف من الخط المنحني (المحيط)، والخط المستقيم (القُطْر)، بوصفهما أصل كل أشكال الحروف الخطية وصورها الفنية التي تتراوح قِيَمها وخصائصها الجمالية غالباً بين **التربيع والتدوير** في ضوء محاكاة الخط الفنية لصورة الإنسان في مستويين اثنين، هما:

– مستوى الشكل الهندسي العام الذي تكون فيه المحاكاة غالباً تناظرية تجريدية، كما هو الحال في تناظر صورة **حرف الألف** الخطية الـمُنتصِبة لصورة قامة الإنسان وجسده الواقف في شكل الانتصاب.

– مستوى الشكل الفني الذي تكون فيه المحاكاة تناسبية تقديرية، كما هو الحال في تقدير التناسب المثالي لشكل **حرف الألف** (أيْ نسبة عَرْضه إلى طوله) بمقدار الثُّمُن على أحسن الأحوال، في ضوء ما "توجبه قوانين الهندسة والنسبة الفاضلة" (إخوان الصفا، 1957، ج1، ص221).

ويتحكَّم هذان المستويان في بناء أشكال الحروف، في ضوء العلاقة بين الألف (من حيث هو خط هندسي مستقيم، أو قُطْر دائرة ساكن) والدائرة (ذاتها من حيث هي خط منحنٍ مُتحرِّك). "يقول الـمُحرِّر الحاذق المهندس: ينبغي لـمَنْ يريد أنْ يكون خطه جيِّداً وكتابته صحيحة أنْ يجعل لها أصلاً يبني عليه حروفه، وقانوناً يقيس عليه خطوطه. والمثال في ذلك، في كتابة العربية، هو أُن يخطَّ الألف أوَّلاً بأيِّ قَدْر شاء، ويجعل غلظه مناسباً لطوله، وهو الثُّمُن، وأسفله أدقَّ من أعلاه، ثمَّ الألف قُطْر الدائرة، ثمَّ يبني سائر الحروف مناسباً لطول الألف، ولمحيط الدائرة التي يكون الألف مساوياً لقُطْرها" (إخوان الصفا، 1957، ج1، ص219).

الدائرة وقُطْرها أساس بناء أشكال الحروف الخطية وصورها الفنية

د. الأصول والفروع الخطية

في غضون القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي وما بعده، نشط التفكير النظري في الصناعة الخطية بصورة ملحوظة ومُتميِّزة، بما ظهر فيه من مُؤلَّفات عديدة، تناولت كثيراً من الآداب، والمواد، والأدوات، والأشكال، والمقادير، والأفكار، والنظريات الـمُتعلِّقة بالعلوم الخطية. وهي تُنسَب إلى بعض أهم العلماء العاملين، والأدباء الـمُعلِّمين، والفنّانين الخطّاطين. ومن أبرزهم في هذا العصر: شعبان بن محمد الآثاري (ت:728هـ/ 1424م) صاحب المنظومة الشعرية الألفية التي سمّاها العناية الربّانية في الطريقة الشعبانية.

وتتجلّى أهمية هذه المنظومة في أنَّها تُمثِّل الرسالة الأدبية العلمية الرائدة في التنظير لمفهوم **الخط المنسوب** بوصفه أحسن الخطوط وأجملها، ولِـما يتعلَّق بهذا الخط من الأصول الهندسية، والقواعد الفنية، وآلات كتابته الخطية وأدواتها وموادها المناسبة، والتقنيات، والأساليب، والأشكال، والأوضاع، والعلاقات، والقِيَم الفنية التي يُمكِن على أساسها توليد أنواع الخط العربي من أصولها.

وتقوم نظرية شعبان الآثاري في توليد أنواع الخط على ما سمّاه الدوائر الخطية التي استلهم فكرتها وطريقتها وأمثلتها في تخريج أنواع الخط من نظرية الدوائر اللفظية لعلم العَروض، التي

وضعها الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت:175هـ/ 797م) لتوليد بحور الشعر العربي؛ إذ قال الآثاري في ذلك (الآثاري، 1979):

وضـعت في الخـط لهـم دوائـرا على الأصـول تحتـوي كـما تـرى

فللخليـــل الســـبق في اللفظيـــة وبعـــــده، دوائـــــري خطيـــة

وتعتمد هذه النظرية مبدأ التدوير التشكيلي لأنواع الخط على أساس علاقاتها البينية الفاعلة في تصنيف أنواع الخط المعروفة في عصره إلى أصول، وفروع. أمّا الأصول فهي: الطومار، والـمُحقَّق، والثلث، والرقاع، والتوقيع، والنسخ، والوضاح. وأمّا الفروع فهي: الأشعار، وخفيف الثلث، والغبار، والريحاني، والمنشور، والحواشي، والمسلسل.

وضح شهاب الدين النويري (ت:733هـ/ 1333م) في كتابه "بلوغ الأرب في فنون الأدب" طبيعة العلاقة الفنية بين هذه الأصول والفروع من أنواع الخط، قائلاً: إنَّ هذه الفروع وغيرها تكون غالباً مُولَّدة، أو مُستخرَجة، أو تابعة لواحد من الأقلام الأصول الخطية التي يكون لكلٍّ منها غالباً فرع أو فروع؛ بَيْنَ أنْ يكون وزنُه الخطي غليظاً أو ثقيلاً، ومُتوسِّطاً، وخفيفاً. فقلم الـمُحقَّق -مثلاً- يتفرَّع منه خفيفه؛ أيْ خفيف الـمُحقَّق، ويتفرَّع منه أيضاً قلم الريحان الذي هو من خفيف الـمُحقَّق. وقلم النسخ يتفرَّع منه قلم المتن؛ وهو غليظه، وقلم الحواشي؛ وهو خفيفه، وقلم المنثور؛ وهو الذي يفصل في كتابته بين كل كلمة وأُخرى ببياض. وقلم الرقاع يتفرَّع منه قلم الغبار؛ وهو خفيفه، وينـزل منه بمنـزلة الحواشي من النسخ، ويتفرَّع منه أيضاً قلم المقترن.

ورُبَّما كان النويري أوَّل مَنْ قدَّم نظرية في هذا المجال؛ إذ رصد خمسة أنواع خطية من الأصول التي يشتق منها عديد الأنواع الخطية الفرعية، وسمّاها الأقلام الأصول الخمسة، وهي: قلم الـمُحقَّق، وقلم النسخ، وقلم الرقاع، وقلم التواقيع، وقلم الثلث. فهذه الأقلام الخمسة هي الأصول التي تتفرَّع منها أقلام أُخَر (النويري، 2004، ج7، ص8).

وقد أضاف آخرون إلى هذه الأصول الخطية أصولاً أُخرى، مثل: خطي الريحان، والأشعار، أو خط المؤنق (الكاتب، 1992، ص78)، فأصبحت بذلك سبعة أصول. غير أنَّ أشهر نظرية تناقلتها المصادر التاريخية حتّى اليوم هي نظرية "**الأقلام الستة: المُحقَّق، والثلث، والتواقيع، والرقاع، والنسخ، والريحان**" (حاجي خليفة، د.ت، ج1، ص711).

وقد تفكَّكت هذه المجموعة الخطية وغيرها، وصمدت منها أنواع مُعيَّنة، مثل: الثلث والنسخ، وانحسرت أُخرى، مثل: الرقاع والتواقيع، وظهرت أنواع خطية جديدة، مثل: خط التعليق وفروعه (بيدابيش، 2010، ص105)، وخط الإجازة وتوقيعاته التاريخية والفنية (حنش، 2016، ص47).

ذ. المقاصد وتصنيف الخط

من الإشكاليات المعرفية والمنهجية التي يواجهها الباحثون في ما يختصُّ بنشأة أنواع الخط وتطوُّرها، إشكالية المفارقة الإحصائية بين الكثرة الكاثرة في أعداد أسماء أنواع الخط المبالغ فيها بما يزيد على مئة نوع خطي والقِلَّة القليلة في مُسمَّيات هذه الأنواع الخطية التي لا تتجاوز في حقيقتها العددية التاريخية والفنية الواقعية بالكاد خمسة عشر نوعاً خطياً أو أكثر بقليل.

لوحة فنية جامعة لأنواع الخط المعاصرة

(من أرشيف الباحث)

وكان بعض علماء اللغة والكتابة والخط الأوائل، مثل ابن درستويه (ت:347هـ/ 958م)، قد تنبَّه لهذه الإشكالية مُبكِّراً، فعَمَد إلى محاولة تصنيف الأنواع الخطية الـمُتوالِدة والـمُتوالِية في الظهور إلى مجموعات وظيفية مُتباينة من حيث الغرض العام الذي تخدمه كل مجموعة خطية، فاقترح تصنيف هذه الأنواع الخطية إلى "خطوط المصاحف، وخطوط الكُتّاب، وخطوط الورّاقين" (ابن درستويه، 1927، ص38).

وقد أصبح هذا التصنيف الوظيفي هو الأساس في تفسير نشأة الأنواع الخطية وتطوُّرها في حدود زمانية ومكانية مُعيَّنة، على هيئة مجموعات فنية مُتماثِلة من حيث الوظيفة، ولكنَّها تكون غالباً مختلفة فيما بينها من حيث الشكل، ومنفصلة عن بعض من الناحيتين: التاريخية، والجغرافية؛ فتبدو – في نهاية المطاف والحقيقة والواقع– كأنَّها عوائل فنية تنتعش وتزدهر تاريخياً بازدهار الوظيفة الحضارية الحاكمة.

وهذا يعني أنَّ التصنيف الوظيفي المذكور آنفاً لا يصلح أنْ يكون تفسيراً مقبولاً لإشكالية المفارقة الإحصائية والفجوة العددية الكبيرة بين أسماء الأنواع الخطية ومُسمَّياتها؛ لأنَّ هذا التصنيف لا يمسُّ جوهر المسألة الفنية التي يقوم عليها "علم توليد أنواع الخط من أصولها" (طاشكبري زادة، 1985، ج1، ص85)، ولا يقترب من وضع الخطوط العربية كلها في نسق فني واحد مستقيم التناسل والامتداد في طريق أُفقي من التنويع والتفنين في الشكل، ولا يستطيع أنْ يُقدِّم تصوُّراً فنياً لخارطة شجرية واحدة مُتوالِدة ومُتماسِكة بجذورها وجذوعها وأغصانها وأوراقها وثمارها في كتلة فنية– وظيفية جامعة ومُوحَّدة.

ومن ثَمَّ، فإنَّ البديل المعرفي والمنهجي لهذا التصنيف الوظيفي؛ تفسيراً لهذه الإشكالية التي كثيراً ما تثير الفضول والحيرة والشكَّ في حقيقة أنواع الخط، وتقدير عددها المضطرب عند الـمُؤرِّخين، هو التصنيف الفني الذي يقوم على المقاصد الجمالية لفن الخط.

التصنيف المقاصدي لأنواع الخط

5. المقاصد الجمالية لفن الخط

أ. التوحيد

هو مصطلح ثقافي خاص بفلسفة الدين الإسلامي وعقيدته التي تكاد تمتاز من الفلسفات والعقائد الأُخرىٰ باعتمادها عليه أصلاً ومصدراً، جوهراً وروحاً، نِيَّةً وعملاً، نظريةً وتطبيقاً لكل ما هو إسلامي من المعاني والدلالات، والمفاهيم والقِيَم، والأشياء والظواهر، والتقنيات والأساليب؛ والأشكال والصور، والعلوم والآداب والفنون والصناعات.

والتوحيد هو الفقه الأكبر الذي يفيض علىٰ كل أنواع الفقه الإسلامي، ومجالاته، وأشكاله النظرية والعملية التي تقوم بوجه خاص علىٰ أصول الفقه ومقاصد الشريعة النظرية والعملية التي نتحرّاها في الحياة والإنسان والعمران عامَّة، وفي العلوم والآداب والفنون والصناعات الإسلامية خاصَّة.

لقد عَدَّ فلاسفة الفن المسلمون التوحيد غاية الصنائع الإنسانية ومقصدها؛ فقال أبو حيّان التوحيدي مثلاً: "أعوذ بالله من صناعة لا تُحقِّق التوحيد، ولا تدلُّ علىٰ الواحد، ولا تدعو إلىٰ عبادته،

والاعتراف بوحدانيته، والقيام بحقوقه، والمصير إلى كنفه، والصبر على قضائه، والتسليم لأمره" (التوحيدي، 2016، ج1، ص173).

التوحيد غاية الصنائع الإنسانية ومقصدها

ورأى إسماعيل الفاروقي (2016، ص220) أنَّ التوحيد هو مبدأ الجماليات الإسلامية ومنتهاها.

أمّا تيتوس بوركهارت فأثبت في كتابه "فن الإسلام: لغته، ومعناه" أنَّ التوحيد -بمفاهيمه الدينية، والفلسفية، والعمرانية، والجمالية- هو روح الفن الإسلامي، وسِرُّه الرابط بين ظاهر هذا الفن وباطنه؛ ذلك أنَّ التوحيد هو القاعدة الذهبية لقانون الوحدة والتنوُّع، الحاكم لعلم عناصر الفن الإسلامي في التأليف المعرفي للمضمون، والتكوين الفني للشكل في هذا الفن، الذي هو تَجلٍّ لحقيقة **الوحدة** في عالَم الكثرة؛ إذ إنَّه يعكس بصورة مُبهِرة وحدة المبدأ الإلهي.

ب. التجليل

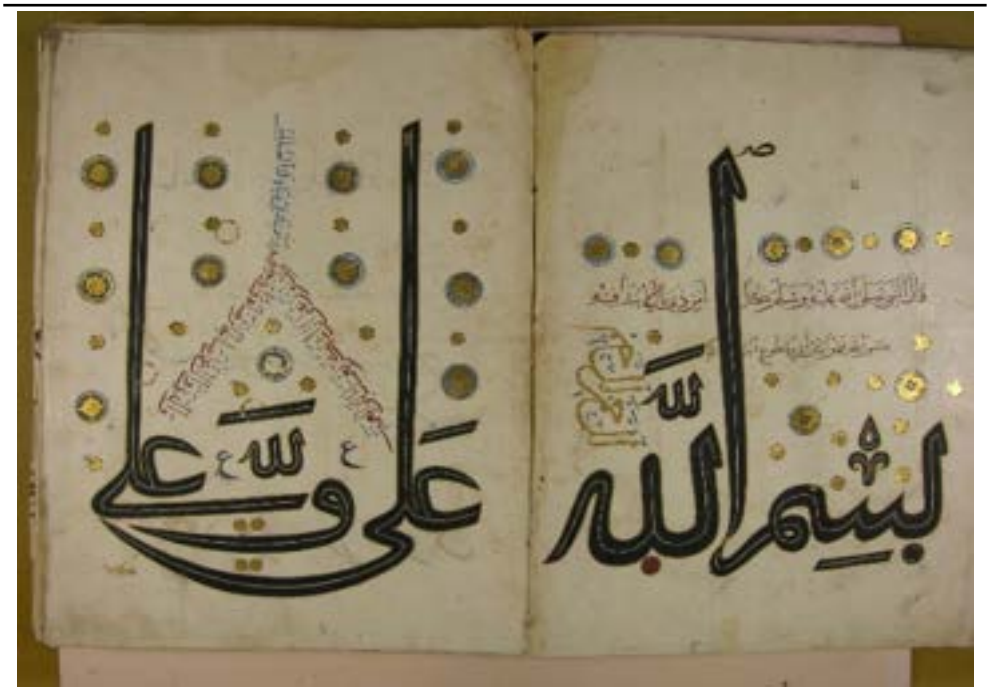
منذ كتابة المصحف الإمام، تبلورت المعالم المعرفية لكتابة القرآن الكريم في ما يُمكِن أنْ نُسمِّيه فقه الحسن الواجب؛ وهو الفقه الجمالي والفني الـمُؤسِّس لكتابة القرآن الكريم في المصحف الشريف على مبدأ تعظيم كتاب الله الكريم وتجليله بالكتابة الحسنة والخط الجليل الشأن والحجم.

وقد عَدَّ كثير من الفقهاء والعلماء والـمُصنِّفين آداب كتابة المصحف الشريف كلية جامعة لقِيَم الحق والخير والجمال؛ ففي الوقت الذي تبدو فيه هذه الآداب ذات طبيعة دينية-أخلاقية، وتُمثِّل "شعبة من شعب الإيمان" بالله، تتجلّى طبيعتها الجمالية العالية في "تفخيم قدر المصحف، وتفريج خطه". فقد اتفق كثير من الفقهاء على أنَّه "ينبغي لَمَنْ أراد كتابة القرآن أنْ يكتبه بأحسن خط وأَثبته، على أحسن ورق، وأبيض قرطاس، بأفخم قلم، وأبرق مِداد، ويُفرِّج السطور، ويُفخِّم الحروف" (البيهقي، 1410هـ، ج2، ص319). ومن ثَمَّ، فلا يجوز "تصغير المصحف. قال النابلسي: أيْ كتابته في أوراق صِغار، ثمَّ نقل عن أبي حنيفة أنَّه يكره أنْ يُصغِّر المصحف، وأنْ يكتب بقلم دقيق" (الكتاني، 2014، ج2، 196).

وذكر ابن عبد ربه (أحمد بن محمد، ت:349هـ/ 960م) (1962، ج4، ص196) أنَّ الخليفة الراشد علي بن أبي طالب (كرَّم الله وجهه، ت:40هـ/ 661م) نصح أحدَ كُتّاب المصاحف بقوله: "اجْلُل قلمك". ويكاد مُؤرِّخو هذا الفن يُجمِعون على أنَّ المصحف الإمام كُتِب "بقلم جليل مبسوط" (الزفتاوي، 2001، ص322). وإذا حاولنا شرح معاني هذه الكلمات الثلاث، بما كان مفهوماً منها في ذلك الزمان الـمُبكِّر من نشأة الخط وتطوُّره الفني، فإنَّنا سنقف على المعاني الآتية:

- **القلم**: الخط الذي كُتِب به القرآن الكريم أوَّل مَرَّة. وكان أهل هذا الفن يستعملون كلمتي "القلم" و"الخط" للدلالة على مفهوم واحد.

- **الجليل**: لقب إسلامي فاضل أُطلِق على كل ذي شأن من الأمور السياسية، والمكانة الاجتماعية، والأماكن الـمُعتبَرة، والطيور الكاسرة، والكتابات الخطية التي تمتاز بسُمْك حروفها، وغير ذلك من الأشياء الكبيرة. وقد صار لقب الجليل مصطلحاً من مصطلحات هذا الفن، وأُطلِق على الخط الـحَسَن الذي كان قياس وزنه الفني غالباً يتجاوز أربعاً وعشرين شعرة بحسب القياس الإسلامي القديم.



الطومار الجليل وفروعه الدقيقة فالأدق

(من مخطوطة "جامع محاسن كتابة الكتاب" للطيبي، ت:908هـ/ 1502م)

- **المبسوط**: وصف لرأس القلم الأوَّل الذي كان يُكتَب به غالباً آنذاك؛ أيْ إنَّه قلم مستوي الشكل، ومستقيم الرأس استقامة تامة بين زاويته اليمنى وزاويته اليسرى.

وهذا كله يعني أنَّ الخط العربي الإسلامي الأوَّل كان يُكتَب بعَرْض القلم؛ بُغْيَةَ تجليل الصورة الخطية وتكبيرها، حتّى يصبح هذا الخط الأكبر عَرْضاً في القلم، وأكثرَ وزناً في القيمة، وأعلى مكانة، وأهمَّ وظيفة في البيان والتبيين. وهذا كله يعني أيضاً أنَّ المبادئ الأولى لفلسفة الفن في الخط العربي كانت تقوم على تجليل الخط؛ وهو التكبير في الشكل، والتعظيم في الشأن.

ولعلَّ هذا التقليد الديني الفني لكتابة المصحف الشريف هو الذي أوحى إلى الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك (ت:96هـ/ 714م) أنْ يجعل الخط الجليل هو العلامة التوقيعية الرسمية للخلافة والدولة والسلطان؛ فقد كان هذا الخليفة أوَّل مَنْ كتب في الصحف الرقية الكبيرة التي كانت تُعرَف

باسم الطوامير (جمع طومار)، وأوَّل مَنْ أمر بأنْ تُعظَّم كتبه الخاصَّة، وأنْ يُـجلَّل الخط الذي يُكاتَب هو به (الجهشياري، 1938، ص43).

ت. التحقيق

تتمثَّل المقاصد الجمالية لفن الخط، أكثر ما تتمثَّل، في ما سمّاه أبو حيّان التوحيدي **معاني تحقيق الخط**، التي هي: التحديق، والتحويق، والتخريق، والتعريق، والتشقيق، والتنسيق، والتوفيق، والتدقيق، والتفريق (التوحيدي، 1951، ص36).

التحويق: إدارة رؤوس الفاءات والقافات والواوات

وهذه المعاني هي مقاصد جزئية تفصيلية تهدف إلى **إبانة** الحروف الخطية كلها، ورسم صورتها الصحيحة لغوياً، والجميلة فنياً، والـمُحقَّقة خطياً؛ أيْ إنَّ الخط الـمُحقَّق مفهو عام لكل ما صحَّت

أشكال حروفه على اعتبارها مفردة من الخطوط. وهو أفضل من **الخط الـمُطلَق**؛ وهو الخط الذي تداخلت حروفه، واتَّصل بعضها ببعض عند الكتابة. وهذا الخط الـمُطلَق تابع ومولود من الخط الـمُحقَّق (الكاتب، 1990، ص133).

ث. التشريف

العمران: مفهوم حضاري إسلامي عام لكل ما يتعلَّق بحياة الإنسان الراقية من التحوُّلات الطبيعية (البيئة، والإنسان، والعمارة)، والتنظيمية (السياسة، والاجتماع، والاقتصاد)، والمعاشية (الصناعة، والعمل، والوظيفة)، والثقافية (التقاليد، والآداب، والفنون). وغالباً ما تُختزَل مُقوِّمات العمران هذه وغيرها في العلاقة بين الإنسان والعمارة والفنون، بوصفها تعبيراً ثقافياً تقليدياً عن منظومة القِيَم الأساسية والكبرى للوجود، وهي: الحق، والخير، والجمال؛ فالفنون هي روح العمارة، والعمارة هي روح العمران، والعمران هو غاية وجود الإنسان، ومقصد مُهِمٌّ وحيوي من مقاصد الشريعة والدين ونظام القِيَم العليا كله الذي يجعل الخط صناعةً ثقافيةً، وممارسةً إبداعيةً، وفناً جميلاً ذا مقاصد جمالية مباشرة، تتعلَّق بالذوق الإنساني وتزكيته، والتهذيب الاجتماعي وترقيته، والبناء العمراني وتنميته.

وتتجلّى هذه المقاصد في الأعمال الكتابية المعمارية، واللوحات الخطية التي تُعلَّق على الجدران، وغير ذلك ممّا يُمكِن أنْ نُطلِق عليه اسم **النص الخطي** الـمُتمثِّل في كتابة الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة، والمقولات، والأمثال الحِكَمية، وغير ذلك من مضامين العمل الفني الإسلامي الـمُتمثِّلة في المعاني، والقِيَم، والتعاليم، والمقاصد الإسلامية التي يتفنَّن الخطّاطون غالباً في استلهامها، وتمثُّلها، وتشكيلها إبداعاً فنياً في أعمال الخط ولوحاته الفنية، التي منها على سبيل المثال لا الحصر: الأفاريز الخطية لعمارة المسجد، والحِلْية النبوية الشريفة.

فالصورة الخطية هي الشكل المرئي للكلمة الإلهية، وهذه الصورة المباركة هي التي تجعل النص الخطي يبدو أشبه بأيقونة قرآنية مُجرَّدة، ومكيناً إيمانياً مباركاً، ونفحةً ربّانيةً مُطهِّرة للنفس الإنسانية والمكان المعماري الـمُجسَّد؛ فالمقولة المقاصدية: "**شرف المكان بالمكين**" (القاري، 2017، ص23) هي

القاعدة الذهبية لفقه البنيان الإسلامي ومنهجيته العمرانية، اللذيْنِ يحرصان على وجوب تحقيق شرط المكين الثقافي وقِيَمه الحقّانية والخيرية والجمالية في الرحاب المعماري للمكان، قبل مراعاة شروطه البيئية، والإنشائية، والصناعية.

القاعدة المقاصدية لفقه العمارة الإسلامية

(متحف طوب كابي، استانبول)

وتأسيساً على ذلك، تظهر جَلِيّاً القيمة المعرفية والجمالية لفن الخط، وتأثيره في الصناعة العمرانية المباركة لعمارة المكان، ورمزيته الدينية، ودلالاته الثقافية التي تسمو على الشروط، والعوامل، والخصائص، والقِيَم المعمارية الأُخرى، مثل: الشكل، والوظيفة، والعضوية، والمادة، والاقتصاد، وغير ذلك؛ فهذه القيمة هي التي تعطي هذه العمارة طبيعتها الرمزية التي ترتقي بها من مُجَرَّد مكان مادي مصنوع (شكلاً، ووظيفةً) لاستخدام الإنسان إلى اعتبارها خطاباً فنياً جميلاً مُتكامِل التعبير عن خصوصية المكان الثقافية، وتعيين صورة البنيان الإسلامية.

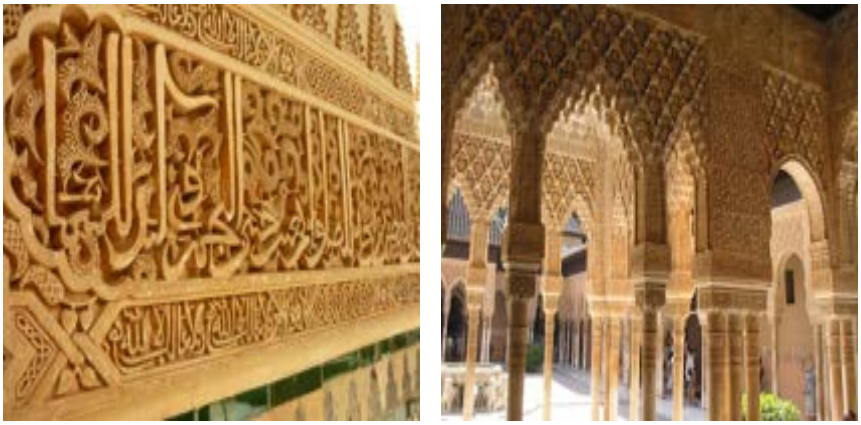
ورُبَّما لذلك كانت وحدة هذا الشرط الحيوي هي أساس التنوُّع، ومصدره المبارك في العمارة الإسلامية الـمُتباينة في المادة، والتصميم، والشكل، والوظيفة، إلى درجة لا يُمكِن تصديق انتماء أشكالها العديدة وأنماطها المختلفة إلى الأصل الواحد؛ إذ كانت هذه الوحدة القيمية والتنوُّع المكاني للعمارة الإسلامية يستوعبان كل ما من شأنه التوافق مع هذا المفهوم الإسلامي للعمارة، وتجلِّياته القائمة على وجود الأفاريز الخطية والمقرنصات الزخرفية -مثلاً- بوصفها عناصر إنشائية ورمزية في العمارة الإسلامية.

قوَّة الفن الإسلامي: منارة مسجد قوَّة الإسلام مثالاً

(مسجد قطب الدين، 588هـ/ 1192م، دلهي، الهند)

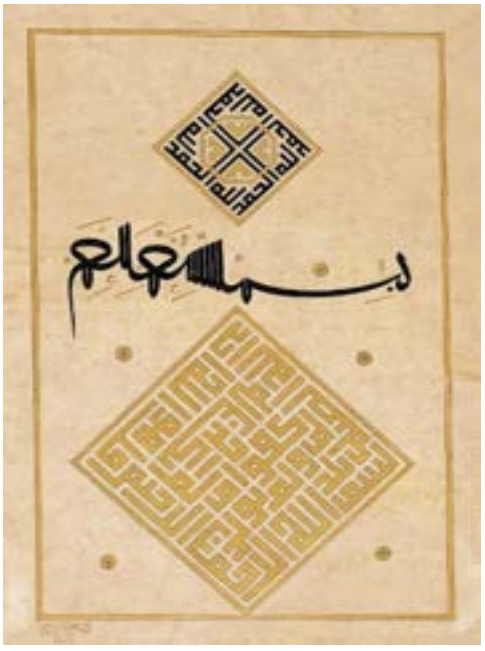
أصبح الخط جزءاً أساساً، وأحياناً جزءاً لا يتجزَّأ من العمارة المسجدية التي انتشرت في كل أرجاء العالَم الإسلامي الـمُتباين في البيئات الثقافية والاجتماعية والمعمارية، التي أسهمت إسهاماً فاعلاً في تنوُّع الأساليب أو الأنماط المعمارية للمسجد، من دون مساس بالتصميم الأصل، أو الأساس له؛ فقد رافق فن الخط فن عمارة المساجد في انسجام تصميمي مُعبِّر عن الهوية الثقافية الإسلامية التي ظلَّت محافظة على أصالتها وحيويتها، وعلى تنوُّعها الغني والـمُفرِط الـمُتأتّي من سعة انتشارها في المكان، وامتدادها في الزمان. ويُمكِن أنْ نَلْحظ تلك الرفقة الفنية الرائعة والجميلة بين الخط والعمارة في معظم مساجد العالَم الإسلامي، في الشرق مثلما في الغرب منه، وفي شماله كما في جنوبه؛ فيندر أنْ نجد عمارة إسلامية خالية من الخط والزخرفة، حتّى في البيئات الثقافية غير الإسلامية في العموم، مثل: بلاد فارس، والصين، والهند، وغيرها من البيئات التي أصبح الإسلام يُشكِّل جزءاً من ثقافتها العامَّة.

إنَّ الكتابات النقشية في الأفاريز المسجدية التي تُتوِّج الجدران الداخلية لقاعة الصلاة، أو تلك التي تحيط بالمحراب، تُذكِّر بإيقاعها الموضوعي، وشكلها القدسي، ومعناها التعبُّدي، بالانسياب المَهيب للغة القرآن الكريم، ونصه الـمُقدَّس الذي أصبح جزءاً من النص المعماري لأهم المساجد الإسلامية الحاضنة لفن الخط العربي، أو تلك التي يدخل هذا الفن في بِنْيتها المعمارية بشكل عضوي وكبير، إلى درجة تجعل النقوش والكتابات الخطية هي الصفة الـمُميِّزة بحقٍّ للعمارة الإسلامية عامَّة، وللعمارة الخطية منها بوجه خاص.



(قصر الحمراء، غرناطة، الأندلس، إسبانيا)

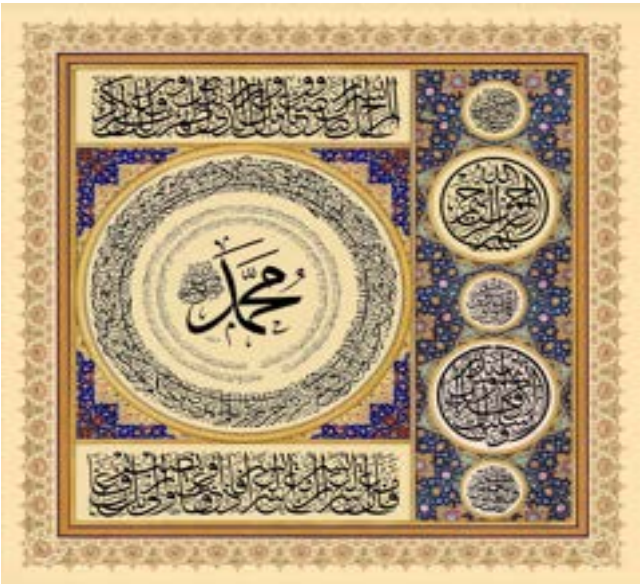
ولعلَّ من الكتابات الخطية المعمارية التي ظلَّت خالدة إلى يومنا هذا، ورُبَّما تظلُّ كذلك في المستقبل المنظور على الأقل؛ تلك الكتابة الفنية الجميلة والكبيرة العملاقة للخطّاط أحمد قرة حصاري (ت:963هـ/ 1555م) في جامع بايزيد الضخم في إستانبول.



النص القرآني مكيناً شريفاً لمكان العمارة الإسلامية

ج. التزيين

تُعَدُّ الحِلْية النبوية الشريفة أهم أعمال الفن الإسلامي، وأبرزها على الإطلاق، وهي أيقونة هذا الفن، وأكثر لوحاته الإبداعية رقياً، لا سيَّما أنَّها تُعبِّر عن صورة الرسول الكريم ﷺ الـخَلْقية والـخُلُقية، الموصوفة نصاً بعناية فريدة لدى علماء الحديث النبوي الشريف، ومُؤرِّخي السيرة النبوية الـمُطهَّرة (حنش، 2012، ص183)؛ فقد جمع هؤلاء العلماء الأحاديث الخاصَّة بالشمائل النبوية، ثمَّ ضمَّنوها كتب الصِّحاح والسُّنن، وألَّفوا لها كتباً مُنفرِدة ومُستقِلَّة، عُرِفت باسم كتب الشمائل النبوية، التي كان من أبرزها وأكثرها تميُّزاً "الكتاب الجامع" الذي وضعه الإمام الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت:279هـ/ 892م)، وحمل عنوان: "الشمائل المحمدية والخصال المصطفوية"؛ وهو العنوان الواسع والعريض والدقيق لصفات الرسول الكريم ﷺ، وصورته الشريفة كأنَّك تراه.



(حلية السعادة بآيات قرآنية، الخطاط عوني النقاش، العراق: 1442هـ/ 2021م)

لقد عنيت حركة الإبداع الإسلامي بصورة الرسول الكريم ﷺ عناية خاصَّة ومُتميِّزة عمّا حظيت به الشخصيات الرمزية الكبيرة في الديانات والثقافات والحضارات غير الإسلامية من الاهتمام والعناية التصويرية بفني الرسم والنحت؛ إذ التزمت حركة الإبداع الإسلامي بكلٍّ من فن

الشعر الذي قدَّم أروع قصائد المديح النبوي المعروفة بالبرديات والبديعيات، وفن الخط الذي قدَّم أجمل لوحة خطية من حيث الهندسة، والتصميم، والبناء، والمضمون الشريف. وهي لوحة تُعَدُّ الأسمىٰ في قيمتها الاعتبارية والمقاصدية لدىٰ المسلمين جميعاً؛ خطّاطين، وغير خطّاطين، والأكرم في تسميتها الاحتفائية، مثل: الـحِلْية النبوية، أو الـحِلْية الشريفة، أو حِلْية السعادة.

مقاصد الحِلْية النبوية الشريفة: الزينة، والبركة، والاقتداء الواجب بالرسول الكريم ﷺ

(المدرسة العثمانية لفن الخط العربي، ص180)

إنَّ صناعة لوحة الـحِلْية النبوية الشريفة تقوم علىٰ عديد من الفنون الإسلامية، مثل: الخط، والزخرفة، والتذهيب. أمَّا موادها الخاصَّة فهي الورق، والأقلام، والأحبار، والألوان. واللوحة هي ذات شكل فني خاص ومُميَّز، ومضمون مُحدَّد بحديث مُعيَّن من أحاديث الشمائل النبوية الشريفة، في حين يتألَّف التصميم الفني للوحة الـحِلْية الشريفة من عناصر أصيلة مُرتَّبة ومُتسلسِلة، هي:

- **الـمَقام الأوَّل**: قسم مستطيل يقع أعلى اللوحة، وهو مُخصَّص لكتابة البسملة. وفي كثير من الأحيان تُكتَب هذه البسملة بخط الـمُحقَّق.

- **السُّرَّة**: تأخذ السُّرَّة في الغالب شكلاً دائرياً أو شكلاً بيضوياً، وتأخذ أحياناً شكل الـمُربَّع أو المستطيل. وهي تُمثِّل المكان المركزي والـمُهِمَّ من البِنْية الفنية الكلية للوحة، وفيها يُكتَب الجزء الأوَّل والرئيس من حديث الشمائل المحمدية.

- **الـهِلال**: يلتفُّ الهِلال عادةً أسفل الشكل الدائري أو البيضوي للسُّرَّة، عن طريق طرفيه الدقيقين، فيحتضنها في القسم العلوي. وقد يغيب الـهِلال أحياناً عن اللوحة، أو يتلاشى داخل الدائرة أو البيضة؛ ذلك أنَّ وجود الـهِلال ليس شرطاً إلزامياً من شروط التكوين الفني في بناء اللوحة؛ لأنَّه عنصر زخرفي تزييني ثانوي، وليس عنصراً رئيساً مُخصَّصاً لكتابة النص.

ويحيط بالـهِلال قسم مُربَّع الشكل، وقد يستطيل بشكل عمودي قليلاً. وهو أغنى الأقسام بالزينة والزخرفة، وفيه يعمل الخطّاطون على توزيع الدوائر في أركانه. وهذه الدوائر تحمل أسماء الرسول الكريم ﷺ، أو أسماء الخلفاء الراشدين الأربعة رضوان الله عليهم، أو أسماء العشرة الـمُبشَّرين بالـجَنَّة رضي الله عنهم.

- **الآية القرآنية الكريمة**: تأخذ الآية القرآنية شكل المستطيل الذي يقصر أحياناً ليصبح مُربَّعاً. وهو الـمَقام الثاني الذي يتناظر مع الـمَقام الأوَّل في شاكلة الحرف ونوع الخط، ويتكامل معه في احتوائه على النص، وفي نوع الخط المكتوب به. وأكثرُ ما يَرِدُ في هذا القسم الآيةُ القرآنية الكريمة: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء: 107]، والآية القرآنية الكريمة: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ ٤﴾ [القلم: 4].

- **الذيل**: يأخذ الذيل شكل المستطيل، ويكون أحياناً قريباً من شكل الـمُربَّع، ويقع أسفل اللوحة، ويحتوي على تكملة نص الـحِلْية، إضافةً إلى الصلاة والتسليم على الرسول الكريم محمد ﷺ، وآله، وأصحابه الطيِّبين الطاهرين؛ لذا يُعرَف هذا القسم باسم **قسم الدعاء**. وفي السطر الأخير يضع

الخطّاط اسمه، وتوقيعه، وتاريخ انتهائه من العمل الفني. ويظهر توقيع الخطّاط غالباً بشكل أُفقي، ويأتي أحياناً بصورة مائلة.

– **الكرسي**: قسمان صغيرا الـمِساحة، وهما غنيان بالزخرفة والزينة، ويوجدان على جانبي قسم الذيل، ويأخذان شكل المستطيل. ويُعرَف هذا القسم أيضاً باسم **الإبط**.

– **الإطار**: هما إطاران: داخلي، وخارجي. ويختلف سُمْك هذين الإطارين من لوحة إلى أُخرى تبعاً لحجم اللوحة ومِساحتها، وهما مُزيَّنان بالزخارف الفنية.

وهذه اللوحة الخطية هي ابتكار عثماني في الفن الإسلامي بامتياز، ويُنسَب فضل السَّبْق الأوَّل في ابتكارها إلى الخطّاط العثماني الحافظ عثمان (ت:1110هـ/ 1698م)، الذي قيل إنَّه كان أوَّل مَنْ كتب لوحة الـحِلْية هذه أواخر القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، وجعلها في صورة لوحة تُعلَّق على الجدران؛ لمقاصد الزينة، والبركة، والتذكير بالاقتداء الواجب بالرسول الكريم ﷺ.

تعليق اللوحات الخطية على الجدران

(أكبر حلية: 3×6 متر، الخطاط محمود شاهين، متحف بورصة لمخطوطات القرآن الكريم، بورصة، تركيا)

خاتمة

عند القراءة النقدية التفكُّرية في العلاقة المعرفية بين فلسفة الفن ومقاصد الشريعة، وانعكاساتها العملية على الفنون الإسلامية عامَّة، وفن الخط خاصَّة، تتجلّى المقاصد الحقيقية لفن الخط فيما وراء اعتبار الخط **مُجرَّد وسيلة** لغوية كتابية للتعبير والتواصل والبيان، ليصبح **رسالة** ثقافية وحضارية وعمرانية تستهدف الإنسان والمجتمع والعالَم بخطاب إيماني رمزي، يستبطن مركز القلب النابض بالأصالة الفنية، والهوية الثقافية، والقيمة المعرفية، والوظيفة التواصلية، والغاية المقاصدية، بوصفها روح تلك العلاقة، وجوهرها المتماهي في كلٍّ من فلسفة فن الخط، ومقاصده الجمالية البصرية.

ويُمكِن أنْ نستبين أبرز وجوه هذا التماهي الجميل في كلٍّ من الأنساق المعرفية، والمنهجية، والمقاصدية الآتية:

أوَّلاً: النسق المعرفي؛ فكثيراً ما تستمدُّ فلسفة فن الخط مفاهيمها ومصطلحاتها ونظرياتها المعرفية الأساسية من علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة. ولعلَّ أهم هذه الفوائد العلمية المستعارة على سبيل المثال لا الحصر: الحسن والاستحسان، والأصول والفروع، والتحسين والتقبيح، وغير ذلك من المعارف المشتركة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة من جهة، وبين فلسفة الفن وعلم الجمال الخطي من جهة أُخرى.

ثانياً: النسق المنهجي؛ فكثيراً ما يبدو أنَّ فلسفة الخط الفنية استفادت من نظرية الإمام الشاطبي في ترتيب المقاصد إلى: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، في الأداء الفني لتصوير الخط وتجويده وَفق تراتب مراتب الكتابة العملية الـمُتمثِّلة في كلٍّ ممّا سمّيناه الضرورة الخطية، والحاجة الخطية، والتحسينات الخطية.

ثالثاً: النسق المقاصدي؛ فكثيراً ما يقوم فن الخط العربي الإسلامي على الوحدة العضوية لكلٍّ من الشكل والمضمون، أو الصورة والنص، بين فلسفة الفن وقِيَمه الجمالية الإبداعية الخاصَّة، ومقاصد الشريعة ومحاسنها الأخلاقية العامَّة؛ إذ تقوم بِنْيته السطحية والعميقة على بعض المبادئ

الفلسفية، والأصول الهندسية، والعناصر التشكيلية، والقواعد الفنية، والمقاصد الحضارية، قياماً مُحكَماً ومُميَّزاً وواضحاً في طبيعته العلمية، وموضوعه الجمالي؛ وعلى الاحتمالات التشكيلية لصور الحروف الخطية، وعلاقاتها البينية المتصلة، وتراكيبها الكتابية المتواصلة في النص الخطي الـمُتكامِل، من حيث الشكل الفني، والصورة الخطية، ومن حيث الوظيفة اللغوية، والغاية البيانية، والمقصد العمراني.

المراجع

الآثاري، شعبان (1979). "العناية الربانية في الطريقة الشعبانية"، تحقيق: هلال ناجي، **مجلَّة المورد (مجلَّة تراثية فصلية)**، بغداد، مجلد8، عدد2.

إبراهيم، زكريا (1977). **مشكلة الفن**، القاهرة: مكتبة مصر.

إخوان الصفا (1957). **رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا**، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر.

ابن الأزرق، أبو عبد الله (2008). **بدائع الملك في طبائع السلك**، تحقيق: سامي النشار، القاهرة: دار السلام.

الأنصاري، زكريا (1411هـ). **الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة**، تحقيق: مازن المبارك، بيروت: دار الفكر المعاصر.

ابن البصيص (1986). "شرح المنظومة المستطابة في علم الكتابة"، تحقيق: هلال ناجي، **مجلَّة المورد (مجلَّة تراثية فصلية)**، بغداد، مجلد15، عدد4.

بيجوفيتش، علي عزت (2013). **الإسلام بين الشرق والغرب**، ط3، ترجمة: محمد عدس، القاهرة: دار الشروق.

بيدابيش، حبيب أفندي (2010). **الخط والخطاطون**، ترجمة: سامية محمد جلال، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

البيهقي، أحمد بن الحسين (1410هـ). **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية.

التوحيدي، أبو حيان (2016). **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: عبد المنعم فريد، بيروت: دار الأرقم.

التوحيدي، أبو حيان (1951). **رسالة في علم الكتابة**، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دمشق: المعهد الفرنسي للآثار.

التوحيدي، أبو حيان (1929). **المقابسات**، تحقيق: حسن السندوبي، القاهرة: دار المعارف.

الجاحظ (1965). **البيان والتبيين**، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، القاهرة: مصطفىٰ البابي الحلبي.

الجهشياري، محمد بن عبدوس (1938). **الوزراء والكُتّاب**، تحقيق: مصطفىٰ السقا، القاهرة.

حاجي خليفة، مصطفى عبد الله (د.ت). **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بغداد: مكتبة المثنى.

الحمد، غانم قدوري (1982). **رسم المصحف: دراسة لغوية تاريخية**، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.

حنش، إدهام محمد (2016). **خط الإجازة؛ الوراثة والإضافة لخطوط التواقيع**، ضمن: **التواقيع والرقاع**، الإمارات العربية المتحدة: مركز دبي لفن الخط العربي.

حنش، إدهام محمد (1990). **الخط العربي وإشكالية النقد الفني**، بغداد: دار الأمراء للنشر.

حنش، إدهام محمد (2019). "علوم الفن الإسلامي: العلاقات البينية والتكامل المعرفي"، **مجلّة إسلامية المعرفة (مجلّة الفكر الإسلامي المعاصر)**، سنة25، عدد98.

حنش، إدهام محمد (2017). **فقه الحسن: التأصيل المقاصدي لمفهوم الفن الإسلامي وحدوده المعرفية**، ضمن: **الفنون في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحرير: إبراهيم البيومي غانم، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.

حنش، إدهام محمد (2012). **المدرسة العثمانية لفن الخط العربي**، القاهرة: مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع.

حنش، إدهام محمد (2020). **المصطلح الفني في الخط العربي**، إستانبول: مؤسسة البصائر للدراسات والنشر.

ابن خلدون، عبد الرحمن (2004). **المقدمة**، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق: دار يعرب، ج2.

دافنشي، ليوناردو (2005). **نظرية التصوير**، ترجمة: عادل السيوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن درستويه، عبد الله بن جعفر (1927). **كتاب الكُتّاب**، نشر: لويس شيخو اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

الزفتاوي، محمد بن أحمد (2001). **منهاج الإصابة في معرفة الخطوط وآلات الكتابة**، ضمن: **موسوعة تراث الخط العربي**، تحقيق: هلال ناجي، مصر: الدار الدولية للاستثمارات الثقافية.

السمين الحلبي، أحمد (1996). **عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية.

السنجاري، محمد بن إبراهيم (1322هـ). **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد**، تصحيح: محمد سليم الآمدي الشهير بالبخاري، بيروت: أسعد بك حيدر.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى (2004). **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: محمد عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية.

الصولي، محمد بن يحيى (1341هـ). **أدب الكاتب**، تحقيق: محمد بهجة الأثري، بغداد: المكتبة العربية.

طاشكبري زاده، أحمد مصطفى (1985). **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**، تحقيق: كامل بكري وزملاؤه، القاهرة: دار الكتب الحديثة.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد (1962). **العقد الفريد**، تحقيق: أحمد أمين وزملاؤه، بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن العربي، محمد بن عبد الله (2003). **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية.

عساكر، خليل محمود (1955). "رسالة في الكتابة المنسوبة"، **مجلّة معهد المخطوطات العربية**، القاهرة، مجلد1، عدد1.

العسكري، الحسن بن عبد الله (1994). **ديوان المعاني**، تحقيق: أحمد حسن بسج، بيروت: دار الكتب العلمية.

علوان، فهمي (1989). **القِيَم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الغزالي، محمد (1939). **إحياء علوم الدين**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

الفارسي، كمال الدين الحسن (2009). **كتاب البصائر في علم المناظر**، تحقيق: مصطفى موالدي، الكويت: مؤسسة الكويت للتقدُّم العلمي.

الفاروقي، إسماعيل (1980). "التوحيد والفن"، القاهرة: **مجلّة المسلم المعاصر**، عدد24.

الفاروقي، إسماعيل (2016). **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

القاري، علي بن سلطان. (2017). **رسائل المُلّا علي القاري**، تحقيق: تسليم الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.

القرطاجني، حازم (1981). **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخواجة، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

قلعة جي، عبد الفتاح رواس (1991). **مدخل إلى علم الجمال الإسلامي**، بيروت: دار قتيبة.

القلقشندي، أحمد بن علي (1985). **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.

الكاتب، حسين ياسين (1992). **لمحة المختطف في صناعة الخط الصلف**، تحقيق: هيا الدوسري، الكويت: مؤسسة الكويت للتقدُّم العلمي.

الكاتب، علي بن خلف (1990). "مواد البيان"، تحقيق: حاتم الضامن، **المورد (مجلَّة تراثية فصلية)**، بغداد، مج19، ع1.

اللواتي، علي (1994). **نحو نظرية للجمالية الإسلامية**، ضمن: **الفن العربي الإسلامي**، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ابن المدبّر، إبراهيم (1931). **الرسالة العذراء**، نشر: زكي مبارك، القاهرة: دار الكتب المصرية.

ملكاوي، فتحي حسن (2013). **منظومة القِيَم العليا: التوحيد والتزكية والعمران**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

نصر، سيد حسين (2002). **العلاقة بين الفن الإسلامي والروحانية الإسلامية**، ضمن: **مقالات في الفنون الإسلامية**، الأردن: معهد الفنون الإسلامية التقليدية، جامعة البلقاء التطبيقية.

النويري، شهاب الدين أحمد (2004). **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق: علي بو ملحم وزملاؤه، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الهيثم (1988). "ثمرة الحكمة"، تحقيق: عمار الطالبي، **مجلَّة مجمع اللغة العربية**، دمشق، مجلد73.

الهيتي، عبد الله بن علي (1970). **العمدة في الخط والقلم**، تحقيق: هلال ناجي، بغداد: مطبعة المعارف.

References

Al-Anṣārī, Z. (1411 AH). *Al-Ḥudūd Al-Anīqah wa al-Taʿrīfāt al-Daqīqah* (M. Al-Mubārak, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir.

Al-ʿAskarī, A. (1994). *Dīwān al-Maʿānī* (A. Basaj, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Bayhaqī, A. (1410 AH). *Shuʿab al-Īmān* (M. Zaghlūl, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Fārisī, K. (2009). *Kitāb al-Baṣā'ir fī ʿIlm al-Manāẓir* (M. Mawālidī, Ed.). Kuwait: Mu'assasat al-Kuwayt li al-Taqadum al-ʿIlmī.

Al-Fārūqī, I. (1980). Al-Tawḥīd wa al-Fan. *Majallat al-Muslim al-Muʿāṣir*, 24. Cairo.

Al-Fārūqī, I. (2016). *Al-Tawḥīd wa Maḍāmīnuh fī al-Fikr wa al-Ḥayāh* (ʿUmar Al-Sayyid, Translator). Jordan: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Al-Ghazālī, M. (1939). *Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn*. Cairo: Maṭbaʿat Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī.

Al-Ḥamad, Gh. (1982). *Rasm al-Muṣḥaf: Dirāsah Lughawiyyah Tārīkhiyyah*. Baghdad: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Dīniyyah.

Al-Hītī, ʿA. (1970). *Al-ʿUmdah fī al-Khaṭ wa al-Qalam* (H. Nājī, Ed.). Baghdad: Maṭbaʿt al-Maʿārif.

Al-Jāḥiẓ. (1965). *Al-Bayān wa al-Tabyyīn* (M. Hārūn, Ed.). Cairo: Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī.

Al-Jahshayārī, M. (1938). *Al-Wuzarā' wa al-Kuttāb* (M. Al-Saqā, Ed.). Cairo.

Al-Kātib, ʿA. (1990). Mawād al-Bayān (Ḥ. Al-Ḍāmin, Ed.). *Al-Mawrid (Majallah Turāthiyyah Faṣliyyah)*, 19(1). Baghdad.

Al-Kātib, Ḥ. (1992). *Lamḥat al-Mukhtaṭif fī Ṣināʿat al-Khaṭ al-Ṣalif* (H. Al-Dūsarī, Ed.). Kuwait: Mu'assasat al-Kuwayt li al-Taqadum al-ʿIlmī.

Al-Lawātī, ʿA. (1994). Naḥwa Naẓariyyah li al-Jamāliyyah al-Islāmiyyah. In *Al-Fan al-ʿArabī al-Islāmī*. Tunisia: Al-Munaẓamah al-ʿArabiyyah li al-Tarbiyyah wa al-Thaqāfah wa al-ʿUlūm.

Al-Nuwayrī, Sh. (2004). *Nihāyat al-Arb fī Funūn al-Adab* (ʿA. Bu Milḥim, et al. Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Qalqashandī, A. (1985). *Ṣubḥ al-Aʿshá fī Ṣināʿat al-Inshā* (M. Shams al-Dīn, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Qārī, ʿA. (2017). *Rasā'il al-Mullā ʿAlī al-Qārī* (Taslīm al-Dīn, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Qarṭajānī, Ḥ. (1981). *Minhāj al-Bulaghā' wa Sirāj al-Udabā'* (2nd ed.) (M. Ibn al-Khawājah, Ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Samīn al-Ḥalabī, A. (1996). *ʿUmdat al-Ḥuffāẓ fī Tafsīr Ashraf al-Alfāẓ* (M. ʿUyūn al-Sūd, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Shāṭibī, I. (2004). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah* (M. Darāz, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Sinjārī, M. (1322 AH). *Irshād al-Qāṣid ilá Asná al-Maqāṣid* (M. Al-Āmadī Al-Bukhārī, Ed.). Beirut: Asʿad Bik Ḥaydar.

Al-Ṣūlī, M. (1341 AH). *Adab al-Kātib* (M. Al-Atharī, Ed.). Baghdad: Al-Maktabah al-ʿArabiyyah.

Al-Tawḥīdī, A. (1929). *Al-Muqābasāt* (Ḥ. Al-Sandūbī, Ed.). Cairo: Dār al-Maʿārif.

Al-Tawḥīdī, A. (1951). *Risālah fī ʿIlm al-Kitābah* (I. Al-Kīlānī, Ed.). Damascus: Al-Maʿhad al-Faransī li al-Āthār.

Al-Tawḥīdī, A. (2016). *Al-Imtāʿ wa al-Muʾānasah* (ʿA. Farīd, Ed.). Beirut: Dār al-Arqam.

ʿAlwān, F. (1989). *Al-Qiyam al-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid al-Tashrīʿ al-Islāmī*. Cairo: Al-Hayʾah al-Maṣriyyah al-ʿĀmah li al-Kitāb.

Al-Ziftāwī, M. (2001). Minhāj al-Iṣābah fī Maʿrifat al-Khuṭūṭ wa Ālāt al-Kitābah. In *Mawsūʿat Turāth al-Khaṭ al-ʿArabī* (H. Nājī, Ed.). Egypt: Al-Dār al-Dawliyyah li al-Istithmārāt al-Thaqāfiyyah.

Al-Āthārī, Sh. (1979). Al-ʿInāyyah al-Rabāniyyah fī al-Ṭarīqah al-Shaʿbāniyyah (H. Nājī, Ed.). *Majallat al-Mawrid (Majallah Turāthiyyah Faṣliyyah)*, 8(2). Baghdad.

ʿAsākir, Kh. (1955). Risālah fī al-Kitābah al-Mansūbah. *Majallat Maʿhad al-Makhṭūṭāt al-ʿArabiyyah*, 1(1). Cairo.

Bīdābīsh, Ḥ. (2010). *Al-Khaṭ wa al-Khaṭāṭūn* (S. Jalāl, Translator). Cairo: Al-Markiz al-Qawmī li al-Tarjamah.

Bījūfītsh, ʿA. (2013). *Al-Islām bayn al-Sharq wa al-Gharb* (3rd ed.) (M. ʿAdas, Translator). Cairo: Dār al-Shurūq.

Burckhardt, T. (2009). *Art of Islam, Language and Meaning***.** Bloomington: Wormed Wisdom.

Dāfinshī, L. (2005). *Naẓariyyat al-Taṣwīr* (ʿĀ. Al-Sīwī, Translator). Cairo: Al-Hayʾah al-Maṣriyyah al-ʿĀmah li al-Kitāb.

Ḥājī Khalīfah, M. (n. d.). *Kashf al-Ẓunūn ʿan Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Baghdad: Maktabat al-Muthaná.

Ḥanash, I. (1990). *Al-Khaṭ al-ʿArabī wa Ishkāliyyat al-Naqd al-Fannī*. Baghdad: Dār al-Umarāʾ li al-Nashr.

Ḥanash, I. (2012). *Al-Madrasah al-ʿUthmāniyyah li Fan al-Khaṭ al-ʿArabī.* Cairo: Maktabat al-Imām al-Bukhārī li al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Ḥanash, I. (2016). *Khaṭ al-Ijāzah; al-Wirāthah wa al-Iḍāfah li Khuṭūṭ al-Tawāqīʿ wa al-Riqāʿ*. United Arab Emirates: Markiz Dubay li Fan al-Khaṭ al-ʿArabī.

Ḥanash, I. (2017). Fiqh al-Ḥusn: Al-Taʾṣīl al-Maqāṣidī li Mafhūm al-Fan al-Islāmī wa Ḥudūduh al-Maʿrifiyyah. In *Al-Funūn fī Ḍawʾ Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (I. Al-Bayūmī Ghānim, Ed.). London: Muʾassasat al-Furqān li al-Turāth al- Islāmī.

Ḥanash, I. (2019). ʿUlūm al-Fan al-Islāmī: Al-ʿAlāqāt al-Bayniyyah wa al-Takāmul al-Maʿrifī. *Majallat Islāmiyyat al-Maʿrifah (Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir)*, 25(98).

Ḥanash, I. (2020). *Al-Muṣṭalaḥ al-Fannī fī al-Khaṭ al-ʿArabī*. Istanbul: Muʾassasat al-Baṣāʾir li al-Dirāsāt wa la-Nashr.

Ibn ʿAbd Rabbuh, A. (1962). *Al-ʿIqd al-Farīd* (A. Amīn, et al. Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Ibn al-ʿArabī, M. (2003). *Aḥkām al-Qur'ān* (3rd ed.) (M. ʿAṭā, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn al-Azraq, A. (2008). *Badā'iʿ al-Silk fī Ṭabā'iʿ al-Mulk* (S. Al-Nashār, Ed.). Cairo: Dār al-Salām.

Ibn Al-Bṣīṣ. (1986). Sharḥ al-Manẓūmah al-Mustaṭābah fī ʿilm al-Kitābah (H. Nājī, Ed.). *Majallat al-Mawrid (Majallah Turāthiyyah Faṣliyyah)*, 15(4). Baghdad.

Ibn al-Haytham. (1988). Thamarat al-Ḥikmah (ʿA. Al-Ṭālibī, Ed.). *Majallat Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah*, 73. Damascus.

Ibn al-Mudabbir, I. (1931). *Al-Risālah al-ʿAdhrā'* (Z. Mubārak, Ed.). Cairo: Dār al-Kutub al-Maṣriyyah.

Ibn Durustawayh, ʿA. (1927). *Kitāb al-Kuttāb* (L. Al-Yasūʿī, Ed.). Beirut: Al-Maṭbaʿah al-Kāthūlīkiyyah.

Ibn Khaldūn, ʿA. (2004). *Al-Muqadimah (2)* (ʿA. Al-Darwīsh, Ed.). Damascus: Dār Yaʿrub.

Ibrāhīm, Z. (1977). *Mushkilat al-Fan*. Cairo: Maktabat Maṣr.

Ikhwān al-Ṣafā. (1957). *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā wa Khillān al-Wafā.* Beirut: Dār Ṣādir li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Malkāwī, F. (2013). *Manẓūmat al-Qiyam al-ʿUlyā: Al-Tawḥīd wa al-Tazkiyyah wa al-ʿImrān*. Jordan: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Naṣir, S. (2002). Al-ʿAlāqah bayn al-Fan al-Islāmī wa al-Rawḥāniyyah al-Islāmiyyah. In *Maqālāt fī al-Funūn al-Islāmiyyah*. Jordan: Maʿhad al-Funūn al-Islāmiyyah al-Taqlīdiyyah, Jāmiʿt al-Balqā' al-Taṭbīqiyyah.

Qalʿat Jī, ʿA. (1991). *Madkhal ilá ʿIlm al-Jamāl al-Islāmī.* Beirut: Dār Qutaybah.

Ṭāshkabrī Zādah, A. (1985). *Miftāḥ al-Saʿādah wa Miṣbāḥ al-Siyādah* (K. Bakrī, et al. Ed.). Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah.

The Philosophy of Aesthetics and the Higher Objectives of Sharīʿah: The Art of Calligraphy as an Application

Idham Muhammad Hanash*

Abstract

This study examines the relationship between the philosophy of aesthetics (or art philosophy) and the higher objectives of Sharīʿah (namely, pertaining to the areas of necessities, needs, and complementary things) as a rule of the epistemic rooting of the structure of Islamic art. This relationship may be established on a shared subject of aesthetics, termed "art elements" in philosophy and the "aesthetic objectives of vision" in Islamic tradition. If we apply this relationship to Islamic calligraphy as a visual art, we may use the Sharīʿah higher objectives as rooting elements for this writing art. One may assume that calligraphy has the following aesthetic objectives: the necessary objectives of calligraphy based on plain transcription with no writing or linguistic additions; objectives relating to the needs of calligraphy based on the addition of diacritics such as dots and inflectional marks to the transcription; and complementary objectives based on the idea that a work of calligraphy is an integrated piece of art.

Keywords: philosophy of aesthetics, art philosophy, Sharīʿah, *maqāṣid al-Sharīʿah*, higher objectives, art elements, objectives of vision, calligraphy.

* Idham Muhammad Hanash is a Professor of Calligraphy and Manuscript Aesthetics and Dean of the Faculty of Islamic Arts and Architecture at The World Islamic Sciences and Education University (WISE University), Amman, Jordan. Email: idham_61@yahoo.com

المفهوم الاجتماعي والاقتصادي للعمل من المنظور الإسلامي والرأسمالي

أحمد فرّاس العوران*

الملخص

تتناول هذه الدراسة المفهوم الاجتماعي والاقتصادي للعمل من المنظور الرأسمالي السائد في الدراسات الاقتصادية، والمنظور الإسلامي في ضوء مقاصد القرآن الكريم لبناء الحضارة والعُمران، من خلال تدبُّر خطاب الوحي المرتبط بالموضوع. ويأتي هذا الطرح -في جانبه المقارن- للتأكيد على قضايا قد تفوت على بعض الباحثين وعلى رأسها الأساس الثقافي الاجتماعي للمفهوم وما يترتب عليه، وعلى أهمية تحديد المعنى الاصطلاحي للمفاهيم عموماً؛ للفت الانتباه إلى التفاوت الطبيعي في تحديد المعاني الاصطلاحية للمفاهيم الثقافية وما يترتب على ذلك من فهم للقضايا الاجتماعية، ومن ثم كيفية التعامل معها ما بين الثقافات المتعددة. وتتجلى أهمية تناول مفهوم العمل من المنظور الإسلامي من خلال الارتباط الوثيق بين المعنى الاصطلاحي الإسلامي للعمل، وتحديد الموقف الإسلامي من بعض القضايا الاقتصادية التي ينعكس فهمها، وتحديد سياسات التعامل معها على المستوى الاقتصادي عند تحديد المعنى الاصطلاحي لمفهوم العمل؛ ومنها: تحديد حجم اليد العاملة، وحساب معدل البطالة، والربط ما بين البطالة والفقر، وربط محاربة الفقر بالنمو الاقتصادي، ومشاركة الجنسين في سوق العمل، ومدى الارتباط الحقيقي لذلك بحقوق الإنسان وبالتقدم العلمي، وبتحقيق معنى التنمية البشرية.

الكلمات المفتاحية: المفهوم الإسلامي الاجتماعي للعمل، المفهوم الإسلامي الاقتصادي للعمل، المفهوم الرأسمالي للعمل، العمل وسيلةً وهدفاً، البُعد الزمني للعمل.

* أستاذ الاقتصاد والفكر الاقتصادي الإسلامي في الجامعة الأردنية، عمان. البريد الإلكتروني: sroran@ju.edu.jo

تم تسلُّم البحث بتاريخ 16/ 7/ 2022م، وقُبِل للنشر بتاريخ 8/ 2/ 2023م.

العوران، أحمد فرّاس (2024). **المفهوم الاجتماعي والاقتصادي للعمل من المنظور الإسلامي والرأسمالي**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 107، 117-160. DOI: 10.35632/ citj.v30i107.6651

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

مقدمة

لا خلاف على أنَّ القرآن الكريم -جُمْلةً وتفصيلاً- هو كتاب ينفرد عن غيره من الكتب شكلاً ومضموناً؛ إذ إنَّ القصد أو الغائية تقف خلف كل ما ورد فيه بمُجْمله من ناحية، وخلف أجزائه وسوره وآياته وقصصه على نحوٍ ما ورد، بل خلْف كل ما أُمِر به ونُهِي عنه من ناحية أُخرى. ويأتي هذا لأنَّ القرآن الكريم، كما يراه الإنسان المسلم، كتاب مُنـزَّه عن العبثية بكل صورها، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾ ﴾ [فصلت: 42]. وغني عن القول إنَّ الاحاطة التامَّة بجميع مقاصد آيات القرآن الكريم لا تتأتّى -في اعتقادنا- لبشر مثلنا في أيِّ زمان ومكان؛ إذ ما تزال تتكشَّف لنا المزيد من المعاني ومقاصد تلك الآيات الكريمة كما كانت على الدوام، انسجاماً مع الوعد الإلهي في قوله تبارك وتعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]، وقوله ﷻ: ﴿ وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُۥ بَعْدَ حِينٍ ﴿٨٨﴾ ﴾ [ص: 88]. ومع هذا، فإنَّ العمل الدؤوب من أجل فهم المقاصد الواردة في القرآن الكريم، في ظِلِّ ما يتكشَّف لنا من آيات في كل الآفاق، هو أمر لا مندوحة عنه لتفعيل الدور المعرفي للقرآن الكريم، انطلاقاً من كونه المصدر المعرفي الإسلامي الأوَّل، وهو ما يُمكِّننا من فهم الإسلام بوصفه رسالة سماوية عالمية. فضلاً عن ذلك، فإنَّ تدبُّر ما أمكن من المعاني والحِكَم الكامنة في آيات القرآن الكريم، بعيداً عن أيِّ شطط في التأويل وزيغ في الفهم، يُمكِّن الباحث من فهم الإسلام بصفته نهجاً كاملاً ومُتكامِلاً للحياة، عن طريق فهم المقاصد الكُلِّية العامة لتلك الآيات، ويُبيِّن للمرء -في الوقت نفسه- الطريق إلى النجاح في الدنيا والآخرة، من خلال تدبُّر المقاصد الجزئية الخاصة، أو مقاصد ما أُمِر به ونُهِي عنه، وهي مقاصد تُحدِّد للإنسان ما هو مطلوب منه القيام به، أو الامتناع عن أدائه في الحياة الدنيا؛ لكي يمارس الدور المنوط به في العُمران والبناء الحضاري للأُمَّة.

وتأتي هذا الدراسة لتناول المفهوم الاجتماعي والاقتصادي للعمل من المنظور الرأسمالي السائد في الدراسات الاقتصادية، والمنظور الإسلامي في ضوء مقاصد القرآن الكريم، لبناء الحضارة

والعُمران من خلال تدبُّر معاني الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث الشريفة الـمُرتبِطة بالموضوع وبمناحي الحياة الأُخرى، بما في ذلك الاقتصادية منها. ويأتي هذا الطرح في جانبه المقارن، الذي لم أجد له تناولاً سابقاً، لتأكيد قضايا قد تفوت على بعض الباحثين، وعلى رأسها الأساس الاجتماعي للمفهوم وما يترتَّب عليه، لا الأساس العلمي له. ويأتي هذا وغيره في ظِلِّ الرؤية الإسلامية العامة للكون والحياة، وفي ظِلِّ الفهم الإسلامي للبناء المجتمعي، وكيفية عمل مُكوِّناته من وجهة نظرنا. وتتجلّى أهمية تناول مفهوم "العمل" عموماً، ومن منظور إسلامي خصوصاً، في الارتباط الوثيق بين المعنى الاصطلاحي الإسلامي للعمل وتحديد الموقف الإسلامي تجاه العديد من القضايا الاقتصادية التي ينعكس فهمها وتحديد سياسات التعامل معها على المستوى الاقتصادي عند تحديد المعنى الاصطلاحي لمفهوم "العمل"، ومنها: تحديد حجم اليد العاملة، وحساب مُعدَّل البطالة، والربط ما بين البطالة والفقر، وربط محاربة الفقر بالنمو الاقتصادي، ومشاركة الجنسين في سوق العمل، ومدى الارتباط الحقيقي لذلك بحقوق الإنسان وبالتقدُّم العلمي، بل بتحقيق التنمية البشرية، بمعنى تحسين مختلف الظروف المادية والمعنوية للعيش.

وتتناول الدراسة بدايةً أهمية تحديد المعنى الاصطلاحي للمفردات الثقافية، أخْذاً بالاعتبار أوَّلاً: إنَّ مفهوم "العمل" قضية ثقافية؛ أيْ إنَّه لا يَصِحُّ التعامل معه استناداً إلى معايير أُخرى تؤدّي إلى طمس هذه الميزة. وثانياً: "الهيمنة" الثقافية التي تتعرَّض لها العديد من الثقافات من قِبَل الثقافة الرأسمالية الـمُهيمِنة في عالَم اليوم. ولهذا لا بُدَّ لنا من تناول المفهوم الغربي للعمل الـمُعبَّر عنه بالموقف القائم للنظريات الاقتصادية الرأسمالية السائدة على المستوى العالمي الذي يُخضِع مفهوم "العمل" للإطار المفاهيمي السوقي. وتتحوَّل الدراسة بعد ذلك إلى الحديث عن مفردة "العمل" والمفردات ذات العلاقة، وتلك التي تحثُّ على العمل كما تناولتها الآيات القرآنية الكريمة لتبيان مدى اهتمام القرآن الكريم بهذه المفردة، وبمعناها، وما يُمكِن أنْ يُستخلَص منها. وتأتي هذه التوطئة لتُمكِّننا لاحقاً من مناقشة المنظور الإسلامي للمفهوم الاصطلاحي للعمل عموماً؛ أيِ العمل

الاجتماعي، والعمل بوصفه مفهوماً اقتصادياً بوجه خاص، والعمل بصفته وسيلةً وهدفاً بحَدِّ ذاته، فضلاً عن البُعْد الزمني للعمل من منظور إسلامي.

1. أهمية تحديد المعنى الاصطلاحي للمفاهيم الثقافية

نجد من الأفضل دائماً، خدمةً للقارئ والموضوع، أنْ نُحدِّد بدايةً المعنى الاصطلاحي للمفاهيم الثقافية ذات العلاقة بالموضوع قيد البحث. وللتوضيح، فلنتوقَّف عند أحد المصطلحات الجغرافية واسع الانتشار حالياً، وهو مصطلح "الشرق الأوسط وشمال إفريقيا". وقد يظنُّ القارئ أنَّه مُجرَّد مُسمّى اصطُلِح على استخدامه للدلالة على منطقة جغرافية بعينها. وهنا لا بد أنْ نسأل: مَنِ الذي اصطلح ذلك؟ ولماذا؟ ثمَّ، هل كانت تلك المنطقة بلا مُسمَى لكي يوضَع لها واحد من الأسماء؟ وألا يُقطِّع هذا الـمُسمّى أوصال منطقة تُعرَف منذ زمن بعيد بالعالَم العربي إلى ثلاثة أجزاء؟ لاحِظ أنَّ هذا الـمُسمّى قد وضع جميع الدول العربية الآسيوية مع الدول التي نسبها إلى ما سُمِّي الشرق الأوسط، وسلخها -في الوقت نفسه- عن العالَم العربي كما سلخ الدول العربية الإفريقية التي سمّاها شمال إفريقيا، وكأنَّ الحديث يدور عن منطقتين لا رابط في الأصل بينهما! بل إنَّ ذلك الـمُسمّى المشبوه اقتطع جزءاً ثالثاً من العالَم العربي، مُمثَّلاً بكلٍّ من السودان، وجيبوتي، والصومال، وجُزر القمر، وموريتانيا، ثمَّ طرحه خارج الـمُسمّى بالكامل؛ إذ لا تتبع هذه الدول العربية للشرق الأوسط ولا لشمال إفريقيا!

ومن ناحية أُخرى، ألا يُلغي هذا المصطلح السياسي عملياً استخدام مفردات ثقافية، مثل: الوطن العربي، والأُمَّة العربية، والحضارة العربية الإسلامية؟ وألا يؤدّي استخدام هذا الـمُسمّى إلى محو تلك المفردات الثقافية وما تحمله من تاريخ في الذاكرة العربية والذاكرة العالمية على حَدٍّ سواء؟ وألا يُحوِّل هذا الـمُسمّى الحضارة العربية الإسلامية القائمة في المنطقة منذ قرون إلى حضارة لقيطة لا تمتُّ بصلةٍ إلى شعب بعينه؟ إذ لا وجود في المكان لشعب له ثقافة وجذور تاريخية ترتبط بمُسمّى الشرق الأوسط. وألا يصبح بالتالي الموروث الثقافي والحضاري العربي الإسلامي نهباً لكل مَنْ هَبَّ

ودَبَّ ممَّنْ أُريد تسميتهم سياسياً الشرق أوسطيين، بحيث "يحقُّ" لأيٍّ منهم أنْ ينسب إلى نفسه وشعبه -دون وجه حقٍّ- ما يحلو له من ذلك الموروث؟! ولكنْ، أليس الهدف من وراء نحت هذا المصطلح -سيِّئ الذكر- هو القضاء على مصطلح "العالَم العربي" ومصطلح "الأُمَّة العربية" اللذينِ يُبقيان -ولو نظرياً على الأقل- على الحُلم العربي ماثلاً في الأذهان، فضلاً عن إيجاده منطقة جغرافية سياسية يُلصَق بها مَنْ يراد إلصاقه؟ والمفارقة العجيبة أنَّنا جميعاً نتعامل مع هذا المصطلح طواعية، وبكل تلقائية، ومن دون تردُّد، بالرغم من كل سلبياته المذكورة وغير المذكورة، بل إنَّ هذا ما نفعله مع كل المفاهيم والمصطلحات الاجتماعية، ومنها الاقتصادية، التي نأخذ بها على أساس أنَّها مُسلَّمات كما وضعها مُنظِّرو الرأسمالية ومَنْ حذا حذوهم، وهذا هو -بالضرورة- حال مفهوم "العمل" على سبيل المثال.

وعليه لا يأتي الحديث هنا عن أهمية تحديد المعنى الاصطلاحي للمفاهيم الثقافية -بالضرورة- من مُنطلَق أنَّ الدراسة تتناول عملياً تحديد المعنى الاصطلاحي لمفهوم "العمل" فحسب، الذي هو -بلا خلاف- إحدى أهمِّ المفردات الاجتماعية المركزية، بل للفت انتباه القارئ الكريم إلى التفاوت الموضوعي الطبيعي في تحديد المعاني الاصطلاحية للمفاهيم الثقافية، وما يترتَّب على ذلك من فهم للقضايا الاجتماعية، ثمَّ كيفية التعامل معها ما بين الثقافات الـمُتعدِّدة كما سيتبيَّن لاحقاً.[1] فضلاً عمّا سبق، لا يختلف اثنان على الأهمية البالغة للموضوع في مجال التنمية البشرية، بل في مجال التقدُّم والعُمران بشكل عام، لكنَّ تحقيق التنمية البشرية يتطلَّب -بالضرورة- إلى جانب النوايا الصادقة والعمل الدؤوب، وجود رؤية واضحة للأهداف؛ لكي يصبح بناء المؤسسات الاجتماعية اللازمة (الأدوات) لتحقيق تلك الأهداف أمراً مُمكِناً، وهذا كله يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتحديد المعاني الاصطلاحية للمفاهيم الاجتماعية ذات العلاقة. ومن المعلوم، كما يقول برنامج الأُمم المتحدة الإنمائي، فإنَّ التنمية البشرية تعمل على التوسُّع في "مفهوم العمل إلى ما هو أبعد وأعمق من الوظيفة أو التشغيل. فالوظائف تُؤمِّن الدخل، وتُسهِم في صون كرامة الإنسان، وتتيح له المشاركة والأمن الاقتصادي. ولكنَّ إطار الوظيفة يُغفِل أنواعاً عديدةً من العمل تُؤثِّر على التنمية البشرية، كالعمل في

[1] تعبيراً عن أهمية الموضوع؛ فقد تمَّ تناوله بقدر من التوسُّع في عدد من الدراسات، منها (البرجاوي، 2008).

الرعاية، والعمل التطوُّعي، والعمل الإبداعي في الكتابة أو الرسم" (الأُمم المتحدة، 2016). ويأتي هذا لاقتصار مفهوم "العمل" السائد -على المستوى المؤسسي، وغير ذلك- على العمل المأجور مادياً دون غيره، انسجاماً مع الموقف الذي يأخذ به، ويعمل وَفقاً له الفكر الرأسمالي.

ودعونا نُؤكِّد هنا أنَّ المفهوم الاجتماعي للعمل، بوصفه أحد المفاهيم ذات العلاقة بالنشاطات الاجتماعية الأُخرى، يستند -بالضرورة- أوَّلاً إلى الرؤية العامة للكون والحياة الـمُعتمَدة في المجتمع، التي تُحدِّد عِلَّة الوجود، وما يترتَّب عليها. وبالرغم من تعدُّد الرؤى للكون والحياة، فإنَّنا نُركِّز هنا على اثنتين منها، هما: الرؤية ثلاثية الأبعاد التي قوامها الإله/ الله والإنسان والطبيعة، والرؤية ثنائية الأبعاد التي قوامها الإنسان والطبيعة.

ثمَّ يستند هذا المفهوم ثانياً إلى التصوُّر الرأسمالي السائد للبناء المجتمعي، وكيفية عمل مُكوِّناته. وقد لا نجافي الحقيقة والواقع إذا قلنا إنَّ الكيان الاجتماعي أو المجتمع هو مجموعة من الأنظمة، كلٌّ منها مسؤول وظيفياً عن جانب من جوانب الحياة الـمُترابِطة عضوياً، بمعنى أنَّ بعضها يَخدِم بعضاً. وكلٌّ منها يتألَّف من مجموعة من المؤسسات الاجتماعية، بمعنى وجود ضوابط وقواعد تسير وَفقها تلك الأنظمة. ومن ثَمَّ، فلا بُدَّ أنْ تنبثق هذه الضرورة عن الرؤية العامة للكون والحياة التي يتبنّاها المجتمع المعني. وغني عن القول إنَّ ممّا يُميِّز الثقافات بعضها من بعض أساساً هو اختلافها من حيث الرؤية العامة للكون والحياة، وما يترتَّب على ذلك من اختلاف في المفاهيم الـمُرتبِطة بمُجْمل القضايا الاجتماعية. وخلافاً لذلك، فلا معنى للحديث عن التنوُّع الثقافي بين البشر. ويبدو أنَّ هذا راجع إلى ما اقتضته الحكمة الإلهية من جعل الاختلاف سُنَّة الحياة، مصداقاً لمثل قوله تبارك وتعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [المائدة: 48].

ومن ناحية أُخرى، عندما تدفع الحاجة المدعومة بالرغبة السياسية إلى القيام بقدر من الإصلاح الاجتماعي، بما في ذلك الإصلاح السياسي-الاقتصادي، فإنَّنا نعتقد أنَّ انعدام وجود

رؤىٰ واضحة ومُتَّفَق عليها للإصلاح المنشود يُشكِّل أحد أهمِّ الـمُعوِّقات التي تكون مُصطنَعة في أحيان كثيرة، وتتعرَّض لها المجتمعات في مثل هذه الحالة. وينجم غياب تلك الرؤىٰ عن عدد من الأسباب التي من بينها -بالضرورة- عدم الاتفاق -لدوافع لا مجال للخوض فيها هنا بسبب ضيق المقام- علىٰ معانٍ واضحة ومُحدَّدة للمفاهيم الثقافية، اصطلاحاً وليس لغةً، ذات العلاقة بقضايا الإصلاح الاجتماعي. وبناءً عليه، تصبح عملية الإصلاح الاجتماعي برُمَّتها في مَهَبِّ الريح؛ إذ إنَّ اختلاف الرؤىٰ الناجم عن الاضطراب المفاهيمي حول معاني مفردات مركزية لعملية الإصلاح يؤدّي إلىٰ اختلاف في الأهداف الإصلاحية المنشودة لدىٰ الأطراف ذوي العلاقة، وهو ما يَحول دون البناء السليم للمؤسسات الاجتماعية الأساسية التي تُمثِّل الأدوات اللازمة للسَّيْر في العملية الإصلاحية.

إنَّ الترابط العضوي بين النُّظُم الاجتماعية أمر ضروري لتحقيق أهداف الإصلاح الاجتماعي، وهذا لا يتحقَّق إلّا إذا بُنِيت تلك النُّظُم مفاهيمياً علىٰ أرضية فكرية صُلْبة مُنبثِقة عن مرجعية فكرية واحدة، وإنْ تعدَّدت الطرائق الإجرائية الإصلاحية. ولهذا، فإنَّه من الطبيعي أنْ يُشكِّل تعدُّد المرجعيات الفكرية المستخدمة للتعامل مع الإصلاح الاجتماعي رؤىٰ وتصوُّرات فكرية لا إجراءات فنية، يتناقض بعضها مع بعض؛ ما يقضي علىٰ إمكانية السَّيْر بشكل سليم في أيَّة عملية إصلاحية، ثمَّ عدم تحقيق أيٍّ من الأهداف المنادىٰ اجتماعياً بتحقيقها.

2. التناول الرأسمالي للعمل

أ. المفهوم الرأسمالي للعمل

من المعلوم أنَّ الرأسمالية الـمُتحرِّرة أو ما يُسمّىٰ الليبرالية تُركِّز علىٰ الاقتصاد من خلال تركيزها علىٰ السوق؛ ذلك لأنَّها تقصر اهتمامها علىٰ التبادل السوقي للسلع علىٰ حساب ما تبقّىٰ من النشاطات الاقتصادية، بل علىٰ حساب المجتمع برُمَّته الذي يقع -من وجهة نظر الرأسمالية- خارج نطاق التأثير والأهمية. ويأتي هذا الموقف انطلاقاً من أنَّ المنطق الاقتصادي الرأسمالي الـمُتحرِّر وغير

الـمُنظَّم يفترض ضمنياً -في الغالب- استقرار، أو -في الأقل- ثبات العوامل الاجتماعية، بما في ذلك السياسية منها، ثمَّ عدم الحاجة إلى أخْذها بالاعتبار عند التحليل الاقتصادي. فعلى سبيل المثال، يتعامل التحليل الاقتصادي مع بعض الصفقات الاقتصادية التي يُفترَض أنَّها صفقات لا شوائب فيها (جميعها مقبولة اجتماعياً)، وأنَّها قانونية، ولا مكان فيها لاستخدام السُّلْطة والاحتيال والاحتكار وما شابه؛ أيْ لا فساد فيها، وهو ما يرتبط أصلاً بالافتراض بشرعية الدولة واستقرارها ونظامها القانوني (Smelser, 2005). وينسجم هذا تماماً مع الموقف الرأسمالي الذي يرى أنَّ الاقتصاد مستقل، وأنَّه لا يخضع إلّا لعوامله الخاصة؛ ما يجعل بقية العوامل الاجتماعية الأُخرى -خلافاً للحقيقة والواقع- غير ذات أهمية للنشاط الاقتصادي. ولهذا، فإنَّ دراسة النشاط الاقتصادي وتحليله -من المنظور الرأسمالي- يتطلَّب عملياً الاهتمام فقط بالعوامل الاقتصادية؛ ما يُعزِّز الفصل الرأسمالي السوقي القائم بين الاقتصاد وبقية جوانب المجتمع، بل بين عِلْم الاقتصاد وبقية العلوم الاجتماعية. ومن هذا الـمُنطلَق، سيتمُّ تناول المفهوم الرأسمالي للعمل بوصفه واحداً من عناصر الإنتاج، فضلاً عن تبيان عِلَّة العمل الجوهرية كما تراها الرأسمالية الليبرالية.

بدايةً، من المعلوم أنَّ الاقتصاديين يُصنِّفون الموارد إلى نوعين: موارد اقتصادية يتمُّ تبادلها وَفقاً لأسعار السوق؛ أيْ يتمُّ الحصول عليها عن طريق التفاعل بين الطلب والعرض. وموارد تُسمّى حُرَّة، مثل الهواء وأشعة الشمس، وتنفي عنها الرأسمالية الأهمية الاقتصادية؛ لأنَّها لا تخضع للتبادل؛ إذ يتمُّ الحصول عليها -ولله الفضل والـمِنَّة- من دون عِوَض مالي. وتكمن المفارقة العجيبة في الاهتمام البالغ الذي يوليه الاقتصاديون الرأسماليون للموارد الاقتصادية على حساب الموارد الحُرَّة، مع العِلْم يقيناً بعدم إمكانية وجود الأُولى في حال انعدام وجود الثانية، وعلى وجه الخصوص أشعة الشمس؛ إذ لا حياة من دونها (العوران، 2014، ص174-175). ورُبَّما يكون ذلك واحداً من بين أهمِّ الأسباب التي دفعت بعض الاقتصاديين إلى تشجيع ممارسة نوع جديد من العمل، ألا وهو ذاك الذي يؤدّي إلى الحفاظ على البيئة، بل الحفاظ على الإنسانية جمعاء، وذلك بتشجيع استخدام عوامل توصَف بأنَّها صديقة للبيئة، وإنتاج سلع وخدمات على هذا النحو أيضاً. بل أكثر من ذلك، إذا أخذنا

بالاعتبار التلوُّث البيئي وارتفاع درجة حرارة الأرض وما ينجم عن ذلك من تغيُّر مناخي، فإنَّنا سنصل إلى قناعة بأنَّ الموارد الحُرَّة لم تعد كذلك، وأنَّ تصنيفها كما سبق لم يعد له ما يُبرِّره، فضلاً عن تغيُّرات أُخرى يخرج الحديث عنها هنا عن سياق ما نحن بصدد الحديث عنه.

ولمّا كان الحديث يتطرَّق أحياناً إلى نشاطات إنسانية تنطوي -بشكل أو بآخر- تحت ما يُسمّى العمل التطوُّعي، فإنَّ مفهوم "العمل" بالمعنى الاجتماعي ينقسم -من وجهة نظر الرأسمالية الـمُتحرِّرة- إلى نوعين، هما: العمل بالمعنى الاقتصادي الذي يحظى عادةً بكل الاهتمام؛ لِـما يَدُرُّه من دخل ضروري للعيش. والعمل التطوُّعي الذي يدخل ضمن دائرة الوقت المتاح للترفيه؛ لأنَّه لا يَدِرُّ بطبيعته دخلاً. والجدير بالذكر أنَّ المفهوم الرأسمالي للعمل يرتبط بمفاهيم الاقتصاد الرأسمالي الـمُتحرِّر. ومن ثَمَّ، فإنَّ مفهوم "العمل" لا يعدو كونه ترسيخاً للمفاهيم السوقية الـمُتحرِّرة على حساب المفاهيم الاجتماعية الأُخرى، بل على حساب المجتمع بأَسْره؛ خدمةً للسوق، والسوق فقط. وقد دفع هذا الموقف ببعض الاقتصاديين، مثل بولاني، إلى القول مُحِقّاً بأنَّ السوق الرأسمالية الموصوفة بالحُرَّة وذاتية الضبط أخذت شيئاً فشيئاً تُهيمِن على الاقتصاد العالمي، وهكذا حتّى وصل الأمر بالسوق إلى احتواء المجتمع بأَسْره عندما أصبحت هذه (أيِ السوق الحُرَّة وذاتية الضبط) الـمُوجِّه الفعلي للسلوك الاجتماعي في ظِلِّ ما يُسمّى الاقتصاد السوقي الرأسمالي الـمُتحرِّر الذي يعمل وَفقاً لمنطقه الخاص، بمعنى النظام الاقتصادي الذي تُسيطِر عليه السوق وحدها، وتُنظِّمه، وتُوجِّهه دون غيرها.[2] ووَفقاً لبولاني، مع تحفُّظنا على ما قال، يتأتّى ظهور هذا النظام السوقي فقط عند وجود سوق لِـما سمّاه السلع الوهمية؛ أيْ عند وجود سوق يتمُّ فيها تبادل كلٍّ من الأرض والعمل والنقود بوصفها سلعاً. ويضيف بولاني بأنَّه عندما يعتمد الجزء الأكبر من الدخل اللازم للبقاء فقط على السوق يصبح الاقتصاد حينئذٍ اقتصاداً سوقياً (Polanyi, 1957). ومن الجدير بالذكر أنَّ مفهوم "الاقتصاد السوقي" هو أيضاً أحد المفاهيم الاقتصادية التي لا إجماع على معنى مُحدَّد لها. وفي كل الأحوال، فقد هيمنت المفاهيم الرأسمالية -في الغرب أوَّلاً، ثمَّ في بقية أنحاء العالَم- على

[2] تُؤنَّث لفظة "السوق" وتُذكَّر في اللغة، ويقال إنَّه يغلب عليها التأنيث، وهي مُؤنَّثة هنا.

الاقتصاد الذي حُوِّل إلى مُجرَّد اقتصاد للسوق الحُرَّة، وعلى المجتمع الذي حُوِّل إلى مُجرَّد مجتمع استهلاكي، وعلى الإنسان الذي حُوِّل إلى مُجرَّد إنسان اقتصادي ثمَّ مُستهلِك فحسب.

وانطلاقاً ممّا سبق، يأتي الحديث عن العمل -من وجهة نظر رأسمالية- مُرتبِطاً أساساً بالنشاط الاقتصادي إذ يُعَدُّ العمل أحد عوامل الإنتاج السلعي والخدمي. وبهذا المعنى، فإنَّ العمل المقصود رأسمالياً هو إجمالي النشاط أو الجهد البشري (الجسدي، والعقلي) الذي يمارسه كلٌّ من العُمّال والإدارة، ويُوجِّهه الـمُنظِّم (المؤسسة، أو الشركة، أو الرأسمالي) لتوظيف بقية الموارد الاقتصادية (الأرض، ورأس المال)، آخذاً التقنية المتاحة بالاعتبار؛ بُغْيَةَ إنتاج المزيد من السلع والخدمات "لتلبية" رغبات الـمُستهلِكين -بحسب زعمه- لقاء الحصول على أجر أو دخل يُوجَّه بدوره إلى إشباع الرغبات الاستهلاكية الفردية. ولمّا كان العمل -بوصفه مورداً اقتصادياً- يُمثِّل جزءاً من العملية الإنتاجية التي لا تتحقَّق بلا مُقابِل مالي أو تكاليف، فإنَّ مفهوم "العمل" بوجه عام ينصرف -نتيجةً لذلك فقط- إلى العمل بالأجر المادي. وانسجاماً مع ما ذكرْنا، فإنَّ الاقتصاديين الرأسماليين يهتمون -في هذا الصدد- بمفاهيم أُخرى مشتقة من هذا المفهوم للعمل، مثل مفهوم "اليد العاملة"، بمعنى إجمالي عدد العاملين في الاقتصاد ضمن فئات عمرية يُتَّفَق عليها. وكذلك المفهوم الـمُقلِق عادةً للمعنيين بالنشاط الاقتصادي؛ أيْ مفهوم "البطالة" الـمُعبَّر عنه من خلال مُعدَّل البطالة، بمعنى عدد الأفراد غير العاملين ممَّنْ يرغبون في الحصول على فرصة للعمل، ويسعون حثيثاً لذلك، نسبةً إلى إجمالي اليد العاملة خلال مُدَّة زمنية مُعيَّنة.

ب. العِلَّة الرأسمالية للعمل

إذا بحثْنا عن عِلَّة العمل من وجهة نظر رأسمالية، وجدْنا أنَّها تنبع غالباً من الحاجة إلى الحصول على النقود أو الدخل النقدي. وخلافاً لذلك، ما كان الإنسان ليسعى -من وجهة نظر رأسمالية- وراء العمل؛ كونه (أيِ العمل) يُمثِّل -من منظور اقتصادي رأسمالي- انعدام المنفعة Disutility، بل يُمثِّل انعدام الفائدة؛ لأنَّه يأتي على حساب الراحة والترفيه Leisure، ويتسبَّب في قدر ما من الألم!.

وتعتقد الأدبيات الاقتصادية الرأسمالية أنَّ الإنسان بطبيعته كاره للعمل من حيث المبدأ، وأنَّه يقاوم السعي وراء العمل لثلاثة أسباب رئيسة مُتفاوِتة الأثر، وهذه الأسباب -بحسب سبنسر- هي: الألم الـمُصاحِب للعمل، وضياع وقت الترفيه، والكسل الذي يعانيه العُمّال بشكل اعتيادي؛ ما يعني أنَّ هذه المواقف تدعم مقولة أنَّ العمل مُجرَّد وسيلة لهدف، وتحديداً الاستهلاك. ولهذا، فإنَّه لا يُمكِن للعمل أنْ يكون -من وجهة نظر رأسمالية- هدفاً في حَدِّ ذاته؛ لأنَّه لا يحمل قيمة في ذاته. ويضيف سبنسر بأنَّ النظر إلى العمل على أنَّه عديم المنفعة (أيْ أنَّه لا يؤدّي إلى تعظيم المنفعة، بل يؤدّي إلى تقليلها) لا يقتصر على الفكر الاقتصادي الرأسمالي وحده؛ إذ يَعُدُّ الفكر المسيحي العمل عقوبة لسيِّدنا آدم عليه السلام بعد الخطيئة الأُولى، وترى الفلسفة الإغريقية القديمة أيضاً أنَّ الإعفاء من العمل الجسدي يُمثِّل الطريق إلى تحقيق الإنسان لذاته (Spencer; 2014; Spencer, 2003).

ولا بُدَّ لنا من القول هنا -باختصار- إنَّ الموقف الرأسمالي من العمل، كما تناولته جميع كتب الاقتصاد ذات العلاقة، ينطلق أساساً من الموقف التقليدي للمدرسة الاقتصادية النيوكلاسيكية تجاه كلٍّ من مفهوم "العرض الفردي للعمل"، ومفهوم "تعظيم المنفعة". والـمُلاحَظ أنَّ المدرسة المذكورة آنفاً ترى أنَّ المنفعة الفردية هي دالَّة (أيْ مُتحدِّدة) في الوقت الـمُوزَّع على كلٍّ من العمل والترفيه؛ أيْ إنَّ المنفعة تتحدَّد بهما معاً، بمعنى أنَّ العمل وحده ليس مصدر المنفعة بالحصول على الدخل، ثمَّ شراء السلع والخدمات؛ إذ يُعَدُّ الترفيه (هو بشكل أو بآخر وقت فراغ) مصدراً آخرَ للمنفعة.

وانطلاقاً ممّا سبق، ومن الهدف الفردي لتعظيم المنفعة، فإنَّ هذا التعظيم سيرتبط بالمبادلة بين الوقت الـمُخصَّص للعمل والوقت الـمُخصَّص للترفيه، وذلك بحسب الخيارات المتاحة على قيد الميزانية للعمل والترفيه، وهذا هو ما يُحدِّد الأساس المنطقي لنظرية العرض الفردي للعمل، وإنْ شئت: منحنى العمل. وباختصار، ترى الرأسمالية أنَّ استجابة عرض العمل للتغيُّر في الأجور لا تبدو قوية بالنسبة إلى غالبية العُمّال. ومع هذا يُمكِن القول أيضاً بأنَّ العُمّال ذوي الأجور الـمُتدنِّية يميلون إلى العمل أكثر عند ارتفاع الأجور، خلافاً للعُمّال ذوي الأجور الـمُرتفِعة الذين يميلون إلى الترفيه أكثر (Baumol and Blinder, 2010).

ومن جانب آخر، وانطلاقاً من الرؤية الثنائية للكون والحياة التي تُؤمِن بها الرأسمالية، فإنَّ البُعْد الزمني للعمل ينحصر في بُعْد الحياة الدنيا. ومن ثَمَّ، فإنَّ نهاية هذا البُعْد تُمثِّل نهاية كل شيء بالنسبة إلى أصحاب هذه الرؤية بما في ذلك العمل، في حين يمتدُّ البُعْد الزمني للعمل إلى ما بعد الحياة الدنيا وَفقاً للرؤية ثلاثية الأبعاد التي ترى أنَّ الحياة الدنيا مُجرَّد مرحلة لِما بعدها كما سيأتي لاحقاً. ولهذا يرتبط الحديث الفني عن العمل -من وجهة نظر رأسمالية- ارتباطاً وثيقاً بالمُدَّة الزمنية التي يعيشها الإنسان؛ إذ ترى الرأسمالية أنَّ عمل ابن آدم ينقطع تماماً عند موته. وانطلاقاً من هذا الفهم، فإنَّ الرأسمالية من ناحية اقتصادية تقسم عمر الإنسان إلى قسمين: قسم يُوجَّه إلى العمل الذي يترتَّب عليه الحصول على الأجر أو الدخل، وقسم يُوجَّه إلى الترفيه أو المتعة كما ذكرْنا. وانطلاقاً أيضاً من اعتقاد الرأسمالية بأنَّ المجتمع يتكوَّن ممّا يُسمّى الإنسان الاقتصادي -الموصوف بالعقلانية؛ أي الساعي فقط، افتراضاً، إلى تحقيق مصلحته الخاصة من خلال تعظيم منفعته- فإنَّ هذا الإنسان سيعمل على التوفيق بين مقدار ما يُوظِّف من وقته للعمل وما يُوظِّف منه للترفيه من أجل تعظيم المنفعة الناجمة عن ذلك التوظيف! وقد جاء هذا التناول السريع نسبياً لمفهوم "العمل" -من المنظور الرأسمالي- لإلقاء الضوء عليه بما يكفي؛ كونه المفهوم السائد انطلاقاً من الهيمنة الفكرية الرأسمالية، ثمَّ لتمكين القارئ من المقارنة بينه وبين مفهوم "العمل" من المنظور الإسلامي الذي سيتمُّ تناوله تالياً.

3. مقاصد القرآن الكريم وعِلَّة الوجود*

قد لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إنَّ كل إنسان لا بُدَّ أنْ يكون قد تساءل عن عِلَّة وجوده على وجه هذه البسيطة، عَلِم بذلك أم لم يعلم، وإذا قلنا أيضاً إنَّ الإنسان المسلم هو الوحيد من بين بني البشر الذي يستطيع أنْ يجيب إجابة دقيقة وواضحة عن التساؤل المشار إليه، وذلك استناداً إلى قول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾ ﴾ [الذاريات: 56-58]. ويعلم الإنسان المسلم أيضاً أنَّ الله تعالى أعدَّ

* تعتمد الدراسة في تناول هذه الجزئية -إلى حَدٍّ ما- على الفصل الخامس من كتاب العوران (العوران، 2014).

للأمر إعداداً حكيماً بالغاً؛ لكي يُحقِّق الإنسان المقصد الشمولي من العبادة المطلوبة، فقد خلق الله سبحانه الإنسان خَلْقاً خاصاً، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾ [التين: 4]، ثمَّ أسند إليه تعالى مهمة خاصة ومُميَّزة، ألا وهي الخلافة في الأرض، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [البقرة: 30]. وهكذا حمل الإنسان مسؤولية الأمانة ضمن الإطار العام لمفهوم "العبادة"، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأحزاب: 72]. ولكي يرتقي البشر بنجاح وفاعلية إلى مستوى مهمتهم الكبرى تلك؛ فقد جاء إعدادهم -منذ البداية- مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: 31]، ثمَّ وهب الله البشر جميعاً -على المستوى الفردي، أو المستوى الشخصي- جميع الوسائل المادية وغير المادية الضرورية لتحصيل العِلْم والمعرفة، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِى أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الملك: 23]؛ وذلك لكي يكون البشر قادرين على المحاكمة والاختيار واتخاذ القرارات التي تُفْضي إلى إنجاز المهمة، ثمَّ وهبهم تعالى -على مستوى الإمكانيات المادية- كل الموارد المادية الاقتصادية اللازمة للقيام بالمهمة، وأسبغ عليهم نِعَمه ظاهرة وباطنة، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴿٢٠﴾ ﴾ [لقمان: 20].

واستكمالاً لإعداد الإنسان الذي لا بُدَّ أنْ يواجه مفارق طرق كثيرة في سعيه نحو تحقيق مهمته؛ لأنَّ الأولويات الاجتماعية ليست دائماً محسومة بيسر وسهولة، فضلاً عن أنَّ الموارد المادية الموهوبة من الله تعالى تأتي في صيغتها الأوَّلية؛ ولكي يبذل الإنسان كل الجهود -بوصف ذلك جزءاً من مهمته- لتحديد الأولويات الاجتماعية، ووضع الموارد بالشكل المناسب للاستخدام بكفاءة وعدالة اجتماعية؛ تجنُّباً لهدر الموارد، أو تحويلها عن المسار الصحيح، أو كليهما؛ لكل ما ذُكِر وغيره فقد أوجب الله تعالى على ذاته العَلِيَّة قصد السبيل، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ

ٱلسَّبِيلِ ﴾ [النحل: 9]. ولهذا هيَّأ الله تعالى للبشر ما يُرشِدهم ويُوجِّههم ليرتقوا تماماً إلى مستوى المهمة المنوطة بهم من خلال الشرائع السماوية التي ختمها بالشريعة الغرّاء التي بُعِث بها خاتم الرُّسُل محمد ﷺ، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: 89]. ويُمكِن اختصار كل ما سبق في قوله تبارك وتعالى على لسان سيِّدنا موسى عليه السلام واصفاً ربَّ العِزَّة: ﴿ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾ ﴾ [طه: 50]. وهكذا جاء إعداد الإنسان وتمكينه وتوجيهه لمهمته كاملاً مُتكامِلاً، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ [الأعراف: 10]، وقوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰهُمْ فِيمَآ إِن مَّكَّنَّٰكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَٰرًا وَأَفْـِٔدَةً ﴾ [الأحقاف: 26]، وقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]، وقوله عَزَّ من قائل: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۖ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾ ﴾ [الأنعام: 115].

وممّا لا شكَّ فيه أنَّ مهمة الخلافة في الأرض المُنبثِقة عن المهمة الكبرى (عبادة الله تعالى) تُضْفي على حياة الإنسان الدنيوية هدفاً ومعنىً مُتمثِّلَيْنِ في استعمار الأرض، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [هود: 61]، وفي العمل على الحفاظ على صلاح الأرض، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف: 85]، ثمَّ في العمل على بنائها وتطويرها، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [الأعراف: 129]. ولهذا، فإنَّ تحقيق المقصد العام (أو عِلَّة الخَلْق) يتطلَّب تعزيز الحفاظ على الحياة الإنسانية من خلال بناء حضارة إنسانية تَتَّصِف بالعدالة الاجتماعية والكفاءة المادية، بما في ذلك تحقيق حياة كريمة (مادية، ومعنوية) تليق بإنسانية الإنسان، وهذا الأمر لا يتحقَّق بصورة تلقائية، وإنَّما يكون بالعمل الدؤوب والهادف.

إنَّ تحديد الخالق تبارك وتعالى للهدف العام من الخَلْق بوضوح تامٍّ لا لَبْس فيه يأتي -من وجهة نظر عملية- حسماً لأيِّ جدل حول الأمر، ودفعاً لأيِّ خلاف وتشتُّت في الجهود. ولكنَّ هذا هدف

عام، شأنه في ذلك شأن كل الأهداف العامة، يتأتّى تحقيقه عن طريق تحقيق أهداف مرحلية عديدة، يُعبِّر كلٌّ منها عن جانب أو معنىً من معاني العبادة المطلوبة، بما في ذلك النشاط الاقتصادي، الذي هو جزء لا يتجزَّأ من إجمالي النشاط الاجتماعي الـمُمارَس وظيفياً لتلبية الاحتياجات المادية وغير المادية اللازمة للحياة الإنسانية، بل تلك التي تُضْفي قدراً من الجمال والراحة أيضاً عليها. وإذا تحقَّقت جميع الأهداف المرحلية ضمن الضوابط والمعايير الـمُحدَّدة والـمُنبثِقة عن المنظومة القِيَمية والأخلاقية الإسلامية تحقَّق نتيجةً لذلك الهدف العام.

ومن المعلوم أنَّ كل نشاط يقوم به المرء يُمكِن أنْ يُصنَّف عبادةً إذا استوفى -بإجماع الآراء- شرطين، هما: أنْ يكون النشاط خالصاً لوجه الله تعالى، وأنْ يأتي ذلك النشاط مُتَّفِقاً مع الشريعة السمحة. وللتوضيح، سنَسوق المثال الآتي، ولله المثل الأعلى: عندما يتوجَّه الطالب إلى الجامعة للحصول على درجة جامعية ما، فإنَّه يتعيَّن عليه لتحقيق هذا الهدف العام أنْ يُحقِّق جميع الأهداف المرحلية الـمُؤدِّية إليه، مُمثَّلةً في دراسة عدد مُحدَّد من المواد الدراسية، والنجاح فيها جميعاً. وهذا بدوره يتطلَّب من الطالب النجاح في الغالبية العظمى من الامتحانات والنشاطات الـمُقرَّرة في كل مادة، والقيام أيضاً بالنشاطات الاجتماعية الـمُقرَّرة عليه بصفته طالباً جامعياً. فإذا تمَّ هذا كله ضمن المعايير الـمُحدَّدة التي تضعها المؤسسة الجامعية المعنية، فإنَّ الطالب يُحقِّق الهدف العام؛ أيْ ينال الدرجة العلمية المنشودة، بمعنى أنَّه يتخرَّج في الجامعة. ولكي يكون هذا كله ضمن إطار العبادة؛ فلا بُدَّ من استيفاء الشروط المذكورة أعلاه بهذا الخصوص.

4. مفردة "العمل" في القرآن الكريم

وردت مفردة "العمل" في الآيات القرآنية الكريمة باشتقاقات مُتعدِّدة، مثل: عَمَلَ، وعَمِلَ، وعَمَلِ، وعَمَلٌ، وعَمَلٍ، ويَعْمَلُ، واعْمَلُوا، ويَعْمَلُونَ، وتَعْمَلُونَ، وغير ذلك. وقد وردت مفردة "العمل" في القرآن الكريم في مواضع عديدة جداً، أحصينا بعضها (350 موضعاً)، مع يقيننا بوجود المزيد منها، اتفاقاً مع مَنْ أشار إلى ورودها في (371) موضعاً (النهيان، 2012). ومن ناحية أُخرى،

يُلاحَظ أنَّ صيغة "تَعْمَلُونَ" هي أكثر الصيغ تكراراً من غيرها؛ إذ وردت في (83) موضعاً، ثمَّ تلتها من حيث التكرار صيغة (عَمِلُوا) التي وردت في (73) موضعاً كما وردت الإشارة إلى ذلك في دراسات أُخرى (النهيان، 2012)، ثمَّ وردت صيغة (يَعْمَلُونَ) في (56) موضعاً.

ويُمكِن تلخيص استخدام الآيات الكريمة لمفردة "العمل" ضمن اشتقاقاتها الـمُتعدِّدة فيما يأتي:

أ. عموم المعنى يغلب على استخدام صيغ العمل المذكورة، أيْ إنَّ الحديث عن العمل جاء بشكل عام، بمعنى أنَّه أيُّ نشاط يقوم به الإنسان من دون تخصيص لطبيعة النشاط، أو من دون تحديد له في مجال دون غيره من مجالات الحياة الإنسانية الـمُتعدِّدة، أو من دون ربطه ببُعْد من أبعاد الظاهرة الاجتماعية. وحتّى عند تخصيص النشاط، مثل التقوى والظلم وغيرهما، فإنَّه يأتي بعموم المعنى، مصداقاً لمثل قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُواْ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٦١﴾ ﴾ [يونس: 61]، وقوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾ [النحل: 97]، وقوله ﷻ: ﴿ وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾ ﴾ [الفرقان: 23]، وقوله سبحانه: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۚ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴿٤٢﴾ ﴾ [إبراهيم: 42].

ب. إخبار الحقِّ -جَلَّ في علاه- وبصيغ مُتعدِّدة، أنَّه محيط إحاطة تامَّة بكل ما يعمله العاملون، واصفاً ذاته العَلِيَّة -جَلَّ في علاه- في هذه الحالة بأوصاف مُتعدِّدة، مثل: الخبير، والبصير، والعليم، وغير ذلك. وقد ورد ما ذكرْنا في مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٩﴾ ﴾ [البقرة: 149]، وقوله ﷻ: ﴿ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلْنَا ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٨﴾ ﴾ [التغابن: 8]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [البقرة: 233]، وقوله عَزَّ من قائل: ﴿ * وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ ۖ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِي ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ۗ وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن

يَكۡتُمۡهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٞ قَلۡبُهُۥۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ﴿٢٨٣﴾ ﴾ [البقرة: 283]، وقوله سبحانه: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعۡمَلُونَ ﴿٩٨﴾ ﴾ [آل عمران: 98] وقوله جَلَّ في علاه: ﴿ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَهۡطِيٓ أَعَزُّ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِۖ وَٱتَّخَذۡتُمُوهُ وَرَآءَكُمۡ ظِهۡرِيًّاۖ إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ مُحِيطٞ ﴿٩٢﴾ ﴾ [هود: 92]، وقوله سبحانه وتعالىٰ: ﴿ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ﴾ [البقرة: 96]. وتُبيِّن هذه الآيات الكريمة، إلىٰ جانب ذلك، كيف سيتبيَّن ما كانوا يعملون، في مثل قوله تبارك وتعالىٰ: ﴿ يَوۡمَ تَشۡهَدُ عَلَيۡهِمۡ أَلۡسِنَتُهُمۡ وَأَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [النور: 24].

ت. إنباء الله ﷻ العاملين يوم الحساب بكل ما عملوا، كما جاء في مثل قوله تبارك وتعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿١٠٥﴾ ﴾ [المائدة: 105]، وقوله سبحانه: ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿١٠٥﴾ ﴾ [(التوبة: 105]، وقوله عَزَّ من قائل: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [الأنعام: 108]؛ فالله -تبارك وتعالىٰ- سيُحاسِب العاملين، ويجزيهم أجرهم وَفقاً لأعمالهم، كما تبيَّن في مثل قوله تبارك وتعالىٰ: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَلَتُسۡـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿٩٣﴾ ﴾ [النحل: 93]، وقوله سبحانه: ﴿وَيَسۡتَخۡلِفَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ ﴾ [الأعراف: 129]، وقوله ﷻ: ﴿ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَكُبَّتۡ وُجُوهُهُمۡ فِي ٱلنَّارِ هَلۡ تُجۡزَوۡنَ إِلَّا مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿٩٠﴾ ﴾ [النمل: 90]، وقوله تعالىٰ: ﴿ يَوۡمَ يَغۡشَىٰهُمُ ٱلۡعَذَابُ مِن فَوۡقِهِمۡ وَمِن تَحۡتِ أَرۡجُلِهِمۡ وَيَقُولُ ذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [العنكبوت: 55]، وقوله جَلَّ في علاه: ﴿ وَمَا تُجۡزَوۡنَ إِلَّا مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ [الصافات: 39]، وقوله سبحانه وتعالىٰ: ﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [الواقعة: 24]، وقوله عَزَّ من قائل: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَلِقَآءِ ٱلۡأٓخِرَةِ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡۚ هَلۡ يُجۡزَوۡنَ إِلَّا مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿١٤٧﴾ ﴾ [الأعراف: 147].

ومن ناحية أُخرىٰ، فقد وردت صيغة "عَمِلُوا" علىٰ نحوٍ مُميَّز ولافت للانتباه من خلال ربطها بالإيمان في (51) موضعاً؛ إذ وردت هذه الصيغة معطوفةً علىٰ الفعل "آمنوا"، ومضافاً إليها

الصالحات، في مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنۡهَا مِن ثَمَرَةٖ رِّزۡقٗا قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِي رُزِقۡنَا مِن قَبۡلُۖ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗاۖ وَلَهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَهُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٢٥ ﴾ [البقرة: 25]، وقوله ﷻ: ﴿ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُم مَّغۡفِرَةٞ وَرِزۡقٞ كَرِيمٞ ٥٠ ﴾ [الحج: 50]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجۡعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وُدّٗا ٩٦ ﴾ [مريم: 96]، وقوله سبحانه: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٥٥ ﴾ [النور: 55]. ويتبيَّن من الآيات الكريمة أنَّ تقديم الإيمان على العمل يجعله شرطاً ضرورياً لقبول صلاح العمل، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا ١١٠ ﴾ [الكهف: 110]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ ٥ ﴾ [البينة: 5]. وخلافاً لذلك، لا قيمة للعمل في الدار الآخرة، وإنْ وُصِف بالصلاح، إذا افتقر إلى الإيمان؛ فمصيره الخسران والضياع، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿وَقَدِمۡنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنۡ عَمَلٖ فَجَعَلۡنَٰهُ هَبَآءٗ مَّنثُورًا ٢٣ ﴾ [الفرقان: 23]. وفضلاً عمّا سبق، فقد بيَّنت الآيات الكريمة -بشكل أو بآخر- الخير العظيم وغير الممنون الذي ينتظر أولئك الذين آمنوا وعملوا الصالحات.

5. مفردات قرآنية ذات علاقة بالعمل

وردت مفردات قرآنية أُخرى تُعبِّر عن العمل بوصفه نشاطاً إنسانياً، مثل: الكسب، والسعي، وغير ذلك. وقد وردت مفردة "الكسب" باشتقاقات مُتعدِّدة؛ إذ يتبيَّن من معاني الآيات الكريمة، التي جاءت فيها إحدى صيغ مفردة "الكسب"، أنَّها ترتبط بكسب الحسنات أو السيِّئات، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡۖ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡۖ وَلَا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٤١ ﴾ [البقرة: 141]، وقوله سبحانه: ﴿ 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 قَبْلِنَآ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٨٦﴾ ﴾ [البقرة: 286]. وقد وردت مفردة "الكسب" بمعنىٰ الكسب المادي في مثل قوله تبارك وتعالىٰ: ﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾ ﴾ [النساء: 32]، وقوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُوا۟ فِيهِ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾ ﴾ [البقرة: 267]. فضلاً عن ذلك، وردت مفردة "السعي" في مواضع عِدَّة تعبيراً عن ممارسة نوع من النشاط الاجتماعي، مثل قوله تبارك وتعالىٰ: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾ [البقرة: 205]، وقوله تعالىٰ: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ ﴾ [النجم:39].

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ المفردات المذكورة آنفاً لا تبدو لنا أنَّها تأتي بديلاً عن مفردة "العمل" أو رديفاً لها، وإنْ جاءت إحداها في حالة من حالاتها بمعنىٰ العمل، بدليل أنَّ استخدامات القرآن الكريم لتلك المفردات في التعبير عن العمل جاءت في حالات محدودة لا تُقارَن باستخدام مفردات أُخرىٰ، وتحديداً مفردة "العمل" التي استُخدِمت بصيغ مُتعدِّدة، وتكرَّرت كثيراً كما ورد آنفاً.

ومن جانب آخر، توجد مفردة أُخرىٰ ترتبط بالعمل، هي مفردة "الأجر" الذي يُعرَف غالباً بأنَّه ما يُقدَّم بدلاً أو عِوَضاً مادياً وخلافه لقاء عمل أو منفعة في هذه الحياة الدنيا. وكذلك "الأجر" الذي أعدَّه الله تعالىٰ لعباده الـمُؤمِنين في الآخرة. وقد وردت هذه المفردة بشكل ملحوظ في عدد من آيات القرآن الكريم؛ إذ جاءت في (57) موضعاً، وتحدَّثت بعض هذه الآيات عن الأجر العظيم وغير الـمُنقطِع الذي ينتظر الذين آمنوا واتقوا، في مثل قوله تبارك وتعالىٰ: ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٢٢﴾ ﴾ [التوبة: 22]، وقوله سبحانه: ﴿ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۖ وَإِن تُؤْمِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران:179]، وقوله تعالىٰ: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٦﴾ ﴾

[التين: 6]، وقوله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةٗ يُضَٰعِفۡهَا وَيُؤۡتِ مِن لَّدُنۡهُ أَجۡرًا عَظِيمٗا ٤٠ ﴾ [النساء: 40]. في حين تحدَّثت آيات أُخرى عن أنَّ الله تعالى لا يُضيع أجر العاملين، والـمُؤمِنين، والـمُحسِنين، والـمُصلِحين في الدار الآخرة، في مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِٱلۡكِتَٰبِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُصۡلِحِينَ ١٧٠ ﴾ [الأعراف: 170]، وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّهُۥ مَن يَتَّقِ وَيَصۡبِرۡ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [يوسف: 90].

ووردت أيضاً مفردة "الأجر" بالمعنى الـمُستخدَم في الحياة الدنيا، في مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارٗا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥۖ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرٗا ٧٧ ﴾ [الكهف: 77]، وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَ ٱلسَّحَرَةُ قَالُواْ لِفِرۡعَوۡنَ أَئِنَّ لَنَا لَأَجۡرًا إِن كُنَّا نَحۡنُ ٱلۡغَٰلِبِينَ ٤١ ﴾ [الشعراء: 41]، وقوله سبحانه: ﴿ فَجَآءَتۡهُ إِحۡدَىٰهُمَا تَمۡشِي عَلَى ٱسۡتِحۡيَآءٖ قَالَتۡ إِنَّ أَبِي يَدۡعُوكَ لِيَجۡزِيَكَ أَجۡرَ مَا سَقَيۡتَ لَنَاۚ فَلَمَّا جَآءَهُۥ وَقَصَّ عَلَيۡهِ ٱلۡقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفۡۖ نَجَوۡتَ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ٢٥ قَالَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسۡتَـٔۡجِرۡهُۖ إِنَّ خَيۡرَ مَنِ ٱسۡتَـٔۡجَرۡتَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡأَمِينُ ٢٦ قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنۡ أُنكِحَكَ إِحۡدَى ٱبۡنَتَيَّ هَٰتَيۡنِ عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖۖ فَإِنۡ أَتۡمَمۡتَ عَشۡرٗا فَمِنۡ عِندِكَۖ وَمَآ أُرِيدُ أَنۡ أَشُقَّ عَلَيۡكَۚ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ٢٧ ﴾ [القصص: 25-27]، وقوله ﷻ: ﴿ فَإِنۡ أَرۡضَعۡنَ لَكُمۡ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ [الطلاق: 6]. ووردت أيضاً بمعنى "المهر" في مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الممتحنة: 10].

وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ استخدام مفردة "الأجر" بمعنى الـمُقابِل أو العِوَض الذي يُدفَع دنيوياً لقاء عمل أو منفعة، لا يبدو أنَّه جاء -بالضرورة- للحديث عن العمل عموماً والعمل الاقتصادي خصوصاً، وإنِ ارتبط الحديث بنشاطات ذات علاقة بالاقتصاد، بقدر ما جاء -في اعتقادنا- لتبيان مشروعية التعامل بالأجر. فقد كان بإمكان الرجل الصالح -مثلاً- أنْ يقيم الجدار لقاء أجر في قوله تبارك وتعالى: ﴿ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرٗا ﴾ [الكهف: 77]، وكذلك قبول فرعون دفع الأجر للسحرة في قوله تبارك وتعالى: ﴿ قَالَ نَعَمۡ وَإِنَّكُمۡ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡمُقَرَّبِينَ ٤٢ ﴾ [الشعراء: 42]، وفي قوله تبارك وتعالى على لسان إحدى بنات نبي الله شعيب (كما هو مُتَّفَق عليه) عليه السلام: ﴿ إِنَّ

أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾ [القصص: 25]، وقوله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ ﴾ [القصص: 26]. وقال القرطبي في تفسيره للقول الأخير: إنَّ في ذلك دليل علىٰ أنَّ الإجارة كانت عندهم مشروعة معلومة، وهذا ما جاءت لتُؤكِّد عليه السُّنَّة النبوية الشريفة فيما أخرجه ابن ماجه بإسناده إلىٰ عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنَّ رسول الله ﷺ قال: "أعطوا الأجير أجره قبل أنْ يجفَّ عرقه" (ابن ماجه، د.ت، حديث رقم2443). فضلاً عن ذلك، يُبيِّن لنا الحقُّ تبارك وتعالىٰ في قوله: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ ﴾ [القصص: 26] الصفتين الأساسيتين اللتين يجب توافرهما في العامل، أيّاً كان موقعه أو صفته، وهما: القوَّة بمعنىٰ كل قدرة تؤدّي إلىٰ تحقيق أثر يُوافِق الشريعة، والأمانة بمعنىٰ كل واجب يُتطلَّب القيام به (أو عليه) بإحسان؛ أيْ بإتقان.

6. مفردات قرآنية للحَثِّ علىٰ العمل

ورد أيضاً الحديث عن العمل والحَثُّ عليه بشكل غير مباشر في القرآن الكريم من خلال استخدام مفردات أُخرىٰ، في مثل قوله تبارك وتعالىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾ ﴾ [الملك: 15]، وقوله سبحانه: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٖ مَّعْرُوشَٰتٖ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٖ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٖۚ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦۖ وَلَا تُسْرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾ ﴾ [الأنعام: 141]، وقوله ﷻ: ﴿ لِيَأْكُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْۖ أَفَلَا يَشْكُرُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ [يس: 35]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَاۖ وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ [النحل: 14]، وقوله عَزَّ من قائل: ﴿رَبُّكُمُ ٱلَّذِي يُزْجِي لَكُمُ ٱلْفُلْكَ فِي ٱلْبَحْرِ لِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٦٦﴾ ﴾ [الإسراء: 66]، وقوله جَلَّ وعلا: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرْسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٖ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحْمَتِهِۦ وَلِتَجْرِيَ ٱلْفُلْكُ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الروم: 46]، وقوله جَلَّ في علاه: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِيَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ [الجاثية: 12]، وقوله سبحانه وتعالىٰ: ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾ [الواقعة: 63-64]، وقوله تعالىٰ: ﴿ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ

يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [المزمل: 20]، وقوله ﷻ: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ [الجمعة: 10].

وممّا يتبيَّن من الآيات الكريمة السابقة، ومن مثيلاتها، أنَّ الله سبحانه لم يُكلِّف الإنسان ما لا يستطيع، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]، وأنَّ من فضله -جَلَّ في علاه- أنْ مكَّن الإنسان من العيش بالضرب في الأرض؛ أيْ بالسعي والعمل في جميع أنحائها، بعدما جعل الله تعالى الأرض اليابسة والمحيطات والبحار قابلة للاستغلال والانتفاع منها، وممّا فيها من ثمار ونحو ذلك، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. ومن الجدير بالذكر أنَّ انتفاء تلك القابلية يعني استحالة الحياة على الأرض، ثمَّ استحالة تحقيق القصد من الخَلْق الوارد في قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: 56].

7. مفهوم "العمل" من منظور إسلامي، وطبيعته

أ. العمل والعبادة

يُمكِننا القول إنَّ التكليف الإلهي للبشر يُختصَر في كل ما أمرهم الله تعالى القيام به أو نهاهم عنه، بكل ما لديهم من طاقة، وما أُتيح لهم من معرفة، وهو ما يتمثَّل في كل قول أو عمل أوجب الله تعالى على البشر القيام به مثل الأمر بالمعروف، أو نهاهم عنه مثل النهي عن الـمُنكَر، في سبيل تحقيق ما خُلِقوا حصراً من أجله؛ أيِ العبادة بمعناها الشمولي، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: 56]. وخلافاً لموقف الرأسمالية وغيرها، فإنَّ العمل بالنسبة إلى الإنسان المسلم هو الحياة، وإنَّ كل شيء في حياة الإنسان المسلم مُرتبِط بعمله، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾ ﴾ [الزلزلة: 7-8]. وفي العمل كذلك قوَّة المجتمعات؛ إذ عندما يعمل البشر معاً لا يزيدون رفاهيتهم المادية فحسب، بل يُكوِّنون مخزوناً معرفياً مُتراكِماً وضرورياً؛ لكي تعمل وَفقاً له الثقافات، وتُبْنى عليه الحضارات. وعندما يكون العمل صديقاً للبيئة، فإنَّ فوائده تتراكم من جيل إلى آخر. ولا شكَّ في أنَّ العمل يُحرِّر

طاقات البشر، ويصقل حِسَّ الإبداع فيهم والروح الإنسانية (الأُمم المتحدة، 2016، ص1)؛ على أنْ تتوافر للإنسان حرية العمل؛ إذ لا يُبدِع إلّا حُرّاً.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ فهم المقصود من العبادة يعني فهم مقاصد الدين الحنيف، التي تُقتصَر في الغالب خطأً -بقصد، أو من دون قصد- على مقاصد العبادات الشعائرية؛ فهذه، وإنْ كانت جزءاً أصيلاً من الدين، فإنَّها ليست كل الدين؛ إذ من المعلوم أنَّ الدين الإسلامي الذي هو نهج شامل ومُتكامِل للحياة يتشكَّل من العبادات الشعائرية، والعبادات التعاملية، والمنظومة الأخلاقية. ومن المعلوم أيضاً أنَّ العبادات الشعائرية إنَّما تتناول علاقة الإنسان الفرد بخالقه تبارك وتعالى؛ إذ تُمثِّل هذه العبادات المنظومة الروحية في المجتمع، في حين تتناول العبادات التعاملية علاقة الإنسان (فرداً، أو جماعة) بكل ما في محيطه من بشر، وحيوان، ونبات، ومادة. ويُنظَر إلى هذه العبادات بوصفها المسؤولة عن توطيد العلاقات الاجتماعية، وتجسيد المسؤولية الفردية والجماعية تجاه الآخر؛ ذلك لأنَّها تُمثِّل المنظومة القِيَمية التعاملية. وتحقيقاً للمسؤولية الاجتماعية، وجني ثمار الخير منها؛ فإنَّ العبادات الشعائرية والتعاملية، بما في ذلك التعامل مع الآخر، لا بُدَّ أنْ تأتي مُنسجِمة مع ما تدعو إليه المنظومة الأخلاقية الإسلامية، التي تدفع -بالضرورة- نحو السُّموِّ والرُّقيِّ في التعامل، ونحو احترام حقوق الآخر، وتُسهِّل من جانب آخر التعامل وتُيسِّره، وبخاصة في حالة الصفقات المادية التي تُقلِّل تكاليفها، وتُحقِّق أهدافها. وحسْبنا في هذا المقام أنْ نُذكِّر القارئ الكريم بما أخرجه الأمام أحمد بإسناده إلى أبي هريرة ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: "إنَّما بُعِثت لأُتمِّم مكارم (وفي روايةٍ: صالح) الأخلاق" (الألباني، 1997، ص273).

ومن ناحية أُخرى، ومع أنَّ الله تعالى أعطى البشر حرية العمل من خلال حرية الاختيار والمحاكمة واتخاذ القرار، فإنَّه حمَّلهم -في الوقت نفسه- مسؤولية اختياراتهم وقراراتهم. ولهذا، فإنَّ البشر جميعاً -في ظِلِّ إطار الخلافة- في موقع المسؤولية أمام الله تعالى، والمساءلة من قِبَله تبارك وتعالى يوم الحساب. ومن ثَمَّ، فإنَّه يتعيَّن على البشر أنْ يعلموا أنَّ الله تبارك وتعالى مطلع على كل أعمالهم التي سيُخضِعها للجزاء؛ إمّا ثواباً وإمّا عقاباً، كلٌّ بحسب عمله الاجتماعي الفردي، متى شاء

سبحانه، سواء في هذه الحياة الدنيا، أو في الآخرة، أو في كلتيهما، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المدثر: 38]، وقوله ﷻ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: 7-8]، وقوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: 286]، وقوله جَلَّ وعلا: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ ﴿٤١﴾ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ [النجم: 39-42]، وقوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [الحجر: 92-93].[3]

ومن ناحية أُخرى، فإنَّ المساءلة المشار إليها لا تتمُّ عشوائياً من دون غاية أو قصد يُسوِّغها. وقد بيَّن الله تعالى لنا الحكمة من تلك المساءلة في مثل قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٤١﴾ أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٢﴾﴾ [آل عمران: 141-142].

ب. المفهوم الاجتماعي للعمل

إنَّ الحديث عن مفهوم "العمل" عموماً ينصبُّ، وإنْ لم يقتصر، على العمل المُرتبِط بالنشاطات الناجمة عن العبادات التعاملية التي تُمثِّل مشاركة الفرد الاجتماعية المباشرة، وهو ما يشار إليه هنا بالمفهوم الاجتماعي للعمل. والحقيقة أنَّ النشاطات الناجمة عن العبادات الشعائرية، وإنْ كانت عملاً بالمعنى الذهني والجسدي، فإنَّها تخرج عن ذلك المفهوم لاختلاف دور العبادات الوظيفي؛ إذ إنَّ الشعائرية منها ترتبط بعلاقة الإنسان بخالقه، وهي تُمثِّل مفهوماً روحياً للعمل خاصاً بالإنسان القائم به. وبعبارة أُخرى، فإنَّنا ننظر إلى مفهوم "العمل" -بوصفه مفهوماً

[3] من الجدير بالذكر أنَّ الإنسان يسعى خلال عمله للقيام بنشاطات مُعيَّنة تُميِّزه من أقرانه، ويتطلَّع -في الوقت نفسه- إلى اهتمام الإدارة بذلك؛ إمّا بمكافأته على عمله، وإمّا إبداء التقدير لِما قام به على أقل تقدير. وكلنا يعلم أنَّ الإدارات تُراقِب، بل تُعاقِب على الهفوات أكثر ممّا تُكافِئ على التميُّز والإبداع. وهذا قصور إداري يتطلَّب العمل على تجاوزه. والثابت أنَّ الله تعالى يجازي في الحالتين، مصداقاً لِما ورد في مثل قول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة:7-8]، وقوله ﷻ: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فصلت: 46].

اجتماعياً- على أنَّه أحد أهمِّ المفاهيم الـمُرتبِطة بالنشاطات الاجتماعية التي يمارسها الناس لتوفير متطلَّبات البناء والعُمران الحضاري؛ إذ "بالعمل يتمكَّن الأفراد من كسب رزقهم والعيش في أمان اقتصادي، وبالعمل يُمكِن تحقيق النمو الاقتصادي الـمُنصِف، والحَدُّ من الفقر، وتعميم المساواة [العدالة] بين الجنسين. ومن العمل يستمدُّ الأفراد القدرة على المشاركة الكاملة في المجتمع، بحِسٍّ من الكرامة والقيمة الذاتية. والعمل يُسهِم في الخير العام، والعمل في رعاية الآخرين يُوطِّد التماسك الاجتماعي والتلاحم داخل الأُسَر والجماعات" (الأُمم المتحدة، 2016، ص1). ولذلك، فإنَّه لا بُدَّ لمفهوم "العمل" أنْ يستند -بالضرورة- أوَّلاً إلى الرؤية العامة للكون والحياة الـمُعتمَدة في المجتمع التي تُحدِّد عِلَّة الوجود وما يترتَّب عليها، ثمَّ يستند ثانياً إلى تصوُّر البناء المجتمعي، وكيفية عمل مُكوِّناته المؤسسية الـمُترتِّبة على الرؤية العامة للكون والحياة. وانطلاقاً ممّا سبق، وفضلاً عن تحديد مفهوم "العمل" كما ذكرْنا، يتحدَّد من هذين العاملين أيضاً فهمُنا لكلٍّ من البُعْد الزمني للعمل، وشمولية المفهوم للطبيعة الاجتماعية للعمل، والعمل بوصفه وسيلة لهدف، وبوصفه هدفاً في حَدِّ ذاته، كما سيأتي تالياً.

وبناءً على ما سبق، فإنَّه يُمكِننا تأكيد أنَّ مهمة الإنسان في إعمار الأرض إنَّما هي نشاط فكري وعملي يمارسه أبناء المجتمع المسلم في جميع مناحي الحياة، وعلى مختلف المستويات؛ أيْ إنَّ هذه المهمة تتطلَّب من المجتمع العمل على تفعيل جميع الأنظمة الـمُكوِّنة له في آنٍ معاً؛ لكي يقوم كل نظام بدوره الوظيفي، وأنْ يخدم -في الوقت نفسه- الأنظمة الأُخرى. وخلافاً لذلك، فإنَّ المهمة المذكورة آنفاً ستكون عَصِيَّة على التحقيق. على سبيل المثال، فإنَّ تفعيل النشاط الاقتصادي، وتحقيق المستوى المنشود من الكفاءة في الأداء، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتفعيل جميع القطاعات التي تُسانِد القطاع الاقتصادي، وتلتزم بمستوى عالٍ من الكفاءة في الأداء.

وبناءً على ذلك، يُمكِننا تأكيد أنَّ العمل الـمُصنَّف وظيفياً بالاقتصادي ليس كافياً -في حَدِّ ذاته- لتحقيق الدور المنوط بالنظام الاقتصادي؛ ذلك لأنَّ النشاط الاقتصادي، شأنه في ذلك شأن أيِّ نشاط وظيفي اجتماعي، لا يمارس في فراغ، أو بمعزل عن بقية المؤسسات الاجتماعية. فالنشاطات الاجتماعية

عموماً، بما في ذلك الاقتصادية منها، تتفاعل تفاعلاً عضوياً مع بقية النشاطات القائمة في المجتمع، مُؤثِّرة ومُتأثِّرة بكل ما يدور حولها في ذلك المجتمع من نشاطات تمارس خارج دائرة النظام الاقتصادي، ولا تُصنِّفها الرأسمالية على أنَّها عمل اقتصادي. ولهذا، فإنَّنا لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إنَّ النشاط الإنساني غير الاقتصادي، الذي لا يندرج تحت المفهوم الرأسمالي للعمل الاقتصادي، لا مندوحة عنه -من وجهة نظر اجتماعية- لتحقيق النشاط الاقتصادي؛ نظراً إلى دوره الاجتماعي المنشود.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، تتحدَّث الدول عادةً عن الحاجة إلى استحداث نافذة استثمارية واحدة، بمعنى إيجاد مكان واحد فقط يتواصل معه الـمُستثمِر لإنهاء جميع الإجراءات اللازمة لتنفيذ مشروعه الاستثماري، والبَدْء بممارسة نشاطه الاقتصادي في دولة ما. ويأتي هذا تجنُّباً لِـما تسير عليه الأمور عادةً؛ إذ يضطرُّ الـمُستثمِر إلى التعامل مع العديد من الدوائر الحكومية، ويواجه العديد من الإجراءات الـمُملَّة والـمُكرَّرة كثيراً في بعض الأحيان، والتي رُبَّما تكون أيضاً غير ضرورية، إضافةً إلى الانتظار مُدَّة طويلة، وغير ذلك ممّا يوصَف بالعمل المكتبي العام الـمُحبِط للمُستثمِر والاستثمار في آنٍ معاً، فضلاً عن إمكانية تعرُّض الـمُستثمِر للابتزاز.

ومن المعلوم يقيناً كذلك أنَّ القيام بأيِّ نشاط اقتصادي يتطلَّب تمتُّع المجتمع بالأمن، مع أنَّ هذا لا يُعَدُّ نشاطاً اقتصادياً؛ إذ خلافاً لذلك لا يُمكِن لأيِّ كان ممارسة أيِّ نشاط اقتصادي. ويُدلِّل ما ذكرْنا بما يكفي على أنَّ النشاطات ذات العلاقة المباشرة بالشأن الاقتصادي -على أهميتها- لا تستطيع وحدها تفعيل كامل النشاط الاقتصادي. وإنْ تحقَّق ذلك، فإنَّه سيأتي على مستوى مُتدنٍّ من الأداء. ومن المعلوم يقيناً أيضاً أنَّ التربية الصالحة التي تقوم بها العائلة والمؤسسات الأُخرى ذات العلاقة لا تُعَدُّ عملاً، وَفقاً للرأسمالية؛ لأنَّها نشاط، وإنْ كان مُوجَّهاً إلى الإنتاج الخدمي، فإنَّه يقع خارج دائرة السوق، بمعنى أنَّه غير مدفوع الأجر. ومع هذا، فلا مندوحة للمجتمع عن القيام بهذا النشاط إذا رغب في بناء يد عاملة سوية وصالحة؛ لكي تكون قادرة على تحقيق الإنتاجية الاقتصادية المنشودة. وغني عن القول إنَّ جميع الأعمال المنـزلية، وعلى رأسها تلك التي تقوم بها المرأة، وإنْ كانت لا

تُصنِّفها الرأسمالية عملاً، فإنَّه لا بُدَّ من القيام بها؛ لدورها الأساسي في البناء السليم للعائلة، ومن وراء ذلك المجتمع برُمَّته، بل جميع الأجيال القادمة.[4]

[4] إنَّ الدعوة التي يحمل لواءها المؤسسات الرأسمالية العالمية، ومَنْ يسير معها أو خلفها، بقصد أو من دونه، من أبناء جلدتنا بخصوص عمل المرأة تارة تحت عنوان التمدُّن وعنوان احترام حقوق المرأة، وتارة تحت عنوان المساواة بين النوع وعنوان منافسة المرأة للرجل، وتارة تحت عنوان تمكين المرأة؛ هذه الدعوة عنوانها الحقيقي -في اعتقادنا- يُركِّز على تحويل العائلات إلى مُستهلكين يعتمدون كُلِّيةً على السوق لتلبية جميع حاجاتهم، بما في ذلك الحاجات التي اعتادوا تلبيتها داخل المنـزل ثقافياً وتقليدياً بهدف خدمة الرأسماليين، من خلال القضاء الكامل على الاقتصاد المنـزلي. وهذا ما أكَّده التوسُّع الهائل في قطاع الخدمات على المستوى المحلي والمستوى العالمي. ويرتبط ذلك ابتداءً بالإبداع الرأسمالي الذي أوجد شخصية اجتماعية عجيبة اسمها الـمُستهلِك، ثمَّ أوجد مجتمع الاستهلاك الذي نعيش في كنفه. ولكي تكتمل الدائرة؛ جاء الإلزام بما يُسمّى حرية التجارة الخارجية، وكل هذا في إطار الرَّدِّ -ولو جزئياً- على نظرية الإمبريالية الماركسية التي تقول بعدم قدرة الرأسمالية على النمو المستمر اعتماداً على قواها الداخلية؛ ما يدعوها إلى الاعتماد على الأسواق الخارجية. ومن المعلوم أنَّ نسبة مُرتفِعة من العائلات -على المستوى العالمي- ما كان لها العيش على الفُتات الذي تحصل عليه في صورة أجور من دون الاعتماد على نشاطاتها الاقتصادية المنـزلية، بما في ذلك ما يُعرَف عادةً بالمؤونة، وعدم الاعتماد على سوق الخدمات تحديداً. إنَّ الدعوة المشار إليها تُمثِّل الهيمنة الكاملة للسوق على المجتمع؛ لأنَّها تنطلق فعلياً من دوافع مادية، ظاهرها كلمة حقٍّ يراد بها باطل عندما يُطالِب بعض الاقتصاديين باستغلال "كامل" طاقات المرأة؛ ما يتطلَّب -بالضرورة- إنهاء دور المرأة بوصفها أُمّاً ورَبَّة منـزل، وهو ما لا غنى عنه لأيِّ مجتمع، ولا بديل له بالـمُطلَق. وإذا علمْنا أنَّ السوق لا هدف لها إلّا تحقيق الربح، فلنا أنْ نتخيَّل طبيعة المجتمع الذي تكون فيه السوق هي الـمُوجِّه الفعلي له. والمفارقة العجيبة تكمن في الحَلِّ السوقي السحري الـمُقدَّم بديلاً لغياب الأُمِّ العاملة عن تدبير منـزلها وتربية أطفالها، والـمُتمثِّل في ظاهرة استخدام عاملات المنازل، التي أخذت تتوسَّع في المجتمعات عامة، بما في ذلك العربية منها، كالنار في الهشيم، والتي يرى فيها دعاة التقدُّم والتحضُّر حَلّاً (!) لعمل المرأة. وهنا لا بُدَّ لنا من أنْ نسأل أولئك المنادين بتلك الحلول في حال مقارنة الفوائد والتكاليف الناجمة عن إحلال عاملات المنازل محلَّ الأُمَّهات: هل ستكون النتيجة -تربوياً، واقتصادياً، واجتماعياً، بل وأخلاقياً- في مصلحة الاقتصاد الوطني والمجتمع بأَسْره أم في مصلحة الرأسماليين أيّاً كانوا فحسب؟ وهل ما ستحصل عليه الأُمُّ العاملة من أجر يفي بتكاليف عاملة المنـزل؟ وهل يُمكِن أنْ تحلَّ العاملة محلَّ الأُمِّ؟ وكيف يَصِحُّ هذا؟ وفي حالٍ كهذه، هل سيظلُّ شيء يُميِّز الأُمَّ من غيرها؟ بل، هل سيظلُّ شيء يدعو إلى تسميتها أُمّاً؟ ولماذا يتعيَّن علينا إذن أنْ نُسمِّيها كذلك؟

يجب -بالقطع- ألّا يُفهَم ممّا نقول إنَّه دعوة إلى عدم عمل المرأة؛ فنحن لا نُعارِضه من حيث المبدأ، لكنَّنا ندعو إلى تناول الأمر انطلاقاً من نظرة مجتمعية شمولية، آخذين الوضع الاجتماعي والاقتصادي للعائلة بالاعتبار، بما في ذلك البطالة والعنوسة بين الشباب من الجنسين، وما يترتَّب على ذلك من سلبيات اجتماعية، بل حتّى أخلاقية. ولا شكَّ في أنَّ الحُكْم على عمل المرأة يتطلَّب النظر إلى كل حالة في سياقها، وَفقاً للظروف العائلية وأعمار النشء، من دون ربط ذلك جزافاً بالتنمية البشرية، أو= =بالتركيز

ومن الجدير بالذكر أنَّ منظمة العمل الدولية تربط -بشكل يدعو إلى التساؤل- بين عدم استغلال كامل طاقة المرأة من ناحية وضياع ما تُسمّيه الفرص الـمُهِمَّة للتنمية الاقتصادية في المنطقة العربية، بل إنَّ المنظمة أضافت عبارة مُبهَمة، قالت فيها: "إنَّ التقدُّم الوظيفي للمرأة في القطاع الخاص ليس مُجرَّد خيار شخصي، ولكنْ أيضاً خيار سياسي إلى حدٍّ كبير، وحتمية تجارية من شأنها زيادة القيمة الاقتصادية والاجتماعية" (الأُمم المتحدة، 2016، ص36). وعموماً، تكمن المشكلة في قبول المفهوم الرأسمالي للعمل، والتعامل معه على أساس أنَّه يربط -بشكل أو بآخر- بين القيمة والأهمية الاجتماعية للفرد وبين كونه يعمل لقاء أجر من عدمه، ويُقلِّل -في الوقت نفسه- من أهمية أيِّ عمل يخرج عن المفهوم الرأسمالي السوقي للعمل، ولكنَّ هذا هو شأن الرأسمالية دون غيرها.

ت. طبيعة العمل من المنظور الإسلامي

من المعلوم أنَّ النشاطات الاجتماعية التعاملية تُصنَّف من حيث طبيعة العمل المطلوب -من وجهة نظر إسلامية- إلى عمل صالح، وآخر غير صالح. ويُمكِن تحديد الصلاح من عدمه بيسر وسهولة؛ إذ يُعَدُّ العمل الصالح كل نشاط تعاملي خالصاً لوجه الله تعالى، ولا تصاحبه مخالفة

على نسبة مشاركة المرأة في العمل، كأنَّ ارتفاع تلك النسبة أو انخفاضها هو دليل على التقدُّم أو التأخُّر من أيِّ نوع. ومن الجدير بالذكر أنَّ الدعوة الصريحة غالباً إلى زيادة مشاركة المرأة في العمل تأتي من مُنطلَق أنَّها تُحقِّق نتائج اقتصادية، مُمثَّلةً في نموٍّ اقتصادي مُرتفِع، وليس بعدالة توزيع الدخل؛ أيْ إنَّ الهدف الحقيقي من وراء تلك الدعوة هو هدف اقتصادي رأسمالي، يأتي على حساب تكاليف اجتماعية كبيرة. ولهذا يجب أنْ يُنظَر إلى العمل المأجور وغير المأجور، بما في ذلك العمل المنـزلي للمرأة، على قَدم المساواة، وأنْ يحظى الأخير بكل الاحترام والتقدير، وأنْ يُدرِك الجميع أنَّه ليس من حقِّ أحد أنْ يتدخَّل في حرية اختيار المرأة للعمل من عدمه تحت أيَّة ذريعة؛ إذ يجب أنْ يُحتفى بالدور الذي تؤدّيه المرأة، سواء كانت عاملة بأجر أو عاملة من دون أجر؛ لأنَّ عملها المنـزلي أساسي لبناء المجتمع الذي لا يُشكِّل الاقتصاد إلّا جزءاً يسيراً منه. يُذكَر أنَّ الحديث هنا يدور عن عمل المرأة في المدن؛ إذ إنَّ المشاركة الفاعلة للمرأة في الريف أمر تعرفه البشرية، وتُمارِسه، وتُقدِّره من قبل أنْ تظهر الرأسمالية والحداثة والليبرالية إلى حيِّز الوجود. ونعلم -من المنظور الإسلامي، والدور الوظيفي الاجتماعي للمرأة، وانسجاماً مع مفهوم "العمل الإسلامي"- أنَّ المرأة دائمة العمل، ولكنْ يتعيَّن عليها وَفقاً لظروفها الخاصة، وما يُمكِن أنْ تُقدِّمه للمجتمع، أنْ تُوازِن بين خدمة المجتمع بعملها في وظيفة مُعيَّنة خارج المنـزل وخدمة المجتمع بدورها المنـزلي التدبيري والتربوي. بيد أنَّ الذين ينطلقون من مُنطلَق رأسمالي لا يرون المرأة عاملة إلّا إذا كانت تعمل لقاء أجر؛ لأنَّ هذا هو الفهم الرأسمالي للموضوع.

للقواعد الشرعية، بل يثاب عليه القائم به. وهذا ما يُبيِّن -بشكل لا لَبْس فيه- أنَّ العمل الذي يريد الإسلام من الإنسان الـمُؤمِن الانخراط فيه هو عمل الصالحات، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمۡ أُجُورَهُمۡ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضۡلِهِۦۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡتَنكَفُواْ وَٱسۡتَكۡبَرُواْ فَيُعَذِّبُهُمۡ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرٗا ١٧٣ ﴾ [النساء: 173]، وقوله ﷻ: ﴿ وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ وَلَا يُظۡلَمُونَ نَقِيرٗا ١٢٤ ﴾ [النساء:124].

وبالرغم من هذا، ومن مُنطلَق التعامل مع البشر على حالهم لا كما يجب أنْ يكونوا عليه، فإنَّ اجمالي عمل الإنسان في الحياة الدنيا يتوزَّع -من حيث المبدأ- بين الصلاح وعدمه. ورُبَّما يكون هذا ما دفع بابن تيمية (ابن تيمية، 2004، ص155-156) رحمه الله إلى تصنيف الناس سلوكياً في ثلاث فئات، تَتَّفِق كل واحدة منها مع نوع من أنواع طبيعة النفس البشرية التي ورد ذكرها في كتاب الله تعالى: النفس الأَمّارة، والنفس الـمُطمئِنة، والنفس اللوّامة. وهؤلاء على التوالي هم: "قوم لا يقومون إلّا في أهواء نفوسهم"، و"قوم يقومون قومة ديانة صحيحة"، و"قوم يجتمع فيهم هذا وهذا، وهم غالب الـمُؤمِنين؛ فمَنْ فيه دين وله شهوة، تجتمع في قلوبهم إرادة الطاعة وإرادة المعصية، ورُبَّما غلب هذا تارة وهذا تارة."

ومن جانب آخر، وانطلاقاً من العلاقة العضوية بين القطاعات الاجتماعية الـمُمثِّلة لمناحي الحياة الـمُتعدِّدة، فإنَّه ليس من الحكمة -من حيث المبدأ- تصنيف العمل عموماً إلى عمل مُهِمٍّ وآخر غير مُهِمٍّ؛ إذ يتمتَّع كل عمل صالح بقدرٍ ما من الأهمية، كَبُرَ ذلك أو صَغُرَ. ومن ثَمَّ، فهي أعمال -بالضرورة- أساسية، ولا مندوحة عنها، وإنْ تفاوتت في درجة أهميتها؛ ذلك لأنَّ تحقيق إعمار الأرض يتوقَّف على القيام بجميع الأعمال (صغيرها، وكبيرها) كما أشرْنا سابقاً. وغني عن القول أيضاً إنَّ النشاطات الاجتماعية يُمكِن أنْ تُصنَّف وظيفياً -في حال كونها عملاً مباشراً- في مجال بعينه، مثل العمل في الاقتصاد. وهذا التصنيف هو ما يجعل بعض الاقتصاديين يَصِفُ مثل هذه النشاطات بالعمل الاقتصادي، ولكنَّنا نعلم أنَّ هذا العمل لا يستطيع وحده -كما أسلفْنا- تحقيق كامل الدور الوظيفي المنوط بالنشاط الاقتصادي تجاه تحقيق المهمة البشرية من دون البناء

على العمل غير المباشر الذي يحصل عليه النظام الاقتصادي من الأنظمة الاجتماعية الأُخرى عن طريق الترابط العضوي المشار إليه. وبعبارة أُخرى، يوجد مفهوم عام للعمل -من منظور إسلامي- تنبثق عنه مفاهيم جزئية للعمل مبنية على أُسس وظيفية لا تناقض بينها. ولهذا، فإنَّه لا مانع من التعامل مع المفاهيم الجزئية شرط ألّا يحلَّ المفهوم الجزئي محلَّ المفهوم العام، وأنْ ينصرف المفهوم الجزئي إلى البُعْد الاجتماعي الذي ينتمي إليه من الظاهرة الاجتماعية، كأنْ يقال: العمل الاقتصادي.

ث. مدى تطبيق المفهوم الإسلامي للعمل

بناءً على ما سبق، يُمكِن القول إنَّ مفهوم "العمل" عموماً والعمل الاقتصادي خصوصاً في الإسلام أوسع بكثير من ذاك الذي تنادي به الرأسمالية؛ إذ ترى أنَّ العمل يتمثَّل فقط في النشاط مدفوع الأجر بشرياً، الذي يرتبط وظيفياً بالنشاط الاقتصادي مباشرة. ومن الجدير بالذكر أنَّ مفهوم "العمل" في الإسلام -من وجهة نظرنا- ليس هو المفهوم الأوسع على الإطلاق فحسب، بل إنَّه المفهوم الذي يتضمَّن كل نشاط تعاملي يرقى إلى مرتبة العبادة؛ أيْ كل عمل صالح بِغَضِّ النظر عن حجمه، وعن كونه مدفوع الأجر بشرياً أم لا. وهذا يعني أنَّ العمل هو كل نشاط ذهني أو جسدي يرضى عنه رَبُّنا تبارك وتعالى، ويُثاب عليه كلُّ مَنْ يقوم به بلا استثناء، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾ [النحل: 97]، وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾ [البقرة: 62].

وبعبارة أُخرى، فإنَّ مفهوم "العمل" من وجهة نظر إسلامية، استناداً إلى الآيات القرآنية الكريمة ذات العلاقة، يرتبط بكامل النشاط التعاملي (العمل الصالح المباشر، والعمل الصالح غير المباشر) المُتعلِّق بنشاط وظيفي اجتماعي مُعيَّن، والمُرتبِط باستعمار الأرض وتطويرها، وبناء حضارة تخدم الإنسان لا حضارة يخدمها الإنسان. وباختصار، يُمثِّل العمل كامل النشاط الاجتماعي

الـمُتعلِّق بتحقيق العبادة التي خُلِقنا حصراً للقيام بها، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالىٰ: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: 56]، عِلْماً بأنَّ العمل الصالح، الذي قد يكون مدفوع الأجر دنيوياً، وقد لا يكون كذلك، هو عمل يُثاب عليه فاعله دائماً من الله ﷻ في الدنيا، أو في الآخرة، أو في هذه وتلك معاً، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴿٣٠﴾ ﴾ [الكهف: 30].

وهكذا يتبيَّن لنا أنَّ المفهوم الإسلامي للعمل الاجتماعي لا يتحدَّد وَفقاً للمعايير السوقية، وإنَّما تَحْكمه النظرة الكُلِّية للكون والحياة والمعايير الاجتماعية؛ ذلك لأنَّ السوق –من وجهة نظر إسلامية، وخلافاً لِـما تراه الرأسمالية– لا تعدو كونها واحدة من المؤسسات الاجتماعية التي يتكوَّن منها النظام الاقتصادي، وتخضع للمعايير الاجتماعية الكُلِّية، شأنها في ذلك شأن بقية المؤسسات الاجتماعية، ولأنَّه لا يوجد ما يُميِّز السوق من بقية المؤسسات الاجتماعية سوىٰ الهالة التي تُضْفيها عليها الرأسمالية الـمُتحرِّرة بل قل: الـمُنفلِتة.

وبعبارة أُخرىٰ، فإنَّ المفهوم الإسلامي للعمل لا يرتبط بمفهوم "الأجر المادي"، وإنَّما يرتبط بالهدف النهائي الذي يسعىٰ الإنسان لتحقيقه. أجل، توجد أهداف مرحلية، ولكنْ يوجد هدف نهائي واحد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم آخر، ألا وهو مفهوم "النجاح" من المنظور الإسلامي. وغني عن الذكر أنَّ الإنسان المسلم يعلم أنَّه سيُحاسَب، وتحديداً عن أعماله، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالىٰ: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾ ﴾ [الحجر: 92–93]، ويعلم أيضاً أنَّه سيُوفّىٰ أجره يوم القيامة، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالىٰ: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾ ﴾ [آل عمران: 185].

8. البُعْد الزمني للعمل

إنَّ البُعْد الزمني للعمل، وَفقاً لَمَنْ يأخذ بالرأسمالية ذات الرؤية الثنائية للكون والحياة، ينحصر في بُعْد الحياة الدنيا. أمّا البُعْد الزمني للعمل، وَفقاً لَمَنْ يأخذ بالرؤية ثلاثية الأبعاد للكون والحياة مثل الإسلام، فيمتدُّ إلى ما بعد الحياة الدنيا، وهذا ما يعطي المصلحة الخاصة أمداً أبدياً. وحسْبنا أيضاً أنْ نتذكَّر الحديث النبوي الذي قيل عنه أنَّه رُبع الإسلام، وقال فيه ﷺ: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ" (البخاري، 2012، ص13)؛ إذ إنَّه يربط نتائج السعي لتحقيق المصلحة الخاصة عملياً بتحقيق المصلحة العامة. ولهذا يجد الـمُتدبِّر للقرآن الكريم أنَّه يزخر بالعديد من الآيات الكريمة التي تُبيِّن تجاوز العمل الإنساني البُعْدَ الزمني للحياة الدنيا، انسجاماً مع نظرة الإسلام إلى الحياة الدنيا، الذي يَعُدُّها مُجرَّد مرحلة لبلوغ الهدف النهائي؛ أي الدار الآخرة، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾ [العنكبوت:64]. وحسْبنا أنْ نعلم أنَّنا سنُحاسَب يوم القيامة عن كل ما فعلناه في الحياة الدنيا كما تُبيِّن ذلك صحائف أعمالنا، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَٰوَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ۚ وَوَجَدُوا۟ مَا عَمِلُوا۟ حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾ ﴾ [الكهف: 49]. وفي مقام آخر، يُحدِّثنا رَبُّ العِزَّة عمَّن يعتقدون بحُسْن عملهم في الحياة الدنيا، ليتبيَّن أنَّهم أكثر خسارة يوم القيامة؛ لضلال سعيهم الناجم عن كفرهم، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴿١٠٥﴾ ذَٰلِكَ جَزَآؤُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا۟ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَٰتِى وَرُسُلِى هُزُوًا ﴿١٠٦﴾ ﴾ [الكهف: 103-106].

ومع أنَّ الحياة الدنيا مَمرٌّ لا مُستقَرٌّ، وأنَّ الهدف النهائي هو الدار الآخرة، فإنَّ الإسلام لا يطلب من الإنسان أنْ يزهد تماماً في الدنيا، وإنَّما يطلب منه أنْ يجعلها طريقاً فعّالاً لآخرته؛ إذ يقول الحقُّ تبارك وتعالى على لسان قوم قارون: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾ [القصص: 77].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الناظر في هذه الآية الكريمة يُلاحِظ أنَّها استخدمت عموم اللفظ، مثل قول: ﴿ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ﴾، و﴿ نَصِيبَكَ ﴾؛ ما يعني أنَّه يُمكِن تفسيرها بطرائق عِدَّة من دون وجود أيِّ تعارض. فالله سبحانه وتعالى آتانا ما لا يُحصى من النِّعَم، ومن ذلك: القدرة الجسدية، والقدرة الذهنية، والنشاط الـمُترتِّب عليهما؛ أي العمل الذي يُمكِن توظيفه في هذه الحياة الدنيا لجني ثماره في الحياة الدنيا وفي الآخرة. وهذه الأخيرة تُمثِّل امتداد البُعْد الزمني للعمل. ولتعرُّف مدى أهمية العمل الصالح، فما علينا إلّا أنْ نتدبَّر قول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ ٩٩ لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ١٠٠ ﴾ [المؤمنون: 99-100]. فالإنسان النادم على ما فرَّط في حقِّ الله، وفي حقِّ نفسه، يطلب من رَبِّه أنْ يعيده إلى الحياة الدنيا لفعل شيء واحد، لا ثانيَ له، ألا وهو العمل الصالح؛ إذ تأكَّد عنده حينئذٍ أنَّ البُعْد الزمني للعمل يتعدّى الأُفق الدنيوي.

وحسْبنا ما أوردنا من الآيات الكريمة المذكورة التي تُبيِّن -من منظور إسلامي- أنَّ عمل ابن آدم لا ينقطع كله بعد رحيله عن الحياة الدنيا، وإنَّما يستمرُّ بعضه، ويُثاب عليه في الدار الآخرة، وهذا ما يؤدّي إلى عقلانية أسمى وأرقى من العقلانية الرأسمالية (Chapra, 1996).

وهذا ما تُؤكِّده لنا أيضاً السُّنَّة النبوية الشريفة؛ فإنَّ أثر العمل -من وجهة نظر إسلامية- لا يرتبط بالحياة الدنيوية فحسب (أيْ بالـمُدَّة الزمنية التي يعيشها الإنسان)، بل يمتدُّ إلى ما بعد ذلك؛ إذ إنَّ عمل الإنسان لا ينقطع بالكُلِّية عند موته، كما هو الحال في الفكر الغربي مثل الرأسمالية، وإنَّما ينقطع جزئياً، كما يتبيَّن لنا -مثلاً- فيما أخرجه مسلم بإسناده إلى أبي هريرة ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: "إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاث: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ" (مسلم، 2006، ص1631). فضلاً عمّا ذكرْنا، لا بُدَّ لنا من التوقُّف للإشارة إلى ما يأتي:

- إنَّ ما تناوله هذا الحديث الشريف يُمثِّل قضايا بالغة الأهمية لأيِّ مجتمع، كيف لا وقد اختيرت دون غيرها مِنْ قِبَل مَنْ لا ينطق عن الهوى، إنْ هو إلّا وحي يوحى ﷺ كما ورد في سورة

النجم؟ ولا يسعُنا هنا إلّا القول، وإنْ باختصار لضيق المقام، إنَّ الصدقة الجارية التي تُمثِّل شكلاً من أشكال التكافل الاجتماعي، والعِلْم الذي لا يستطيع أيُّ مجتمع العيش من دونه، والتربية السليمة للأولاد (ذكوراً، وإناثاً) التي تُعَدُّ الأساس لبناء الأُسرة الصالحة ثمَّ المجتمع الصالح؛ كلُّها تُمثِّل أعمالاً لا تَخْفى أهميتها الاجتماعية على وجه العموم، ولا تَخْفى أهميتها الاقتصادية على وجه الخصوص لأيِّ مجتمع.

– وتأكيداً لأهمية تلك القضايا، ورغبةً في تحقيقها؛ فقد جاء الحَضُّ على القيام بها من قِبَل الرسول الكريم ﷺ، وإنْ بصيغة غير مباشرة، من خلال الحديث عن استمرارية العمل والثواب في الحالات المذكورة آنفاً لَمَنْ يقوم بذلك إلى أنْ تقوم الساعة.

9. العمل بوصفه وسيلة لهدف، وبوصفه هدفاً في حدِّ ذاته

أوضحنا سابقاً أنَّ الموقف الرأسمالي ينظر إلى العمل بوصفه مُجرَّد وسيلة لهدف، وأنَّه ليس هدفاً في حَدِّ ذاته؛ لأنَّه لا يحمل قيمة ذاتية؛ إذ يُعتقَد أنَّ الإنسان كاره للعمل –من حيث المبدأ– للأسباب المذكورة آنفاً. ولهذا يُنظَر إلى العمل على أنَّه بلا منفعة، بل على أساس أنَّه عديم الفائدة (Spencer, 2003). ومن ثَمَّ، فقد يتبادر إلى الذهن سؤلان مُهِمّان، هما: ما موقف الإسلام من العمل؟ هل يَعُدُّ الإسلام العمل وسيلة لهدف، أم هدفاً في حَدِّ ذاته، أم كليهما معاً؟ وللإجابة عن هذين السؤالين، فلنتذكَّر أنَّنا خُلِقنا حصراً لعبادة الله ﷻ. قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات:56]. وهذه العبادة هي عمل، ونحن محاسبون في الآخرة عن شيء واحد، ألا وهو أعمالنا، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾ ﴾ [الحجر:92–93]. وقد انبثق عن هذه المهمة الكبرى مهمة أُخرى، هي الخلافة في الأرض. وكلتا المهمتين تُضْفيان على حياة الإنسان الدنيوية هدفاً ومعنىً مُتمثِّلَيْنِ في استعمار الأرض –على نحوِ ما ذكرْنا– وهو ما لا يتحقَّق تلقائياً، وإنَّما يكون عن طريق العمل. وبهذا المعنى، فإنَّ العمل هو وسيلة لهدف؛ إذ إنَّه السبيل إلى إعمار الأرض، الذي هو بدوره السبيل إلى عبادة الله تعالى. ومن ثَمَّ، فإنَّ كل

النشاط البشري الاجتماعي التعاملي (أيْ كل الأنواع الوظيفية للعمل الـمُوجَّهة نحو إعمار الأرض، بما في ذلك ما يُعَدُّ مصدراً للرزق) هو وسيلة لهدف.

ولكنْ، يوجد من الأعمال الـمُوجَّهة إلى إعمار الأرض ما يخرج عن كونه وسيلة لهدف، مُشكِّلاً هدفاً في حَدِّ ذاته. وهذا يتبيَّن ممّا جاء في السُّنَّة النبوية الشريفة، وأخرجه -مثلاً- الإمام البخاري بإسناده إلى أنس بن مالك -رضي الله عنهما- أنَّ رسول الله ﷺ قال: "إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَغْرِسْهَا" (الألباني، 1997، ص2463). وهذه دعوة صريحة وواضحة من الرسول الكريم ﷺ إلى كل فرد منّا بعدم التوقُّف عن العمل الـمُنتِج طالما كان ذلك مُمكِناً، وبِغَضِّ النظر عن إمكانية استفادة الفاعل منه من عدمها. ولا غرابة في أنْ يدعونا الرسول الكريم ﷺ إلى القيام بأمر كهذا، حتّى عند قيام أشراط الساعة التي تعني قرب يوم القيامة، ثمَّ نهاية الكون والحياة الدنيا؛ وذلك لأنَّ الرؤية الإسلامية تنظر إلى العمل على أنَّه قيمة في حَدِّ ذاته؛ لذا يجب القيام به بِغَضِّ النظر عن توقُّع مردود دنيوي للقائم به من عدمه.

إنَّ النظر إلى العمل بوصفه قيمة إنسانية عُليا -من منظور إسلامي- أمر لا يختلف عليه اثنان؛ إذ تتجلّى قيمة الإنسان ذاته من خلال ما يُقدِّم من عمل خدمةً للآخر الذي قد يعرفه أو لا يعرفه. ولهذا وهب الله الإنسان القدرة العقلية التي يتعيَّن عليه أنْ يُطوِّرها ويُوظِّفها في خدمة المجتمع، بل في خدمة البشرية جمعاء. والعمل بهذا المعنى، وإنْ كان ظاهرياً وسيلة لهدف، فإنَّه يخرج عن معنى المصلحة الفردية؛ فقد يكون مُوجَّهاً إلى خدمة الآخر في المجتمع أو في الإنسانية عامة.

ومن ناحية أُخرى، فإنَّ الإنسان المسلم مُطالَب ببلوغ مستوى الإحسان في كل ما يفعله، مصداقاً لقول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٩٠ ﴾ [النحل: 90]، وامتثالاً لِما رُوِي عن أُمِّ الـمُؤمِنين السيِّدة عائشة -رضي الله عنها- أنَّ رسول الله ﷺ قال: "إِنَّ اللهَ يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلاً أَنْ يُتْقِنَهُ" (الألباني، 1988، 1880). والـمُلاحَظ هنا أنَّ قوله ﷺ "عَمَلاً" يعني مُطلَق العمل،

وهذا في حَدِّ ذاته تعبير عن أهمية العمل لذات العمل، بل إنَّ هذا هو ما يذهب إليه القرآن الكريم بوصفه مصدراً رئيساً للتشريع؛ إذ لا يتمُّ فيه تناول الموضوعات بشكل مُفصَّل. والإتقان المذكور في هذا الحديث الشريف هو الإحسان؛ فقد رُوِي عن شداد بن أوس أنَّ رسول الله ﷺ قال: "إِنَّ اللهَ ﷻ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ، وَلْيُحِدَّنَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ، وَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ" (مسلم، 2006، ص1955).

10. العمل بوصفه مفهوماً اقتصادياً من منظور إسلامي

انسجاماً مع الرؤية الإسلامية للبناء المجتمعي، وانطلاقاً من أنَّ النشاط الاقتصادي -خلافاً لِما يراه بعض الاقتصاديين- هو جزء لا يتجزَّأ من الظاهرة الاجتماعية؛ إذ يأتي الحديث عن المفهوم الاقتصادي للعمل من باب وظيفي فقط؛ لأنَّه لا يختلف عموماً عمّا سبق من حديث عن العمل الاجتماعي. وتأسيساً على ذلك، فإنَّ مهمة الإنسان في إعمار الأرض، أو في الحضارة والعُمران، لا بُدَّ أنْ تشمل كل نشاط تعاملي يمارسه الإنسان في مختلف مناحي الحياة؛ ما يتطلَّب العمل على تفعيل جميع الأنظمة الـمُكوِّنة للمجتمع في آنٍ معاً، ليقوم كل نظام بدوره الوظيفي الاجتماعي، ويُقدِّم الخدمة المطلوبة للأنظمة الأُخرى، انطلاقاً من العلاقة العضوية التي يجب أنْ تسود بين تلك الأنظمة جميعها، انسجاماً مع قول الحقِّ تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ [الحجرات: 10]، وقوله ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ [المائدة: 2]، وامتثالاً لِما رُوِي عن أبي موسى الأشعري ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: "الـمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضاً"، ثمَّ شبك بين أصابعه (البخاري، 2012، ص481). وخلافاً لذلك، فإنَّ المهمة المذكورة، بل غيرها من المهام لن تتحقَّق.

وقد أوردنا من قبلُ مثالاً على أهمية الأمن للنشاط الاقتصادي، وقلنا إنَّ هذا يُدلِّل بما يكفي على أنَّ جميع النشاطات ذات العلاقة المباشرة بالشأن الاقتصادي -على أهميتها- لا تستطيع وحدها تفعيل كامل النشاط الاقتصادي مع الجودة في الأداء؛ لأنَّ تحقُّق ذلك من عدمه مُرتبِط بقيام القطاعات الـمُساندة

للقطاع الاقتصادي بأدوارها، وبجودة الأداء من عدمه. وبناءً على ذلك، يُمكِن القول إنَّ العمل الـمُصنَّف وظيفياً بالاقتصادي، وإنْ كان ضرورياً للقيام بالنشاط الاقتصادي، فإنَّه -في حَدِّ ذاته- ليس كافياً لتفعيل الدور الاجتماعي للقطاع الاقتصادي؛ وذلك لأنَّ هذا النشاط، شأنه في ذلك شأن أيِّ نشاط وظيفي اجتماعي، لا يعمل كما ذكرْنا في فراغ، وإنَّما يعمل ضمن إطار المجتمع كله؛ ما يعني أنَّه يُؤثِّر ويتأثَّر بما يدور حوله، على اختلاف المستويات والأبعاد الاجتماعية. ولهذا، فإنَّ اقتصار مفهوم "العمل" على الجهد الـمُرتبِط بتحقيق الكسب المادي والأهداف الاقتصادية يتجاوز أهمية العمل المطلوب تحقيقه في بقية مناحي الحياة، ويأتي هذا من صريح ما ينادي به الفكر الاقتصادي الرأسمالي غير الـمُنظَّم، والهيمنة السوقية على السلوك الاجتماعي، الـمُترتِّبة على ذلك في مختلف الثقافات.

ولهذا، فإنَّ الحديث عن العمل الاقتصادي يرتبط بالحديث عن بقية مناحي الحياة الاجتماعية التي يُعَدُّ الاقتصاد واحداً منها. وانطلاقاً من أنَّ جميع تلك المناحي مُترابِط بعضها ببعض عضوياً، فإنَّ كل عمل مباشر أو غير مباشر في الشأن الاقتصادي هو عمل اقتصادي، سواء كان مأجوراً أو غير مأجور. ومن المعلوم يقيناً أنَّ كل قرار اقتصادي هو قرار سياسي، والعكس صحيح، والحال نفسه ينطبق على بقية مناحي الحياة. ومن هنا، فإنَّ حصر العمل الاقتصادي مفاهيمياً بالعمل الفني البحت والمباشر، الذي يدور في النظام الاقتصادي، يُعبِّر فقط عن الموقف الرأسمالي الـمُعتمَد، الذي يرى أنَّ كُلّاً من الاقتصاد والمجتمع كيان مُنفصِل عن الآخر.

ومن ناحية أُخرى، فإنَّ الانطباع بأنَّ النشاط الاقتصادي يقتصر على ما يدور من نشاط في الـمَزارع والمصانع والمتاجر وما إلى ذلك، يُعبِّر عن فهم خطأ للاقتصاد؛ فالنشاط الاقتصادي الذي يدور داخل كل المؤسسات الاجتماعية الأُخرى، وعلى رأسها العائلة، لا يقل أهمية من حيث طبيعته، وحجمه، وأثره في النشاطات التي يصطلح على تصنيفها بالاقتصادية. ولمّا كان لِزاماً على كل نظام في المجتمع القيام بدوره الوظيفي خدمةً للمجتمع وإسهاماً في النهوض الحضاري، فإنَّ النظام الاقتصادي يجب أنْ يقوم بهذا الدور من خلال العمل الفني الخاص به. ومن ثَمَّ، فلا مانع في هذه

الحالة من الحديث عن العمل الاقتصادي من مُنطلَق فني بمعنى العمل الصالح المباشر في الشأن الاقتصادي، سواء في القطاع الزراعي، أو التجاري، أو الصناعي، أو الخدماتي، أو غير ذلك.

ومن الجدير بالذكر أنَّ العمل المذكور لا يمتاز عن غيره من العمل الصالح إلّا من حيث طبيعته الوظيفية الفنية (مثل: الحرث، والزرع، والري، والتصنيع، وغير ذلك)، وقد يكون لقاء أجر في حالة العامل، أو ربح في حالة الـمُنتِج، أو لا هذا ولا ذاك في حالة العمل لغاية الاشباع الذاتي.

خاتمة

قد يتبادر إلى ذهن القارئ الكريم أنَّ هذه الدراسة ومثيلاتها في عموم موضوع مقاصد القرآن الكريم لبناء الحضارة والعُمران، بما في ذلك المفهوم الإسلامي للعمل عموماً والعمل الاقتصادي خصوصاً، وإنْ أَوْلاها القارئ بعض الاهتمام، فإنَّها قد لا تبدو -من وجهة نظره- إحدى الأولويات التي يتعيَّن على الباحثين الانشغال بها في ظِلِّ الأوضاع المأساوية التي تعيشها الأُمَّة. والواقع أنَّه لا لوم على القارئ الكريم إنْ رأى ذلك؛ فأهمية هذه القضايا وعلاقتها بالوضع الراهن الـمُتردّي للأُمَّة ليست بهذا الوضوح لكثير من الناس؛ لأنَّنا عُلِّمنا التعامل مع الأسباب المباشرة والإجراءات المادية للقضايا. ولكنْ، يحقُّ لنا أنْ نسأل في هذا المقام: هل يُمكِن لأحدنا أنْ يتخذ موقفاً من أمر مُبهِم يكتنفه الغموض من جميع جوانبه؟ بل: كيف يُمكِن للإنسان أنْ يتعامل مع مصطلحات تُعرَّف عادةً بشكل فضفاض من دون فهم المقصود منها؟ فعلى سبيل المثال لا الحصر، ما الموقف الذي يجب أنْ يتخذه أحدنا تجاه كلٍّ من الحداثة، والليبرالية، والرأسمالية، والديمقراطية، والعلمانية، وغير ذلك؟

ومن ناحية أُخرى، هل يُمكِن للفرد منّا أنْ يقترح حلولاً مناسبةً لقضايا غير مُحَدَّدة المعالم؟ فعلى سبيل المثال، ما الحلول الـمُمكِنة للقضايا الاقتصادية التي تُواجِهها العديد من دولنا، وبخاصة في ظِلِّ العجز الـمُزمِن للموازنات العامة، والمديونيات الـمُتفاقِمة، والبطالة الـمُرتفِعة، وانعدام الخُطَط الاقتصادية التنموية الفعلية؟ ولماذا لم تُفلِح كل الحلول السابقة مثلما لن تُفلِح الحلول الحالية والحلول

المستقبلية الـمُماثِلة؟ وبالمناسبة، هل خطر على بال أحدنا أنْ يسأل نفسه: ماذا فعل الرسول الكريم ﷺ خلال السنوات الثلاث عشرة الأُولى من بعثته لتنمية اقتصاد دولة الإسلام الوليدة والنهوض بالأُمَّة الـمُكلَّف بها؟ نعم، إنَّه لم يُشغِل نفسه بالعمل على تحسين موارد الزراعة ولا تطوير قطاع التجارة وما شابه لضمان أقوات الناس (!) وإنَّما كرَّس كامل جهده لتحقيق أمر واحد فقط، ألا وهو بناء الهُوِيَّة الجامعة للأُمَّة، عن طريق تعليم أتباعه المقصد الكامن والكامل لمفهوم "الوحدانية"!

إنَّ الحقيقة الـمُرَّة التي ما نـزال نعاني تبعاتها وآثارها مُذْ وُضِع في أذهاننا الاعتقاد بأنَّ العِلْم -مع ما له من أهمية- ولا شيء غيره هو الطريق إلى الحضارة والتقدُّم، بل الطريق إلى الاستقلال والحرية. ولو عدنا قليلاً إلى التاريخ لتبيَّن لنا أنَّ الغرب قد أخذ عن الحضارة العربية الإسلامية المنهجية العلمية التجريبية من دون المنهج، فكانت طريقهم إلى ما هم فيه؛ إذ أحسنوا تطبيقها في مجال العلوم الطبيعية. وقد يعتقد بعضنا أنَّ الغرب تجاوز عندما أخضع العلوم الاجتماعية للمنهج نفسه المعمول به في مجال العلوم الطبيعية، من باب توحيد المنهج كما يُدَّعى. غير أنَّ واقع الحال يقول إنَّ الغرب لم يتجاوز لعدم وجود خيار لديه بعد أنْ أطاح -ولو جزئياً- بالمنهج اللاهوتي، أمّا مَنْ تجاوز بدعوى العِلْم فهم العرب المسلمون. نعم، لقد بنى الغرب حضارة مادية وعلمية غير مسبوقة في تاريخ البشرية، لكنَّها جاءت -للأسف- على حساب المناحي الإنسانية والاجتماعية؛ ما أحدث خَلَلاً كبيراً جداً ومُكلِفاً في منظومة الحياة برُمَّتها، ما تزال آثاره ماثلة إلى يومنا هذا، بل ستظلُّ ماثلة إلى أمد بعيد.

ومن مُنطلَق الانبهار والافتتان فيما حقَّقه الآخر، والرغبة الصادقة أو خلاف ذلك عند بعض أصحاب القرار للعمل على نقل الأُمَّة إلى واقع حال أفضل من الواقع الـمَعيش؛ فقد أخذنا عن الغرب المنهج العلمي، ومعه المنهجية الغربية، رُبَّما اعتقاداً منّا أنَّها بضاعتنا وقد رُدَّت إلينا. لكنَّ واقع الحال يقول إنَّ المنهجية ما عادت بضاعتنا؛ نتيجةً لِما أُدخِل عليها من تعديل. وزد على ذلك أنَّنا طرحنا جانباً كل ما له صلة بثقافتنا وتاريخنا، وأصبحنا لا نرى طريقاً للخروج من التقهقر الذي نعيش فيه إلّا من خلال المنهج والمنهجية الغربية. ولهذا تحديداً لم نتمكَّن، وما كان لنا أنْ نتمكَّن، من تحقيق أيِّ انجاز علمي وحضاري يُذكَر. وإنْ حصل، فإنَّه سيُحسَب للآخر، وليس لنا. وهكذا سار

الجميع -إلّا مَنْ رَحِم رَبّي- خلف الآخر حذو النعل بالنعل والقُذَّة بالقُذَّة في التعامل مع العلوم الاجتماعية وَفقاً لمنهجيتهم ومرجعيتهم، وتشرَّبوا المفاهيم الثقافية الغربية بمعانيها الاصطلاحية التي صُوِّرت لهم على أنَّها عِلْم، ومن ثَمَّ فإنَّها تتمتَّع بالحيادية، مع أنَّها جزء لا يتجزَّأ من الرؤية الغربية للكون والحياة ونموذجها المعرفي؛ أيْ إنَّها فكر لا عِلْم، أو إنْ شئت: عقيدة.

فلكل ما سبق وغيره، جاء الاهتمام بالموضوع قيد البحث للتوضيح إلى كل مَنْ يهمُّه الأمر أنَّه يجب إدراك أهمية فهم المعاني ومقاصد المصطلحات الاجتماعية التي تُحدَّد ثقافياً لا عِلْمياً، ومدى ارتباطها الوثيق بالتعامل العلاجي مع القضايا الاجتماعية، ولكنْ يجب ألّا يُسقِط هذا الاهتمام ما هو مطلوب من تعامل آنيٍّ مع القضايا القائمة. وممّا يتعيَّن قوله هنا هو أنَّ التعامل مع الواقع الـمَعيش يجب أنْ يكون دائماً على مستويين: المدى القصير الذي يتطلَّب العمل على معالجة القضايا القائمة وغير القابلة للتأجيل؛ لأنَّ الناس بحاجة إلى تحسين الواقع الـمَعيش، وليسوا مُجبَرين على الانتظار حتّى تأتي الجهود طويلة الأجل ثمارها، هذا إنْ أتت! أمّا المستوى الآخر فهو المدى الطويل في التعامل مع القضايا الاجتماعية، وهو ما يُمكِن تسميته التعامل العلاجي؛ وذلك لنقل الواقع الـمَعيش إلى مستوى الواقع المنشود الذي يُحقِّق الآمال والطموحات الإنسانية كما نراها نحن، وليس كما يراها غيرنا.

ومن ناحية أُخرى، فإنَّ القرآن الكريم لا يتحدَّث عن العلوم وَفق تصنيفاتها البشرية (قديمها، وحديثها)، وإنَّما تحدَّث فقط عن العُمران اشتقاقاً من استعمار الأرض أو إعمارها، وانطلاقاً من أنَّ العُمران أو الفعل الإنساني المطلوب لعمارة الأرض يتطلَّب القيام بجميع النشاطات الإنسانية الوظيفية الـمُؤدِّية إلى ذلك؛ أيْ إنَّ العُمران يتطلَّب كامل الاسهام البشري الحضاري في مختلف مناحي الحياة الواقعة تحت جميع تصنيفات العلوم ذات العلاقة، من مُنطلَق ضرورة التكاملية بين تلك النشاطات.[5] ولهذا نُلاحِظ أنَّ القرآن الكريم، الموقوف جُمْلةً وتفصيلاً،

[5] هنا لا بُدَّ لنا من التساؤل: هل عِلْم العُمران البشري الذي جاء به ابن خلدون يعني -بالضرورة- أحد العلوم الاجتماعية الـمُتعارَف عليها اليوم، مثل عِلْم الاجتماع كما يرى بعض الـمُنظِّرين، أم هو مفهوم قرآني عام بمعنى علوم العُمران، التي=

لا يستخدم مع فعل "عمل" ومشتقاته نشاطاً مُحدَّداً، أو فعلاً إنسانياً بعينه، اقتصادياً أو غيره، وإنَّما جاء الاستخدام بعموم المعنى كما ذكرْنا. غير أنَّ القرآن الكريم عندما تناول نشاطات بعينها (مثل: بناء الجدار في حالة العبد الصالح، واستئجار سيِّدنا موسى ﷺ، وغير ذلك)، فقد جاءت مُرتبِطة بمفردة "الأجر" لا العمل.

ومن جانب آخر، فإنَّ القرآن الكريم الذي هو -بلا خلاف- أهمُّ المصادر الإسلامية للمعرفة، يُعَدُّ مصدراً غير مباشر؛ إذ لا يُنتظَر منه -لطبيعته ذات الرسالة السماوية- الخوض في قضايا مفاهيمية فنية تفصيلية تبعاً للنوع الوظيفي للعمل. وبناءً على ذلك، فإنَّنا نعتقد أنَّ المفهوم القرآني للعمل يتضمَّن كل نشاط صالح (جسدي، أو ذهني) يُؤجَر عليه فاعله في الآخرة، ويُمارَس وظيفياً في جميع مناحي الحياة، سواء كان ذلك النشاط مأجوراً دنيوياً أو غير مأجور. وهذا لا يمنع استخدام بعض المفردات الـمُرتبِطة بمجال وظيفي مُعيَّن، مثل الاقتصاد وغيره، للتعبير عن العمل الـمُتمثِّل في نشاطات فنية خاصة في هذا المجال، مثل الحراثة في الزراعة، ولكنَّ هذا يظلُّ تعبيراً فنياً مُرتبِطاً بجزء من مفهوم "العمل الاقتصادي الفني المباشر"، لكنَّه ليس كل العمل الاقتصادي وَفقاً للمفهوم الاجتماعي الشامل للعمل من منظور إسلامي.

=يُقابِلها عند الغرب ما يُسمّى العلوم الاجتماعية؟ والظاهر أنَّ إطلاق ابن خلدون عِلْم العُمران بالمفرد رُبَّما جاء من مُنطلَق الفهم الموسوعي للعِلْم حينها. ألا يَتَّفِق معنا القارئ الكريم إذا قلنا إنَّ الحالة الثانية هي أقرب إلى الصواب؛ أيْ إنَّ علوم العُمران أو العلوم المجتمعية (العلوم الاجتماعية عند الغرب) أقرب إلى المفهوم القرآني للعُمران من مُجَرَّد عِلْم واحد (عِلْم الاجتماع مثلاً)؟ رُبَّما يأتي هذا أوّلاً؛ لأنَّ العُمران لا يتحقَّق من خلال عِلْم الاجتماع وحده. وثانياً؛ لأنَّ ابن خلدون نفسه لم يتناول -فيما كتب- مسائل عِلْم الاجتماع دون غيرها، وإنَّما تناول العديد من المسائل المجتمعية عند كتابته عن العُمران، مثل: تاريخ الحضارات، والمفاهيم الاجتماعية، والقضايا التربوية، والأمور النفسية، والقضايا الخاصة بالحُكْم والسياسة، والقضايا اللغوية، بل حتّى القضايا الموسيقية!

المراجع

الألباني، محمد ناصر الدين (1988). **الجامع الصحيح وزيادته**، ط3، بيروت: المكتب الإسلامي.

الألباني، محمد ناصر الدين (1997). **صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري**، ط4، المملكة العربية السعودية: مكتبة الدليل.

الأُمم المتحدة (2016). **التنمية في كل عمل**، تقرير التنمية البشرية لعام 2015، برنامج الأُمم المتحدة الإنمائي، نيويورك.

البخاري، محمد بن إسماعيل (2012). **صحيح البخاري**، بيروت: دار التأصيل- مركز البحوث وتكنولوجيا المعلومات.

البرجاوي، مولاي المصطفى (2008). **المفاهيم الملتبسة بين الطرح العلماني والفكر الإسلامي**، الرابط الإلكتروني: https://www.alukah.net/sharia/0/3775/ تمَّت المراجعة بتاريخ 10/ 1/ 2017م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد (2004). **الحسبة**، عمان-بيروت: دار العثمانية -دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.

العوران، أحمد فرّاس (2014). **اقتصاد الأمن الاجتماعي: التحدي والاستجابة**، ط1، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ابن ماجه، محمد بن يزيد (د.ت). سنن ابن ماجه، د.م: دار إحياء الكتب العربية.

مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (2006). **صحيح مسلم**، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع.

النهيان، شيخة بنت سيف (2012). "مفهوم العمل في القرآن الكريم"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد144.

References

Al-Albānī, M. (1988). *Al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ wa Ziyādatuh* (3rd ed.). Beirut: Al-Maktab al-Islāmī.

Al-Albānī, M. (1997). *Ṣaḥīḥ al-Adab al-Mufrad li al-Imām al-Bukhārī* (4th ed.). Kingdom of Saudi Arabia: Maktabat al-Dalīl.

Al-Barjāwī, M. (2008). *Al-Mafāhīm al-Multabisah bayn al-Ṭarḥ al-ʿIlmānī wa al-Fikr al-Islāmī*. Retrieved January 10, 2017, from https://www.alukah.net/sharia/0/377

Al-Bukhārī, M. (2012). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ta'ṣīl- Markiz al-Buḥūth wa Tiknūlūjyā al-Maʿlūmāt.

Al-Nahyān, Sh. (2012). Mafhūm al-ʿAmal fī al-Qur'ān al-Karīm. *Majallat al-Muslim al-Muʿāṣir*, 144.

Al-Umam al-Mutaḥidah. (2016). *Al-Tanmiyyah fī Kul ʿAmal*. New York: Taqrīr al-Tanmiyyah al-Bashariyyah 2015, Barnāmaj al-Umam al-Mutaḥidah al-Inmāʿī.

Oran, Ahmad F. (2014). *Iqtiṣād al-Amn al-Ijtimāʿī: Al-Taḥadī wa al-Istijābah* (1st ed.). Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Baumo, W. J. & Blinder, A. S. (2010). *Economics: Principles and Policy* (11th ed.). Mason, USA: South-Western Cengage Learning.

Chapra, M. (1996). *Al-Islām wa al-Taḥadī al-Iqtiṣādī* (1st ed.). Amman: International Institute of Islamic Thought.

Ibn Mājah, M. (n. d.). *Sunan Ibn Mājah*. Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʿArabiyyah.

Ibn Taymiyyah, T. (2004). *Al-Ḥisbah*. Amman-Beirut: Dār al-ʿUthmāniyyah wa Dār Ibn Ḥazm li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Polanyi, K. (1957). *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. Boston: Beacon Press.

Smelser, N.J. & Swedberg, R. (Eds.). (2005). Introducing Economic Sociology. *The Handbook of Economic Sociology* (2nd ed.). Princeton: Princeton University Press.

Spencer, D. A. (2003). Love's Labor's Lost? The Disutility of Work and Work Avoidance in the Economic Analysis of Labor Supply. *Review of Social Economy,* 61(2):235-250.

Spencer, D. A. (2014). Conceptualizing Work in Economics: Negating a Disutility. *KYKLOS*, 67(2): 280-294.

The Social and Economic Concept of Labor from Islamic and Capitalist Perspectives

Ahmad F. Oran*

Abstract

The article explores the social and economic concept of labor from two perspectives: the capitalist perspective dominant in economic studies, and the Islamic perspective in light of the Qur'anic higher objectives for civilization building (*ʿumrān*). This comparative approach seeks to emphasize certain issues that may escape researchers: mainly, the social and cultural basis of the concept of labor and its repercussions; and the importance of defining the technical terms of cultural concepts in order to highlight their natural variations and their effects on social issues, and then how to address them across different cultures. The article discusses the Islamic definition of labor and examines Islamic views toward certain economic issues in light of this definition. It contends that how labor is defined has a direct impact on understanding and managing economic issues: issues such as determining the size of the labor force, calculating unemployment ratios, correlating unemployment with poverty, correlating the restraint of poverty with economic growth, as well as the involvement of both men and women in the labor market and its relevance to human rights, scientific advancement, and the realization of human development.

Keywords: the Islamic social concept of labor, the Islamic economic concept of labor, the capitalist concept of labor, labor as means and end, the time dimension of labor.

* Ahmad F. Oran is Professor of Economics and Islamic Economic Thought at the University of Jordan, Amman. Email: sroran@ju.edu.jo

علم العمران الخلدوني كبردايم ثوري مشكاة لعلم الاجتماع العربي والإسلامي

محمود الذوادي*

الملخص

تتبنى هذه المقالة رؤية غير تقليدية في تحليل الموقع الريادي لابن خلدون في إنشاء علم العمران البشري؛ إذ طالما نُظر إلى أن علم العمران البشري حصادٌ لاحتكاك صاحب المقدمة مع البدو والحضر في المجتمعات المغاربية خاصة. لقد نقد ابن خلدون المؤرخين العرب والمسلمين بسبب الخلل في منهجيتهم وتحليلهم للأحداث التاريخية؛ إذ إن مؤلفات هؤلاء كانت ضعيفة المصداقية؛ فعلم التاريخ العربي الإسلامي كان في أزمة حسب رؤية فيلسوف العلوم توماس كون. ومن ثمَّ، فعلم العمران البشري هو عبارة عن بردايم جديد لحل تلك الأزمة؛ وذلك بتغيير علم التاريخ من علمٍ عاديٍّ إلى علم ثوري –حسب منظور كون– يمثل مشكاة لعلم الاجتماع العربي الإسلامي المعاصر. ففكر المقدمة أحدث ثورة في العلاقة بين علميْ التاريخ والاجتماع؛ إذ صفوة علماء التاريخ يجب أن يكونوا أولاً علماء اجتماع جيدين، حتى يتمكنوا من أن يكونوا مؤرخين صادقين.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، أزمة علم التاريخ، فكر ثوري، توماس كون، بردايم، نموذج معرفي، علم الاجتماع العربي الإسلامي.

* أستاذ علم الاجتماع في جامعة تونس. البريد الإلكتروني: m.thawad43@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 16/ 6/ 2021م، وقُبِل للنشر بتاريخ 17/ 1/ 2022م.

الذوادي، محمود (2024). **علم العمران الخلدوني كبردايم ثوري مشكاة لعلم الاجتماع العربي والإسلامي**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 107، 161–203. DOI: 10.35632/citj.v30i107.5625

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

مقدمة

مثَّل ميلاد علم العمران البشري الخلدوني **علماً ثورياً** بالمعنى الذي قصده توماس كون في أثناء حديثه عن ظاهرة العلوم وطبيعة مسيرتها استناداً إلى منظور فلسفة العلوم الحديثة (كون، 1992). ولاستكشاف آفاق هذه المقولة، فإنَّه يَلزم توافر نوع من **أبجدية منهجية** تبدأ بتعريف بعض الأركان الأساسية في صُلْب هذا البحث، مثل: مفهوم "البرادايم" (الإطار الفكري)، ومفهوم "العلم" كما تُحدِّده أدبيات فلسفة العلوم المعاصرة. وكذلك يَلزم البحث في إمكانية أنْ يكون فكر صاحب "الـمُقدِّمة" خريطة طريق لعلماء الاجتماع العرب والمسلمين، يهتدون بها **لتأصيل علمهم** على أُسس متينة، تجعل فهم الظواهر الاجتماعية وتفسيرها في مجتمعاتهم أكثر مصداقية، مقارنةً بكثير من مفاهيم علم الاجتماع الغربي المستورد ونظرياته الـمُتعدِّدة. ومن ثَمَّ، فقد طرح هذا البحث موضوعات وقضايا كثيرة للنقاش والتحليل؛ بُغْيَةَ تقييم الفكر الخلدوني، وبيان درجة النظر إلى علم العمران البشري بوصفه إطاراً فكرياً (برادايم) جديداً وثورياً بحسب رؤية فيلسوف العلوم الحديثة توماس كون.

وتأسيساً على ذلك، يجب التركيز -مثلاً- على حيثيات العلم والبرادايم نفسها، وبحث مسألة عدم وجود شواطئ (أو حدود) للعلم، ومسألة اقتصار نقد العلم في الغرب (صاحب الهيمنة في حقول العلوم المختلفة، بما في ذلك العلوم الاجتماعية) على عديد من فلاسفة العلوم الغربيين المشهورين في العصر الحديث. ولهذا اهتمَّ الباحث كثيراً بمسيرة الفكر الخلدوني، وحيثيات اكتشافه وإنشائه علماً جديداً في العلوم الاجتماعية، مُمثَّلاً في علم العمران البشري الذي جاء مُحقِّقاً لمواصفات البرادايم الجديد من منظور توماس كون.

غير أنَّ الدارسين المحدثين للتراث الفكري الخلدوني لم يتطرَّقوا إلى مفهوم "البرادايم" في مُؤلَّفاتهم التي تناولت صاحب "الـمُقدِّمة". ومن ثَمَّ، يُمكِن القول بأنَّ هذا البحث قد يكون الأوَّل

الذي يُستعمَل فيه مصطلح "البرديم" لتحليل ميلاد علم العمران البشري الخلدوني ومسيرة نضجه في القرن الرابع والقرن الخامس عشر للميلاد.

وفي معرض الحديث عن عوامل الابتكار التي قادت ابن خلدون إلى كسب رهان الريادة والإبداع في الفكر الجديد الذي تحتضنه "الـمُقدِّمة"، أكَّد البحث ضرورة حضور عاملين رئيسين، هما: السمات الذاتية في شخصية الـمُبدِع، وجوانب البيئة التي يتفاعل معها الـمُبدِع؛ إذ تشير أدبيات الابتكار والإبداع إلى أنَّ السمات الذاتية هي العامل الحاسم في تفتُّق معالم الابتكار والعبقرية لدى زمرة من الناس؛ ما يعني أنَّ نجاح ابن خلدون في اكتشاف علم جديد إنَّما هو حصيلة **لزواج مُوفَّق** بين السمات الذاتية لشخصيته ومحيطه الحَضَري والبَدَوي في المغرب والمشرق العربيين.

ثمَّ ختم البحث مقولته الرئيسة بإبراز حيثيات تأصيل علم الاجتماع العربي الإسلامي اعتماداً على **رؤية العقل والنقل** التي تبنّاها صاحبُ "الـمُقدِّمة" في أبوابها الستة التي تُفصِّل فصولُها القولَ في شؤون المجتمعات العربية الإسلامية وحركتها المستمرة بين قوى الـمَدِّ والجَزْر.

أوَّلاً: الإطار الفكري المرجع (البرديم)

يُقصَد بكلمة "برديم" في اللغة الإنجليزية المتداولة المثالُ النمطُ، أو النموذجُ الذي يجب تكراره أو متابعته. ونحن نقترح استخدام مصطلح "الإطار الفكري" المرجع في اللغة العربية بوصفه مُرادِفاً لمصطلح "برديم". ومن الـمُلاحَظ أنَّ معنى هذا الأخير قد تحوَّل ليصبح له استعمال خاص لدى الفيلسوف ومُؤرِّخ العلوم توماس كون، ومنه إلى مجال واسع في سياقات ومسارات مُتعدِّدة في علم الاجتماع وغيره من العلوم.

يؤدّي هذا المصطلح (البرديم، أو الإطار الفكري المرجع) دوراً رئيساً في تفسير كون لممارسة ما سمّاه **العلم العادي**؛ ففي الأوقات العادية التي يكون فيها العمل على أساس النمط السائد في مسيرة العلم، نلحظ وجود **إجماع** من المجموعة العلمية الـمُحدَّدة على القواعد النظرية والمنهجية التي يتعيَّن

تبنّيها، والأدوات التي يجب استعمالها، والمشكلات التي ينبغي بحثها، والمعايير التي يُقيَّم البحث بوساطتها. ويأتي هذا الإجماع من تبنّي تلك المجموعة العلمية بعض الإنجازات العلمية الماضية التي تمَّت وَفقاً لإطار فكري، أو برديم موثوق به في كسبها. ومن ثَمَّ، فقد أحدث مفهوم "البرديم" ثورة في التفكير الذي يختصُّ بفلسفة العلم، وظهر ذلك جَلِيّاً في كتاب كون "بنيات الثورات العلمية" الذي يُعَدُّ أوَّل محاولة ناجحة تمكَّنت من طرح أسئلة فلسفية عن طبيعة المعرفة العلمية اعتماداً على الطرح المفاهيمي الجادِّ لتاريخ العلوم (Kuhn, 2012).

تحدّى فكرُ كون بقوَّة الافتراضات السائدة التي ترى في التقدُّم العلمي نتيجةً **للتراكم التدريجي** للمعارف العلمية، وتَعُدُّ العقلانية العلمية عملية رسمية للمواءمة بين النظرية والدليل الواقعي. فرؤية كون البديلة تُؤكِّد أنَّ مسيرة **تقدُّم العلم** ليس مردُّها دائماً -بحسب المعطيات التاريخية- إلى حصيلة التراكم العلمي التدريجي، وإنَّما قد تكون نتيجةً لوجود **أزمات وثورات فكرية** تسود ميدان العلوم في أوقات مُعيَّنة.

لقد قصد كون بكلمة "ثورية" أنَّ تقدُّم العلم يُمكِن أنْ يكون حصيلة لغياب التراكم العلمي في ميدان ما، وهو ما طرح تساؤلات عديدة عن أكثر الافتراضات المعرفية (الإبستمولوجية) الرئيسة للعلم نفسه. فبعيداً عن تقدُّم العلم بصورة تدريجية تراكمية، رأى كون أنَّ التغيُّرات الثورية في العلوم تَحْدث حين يقع التخلّي عن كثير من المعرفة العلمية المقبولة سابقاً؛ أيْ إنَّ طبيعة تقدُّم العلوم يُمكِن أنْ ترى نور القمر وضوء الشمس، وتتجسَّد في الواقع الملموس بصورة مفاجئة لا تراكمية.

والحقيقة أنَّ فكر كون أسهم -في علم الاجتماع- إسهاماً فاعلاً في تمكين علم اجتماع المعرفة، وتوسيع مجاله ليشمل العلوم الطبيعية، فضلاً عن إسهامه الكبير في المناقشات التي تناولت تاريخ العلم وطبيعته، لا سيَّما في ظلِّ الفقدان المستمر لوجود إجماع على برديم واحد في علم الاجتماع، وفي العلوم الاجتماعية الأُخرى. ولكنْ، هل كان استمرار التنافس بين المنظورات البديلة دليلاً على أنَّ علم الاجتماع لا يزال في **مرحلة ما قبل البرديم** (أيْ قبل المرحلة العلمية)؟ أو: هل يشير وضعه هذا

-بالأحرى- إلى عدم وجود إطار فكري (برديم علمي) متين الآن وغير مناسب بالضرورة لعلم الاجتماع؟

صحيحٌ أنَّ كون أظهر كثيراً من الحَزْم حيال النسبية، غير أنَّ عديداً من حُجَجه أوحت **بميله إلى النسبية**، وأنَّ فكره استُعمِل بكثرة مِنْ طرف مَنْ جعلوا هدفهم فضح زيف رؤية العلم بوصفها -على وجه الخصوص- شكلاً موثوقاً به في المعرفة. ومن ثَمَّ، فإنَّ النظر إلى علم الاجتماع بوصفه علماً له أكثر من برديم.

1. مفهوم "العلم" وأصوله

بعد هذا الطرح لفكرة البرديم، سننظر في تعريف العلم؛ إذ يُعرَّف العلم بأنَّه منهج لكسب معرفة صحيحة وموثوق بها حول العالَـم، استناداً إلى اختبار نظريات، على ضوء الأدلة التي وقع جمعها (جدنـز وصاتن، 2018). فقد بدأ استخدام مفهوم "العلم" على أساس أنَّه وصف للمعرفة في حَدِّ ذاتها. ولكنْ، مع حلول القرن الرابع عشر للميلاد في أوروبا، أُخذ **العلم** (أو **الفلسفة الطبيعية**) يُستخدَم بصورة محدودة أكثر لوصف المعرفة التي وقع تدوينها وتسجيلها. وفي نهاية القرن الثامن عشر للميلاد، تركَّز الجدل في فلسفة العلم على تحديد أنواع المناهج التي كانت تُعَدُّ علمية، وكيف يُمكِن التثبُّت من صحة المعرفة العلمية. وفي نهاية المطاف، أصبح التساؤل يدور حول الموضوعات الاجتماعية الصاعدة، ومدى اعتبارها ندّاً في أدلتها لأنواع الأدلة الحاصلة في العلوم الطبيعية. وما إنْ جاء القرن العشرين للميلاد حتّى أخذت **المدرسة الوضعية** -إلى جانب مدارس أُخرى عِدَّة- تُجادِل في المزايا النسبية لمنهجية الاستنتاج، أو الاستقراء والإثبات، أو الدحض، بوصفها مبادئ يتعيَّن على كل العلوم الالتزام بها، لا بوصفها تخصُّصات للعلوم الطبيعية فقط.

يوجد **اتفاق** شائع حول ماهية العلم، يتمثَّل في النظر إلى ما تفعله العلوم الطبيعية، ولكنَّ ذلك لم يستمرَّ طويلاً؛ إذ انتهى عدد من الدراسات الـمُهِمَّة لمُؤرِّخي العلوم إلى **تقويض اليقين** الذي كان موجوداً في ما يخصُّ العلاقة بالعلم. فقد درس توماس كون (1970) الاكتشافات العلمية الجديدة

المفاجئة (الثورات العلمية) التي كنّا ننتظر حدوثها نتيجةً لتراكم المعرفة على مَرِّ سنين طويلة، ووجد أنَّ مسيرة العلوم الطبيعية لا تتمُّ وتكتمل إلّا عن طريق توالي "البرديمات"، وهي تُمثِّل طرائق لإنشاء العلم باستخدام نظريات خاصَّة. وكما ذكرنا آنفاً، فإنَّ ما سمّاه كون العلم العادي إنَّما هو علم يتبنّى نوعاً من البرديم، بوصفه أساساً مستمراً لا يكاد يؤدّي إلى تقدُّم كبير في مسيرة العلم. غير أنَّ كون رأى -من ناحية أُخرى- أنَّ لحظات الاكتشافات العلمية المفاجئة تحدث وتصبح واقعاً ملموساً حين يتجاوز شخص ما البرديم السائد ومعالمه؛ لحلِّ إشكالات البحث الـمُتعلِّقة بموضوع ما كما سيَرِدُ لاحقاً في ما يختصُّ باكتشاف ابن خلدون لعلم العمران البشري الذي يُمكِن عَدُّه إطاراً فكرياً (برديم) جديداً **مفاجئاً** أو **ثورياً**.

2. حيثيات العلم والبرديم في الميزان

واجه مفهوم "البرديم" للعلم نقداً لاذعاً من الدراسات التاريخية للمناهج العلمية التي اشتغل بها فيلسوف العلوم بول فيرابند Paul Feyerabend (1975)؛ إذ رأى فيرابند أنَّ كثيراً من الاكتشافات الثورية في العلم لا تربطها صلةٌ تُذكَر بالمنهج العلمي، وأنَّ تلك الاكتشافات إنَّما جاءت عن طريق منهج الصواب والخطأ، أو **حتّى عن طريق الأخطاء** وأحداث البحث التي لا يُمكِن تعلُّمها بسهولة. وقد انتهى فيرابند في دراساته إلى وجود مبدأ واحد مُهِمٍّ فقط للمنهج العلمي، هو: "**كل شيء جائز**"؛ فتشجيع الانحراف فقط عن النموذج العلمي يُمكِن المحافظة على الابتكار. ومن ثَمَّ، فإنَّ البقاء على منهج واحد بثبات من دون مرونة لا يعدو مُجَرَّد وصفة للركود وفقدان التقدُّم.

شهدت عقود عديدة محاولات كثيرة لتعرُّف الكيفية التي يستطيع بها علم الاجتماع تقليد مناهج العلوم الطبيعية، ولكنَّ ذلك لم يعد مُجدِياً في عقد الثمانينات من القرن الماضي؛ إذ أثبتت الدراسات الـمُتعلِّقة بهذا الموضوع عدم نجاعة تلك المحاولات. وبالرغم من ذلك، فإنَّه لا يزال يُنظَر إلى العلم من طرف كثيرين بوصفه أسمى شكل للمعرفة، مقارنةً بالمعرفة اللاهوتية، أو الأفكار التي تَرِدُ إلى أذهان عامَّة الناس.

ولعلَّ هذا التفوُّق يعتمد على الوعي بنجاحات العلم التطبيقية أكثر من اعتماده على الفهم الواسع للمنهج العلمي؛ حتّى إنَّ علماء الاجتماع الذين لا ينظرون إلى تخصُّصهم بوصفه علماً يرون دراستهم المنتظمة والصارمة منهجياً أفضل طريقة لإنتاج معرفة متطابقة مع الواقع بوجه عام. فمثلاً، يوجد -منذ زمن تأسيس بعض الأنظمة التي تُعْنى بالخدمة الاجتماعية لمصلحة الناس والصحة والحكومة- توجُّه كبير إلى سَنِّ السياسات على أُسس أثبتت صحتها الأدلةُ؛ ما يشير إلى استمرار بعض مبادئ العمل العلمي في توجيه السياسات العامَّة.

وكذلك يتعيَّن على علماء الاجتماع تركيز الاهتمام على ما هو أكثر واقعية، مثل طلبات الوكالات الـمُموَّلة التي تُطالِب بتوفير دليل واضح على الصرامة العلمية والابتكار قبل تمويل دراسات البحوث. أضف إلى ذلك أنَّ إنشاء **الواقعية النقدية**، وتبنّيها في عديد من دراسات البحوث الأخيرة، يُؤكِّد رغبة علماء الاجتماع في المحافظة على معالم مصداقيتهم العلمية في عصر "ما بعد المدرسة الوضعية".

بعد إبراز تلك الحيثيات الـمُتعلِّقة بطبيعة حركة ظاهرة العلم ووجهات نظر فلاسفة العلوم حيالها، يجب ختم الموضوع بملاحظات لها تعلُّق بإمكانية نشأة العلم من دون حضور برديام له؛ ذلك أنَّ الإنسان كائن يبحث عن الحقيقة على مَرِّ العصور، وفي كل الحضارات. وهذا البحث قد يقود إلى اكتشاف معطيات علمية ذات مصداقية من دون الاستناد إلى قواعد ومعايير مُحدَّدة لبرديام مُعيَّن.

إذن، ففكرة البرديام (الإطار الجماعي للنشاط العلمي) حديثة المنشأ أصلاً، وقد ساعد على ظهورها كثيراً سهولةُ التواصل بين علماء الجامعات ومراكز البحوث في العصر الحديث، لا سيَّما في القرن العشرين للميلاد. وبالرغم من ذلك، فإنَّ البرديام -بوصفه إطاراً جماعياً للعلم- لا يضمن مصداقيته الـمُطلَقة والدائمة. وهذا ما أشارت إليه فلسفة العلوم نفسها لدى كون؛ فحديثه عن تعرُّض البرديامات إلى أزمات وتحوُّلات paradigm shifts إنَّما هو دليل واضح على ذلك؛ ما يعني

أنَّ ظاهرة العلم -بوصفه إنتاجاً فردياً أو جماعياً- مُرشَّحة دائماً للقصور، ثمَّ الخطأ. وقد أكَّد القرآن الكريم محدودية المعرفة العلمية وقصورها لدى الإنسان. قال تعالى: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ [الإسراء: 85].

3. التفسير العقلي لظاهرة العلم بلا حدود

يُرجِع التحليل العقلي ظاهرة لا محدودية رحاب العلم إلى العدد اللانهائي من ظواهر هذا العالَـم الواسع والكون المترامي الأطراف؛ ما يجعل تعرُّفها جميعاً، واكتشاف مختلف أسبابها ومُسبِّباتها، والقوانين والقواعد التي تتحكَّم فيها **محاولة مستحيلة**، يعجز بنو البشر عن تحقيقها كاملة؛ نظراً إلى محدودية مقدرتهم على الإلمام بكل شيء يرتبط بالسُّنن المحيطة والـمُؤثِّرة في طبيعة تلك الظواهر، ومسيرة كلٍّ منها. فهذه الرؤية المعرفية (الإبستمولوجية) لمدى **قصور العلم البشري** عن الإلمام الوافي والكامل بظواهر العالَـم والكون وألغازهما إنَّما تُؤكِّد مسألة لا محدودية مجالات مسيرة الإنسان على دروب العلم، و"لا نهايتها". ولكنْ في المقابل، فإنَّ الإنسان يحيط بكل ما يتصل بالأشياء التي يصنعها كما شهد على ذلك العصرُ الحديث منذ الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر للميلاد؛ نظراً إلى معرفة الإنسان الكاملة بالعناصر الـمُستعمَلة في الأشياء المصنوعة، والقوانين التي تتحكَّم فيها، لا سيَّما في ظلِّ الطبيعة والمحدودية لكلٍّ من عناصر المصنوعات، والرصيد العلمي الذي يُوفِّر للإنسان عناصر النجاح اللازمة في مختلف أنواع الصناعات والابتكارات الـمُرتبِطة بها. ومن هذه المقارنة تأتي مشروعية التساؤل الآتي: لماذا تظل مغامرة البحث العلمي لدى الإنسان في الأرض والسماء **مغامرة دائمة ومستمرة بلا حدود** زمنية من ناحية، وبلا حدود بالنسبة إلى الرصيد العلمي الذي تُفلِح مُؤقَّتاً في تجميعه من ناحية أُخرى؟

4. أهمية العلم في القرآن الكريم لمشروعية خلافة الإنسان

بعد أنِ انتهينا من استعمال التحليل العقلي للعلوم الاجتماعية في تحديد معالم ظاهرة العلم الخاصَّة بالجنس البشري وآفاقها غير المحدودة، سنبحث الآن في رؤية **القرآن الكريم (النقل)** لمسألة

العلم من منظور القرآن الكريم نفسه، والبشر، والملائكة. وقد ورد تلخيص لتلك المسألة في أربع آيات من سورة البقرة، مثَّلت منظور كلٍّ من هذه الأطراف المذكورة آنفاً. قال تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [البقرة: 30–33].

ومن الـمُلاحَظ أنَّ الآيات الكريمة السابقة خصَّت **آدم الإنسان** بثلاث مزايا، هي:

- الإنسان وحده هو خليفة الله في الأرض؛ إذ لا يُشارِكه أحد في هذه الخلافة، حتّىٰ الملائكة.
- الله تعالىٰ علَّم آدم فقط الأسماء كلها، ولم يجعل ذلك للملائكة.
- آدم هو الوحيد بعد الله تعالىٰ الذي له العلم بتلك الأسماء.

يتبيَّن ممّا سبق أنَّ **فضيلة العلم** هي التي جعلت آدم الإنسان –من دون الملائكة– أهلاً لتبوُّؤ منصب الخلافة علىٰ الأرض، وأنَّ المشروع الإلهي الـمُتمثِّل في منح آدم وحده الخلافة، وحرمان الملائكة من تعلُّم الأسماء كلها، إنَّما هو مشروع إرادة إلهية **مبني علىٰ العلم الإلهي الكامل** بكل شيء في السماوات والأرض. قال تعالىٰ: ﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ [البقرة: 33]. وبعبارة أُخرىٰ، فإنَّ كسب رهان العلم المحدود لدىٰ الإنسان هو الأساس لمشروعية تنصيب آدم خليفة في الأرض، وإنَّ رحاب العلم الإلهية غير المحدودة جعلت الحكمة الإلهية تُبصِر ما غفل عنه الملائكة في ما يختصُّ بخَلْق آدم، وتشريفه بالعلم المحدود، ثمَّ بالخلافة. فبعد استعراضنا دور مركزية مُؤهِّلات العلم (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) في الرؤية القرآنية لمشروعية تكليف آدم الإنسان **وحده** بخلافة الله علىٰ الأرض، سنطرح الآن حيثيات مسألة لا محدودية رحاب العلم لدىٰ بني البشر في التراث النقلي للفكر الإسلامي.

5. العلم بلا حدود من منظور العقل المسلم

أكَّد الخطاب القرآني أهمية **المنظومة الثقافية** لدى الجنس البشري. وتتمثَّل هذه المنظومة في العناصر الآتية الـمُميِّزة للإنسان: اللغة، الفكر، الدين، العلم (المعرفة)، الأساطير، القِيَم، الأعراف الثقافية. والحقيقة أنَّ المنظومة الثقافية هذه منحت الوحي القرآني مشروعيةً وزخماً كبيرين للبدء بفعل "اقرأْ" بدلاً من الأفعال الأُخرى المناسبة أيضاً لبدء الوحي بها؛ إذ كان من الـمُمكِن والـمُلائِم – مثلا– أنْ يُخاطَب الرسول ﷺ في أوَّل لقاء مع الوحي (جبريل) بأحد الفعلين في العبارتين الآتيتين: "تاجِرْ باسم ربك"، و"فلِّحْ باسم ربك". وهذه المسألة لا يثيرها الـمُفسِّرون في تحليلاتهم **لمغزى** افتتاح أوَّل سورة قرآنية (سورة العلق) نـزلت على النبي ﷺ بفعل "اقرأْ"؛ إذ أحجم كلٌّ من سيد قطب ومحمد عابد الجابري –مثلاً– عن طرح هذا الموضوع في مجلَّداتهما الخاصَّة بتفسير القرآن الكريم.

وفي رأينا، فإنَّ الفعل "اقرأْ" يحمل في طيّاته شحنة التأهُّل لبناء الحضارات الإنسانية بأشكالها المختلفة على مَرِّ العصور منذ الزمن السحيق؛ ذلك أنَّه يُمثِّل **الرمز العملاق** لميلاد منظومة الرموز الثقافية في صميم الكائن البشري؛ أيْ إنَّ الرموز الثقافية هي **بيت القصيد** في كينونة الإنسان؛ إذ بها فقط جاءت مشروعية سيادة الإنسان وخلافته في هذا الكون.

إنَّ هذه المنظومة هي الأساس لتجسيم ما سمّاه ابن خلدون ظاهرة العمران البشري. وبعبارة أُخرى، فلا وجود لمعالم العمران الإنساني على الأرض والفضاء من دون امتلاك الجنس البشري ناصية منظومة الرموز الثقافية، وفي طليعتها مهارة القراءة والكتابة واكتساب العلم التي يمتاز بها الإنسان الـمُتفرِّد بالمنظومة الثقافية عن بقيَّة المخلوقات.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ افتتاح نـزول الوحي على النبي محمد ﷺ بفعل "اقرأْ" يشير بوضوح إلى أنَّ الإنسان كائن ثقافي في المقام الأوَّل. ومن ثَمَّ، فإنَّ الفهم والتفسير لسلوكات الناس وحركية العمران البشري يتطلَّبان توافر **علم اجتماع ثقافي** بحسب التعبير السوسيولوجي الحديث.

ثمَّ جاءت آية كريمة أُخرىٰ لتُعزِّز مركزية منظومة الرموز الثقافية ودورها في تمييز الجنس البشري عن غيره من الكائنات الحيَّة والجامدة. قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأحزاب: 72].

6. دور العلوم الاجتماعية والإنسانية في فهم النقل

أشرنا آنفاً إلىٰ أنَّ تحليلنا العقلي انتهىٰ إلىٰ نتيجة مفادها أنَّ الرموز الثقافية مركزية في هوية الإنسان، وأنَّها **مُميِّزة** له من بقيَّة الكائنات؛ فمنظومة الرموز الثقافية هي **أكبر ميزة** ينفرد بها الجنس البشري. ومن ثَمَّ، تسمح قواعد التفكير الاستقرائي بالقول إنَّ كلمة "روحي" (الميزة الخاصَّة بالإنسان) الواردة في قوله تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ ﴾ [ص: 72] تساوي الميزة الأُخرىٰ الخاصَّة بالإنسان، وهي منظومة الرموز الثقافية. وبعبارة أُخرىٰ، فإنَّ الرموز الثقافية تُمثِّل جوهر النفخة الروحية الإلهية في آدم؛ أيْ إنَّ مفردة "روحي" في الآية الكريمة **تساوي منظومة الرموز الثقافية** التي انتهىٰ إليها تحليلنا الـمُتعلِّق بالتأويل الفكري لكلمة "روحي".

وهنا يأتي دور العلوم الاجتماعية في مساعدة مُفسّري القرآن الكريم، وهديهم إلىٰ المعنىٰ المناسب الذي يتعيَّن وَسْمُ كلمة "روحي" به في تلك الآية الكريمة؛ فكثير من الـمُفسِّرين المحدثين يُوظِّفون اكتشافات العلوم الحديثة في تفسير الآيات القرآنية ذات الصلة بخَلْق الإنسان، وفهم آليَّة عمل جميع أجهزة جسم الإنسان، أو تفسير الآيات القرآنية التي لها علاقة بالظواهر الطبيعية في الكون، مثل: الشمس، والقمر، والنجوم، والجبال، والبحار، والبراكين، والزلازل؛ ما عزَّز حقيقة إعجاز القرآن الكريم، وزاد من أعداد الـمُؤلَّفات، وضاعف عدد الندوات والمؤتمرات في هذا الميدان بالعالَـم الإسلامي الحديث.

وفي هذا الصدد، فإنَّنا نتفق مع الـمُفكِّر الإسلامي وعالِـم الجيولوجيا الكبير الدكتور زغلول النجّار، الذي يُصِرُّ علىٰ أنَّ الفهم الصحيح لكثير من الآيات القرآنية يتطلَّب الاعتماد علىٰ

الاكتشافات العلمية ذات المصداقية العلمية الكبيرة عن الإنسان والظواهر الطبيعية في الكون (النجّار، 2002). إذن، فمُفسِّرو عصرنا مطالبون أيضاً -بالدرجة نفسها- بالإفادة من الرصيد المعرفي العلمي الصحيح للعلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، في ما له علاقة بفهم سلوكات الأفراد والجماعات، وحركية المجتمعات والحضارات البشرية؛ ذلك أنَّ هذه العلوم تساعد حتماً على التوصُّل إلى معنى كلمة "روحي" في الآية الكريمة المذكورة آنفاً. فعلوم الأنثروبولوجيا والاجتماع والنفس تُجمِع اليوم على أنَّ الإنسان يمتاز عن غيره من الكائنات الأُخرى، ويتفوَّق عليها بما سمَّته تلك العلوم **الثقافة Culture**، أو ما أطلقنا عليه في هذا البحث اسم **الرموز الثقافية**، وهي: اللغة، والفكر، والمعرفة (العلم)، والدين، والقِيَم، والأعراف الثقافية؛ أيْ إنَّ الجنس البشري ينفرد بتلك المنظومة من الرموز الثقافية التي جعلته -وما تزال- وحده أهلاً لأداء **دور السيادة والخلافة في الأرض**.

وبعبارة أُخرى، فإنَّ معنى قوله تعالى: ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ [ص: 72] أصبح يدل على أنَّ النفخة الإلهية في آدم هي -في المقام الأوَّل- **نفخة ثقافية** بالمعنى المعاصر الذي أطلقته العلومُ الاجتماعية والإنسانية على مفردة "الثقافة"؛ إذ بهذه الأخيرة فسَّر علماء تلك العلوم أسباب سيادة الإنسان وخلافته في الأرض، وتميُّزه عن بقيَّة الكائنات الأُخرى.

7. تفسير النقل لظاهرة المعرفة والعلم بلا حدود

سنطرح في ما يأتي **رؤية عقلية نقلية** تُفسِّر سبب عدم وجود حدود للعلم بوصفه جزءاً من منظومة الرموز الثقافية. وكنّا قد أكَّدنا سابقاً أنَّ النقل والعقل يتفقان على مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان، بحيث أصبحت كلمة "روحي" في الآية القرآنية الكريمة (أو النقل) مرادفة لمفهوم "الرموز الثقافية" الذي تمَّ التوصُّل إليه عن طريق العقل. ومن ثَمَّ، فكيف يساعد اتفاق العقل والنقل على مركزية الرموز الثقافية في هوية الإنسان -كما بيَّنّا- على إثبات أنَّ رحاب **العلم البشري هي ظاهرة لا حدود لها؟**

سنكتفي بذكر سببين يُمثِّلان إجابة عن هذا السؤال:

أ. تقول الرؤية النقلية إنَّ أصول المعرفة العلمية البشرية في الرؤية القرآنية هي ذات **أصول ميتافيزيقية أو إلهية**. ومن ثَمَّ، فهي تُمثِّل جزءاً ضئيلاً ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ [الإسراء: 85] من **المعرفة الإلهية الكاملة، وغير المحدودة**، والشاملة لكل شيء. قال تعالىٰ: ﴿ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴾ [النور: 35]، وقال ﷻ: ﴿ قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا ١٠٩ ﴾ [الكهف: 109].

ب. محدودية قدرة الإنسان علىٰ كسب رهان منظومة العلم كما أشار إلىٰ ذلك القرآن الكريم في الآية المذكورة آنفاً. قال تعالىٰ: ﴿ ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ [الإسراء: 85]. وقد أوضحنا ذلك في تحليلنا العقلي السابق عن **حتمية** اتصاف علم الإنسان بالمحدودية والقصور.

إنَّ هذا الطرح لنسبية (محدودية) العلم لدىٰ الجنس البشري يُضْفي مشروعية علىٰ ذكرها في سياق مناقشة طبيعة العلم وحركته؛ فقصور طبيعة آفاق علم الإنسان -كما يُؤكِّد ذلك التحليل العقلي السابق- يُحتِّم عليه ألّا يعرف بحثه العلمي حدوداً ونهايةً؛ ذلك أنَّ أحداث مغامرته العلمية النسبية (المحدودة) تسير في عالَـم الأرض، وفي كون السماوات والأرض اللتيْنِ يتصف مخزون العلم حولهما بغير المحدودية واللانهاية، واللتين هما مُلْك فقط لخالقهما كما أفصحت عن ذلك آيات القرآن الكريم.

وبعبارة أُخرىٰ، فإنَّ الإنسان صاحب **العلم النسبي** كُتِب عليه أنْ يظل مشواره العلمي مستمراً أبد الدهر، بحيث لا يعرف نهايةً لِـما يختصُّ باكتشاف طبيعة الأسباب الـمُتعلِّقة بالظواهر غير المحدودة لمخلوقات الأرض والسماوات، وقوانينها وألغازها، التي يُلِمُّ بها جميعاً اللهُ تعالىٰ فقط صاحب **العلم الـمُطلَق غير المتناهي** بمخلوقاته في الأرض والسماوات، وبأسرارها. قال تعالىٰ: ﴿وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ ﴾ [يوسف: 76].

إنَّ هذا التفسير لمحدودية آفاق الرصيد العلمي لدىٰ بني البشر يُشبِه تفسير ظاهرة خلود الفكر البشري (الذوادي، 2012: 135-148). وقد أرجعَتنا إمكانيةُ ترشُّح الفكر الإنساني للخلود إلىٰ

حقيقة أنَّ الفكر البشري إنَّما هو مَعْلم من منظومة الرموز الثقافية، أو النفخة الثقافية الإلهية. قال تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الحجر: 29]؛ ما يُمهِّد الطريق أمام الفكر البشري للتأهُّل الكبير للبقاء الطويل حتّىٰ الخلود عبر الزمان، بوصفه جزءاً من النفخة الثقافية الإلهية ذات الصفات الخالدة. ومن ثَمَّ، يُمكِن القول بأنَّ ظاهرة لا محدودية كسب رحاب العلم لدىٰ البشر تُعْزىٰ هي الأُخرىٰ إلىٰ آفاق علم الإنسان التي تُعَدُّ جزءاً ضئيلاً ومحدوداً جدّاً من النفخة الثقافية الإلهية صاحبة العلم الذي ليس له حدود.

إنَّ معالم رؤيتنا المذكورة آنفاً تُعزِّز بقوَّة مشروعية المقولة الآتية: "**ليس لبحث العلم البشري حدود ونهاية**". وبناءً علىٰ هذه الرؤية، تتجلّىٰ نسبية العلم الإنساني ومحدوديته كما بيَّن ذلك التحليل العقلي. وفي المقابل، يُؤكِّد النقل أنَّ رحاب العلم لا تعرف الحدود عند الله تعالىٰ المحيط بكل شيء؛ ما يُضْفي مشروعية كبرىٰ وحتمية عظمىٰ علىٰ الظاهرة الـمُتمثِّلة في وجوب سعي الإنسان دائماً إلىٰ الاستمرار في مغامراته العلمية الدائبة علىٰ مَرِّ العصور؛ بُغْيَةَ نيل قليل من سعة العلم الإلهي الذي لا يعرف حدوداً. قال تعالىٰ: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف: 76]، وقال ﷻ: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: 255]، وقال سبحانه: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾ ﴾ [لقمان: 27].

وهكذا، تتضح مساهمة مفهومنا للرموز الثقافية في إلقاء الضوء -بطرح جديد ويسير- علىٰ محور هذا الجزء من البحث: **العلم ظاهرة بشرية بلا حدود**. وهو -في نهاية المطاف- محور يُخاطِب اليوم الإنسان عامَّة، والإنسان العربي بوجه خاص، ويلح عليهما أنْ يتبنَّيا أخلاقيات ضرورة السعي الدائم وغير المحدود في البحث العلمي؛ قصْد الفهم والتفسير لكل ما علىٰ الأرض المترامية الأطراف، وما تحويه آفاق السماوات. إذن، فالبحث العلمي المستمر هو مربط الفرس بالنسبة إلىٰ مهمة الإنسان الخاصَّة الـمُتمثِّلة في التسخير الحكيم لِـما في هذه الأرض وما فوقها.

ولكنْ، توجد اليوم معالم عديدة تدعو إلى الفزع والخوف من الآثار السلبية لاستعمال العلم، ويأتي في طليعتها الإضرار بالبيئة الطبيعية، وارتفاع درجات الحرارة عالمياً. وهو وضع يُحتِّم الالتزام بأخلاقيات علمية، تمنح الجنس البشري، وبقيَّة الأجناس، والمعالم الطبيعية على الأرض وفي السماء مناعة وحماية من الأضرار الكبيرة والصغيرة الـمُحدِقة بكوكب الأرض ومَنْ عليه مِنْ مخلوقات وكائنات.

ولا شكَّ في أنَّ الدعوات العالمية التي تُخاطِب العقل، وتدعوه إلى العمل بما يخدم مسيرة العلم الإنساني الحديث، وتحثُّه على تبنّي منظومة أخلاق نبيلة؛ تجد صدىً واسعاً ومؤازرةً كبيرةً من أخلاقيات النقل في الحضارة العربية الإسلامية. فالقرآن الكريم يُشدِّد على مسألة تسخير كل ما في الأرض والسماوات للإنسان. قال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ١٣ ﴾ [الجاثية: 13].

إنَّ نبرة التسخير في هذه الآية الكريمة توحي بمطالبة بني البشر أنْ يلتزموا بسلوك أخلاقي نبيل يحفظ سلامة الكون كله لقاء ذلك التسخير المجّاني للإنسان الخليفة في الأرض. وهكذا، فإنَّ مشوار تقدُّم العلم بلا حدود، في كنف أخلاقيات العلم النبيلة، يُعزِّزه كثيراً **التناسق الـمُتماسِك بين العقل والنقل** في صُلْب الثقافة العربية الإسلامية.

ثانياً: العلم بحور من دون شواطئ

يُمكِن تشبيه النشاط العلمي بالبحر الممتد الذي لا نهاية له، ولا شاطئ. وهذا يتفق مع ما يُردِّده خاصَّةُ الناس وعامَّتهم من أنَّ ميدان آفاق العلم البشري لا يعرف الحدود؛ أيْ إنَّه نشاط إنساني ممتد إلى ما لا نهاية. ولا شكَّ في أنَّ أهل الذكر في رحاب العلم هم أكثر إدراكاً لمعنى هذا القول؛ إذ نجدهم يُقِرّون بذلك نتيجةً لتجاربهم الخاصَّة المباشرة، وتجارب الآخرين في بحوثهم العلمية.

وبالرغم من الإقرار العام بصحة هذا القول ومصداقيته في مختلف الأرجاء، فإنَّنا لا نكاد نجد مَنْ يطرح السؤال الآتي: **لماذا لا توجد حدود للعلوم البشرية؟** وبعبارة أُخرى، فإنَّ جميع الناس يَقبلون فحوى

هذا القول، بوصفه مُسلَّمة من الـمُسلَّمات التي لا ينبغي إثارة أيَّة تساؤلات وشكوك حيال صحتها. ومن ثَمَّ، فقد جاء التقاعس عن محاولة فهم هذه الظاهرة وتفسيرها من طرف الأغلبية الساحقة من العلماء والـمُثقَّفين والـمُتعلِّمين، فضلاً عن عامَّة الناس. وهذا ما أشارت إليه قائمة ما يُسمّى **الأسئلة الصعبة** التي يطرحها العلماء، وتتمثَّل في (25) سؤالاً، نشرتها "المجلَّة العربية" في كُتيِّب ضمن عددها (427) لشهر تمّوز (يوليو) عام 2012م؛ فلا أحد من هؤلاء العلماء طرح سؤالنا: لماذا لا توجد حدود للعلوم البشرية؟ بوصفه واحداً من الأسئلة الصعبة التي يتعيَّن على العلماء والباحثين والـمُفكِّرين طرحها في مختلف المجتمعات والحضارات البشرية قديماً وحديثاً، علماً بأنَّ ما ورد في الفقرات السابقة من هذا البحث قد تناول بالتفصيل أسباب ظاهرة لا محدودية العلم برؤيتي العقل والنقل.

1. تجاهل العلم والدين للسؤال المطروح آنفاً

أغفلت كثير من الكتب طرح السؤال السابق، لا سيَّما الكتاب المرجع الحديث الذي صدر باللغة الإنجليزية، وتجاوز عدد صفحات فصوله وأبوابه (1000) صفحة، تمحورت كلها حول **الدين والعلم** (Clayton, Simpson, 2009)؛ فجميع المشاركين في كتابة فصوله لم يطرحوا **السؤال المعرفي** المركزي الذي يثيره السؤال الآتي: لماذا يُشبِه العلم بحراً لا شاطئ له؟ بالرغم من تركيزهم على الأديان وعلاقاتها بالعلوم. وهو ميدان مناسب جدّاً لكي يثير هؤلاء المشاركون في التأليف الموضوع الـمُتعلِّق بأسباب ظاهرة **لا محدودية العلم** في الرؤية الدينية على الأقل. ولكنْ، لا أحد منهم تطرَّق إلى السؤال المركزي والمحوري الذي يتعيَّن الإبحار فيه وسبْر غوره. فمثلاً، تحدَّث أحد الـمُؤلِّفين عن التطوُّر والدين والعلم، وركَّز مُؤلِّف ثانٍ على علم الاجتماع والدين، وتطرَّق سيد حسين نصر إلى موضوع العلم في الإسلام، في حين درس مُؤلِّف رابع موضوع الإلحاد والعلم.

غير أنَّ الجميع غضّوا الطرف عن إثارة السؤال الغائب: لماذا يُشبِه العلم بحراً لا شاطئ له؟ علماً بأنَّ محاولة الإجابة المستفيضة عن هذا السؤال تساعد على فهم شبكة حيثيات ظاهرة العلم كما طرحها

كون وغيره من فلاسفة العلوم المذكورين آنفاً. ومن ثَمَّ، فإنَّ الانكباب على هذا الموضوع للفهم والتعمُّق أمر مشروع ومُلِحٌّ جدّاً، وهو يحتاج -على الأقل- إلى مقالة خاصَّة به، ومُتماسِكة حوله.

2. العلوم الاجتماعية في قبضة الشكِّ

يقودنا نقاش حيثيات ظاهرة العلم وإشكالية لا محدوديتها إلى إثارة الشكِّ في البُعْد العلمي للعلوم الاجتماعية نفسها؛ إذ لا تقتصر النظرة السلبية لمصداقية علمية علم الاجتماع -مثلاً- على بعض علماء الاجتماع أنفسهم فحسب، بل إنَّ لعلماء ما يُسمّى العلوم الصحيحة رؤية أكثر سلبية في ما يختصُّ بإمكانية تحقيق علمية العلوم الاجتماعية بوجه عام.

في عام 2000م، تحدَّثت المجلَّة البريطانية The New Scientist في افتتاحيتها عن ظاهرة التطوُّر Evolution وظاهرة الخَلْق Creationism، وقد **أنكر** فيها كاتبُ الافتتاحية قدرةَ العلوم الاجتماعية على إنشاء رصيد معرفي علمي حقيقي عن الظواهر المدروسة، طارحاً السؤال الآتي: هل يستطيع العلم إخبارنا كيف نتصرَّف إزاء رفاقنا أو أندادنا من البشر؟ والحقيقة أنَّ إجابة كاتب الافتتاحية عن هذا السؤال كانت سلبية جدّاً؛ إذ عَدَّ العلوم الاجتماعية أداة غير صالحة للإجابة عن هذا السؤال وما شابهه. وهذا يُمثِّل -في رأينا- **إقصاءً واضحاً** للبُعْد العلمي للعلوم التي تَدْرس شؤون الإنسان والمجتمع.

ومن ثَمَّ، فإنَّ السؤال الـمُهِمَّ الذي يُطرَح في زمن العولمة، وأزمات الهويات الثقافية، وجائحة كورونا، والإعصار الـمُدمِّر الذي اجتاح بعض الولايات الأمريكية خريف عام 2021م، والفيضانات القاتلة في أوروبا في العام نفسه التي قد تكون مُرتبِطة بمشكلات البيئة والصناعات الخطيرة على المحيط والمناخ والمجتمعات والأفراد؛ هو: هل يجوز احترام علم لا يُؤمِن، استناداً إلى رؤى غير صحيحة، بأنَّ الـمُتخصِّصين في العلوم الاجتماعية عاجزون عن إيجاد علوم ذات مصداقية في فهمها وتفسيرها للظواهر الـمُرتبِطة بشؤون الناس ومجتمعاتهم وحضاراتهم؟

إنَّ هذه النظرة من طرف الـمُتخصِّصين في العلوم الصحيحة والعلوم الاجتماعية تُمثِّل موقفاً ذا رؤية ضيِّقة جدّاً بالنسبة إلىٰ طبيعة العلم؛ إنَّه موقف غير مقبول البتة في زمن يشهد إقبالاً متزايداً من العلماء والباحثين علىٰ التعاون في مختلف التخصُّصات المعرفية؛ قصد دراسة الظواهر بوصفها أشياء مُعقَّدة، اعتماداً علىٰ رؤية جديدة للعلم، تدعو الباحثين والعلماء لكي يكونوا أصحاب عقول نَيِّرة تُرحِّب بالرؤىٰ والأفكار التي تساعد علىٰ إنشاء معرفة علمية رحبة، ومُتماسِكة، وذات مصداقية كبيرة.

3. العلم في رؤىٰ فلاسفة العلوم

حَرِيٌّ بنا تعرُّف وجهات نظر أبرز مَنْ شَخَّص معايير المصداقية العلمية قبل الحديث عن إمكانية ترشُّح العلوم الاجتماعية العربية، وفي طليعتها فكر ابن خلدون، لكسب رهان الروح العلمية في الدراسات التي تعكف عليها. ولعلَّ كارل بوبر هو أشهر فلاسفة العلوم المعاصرين الذين تحدَّثوا عن **الشروط** الواجب توافرها في المنهجية أو النظرية بحيث يُمكِن وصفها بالعلمية؛ إذ أكَّد بوبر أنَّ كل حقيقة علمية هي خطأ، وأنَّه يُمكِن تأجيل التثبُّت من صحتها. فالنظرية العلمية تظل مُرشَّحة للصدق حتّىٰ يقعَ اختبارُها، وبيان أنَّها غير مقبولة. وبعبارة أُخرىٰ، فإنَّ الإثبات ليس هو ما يُحدِّد **علمية الفكرة أو النظرية** المطروحة، وإنَّما قدرتها علىٰ مجابهة الاختبارات التي قد تنفيها، وتجعلها باطلة أو قابلة للبطلان. فمثلاً، النظرية القائلة بأنَّ كُلّاً من أفراد ما يُسمّىٰ الإوز العراقي هو أبيض اللون ما هي إلّا نظرية لم يتمَّ إثباتها قطُّ. وبالرغم من ذلك، فإنَّها تظل مقبولة طالما انتفىٰ وجود مثال مُعاكِس يعارضها. وقد خلُص بوبر إلىٰ التصريح بضرورة تبنّي موقف علمي **ناقد** دائماً في مجالات البحث العلمي السليم، وهو موقف لا يبحث عن أدلة الإثباتات، وإنَّما يبحث عن تجارب حاسمة يُمكِنها نفي النظرية الخاضعة للاختبار من دون إمكانية إثباتها البتة، في ما يُعرَف **بمبدأ الإبطال أو الدحض** falsification/ falsifiability في ميادين البحوث العلمية بحسب رأي بوبر؛ إذ يرىٰ أنَّه من المستحيل إثبات الحقيقة الـمُطلَقة لنظرية ما، وأنَّه يُمكِن -في الوقت نفسه- الحكم علىٰ

مصداقيتها الكبيرة أو الصغيرة وَفقاً للاختبارات النقدية لها. فالنظرية الجيدة، مثل نظرية النسبية لأينشتاين، ليست سوىٰ فرضية أو "مصادفة"، أثبتت أنَّها قادرة علىٰ مقاومة الاختبارات النقدية لها. وهكذا، يُمكِن القول بأنَّه لا توجد فروق بين الفرضيات والنظريات؛ **فالعلم يتقدَّم** عبر سلسلة المحاولات والأخطاء، والانتقادات المتوالية للنظريات السابقة، وعمليات الدحض المستمرة التي يقوم بها العلماءُ (Sciences Humaines, 2014, no 34).

4. هبوب رياح النقد علىٰ العلم

ما إنْ شهدت أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية ميلاد ما يُسمّىٰ فلسفة العلوم في القرن العشرين للميلاد، حتّىٰ ازدادت رياح النقد للعلوم، وبلغت أوجها مطلع عام 1970م. ويُعَدُّ ويلارد كواين Willard Quine، و غاستون باشلار Gaston Bachelard، و رودولف كارناب Rudolf Carnap، و كورت غودل Kurt Gôdel أبرز فلاسفة العلوم.

وكنّا قد أشرنا سابقاً إلىٰ النقد الذي أبداه الفيلسوف بول فيرابند؛ إذ شَنَّ في كتابه "المنهج" هجوماً علىٰ العلم، مُبيِّناً أنَّ النظريات العلمية ينقصها كثير من الصرامة خلافاً لِما تدَّعي، كما هو حال نظريات جليلي ونيوتن وأينشتاين التي تفتقد إلىٰ التماسك الداخلي والتطابق النظري مع حقائق الأشياء، وكما عبَّر عن ذلك ابن خلدون في قانون المطابقة في القرن الرابع عشر للميلاد. ثمَّ دخل هذا السجال عالِمان من علماء الاجتماع، هما: ديفيد بلورDavid Bloor ، و هاري كولينز Harry Collins، وقد درس الأوَّل الظروف المؤسساتية والثقافية والاجتماعية لصناعة العلوم.

أمّا الفيلسوف الفرنسي باشلار فقد وُصِف بأنَّه مُفكِّر يلتقي عنده **العلم بالشعر**؛ فهو يرىٰ أنَّ الروح العلمية يجب أنْ تتحرَّر من الصور والمعطيات المادية للأشياء التي تُمثِّل صُلْب اهتمام الفكر العادي لبني البشر، بل يجب علىٰ هذه الروح أنْ **تتجاوز ذلك إلىٰ الفكر الـمُجرَّد**؛ أيْ إلىٰ عالَـم المفاهيم الصرفة.

ومسيرة الفكر العلمي نحو التجريد يُؤكِّدها تاريخ العلوم؛ فقد مَرَّت هذه الأخيرة بمرحلة ما قبل العلمية التي امتدت من الماضي السحيق إلى القرن السابع عشر للميلاد، ثمَّ إلى العصر العلمي، وصولاً إلى مطلع القرن العشرين للميلاد. تلا ذلك عصر جديد للعلم بدأ عام 1905م بنظرية النسبية لأينشتاين.

ومسيرة العلم المجتمعية هي أيضاً مسيرة العلم لدى الفرد الذي يبدأ مشوار تفكيره العلمي بالأمور المحسوسة الغارقة في صور خيالية، ثمَّ يُكلَّل **بميلاد فكر مُجرَّد محض** لدى الروح العلمية العقلية، علماً بأنَّ تلك الصور تأتي من القطب الآخر للتفكير البشري، وهو الـمُخيِّلة. ومن ثَمَّ، فإنَّ لتفكير الإنسان مصدرين، هما: **العقل**، و**الـمُخيِّلة**. وقد خلُص باشلار -بعد هذه الملاحظات- إلى القول بأنَّ العلم لا يتقدَّم من دون إزالة بعض العراقيل الإبستمولوجية التي تعترض مسيرته أحياناً؛ ما يعني أنَّ العلم -في نظره- نضال مستمر ضد الخطأ والخيال الضالِّ.

أ. المفهوم الخلدوني للمطابقة وعلم التاريخ

يُمكِن تشبيه قانون المطابقة الذي وضعه صاحب "الـمُقدِّمة" بفكرة الدحض لدى بوبر؛ إذ حلَّل ابن خلدون في مُقدِّمته الشهيرة أحداث التاريخ، وحركة المجتمعات العربية الإسلامية على وجه الخصوص. وفي محاولة منه لتعرُّف صدق وقوع تلك الأحداث من كذبها، فقد توصَّل إلى ابتكار معيار يقيس به ذلك، سمّاه **قانون المطابقة** الذي مثَّل أهم قانون يُميِّز بين القول العلمي والقول غير العلمي في أثناء نقل الـمُؤرِّخين لأحداث التاريخ في المجتمعات البشرية. وقد تحدَّث ابن خلدون عن هذا القانون، قائلاً: "وأمّا الأخبار عن الواقعات فلا بُدَّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أنْ يُنظَر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل، ومُقدَّماً عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مُقتبَسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أنْ ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونُميِّز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتَدُّ به، وما لا يُمكِن أنْ يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من

الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشكِّ فيه. وحينئذٍ، فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله ممّا نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرّىٰ به الـمُؤرِّخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه، وهذا هو غرض هذا الكتاب الأوَّل من تأليفنا" (ابن خلدون، 1993، 29).

والـمُلاحَظ أنَّ صاحب "الـمُقدِّمة" كان دقيقاً جدّاً في قوله من أنَّ هذا القانون يصلح فقط للتحقُّق من صحة الأخبار التاريخية التي ينقلها الـمُؤرِّخون علىٰ مَرِّ العصور عن أماكن مختلفة للعمران البشري في هذا العالَـم.

ب. غياب استعمال مفهوم "البردايم" في الدراسات الخلدونية

لم يستعمل الباحثون -بحسب علمنا- في التراث الخلدوني مفهوم "البردايم" في تحليلاتهم ومناقشاتهم للفكر الخلدوني. فمن العالَـم العربي، لم يستعمل الجابري والشكعة هذا المفهوم في دراستيهما لـ"مُقدِّمة ابن خلدون" (الشكعة 1992، الجابري 1988). ومن خارج الوطن العربي، لم يستعن سيِّد فريد العطّاس وسِنْهَا بمفهوم "البردايم" في مُؤلَّفاتهما الكثيرة الأخيرة عن صاحب "الـمُقدِّمة" (Alatas 2014, Alatas & Sinha 2017).

ثالثاً: فكر ابن خلدون في محراب علم الابتكار

بعد إبراز طبيعة العلم ومعالم النقاش لدىٰ فلاسفة العلوم بوجه خاص، سنعرض لظاهرة الابتكار في العلوم، مُركِّزين فيها علىٰ إنشاء ابن خلدون إطار (بردايم) علم جديد، هو علم العمران البشري.

إنَّ الدراسات التي حاولت تسليط الضوء علىٰ جذور **الظاهرة الخلدونية** بوصفها ظاهرة فكرية حمّالة لكثير من الابتكار هي دراسات غلب عليها **التحيُّز** إلىٰ جانب الـمُؤثِّرات الاجتماعية التي نُظِر -ويُنظَر- إليها بوصفها عوامل حاسمة في إطلاق الابتكار الفكري عند ابن خلدون، وبخاصَّة في

"الـمُقدِّمة". ولا شكَّ في أنَّ هذا التحيُّز –مهما كان حجمه ضئيلاً– لا يُفْضي إلى تحقيق صفو فهم أكثر نضجاً لظاهرة الابتكار التي هي أسمى تاج يمتاز به القِلَّة القليلة من بني البشر.

من الـمُسلَّمات التي يجب أنْ يتبنّاها أيُّ باحث يروم بحقٍّ الكشفَ عن حقيقة الابتكار، أنْ يكون اعتقاده راسخاً بأنَّ الابتكار الفكري، أو الابتكار العلمي، أو الابتكار الفني إنَّما هو **حصيلة تفاعل محتوم** بين الجانب الشخصي أو الجانب الذاتي للمُبتكِر من ناحية، ومحيطه الاجتماعي (المحلي، والقريب، والعالمي) من ناحية أُخرى. فمن دون حضور هذين العاملين وتفاعلهما، تغيب ظاهرة الابتكار عموماً عن آفاق الحياة الإنسانية؛ **أيْ** إنَّ تبلور معالم الابتكار إمّا أنْ يكون نتيجةً لتفاعل هذين العنصرين، وإمّا ألّا يكون كذلك. وتنطبق هذه المقولة على الابتكار في الفكر الاجتماعي بوجه خاص، ولكنَّ قبول هذين العاملين الـمُحدِّدين للابتكار الفكري (العامل الشخصي، والعامل الاجتماعي) وتزكيتهما لا يحسم كل شيء يتعلَّق بهذه الظاهرة؛ إذ توجد أمور تظل مطروحة من دون إجابة شافية ونهائية، ولعلَّ أبرزها مسألة التعرُّف الدقيق لدرجة إسهام كلٍّ من الجانب الذاتي للفرد والجانب الاجتماعي في تكليل عمل الفرد بالابتكار، فضلاً عن تاج العبقرية.

إنَّ الاعتماد على هذين العاملين الـمُحدِّدين للابتكار الفكري **يُنظِّم بيت منهجية البحث**؛ نظراً إلى القرب من الفهم ذي المصداقية الكبيرة لظاهرة الابتكار الفكري. ومن ثَمَّ، فإنَّ وجود بعض السمات –على الأقل– ممّا يُسمّى الجانب الذاتي للفرد أمر ضروري لميلاد ظاهرة الابتكار ونضجها لديه. فمثلاً، وجود مستوى من الذكاء يفوق مُتوسِّط ذكاء عامَّة الناس هو أمر مطلوب، ولا يُمكِن أنْ يستغني عنه أيُّ شخص قد يُكتَب له الابتكار. ومن ثَمَّ، فإنَّ التمتُّع بشيء من الذكاء يفوق الحَدَّ الـمُتوسِّط يصبح شرطاً ضرورياً وحاسماً في الطريق إلى الابتكار. وقد أكَّدت بحوث علم النفس أهمية عامل الذكاء في ترشيح أيِّ شخص لأداء عمل ابتكاري. وبالمثل، فإنَّ عامل السِّنِّ في عملية الابتكار يُعَدُّ مُهِمّاً جدّاً، ويكاد يكون محسوماً؛ ذلك أنَّ بحوث علم النفس انتهت إلى أنَّ العمل الـمُبتكَر العالي المستوى يقترن عادةً بما يُسمّى **السنوات الوسطى** من عمر الإنسان؛ أيْ سِنَّ الأربعين، وما دونها، أو بعدها بقليل (Levinson, 1978). وبذلك يصبح الإبداع ظاهرة نادرة قبل

تلك السِّنِّ، وبعدها بكثير. والخلاصة أنَّ عناصر الجانب الذاتي للمُبتكِر تُمثِّل **ركائز أساسية لا غنىً** عنها للشخص الذي قد يكسب رهان الابتكار.

1. الابتكار في حِضْن العوامل الشخصية والاجتماعية

إنَّ البحوث الخاصَّة بالجانب الاجتماعي الموضوعي للمُبتكِر ينقصها كثير من الدقَّة في تحديد ملامح هذا الجانب أو ذاك، وأثره في ابتكار الـمُبتكِرين؛ فقد يُعْزىٰ ابتكار شخص ما إلىٰ ظروف اجتماعية مُعيَّنة عايشتها وتفاعلت معها شخصية الـمُفكِّر، أو العالِـم، أو الفنّان الـمُبتكِر. ومن ثَمَّ، فإنَّ ثقل الجانب الاجتماعي وارد ولازم حضوره في ولادة أيِّ إنتاج مُبتكَر للإنسان، ولكنَّ **الكيفية** التي تُؤثِّر بها الظروف الاجتماعية في تفتيق براعم ظاهرة الابتكار لدىٰ الـمُفكِّر، أو العالِـم، أو الفنّان الـمُبتكِر تظل **أكثر غموضاً** وأقل شفافية من عامل الذكاء مثلاً.

إنَّ الكيفية التي تُؤثِّر بها الظروف الاجتماعية في عملية الابتكار لدىٰ الـمُبتكِر تتصف بالغموض؛ ذلك أنَّ الظروف نفسها لا تُؤثِّر بالقدْر نفسه الـمُفْضي إلىٰ الابتكار لدىٰ الأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع. وبلغة العلوم الاجتماعية الحديثة، فإنَّ ظاهرة الابتكار ليست مُجرَّد مُتغيِّر variable تابع للظروف الاجتماعية، وإنَّما هي مُتغيِّر ناجم عن **لقاء مُوفَّق** بين الظروف الاجتماعية والسمات الذاتية الـمُكوِّنة لشخصية الـمُبتكِر.

وقد يتوارد إلىٰ الذهن السؤال الآتي: هل يُسهِم الجانب الذاتي والجانب الاجتماعي إسهاماً متساوياً في تبلور ظاهرة الابتكار؟ فتكون إجابته الفاصلة بأنَّ **المعرفة القاطعة لا تبدو أمراً سهلاً** هنا؛ نظراً إلىٰ قِلَّة المعلومات العلمية الدقيقة الخاصَّة بكل العوامل التي تُسهِم في صناعة الحدث الـمُبتكَر. وبالرغم من ذلك، فإنَّ ما جمعه علم النفس الحديث عن ظاهرة الابتكار يشير -بكثير من الشفافية- إلىٰ أنَّ الجانب الذاتي للشخص الـمُبتكِر هو **الأكثر حسماً** في تحديد تجسُّد العمل الـمُبتكَر وتكييفه؛ إذ أكَّدت البحوث والدراسات اقتران ظاهرة الابتكار بنمط مُعيَّن من الصفات النفسية والشخصية للفرد الـمُبتكِر.

والثابت أنَّه يجب أوَّلاً توافر بعض الصفات الذاتية أو كلها في الشخص قبل الحديث الجادِّ عن ترشيحه لكسب رهان الابتكار في مجال من المجالات (Sternberg, 1999)، وهي صفات ضرورية تكفل الترشُّح لدخول عالَـم الابتكار من بابه العريض؛ لأنَّها تُمثِّل أُولىٰ الأولويات لجعل شخص ما أهلاً للالتحاق بموكب الـمُبتكِرين. وإذا كان الطموح والارتقاء إلىٰ أُفق الابتكار -بحسب رؤية علم النفس- يبدأ بسمات بِنْية الشخصية، فإنَّ دور الـمُؤثِّرات الاجتماعية في تفتيق براعم الابتكار ونقلها إلىٰ حيِّز الوجود والواقع يصبح **أمراً ثانوياً**؛ أيْ إنَّه لا يعدو أثر العامل الـمُساعِد والـمُنشِّط لطاقات الابتكار الكامنة في طيّات شخصية الفرد الـمُرشَّح أصلاً للابتكار والتجديد بسبب السمات الذاتية في صُلْب تركيبة الشخصية البشرية. ولا شكَّ في أنَّ رؤية علم النفس التطوُّري تساعد علىٰ فهم مصداقية دور العوامل الشخصية الفطرية لدىٰ الأفراد في ظهور معالم الابتكار عند الناس (Badcock, 1999).

2. فكر ابن خلدون علىٰ محَكِّ علم الابتكار الحديث

في محاولتنا تعرُّف السمات الذاتية والشخصية التي أسهمت في تبلور ابتكار إطار (برديم) الفكر العمراني الخلدوني، سنعتمد أساساً علىٰ ما أكَّده علم النفس الحديث حتّىٰ الآن بخصوص السمات الذاتية والشخصية التي ثبت ارتباطها الوثيق بظاهرة الابتكار. وكنّا قد أشرنا إلىٰ بعض تلك السمات في الصفحات السابقة من هذا البحث.

صحيحٌ أنَّ السمات الذاتية والشخصية تتصف بالمحدودية النسبية، غير أنَّنا نستخدمها هنا لتعرُّف مدىٰ إسهام بعض السمات الذاتية والشخصية لابن خلدون في إكسابه رهان الابتكار الـمُتمثِّل في علمه الجديد (علم العمران البشري) الذي يُمثِّل **إطاراً فكرياً** (برديم Paradigm) جديداً بحسب تعبير فيلسوف العلوم توماس كون. وكما ذكرنا سابقاً، فإنَّ اكتشاف هذا العلم الخلدوني يندرج ضمن ما سمّاه كون الثورات العلمية التي تحدث -في نظره- عند مرور الإطار الفكري لعلم ما بأزمة تتطلَّب اكتشاف برديم جديد يضع حَدّاً لها؛ فقد وصف ابن خلدون في

الصفحات الأولى من "الـمُقدِّمة" **أزمة علم التاريخ العربي الإسلامي**، وطرح علم العمران البشري بوصفه إطاراً (برديام) فكرياً مُنقِذاً لعلم التاريخ العربي الإسلامي من أزمته. وهو **علم ثوري** في تصوُّر كون؛ لأنَّه في قطيعة معرفية (إبستمولوجية) وفكرية مع الفكر والرصيد المعرفيين للمُؤرِّخين العرب والمسلمين.

3. أزمة علم التاريخ عند ابن خلدون

أشرنا سابقاً إلى رأي كون الـمُتعلِّق بعوامل "الأزمة" الـمُؤدِّية إلى ظهور إطار (برديام) فكري جديد. والشيء نفسه ينطبق على مسيرة ابن خلدون الفكرية؛ إذ إنَّها مَرَّت بهذا السبيل في أثناء اكتشافها علم العمران البشري؛ أيْ إنَّ صاحب "الـمُقدِّمة" كان شاهد عيان على أزمة التأليف في علم التاريخ العربي الإسلامي. لقد وصف ابن خلدون في "الـمُقدِّمة" -بإطناب- معالم تلك الأزمة لدى الـمُؤرِّخين والـمُفسِّرين السابقين، قائلاً:

أ. "وكثيراً ما وقع للمُؤرِّخين والـمُفسِّرين وأئمة النقل **المغالط في الحكايات والوقائع**؛ لاعتمادهم فيها على مُجَرَّد النقل غَثّاً أو سميناً. لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. **فضَلّوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط**."

ب. "وأنَّ فحول الـمُؤرِّخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، **وخلطها الـمُتطفِّلون** بدسائس من الباطل، وهمّوا فيها أو ابتدعوها، وزخارف من الروايات الـمُضعَّفة لفَّقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثيرُ مِمَّن بعدهم واتَّبعوها. وأدّوها إلينا كما سمعوها، و**لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها**، ولا رفضوا تُرَّهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل. والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفُّل على الفنون عريض وطويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل. والحق لا يُقاوَم سلطانه، والباطل يُقذَف بشهاب النظر

شيطانُه، والناقل إنَّما هو يُمْلي وينقل، والبصيرة تنقد الصحيح إذا تَمَثُّل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويصقل."

ت. "فإذن يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) إلى العلم بقواعد السياسية وطبائع الموجودات واختلاف الأُمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومُماثَلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتّى يكون مُستوعِباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذٍ يعرض خبرَ المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإنْ وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلّا زيَّفه واستغنى عنه. وما استكبر القدماء علمَ التاريخ إلّا لذلك، **حتّى انتحله الطبري والبخاري وابن إسحق من قبلهما، وأمثالهم من علماء الأُمَّة**. وقد ذهل الكثير عن هذا السِّرِّ فيه حتّى صار انتحاله مجهلة، واستخفَّ العوامُّ ومَنْ لا رسوخ له في المعارف مطالعته وحمله والخوض فيه والتطفُّل عليه، فاختلط المرعي بالهَمَل، واللباب بالقشر، والصادق بالكاذب."

ث. "ومن **الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدُّل الأحوال في الأُمم والأجيال** بتبدُّل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء؛ إذ لا يقع إلّا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطَّن له إلّا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أنَّ أحوال العالَـم والأُمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنَّما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، كما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول. ﴿ سُنَّتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ فِي عِبَادِهِۦ﴾ [غافر: 85]."

فواضحٌ من نَصِّ المقتطفات الأربعة السابقة لصاحب "الـمُقدِّمة" أنَّ التأليف في علم التاريخ يشكو من **فقدان المصداقية** الناتجة من ضعف (أو غياب) الأُسس العلمية لفن علم

التاريخ. ويُعْزىٰ ذلك -في نظر ابن خلدون- إلىٰ عوامل عديدة لخَّصتها تلك المقتطفات الخلدونية في ما يأتي:

- ذهول الـمُؤرِّخين عن عامل تبدُّل الأحوال في الأُمم والأجيال، بوصفه عنصراً رئيساً يجب علىٰ الـمُؤرِّخين أخذه بالاعتبار في أثناء تحليلهم الأحداث التاريخية.

- عدم معرفة الـمُؤرِّخين (أو عدم إلمامهم) بعلم قواعد السياسة، وطبائع المخلوقات، واختلاف المجتمعات والعصور في السلوكات والأعراف والتقاليد.

- تطفُّل بعض الـمُؤرِّخين علىٰ فن التاريخ؛ ما جعلهم يخلطون الباطل بالحق عند كتابة أحداث التاريخ.

- ارتكاب كثير من علماء التاريخ المغالط في رواية الحكايات ووقائع الأحداث التاريخية؛ ما جعلهم يتيهون كثيراً في بيداء الوهم والغلط.

يتبيَّن من تلك الأطروحات الخلدونية أنَّ ملف التأليف في التاريخ العربي الإسلامي كان يعاني **أزمة حادَّة** تحتاج إلىٰ إصلاح فكري ثوري يتقاطع مع فكر الرصيد التراكمي الذي تجمَّع لدىٰ الـمُؤرِّخين السابقين ليُؤسِّس علماً جديداً سمّاه ابن خلدون علم العمران البشري، ويُمكِن القول بأنَّه يُمثِّل **إطاراً (برديام) جديداً** بحسب تعبير توماس كون.

رابعاً: علم العمران البشري بوصفه فكراً ثورياً

وصف ابن خلدون معالم علمه الجديد (أو العلم الثوري بحسب تعبير كون) بكثير من التفاصيل، وهذه أبرزها:

أ. "وكأنَّ هذا **علم مستقلٌّ بنفسه**. فإنَّه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أُخرىٰ. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً."

ب. "واعلم أنَّ الكلام في هذا الغرض **مُستحدَث الصنعة، غريب النـزعة**، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدّىٰ إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإنَّ موضوع الخطابة إنَّما هو الأقوال الـمُقنِعة النافعة في استمالة الجمهور إلىٰ رأي أو صدِّهم عنه. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي تدبير المنـزل أو المدينة بما يجب بمقتضىٰ الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور علىٰ منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذيْنِ رُبَّما يشبهانه."

ت. "وكأنَّه **علم مُستنبَط النشأة**. ولعمري لم أقف علىٰ الكلام في منحاه لأحد من الخليقة. ما أدري، ألغفلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم، أو لعلَّهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه، ولم يصل إلينا؛ فالعلوم كثيرة، والحكماء في أُمم النوع الإنساني مُتعدِّدون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر ممّا وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر ﷺ بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل، وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؟ وأين علوم القبط ومَنْ قبلهم؟ وإنَّما وصل إلينا علوم أُمَّة واحدة، وهم يونان خاصة، لكلَّف المأمون بإخراجها من لغتهم، واقتداره علىٰ ذلك بكثرة الـمُترجِمين، وبذل الأموال فيها. ولم نقف علىٰ شيء من علوم غيرهم."

ث. "وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب، مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النُّبوَّة من أنَّ البشر متعاونون في وجودهم، فيحتاجون فيه إلىٰ الحاكم والوازع، ومثل ما يُذكَر في أصول الفقه، في باب إثبات اللغات، أنَّ الناس محتاجون إلىٰ العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع، وتبيان العبارات أخف، ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أنَّ الزنا مُخلِط للأنساب، مُفسِد للنوع، وأنَّ القتل أيضاً مُفسِد للنوع، وأنَّ الظلم مُؤذِن بخراب العمران الـمُفْضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنَّها كلها مبنية علىٰ **المحافظة علىٰ العمران**، فكان لها النظر فيما يعرض له، وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الـمُمثَّلة."

ج. "وكذلك أيضاً يقع إلينا القليل من مسائله في كلمات مُتفرِّقة لحكماء الخليقة، لكنَّهم لم يستوفوه. فمن كلام الموبذان بهرام بن بهرام في حكاية البوم التي نقلها المسعودي: "أيُّها الملك، إنَّ الملك لا يتمُّ عزُّه إلّا بالشريعة، والقيام للهَّ بطاعته، والتصرُّف تحت أمره ونهيه. ولا قوام للشريعة إلّا بالملك، ولا عزَّ للملك إلّا بالرجال، ولا قوام للرجال إلّا بالمال، ولا سبيل للمال إلّا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلّا بالعدل. والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة نصبه الربُّ، وجعل له قَيِّماً، وهو الملك." ومن كلام أنوشروان في هذا المعنى بعينه: "الملك بالجند، والجند بالمال، والمال بالخراج، والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل، والعدل بإصلاح العمّال، وإصلاح العمّال باستقامة الوزراء، ورأس الكل بافتقاد الملك حال رعيته بنفسه، واقتداره على تأديبها حتّى يملكها ولا تملك."

أكَّد ابن خلدون في هذه المقتطفات أنَّ علم العمران البشري هو علم جديد (مُستحدَث الصنعة، غريب النـزعة)؛ أيْ إنَّه ليس نتيجةً لتراكمات علمية سابقة في علم التاريخ. وبعبارة توماس كون: "ليس العلم الخلدوني الجديد ضرباً من العلم العادي، وإنَّما هو **علم ثوري**. ومن ثَمَّ، فهو علم مستقلٌّ بنفسه عن العلوم الأُخرى، مُمثَّلاً في موضوع برديام علم العمران البشري."

وقد ركَّز صاحب "الـمُقدِّمة" على إبراز قوَّة اعتقاده في جِدة علم العمران البشري، فأعلن بكل شفافية: "وكأنَّه علم مُستنبَط النشأة ... **لعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة.**" ومن ثَمَّ، يجوز القول وَفقاً لمعايير كون، ورؤية ابن خلدون: إنَّ علم العمران البشري إنَّما هو علم ثوري، وعلم جديد على التوالي؛ فقد رأينا في النصوص الخلدونية، التي عُرِضت فيها مُؤلَّفات الـمُفكِّرين في العصور المختلفة والعديد من الحضارات، أنَّ هؤلاء جميعاً **لم يُؤلِّفوا** كتباً تناولت موضوعاً مثل موضوع "مُقدِّمة ابن خلدون"؛ أيْ علم العمران البشري. وهكذا، لم يكتفِ ابن خلدون بوصف المعالم والمواصفات الخاصَّة بعلمه الجديد لتأكيد جِدة ذلك العلم، وإنَّما ذكر مُؤلَّفات كثير من الفلاسفة، والـمُفكِّرين، والـمُؤرِّخين؛ من: اليونان، والهند، والعالَـم العربي الإسلامي، وعمل على تحليلها؛ لكي يخلص إلى **التعبير -بيقين كبير-** أنَّ علمه الجديد لم يسبقه إليه أحد: "ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة."

طبيعة برديم علم العمران البشري

وصف ابن خلدون الأُسس والمعالم الرئيسة الإبستمولوجية وغيرها، مِمَّن قادته إلى تأسيس علمه الجديد، ويُمكِن إجمال ذلك في ما يأتي:

أ. "الاجتماع الإنساني ضروري. ويُعبِّر الحكماء عن هذا بقولهم: "**الإنسان مدني بالطبع**"؛ **أيْ لا بُدَّ له من الاجتماع** الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران. وبيانه أنَّ الله سبحانه خلق الإنسان، وركَّبه على صورة لا يصحُّ حياتها وبقاؤها إلّا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركَّب فيه من القدرة على تحصيله. إلّا أنَّ قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، وغير موفية له بمادَّة حياته منه ... **فلا بُدَّ في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه**. وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ... ثمَّ إنَّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرَّرناه، وتمَّ عمران العالَـم بهم، **فلا بُدَّ من وازع** يدفع بعضهم عن بعض؛ لِـما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم."

ب. سبق صاحبُ "الـمُقدِّمة" علماءَ الاجتماع المعاصرين في **التصنيف الثنائي القطب للمجتمعات**. فظاهرة العمران البشري في المجتمعات العربية الإسلامية تعرف نوعين من العمران، وصفهما ابن خلدون بما يأتي:

"ومن هذا العمران ما يكون **بدوياً**، وهو الذي يكون في الضواحي، وفي الجبال، وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال. ومنه ما يكون **حضرياً**، وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر؛ للاعتصام بها، والتحصُّن بجدرانها. وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له، فلا جرم أنِ انحصر الكلام في هذا الكتاب في **ستة فصول**:

- الأوَّل: في العمران البشري على الجملة، وأصنافه، وقسطه من الأرض.
- والثاني: في العمران البدوي، وذكر القبائل والأُمم الوحشية.
- والثالث: في الدول، والخلافة، والملك، وذكر المراتب السلطانية.

- والرابع: في العمران الحضري، والبلدان، والأمصار.
- والخامس: في الصنائع، والمعاش، والكسب، ووجوهه.
- والسادس: في العلوم، واكتسابها، وتعلُّمها.

ت. "وقد قدَّمْتُ العمران البدوي لأنَّه سابق على جميعها كما نُبيِّن لك بعدُ، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأمّا تقديم المعاش فلأنَّ المعاش ضروري طبيعي، وتعلُّم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع مع الكسب لأنَّها منه ببعض الوجوه، ومن حيث العمران كما نُبيِّن لك بعدُ. والله الـمُوفِّق للصواب، والـمُعين عليه." (ابن خلدون، 1993: 3، 3–4، 21–22، 29، 30–31، 31–32).

خامساً: الهدي الإلهي إلى العلم الجديد ومعالمه

يختلف المنظور الخلدوني الذي قاد ابن خلدون إلى ابتكار علمه الجديد عن منظور الوضعية التي تبنّاها أوغست كونت وغيره من العاملين في مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة المعاصرة؛ فابن خلدون –مثله مثل علماء المسلمين قبله، وفي عصره– استعمل بقوَّة **منظور العقل والنقل** الذي يعتمد الملاحظة والتفكير والتحليلين العقليين للظواهر والأحداث من ناحية، ويستند إلى المعرفة المستقاة من القرآن الكريم والحديث الشريف (النقل) من ناحية أُخرى.

وقد تحدَّث ابن خلدون عن تدخُّل العامل الميتافيزيقي في اكتشافه العلمي لبرديم علم العمران البشري، قائلاً:

"**ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً**، وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره. فإنْ كنْتُ قد استوفيْتُ مسائله، وميَّزْتُ عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإنْ فاتني شيء في إحصائه، واشتبهْتُ بغيره مسائله، فللناظر الـمُحقِّق إصلاحه، ولي الفضل لأنّي نهجْتُ له السبيل، وأوضحْتُ له الطريق. والله يهدي بنوره مَنْ يشاء."

1. العقل المسلم الجامع بين العقل والنقل

يتضح من معالم السيرة الذاتية لابن خلدون، ومن الـمُؤلَّفات التي كُتِبت عنه، ومن مواصفات العقل المسلم أنَّ تعليم ابن خلدون، وخلفيته المعرفية التي درس بها المجتمعات العربية الإسلامية كانت كلها **إسلامية الطبيعة** كما أكَّد ذلك الأستاذ مصطفىٰ الشكعة في كتابه " **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**". فمن جهة، كان لابن خلدون مستوىٰ عالٍ وواسع من فروع المعرفة للعلوم الإسلامية والتخصُّصات الـمُتنوِّعة التي تشمل الثقافتين The Two Cultures السائدتين في عصره كما يُبيِّن ذلك الفصل السادس من "الـمُقدِّمة". ومن جهة أُخرىٰ، كان لصاحب "الـمُقدِّمة" تجربة ومعرفة مباشرتان حيال عديد من المجتمعات العربية الإسلامية والقبائل والعشائر التي درسها، وكتب عنها بعقله، انطلاقاً من **منظوره الـمُبتكَر** لعلم العمران البشري. وبعبارة أُخرىٰ، إنَّ معرفة ابن خلدون النظرية والميدانية كانت مُتأثِّرة جدّاً بالثقافة العربية الإسلامية. ومن ثَمَّ، فإنَّ العقل الـمُفكِّر لصاحب "الـمُقدِّمة" هو -بالضرورة- عقل مسلم؛ نتيجةً لكلٍّ من الثقافة الإسلامية العالمة، وثقافة الواقع الاجتماعي للمجتمعات العربية الإسلامية.

وفي سياق متصل، فإنَّ وصف العالِـم جيب Gibb لابن خلدون لا يترك مجالاً للشكِّ في ما يختصُّ بالهوية المسلمة لصاحب "الـمُقدِّمة" بوصفه مُفكِّراً عظيماً؛ إذ قال: "لم يكن ابن خلدون مسلما فقط، ولكنْ كما يتجلّىٰ ذلك في كل صفحة تقريباً من "الـمُقدِّمة"، وهو قاضٍ مسلم ومُفكِّر ينتسب إلىٰ المذهب المالكي المحافظ. فبالنسبة له، لقد **مثَّل الدين أهم شيء في الحياة**. إنَّ الشريعة هي الطريقة الحقيقية الهادية إلىٰ سواء السبيل" (Shaw & Polk, 1962). أمّا الـمُؤلِّف مصطفىٰ الشكعة فأكَّد في كتابه أنَّ برادايم علم العمران الخلدوني هو **إسلامي الطبيعة من البداية إلىٰ النهاية**. وقد أشار ابن خلدون نفسه إلىٰ أصالة فكره الإسلامي والشخصي حين نفىٰ التأثير الأعجمي في صياغته لعلمه الجديد؛ علم العمران البشري. وكنّا قد ذكرنا سابقاً ما يُؤكِّد ذلك عند الحديث عن مصدر اكتشافه لعلمه الجديد؛ إذ قال: "... **أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو، ولا إفادة موبدان.**"

أبرز ابن خلدون بشفافية طبيعة العقل المسلم العالِـم الذي لا يستند فقط إلى العقل والنقل في إرساء أُسس المعرفة، وإنَّما يُؤمِن أيضاً بالتدخُّل الإلهي، مُمَثَّلاً في الهدي إلى اكتشاف علمه الجديد؛ إذ قال: "**ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً**، وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره. فإنْ كنْتُ قد استوفيْتُ مسائله، وميَّزْتُ عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإنْ فاتني شيء في إحصائه، واشتبهْتُ بغيره مسائله، فللناظر الـمُحقِّق إصلاحه، ولي الفضل لأنّي نهجْتُ له السبيل، وأوضحْتُ له الطريق. والله يهدي بنوره مَنْ يشاء."

إنَّ تجلّي المعالم الإسلامية في تفكير ابن خلدون، من حيث منظور الجمع بين النقل والعقل، إنَّما هو مُجرَّد مثال على النسق الفكري الذي تبنّاه العلماء والـمُفكِّرون والفقهاء المسلمون قبل صاحب "الـمُقدِّمة" وبعده، حتّى مجيء الهيمنة الاستعمارية الغربية المعاصرة إلى العالَـمين العربي والإسلامي، وتأثيرها بعد ذلك في النُّخَب والـمُتعلِّمين في المدارس والجامعات الغربية، أو تلك الـمُتأثِّرة بروح التعليم الغربي ومنهجيته في بلدانهم؛ ما أدّى إلى **تكدُّر صفو العلاقة** بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية عند هؤلاء.

والحقيقة أنَّ ملف الـمُفكِّرين والعلماء الأوائل من مختلف التخصُّصات المعرفية في الحضارة العربية الإسلامية يشهد بأنَّ هؤلاء قد خَطّوا أعمالهم الفكرية والعلمية على أساس الجمع والتعاون بين المعرفة الآتية من القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية، والمعرفة البشرية الـمُكتسَبة بالعقل البشري. ومن ثَمَّ، فإنَّ المحتوى الفكري للعلوم الإنسانية والاجتماعية في "الـمُقدِّمة" ليس استثناءً لتوجُّه العقل المسلم نحو الجمع بين العقل والنقل (Robert, 1999). وهذا يعني أنَّ ابن خلدون قد تبنّى بقوَّة منظور العقل والنقل في تأليفه كتاب "العبر"، بما في ذلك "الـمُقدِّمة" الشاهدة على **ميلاد برديم علمه الجديد**.

فالعقل المسلم الشديد النـزعة إلى حُبِّ الاطِّلاع، والقوي الدوافع للتعلُّم من عالَـمي العقل والنقل طالما كان حمّالاً أيضاً **للروح العلمية النقدية** كما لاحظنا ذلك في موقف ابن خلدون من

الـمُؤرِّخين. والحقيقة أنَّه توجد مشروعية للقول بأنَّ هذا العقل يساعد على تفسير الإنجازات العظيمة في عديد من ميادين المعرفة التي خاضت غمارها الحضارةُ العربية الإسلامية قبل الغرب في القرون الوسطى، وأنَّ العقل الخلدوني الـمُبتكِر لفكر جديد احتضنته فصول "الـمُقدِّمة" هو مثال مُقنِع على مدى القدرة الفكرية الهائلة التي يتمتَّع بها العقل المسلم الجامع بين معرفتي النقل والعقل. وهذا ما جعل مَنْ يَعُدّون هذا النوع من العقل **الخط الفاصل** بين ما يُسمّى علم الاجتماع الخلدوني الشرقي وعلم الاجتماع الغربي المعاصر (Dhaouadi, 1990). فمن جهة، ينتظر العقل الخلدوني العقلي النقلي أنْ يلقى ترحيباً -مثلاً- من طرف عالِـم الاجتماع الشهير إيمانويل والرستين Immanual Wallerstein؛ نظراً إلى مناداة الفكر الخلدوني **بالوحدة المعرفية (الإبستمولوجية) للثقافتين** The Two Cultures في فصول مُقدِّمته (الذوادي، 2005). وهي مناداة لمصلحة الروح العلمية في بناء فكر العلوم الاجتماعية. ومن جهة أُخرى، فإنَّ التكوين التعليمي والفكري الحديث لوالرستين جعله لا يقبل بسهولة مصداقية رصيد معرفة الوحي الذي تبنّاه ابن خلدون بوصفه جزءاً من معرفة العقل المسلم الذي يجمع بين النقل والعقل. ومن ثَمَّ، فقبول والرستين ذلك يتناقض مع عُرْف أخلاقيات ethics العلم الحديث الذي يلتزم به العقل الغربي المعاصر في اكتساب المعرفة وإنتاجها. أمّا من وجهة النظر المعرفية الإسلامية، فلا يوجد مجال للتوتُّر والصراع بين قطبي النقل والعقل في التفكير الإسلامي. واعتماداً على هذه الرؤية، يُمكِن عَدُّ **العقل المسلم** -بكل مشروعية- المكان الذي تلتقي فيه معرفة الوحي (النقل) مع نظيرتها العقلية للتكامل والتلاقح الموسعيْنِ لآفاق العلم والمعرفة لدى العلماء والباحثين. وقد كان الفقيه والعالِـم الشهير أحمد ابن تيمية (1263-1328م) من أكثر العلماء المسلمين دفاعاً عن مشروعية الجمع بين العقل والنقل بوصفهما مرجعيْنِ رئيسيْنِ في الثقافة الإسلامية لتأسيس صرح العلم والمعرفة المتماسكيْنِ، ولعلَّ كتابه "درء تعارض العقل والنقل" (عقيلي، 1994) خير مثال على ذلك.

2. ثقافة العقل المسلم وثقافة العقل الغربي

يساعد المنظور السوسيولوجي على فهم الفروق بين العقل المسلم والعقل الغربي في ما يختصُّ باكتساب المعرفة وإنشائها. فمن جهة، يُعَدُّ العقل المسلم العالِـم الجامع بين النقل والعقل ثمرةً ونتيجةً للثقافة الإسلامية التي لا تجد تناقضاً بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية، بل إنَّها ثقافة تُؤكِّد **التناسق والتكامل بين هاتين المعرفتين**. ومن جهة أُخرى، عرف العقل الغربي العالِـم تحرُّراً كاسحاً من تأثير الفكر اللاهوتي المسيحي منذ عصر النهضة. فالتفكير العقلاني، والقيام بالتجارب الميدانية، وجمع البيانات الموضوعية؛ كل ذلك أصبح يُشكِّل الأرضية الرئيسة أو الوحيدة لتأسيس المعرفة الغربية المعاصرة في ثقافة العلوم الإنسانية والاجتماعية وثقافة العلوم الصحيحة. ويرى الأستاذ محمد عابد الجابري أنَّ الفرق بين هذين العقلين يرتبط **بنوعية الأولوية** التي يعطيها كلٌّ منهما إلى الله، **والإنسان**، **والطبيعة**. فبينما منح العقلُ الإغريقيُّ الأوروبيُّ الغربيُّ الإنسانَ والطبيعةَ أهمية كبرى، خصَّ العقلُ المسلمُ اللهَ والإنسانَ بالأولوية.

إنَّ رؤية "الإنسان والطبيعة" تساعد على تفسير عدم استعداد العقل الإغريقي الأوروبي الغربي لتبنّي منظور الجمع بين المعرفة العقلية والمعرفة الدينية من جهة، وإنَّ رؤية "الله والإنسان" تُعِين على استعداد العقل المسلم -في المقابل- لتبنّي منظور الجمع بين معرفتي النقل والعقل من جهة أُخرى (الجابري، 1988).

لقد لخَّص الجابري طبيعة تعامل هاتين الثقافتين مع العقل بالقول: "هنا في الثقافة العربية الإسلامية يُطلَب من العقل أنْ يتأمَّل الطبيعة ليتوصَّل إلى خالقها: الله. وهناك في الثقافة اليونانية-الأوروبية الغربية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة، أو على الأقل ضامناً لصحة فهمه لها. هذا إنْ لم يستغنِ عنه بالـمَرَّة، أو لم يُوحِّد بينهما."

وفي ضوء معرفة تلك الفروق الثقافية والمعرفية (الإبستمولوجية) بين العقل المسلم والعقل الغربي إزاء كسب المعرفة وإنشائها، فإنَّه يصبح -مثلاً- من السهل فهم مدى إعجاب الغربيين

بالجانب العقلاني في تفكير ابن خلدون من ناحية، وانتقادهم إيّاه من ناحية أُخرىٰ بسبب استعماله وإشارته إلىٰ أهمية الجانب النقلي في المعرفة البشرية (Lacoste, 1998).

إنَّ وجود هذين العقلين في عالَـمي كسب المعرفة والعلم وإنشائهما يُولِّد **إشكالاً** لا ينبغي إهمال تأمُّله والتوقُّف عنده. فعلىٰ مستوىٰ أوَّل، ينظر العقل الغربي الحديث إلىٰ المعرفة الـمُتأثِّرة بالتصوُّرات والرؤىٰ الدينية بكثير من الريب والنكران، وحتّىٰ العداء. وعلىٰ مستوىٰ ثانٍ، يجد العقل المسلم سنداً كبيراً للمعرفة الـمُكتسَبة عن طريق العقل في نصوص النقل الـمُقدَّسة: القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية. ولا شكَّ في أنَّ الأمر يصبح أكثر إشكالية حين نجد أنَّ كلا العقلين قد أسهم في تقدُّم المعرفة والعلم في عديد من المجالات والتخصُّصات المعرفية والعلمية. وممّا يُؤكِّد هذا الواقع في مسيرة دنيا العلوم والمعارف **وجود أكثر من سبيل لتأسيس العلم والمعرفة** المتصفيْنِ بالمصداقية كما هو حال فيلسوف العلوم فيرابند. ومن ثَمَّ، فإنَّ الموضوعية تدعو إلىٰ القول بأنَّ طريق العقل الغربي الحديث هو أحد السُّبُل، وليس السبيل الوحيد، لكسب رهان المعرفة والعلم، لا سيَّما في الجوانب المادية لظواهر العالَـم. وبذلك، يُفسَح المجال للترحيب بمشروعية مكانة العقل المسلم الجامع بين العقل والنقل، والمهتم بالجانب المادي والجانب غير المادي للظواهر؛ **لكي يعتدَّ بنفسه**، أو حتّىٰ رُبَّما ينافس العقل الغربي في ميدان كسب رهان آفاق المعرفة والعلم في تجلِّياتها المادية وغير المادية التي ليس لها حدود.

3. تلازم الروح العلمية والتأصيل في علم الاجتماع العربي

يتبيَّن من المسيرة الفكرية لابن خلدون أنَّ الـمُربَّع الأوَّل لإنشاء برديم الفكر العمراني الخلدوني الجديد يتمثَّل في **الاعتماد علىٰ الذات**؛ أيْ علىٰ معطيات المجتمعات العربية من ناحية، وعلىٰ المفاهيم والنظريات الخلدونية الوليدة من تفاعل منظومة الثقافة العربية الإسلامية مع معطيات تلك المجتمعات من ناحية أُخرىٰ. وهكذا، فإنَّ طرح فكرة تأصيل الأُسس المعرفية للفكر السوسيولوجي العربي المعاصر هو أمر مشروع ومُلِحٌّ. ونحن نرىٰ أنَّ للفكر السوسيولوجي العربي الحق في إرساء نفسه علىٰ رؤية معرفية مستقاة من الثقافة الرئيسة لمجتمعات الوطن العربي، وهي الثقافة العربية

الإسلامية. ومن ثَمَّ، فإنَّ توطين أُسس علم اجتماع عربي معرفياً اليوم يعني **غرس جذوره** في تربة الرؤية المعرفية للثقافة العربية الإسلامية بالنسبة إلى الظواهر التي يهتمُّ بدراستها في المجتمعات العربية. وممّا لا ريب فيه أنَّ في ذلك **تأصيلاً مُهِمّاً** للمعرفة السوسيولوجية في الوطن العربي، لا يقلُّ أهمية عن العروبة وإسلامية القضايا والظواهر التي يتعيَّن إيلاؤها الأولوية في دراسات علماء الاجتماع العرب.

ولا شكَّ في أنَّ الجمع بين الرؤية المعرفية العربية الإسلامية والموضوعات المدروسة في تربة المجتمعات العربية الإسلامية يُحسِّن كثيراً من **استقلالية علم الاجتماع العربي** على المستوى الفكري. وممّا يُرسِّخ مشروعية مناداتنا بتوطين علم الاجتماع العربي في صُلْب الرؤية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية أنَّ علم الاجتماع الغربي –الـمُهيمِن برؤيته المعرفية ومفاهيمه ونظرياته ومناهجه على بقيَّة أنواع علم الاجتماع في القارات الخمس، بما في ذلك علم الاجتماع العربي– يطرح قضية إبستمولوجيا الفكر السوسيولوجي الغربي، بوصف ذلك أحد العوامل الرئيسة الـمُتسبِّبة في **الأزمة المستمرة** التي يعيشها علم الاجتماع الغربي، كما أشار إلى ذلك عالِـم الاجتماع الأمريكي Gouldner في السبعينيات من القرن الماضي (Gouldner, 1970).

وتُمثِّل قضية الإبستمولوجيا عاملاً رئيساً مُخِلّاً بكسب رهان الروح العلمية في علم الاجتماع الغربي على اختلاف مدارسه. ولهذا، فإنَّ إصلاح أمر هذه القضية هو الطريق لخروج علم الاجتماع الغربي من مأزق الأزمة التي وصفها جولدنر في كتاباته منذ أكثر من خمسة عقود، وها هو اليوم ينادي بصوت عالٍ، مُطالِباً بالتحرُّر من هيمنة كثير من حيثيات فكر علم الاجتماع الغربي (Meghji, 2021).

خاتمة

صداقة برديم الإسلام لعلم الاجتماع في الميزان

بالتوازي مع الهيمنة الغربية منذ عصر النهضة على المستوى السياسي والاقتصادي والعلمي والثقافي، فقد سادت **عولمة المنظور الغربي للعلم والمعرفة** في أغلب مجتمعات العالَـم، بما في ذلك المجتمعات العربية والإسلامية. فمعظم علماء الاجتماع العرب -مثلاً- يتبنَّون اليوم المنظور الغربي الذي يفصل بحزم بين المعرفة العقلية والمعرفة النقلية (الـمُنبثِقة من القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية). ومن ثَمَّ، فهم لا يُرحِّبون بفكرة تبنّي الرؤية المعرفية الإسلامية لتأسيس علم الاجتماع العربي (خضر، 1993).

ويُمكِن للمرء أنْ يُحاجِج -بإطناب- علماء الاجتماع العرب في هذا الأمر؛ لكي يُفنِّد أُسس نكرانهم لمشروعية قبول وجود العلم الاجتماعي العربي بوصفه فرعاً معرفياً ذا مصداقية في فهم شؤون الأفراد والمجتمعات البشرية وتفسيرها؛ أيْ بوصفه معرفة بشرية ذات روح علمية مُتماسِكة. وسنكتفي هنا بالتحليل والمناقشة لثلاثة معالم ذات علاقة بمدى مشروعية إنشاء علم الاجتماع العربي، الذي يجمع -في الوقت نفسه- بين الرؤية الثقافية العربية الإسلامية والتأهُّل لكسب رهان الأُسس العلمية في التنظير والمنهجية:

أوَّلاً: لا يجوز على **المستوى النظري** إقصاء الرؤية الإسلامية من إمكانية إنشاء علم اجتماع يحوي مفاهيم ومقولات ونظريات مُرتبِطة بتلك الرؤية، ومُلتزِمة بأخلاقيات الروح العلمية؛ إذ إنَّ للعقيدة الإسلامية رؤية شاملة وتفصيلية حيال الإنسان وسلوكاته من ناحية، وحيال المجتمع بوصفه نسقاً اجتماعياً مُتكامِلاً من ناحية أُخرى. ومن ثَمَّ، فالإسلام مُؤهَّل -مثله مثل الرأسمالية والاشتراكية- لتأسيس علوم اجتماعية ذات مصداقية فكرية، تتناغم مع رؤيته للفرد والمجتمع اللذيْنِ يُعَدّان الركيزتين الرئيستين لنشأة برديم علم العمران البشري الخلدوني، أو علم الاجتماع المعاصر. وتتمثَّل

المصداقية الفكرية لرصيد الفكر السوسيولوجي في عجز الباحثين والعلماء على نفيه أو دحضه في المسائل والظواهر التي يدرسها كما لاحظنا سابقاً في تأكيد ذلك من فيلسوف العلوم كارل بوبر.

ثانياً: تأكيد دارسي الفكر الخلدوني في الشرق والغرب نجاحَ ابن خلدون في اكتشاف برديم علمه الجديد (علم العمران البشري)، وإرساء أُسسه عن طريق الملاحظات الميدانية والمفاهيم والنظريات الجديدة التي توصَّل إليها من دراسته لمُكوِّنات المجتمعات العربية الإسلامية في المغرب العربي على وجه الخصوص؛ فقد أنجز ابن خلدون ذلك التفكير الاجتماعي الرائد **من دون أنْ يفصل** بين معرفته العقلية ومعرفته النقلية في تحليله وفهمه وتفسيره لشؤون الأفراد والمجتمعات في بوتقة الحضارة العربية الإسلامية. ومن ثَمَّ، يصدق القول بأنَّ **النشأة الأولى لعلم الاجتماع** – بوصفه فرعاً أو تخصُّصاً علمياً مستقلاً، وذا مستوى فكري عمراني مُتقدِّم– كانت **نشأة عربية إسلامية الطبيعة**؛ إذ يوجد إجماع كبير في الشرق والغرب على أنَّ العلّامة العربي المسلم ابن خلدون هو الـمُؤسِّس الأوَّل في تاريخ البشرية جمعاء لبرديم فكر اجتماعي (علم العمران البشري) عملاق قبل قرون من ميلاد أوغست كونت August Comte في فرنسا. وقد تحدَّث ابن خلدون نفسه عن الجذور الإسلامية لعلمه الجديد، قائلاً: "وأنتَ إذا تأمَّلْتَ كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقه من التصفُّح والتفهُّم، عثرْتَ في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بيّنا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، **أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو، ولا إفادة موبدان**."

وإنَّها لمفارقة تدعو إلى كثير من التعجُّب والدهشة أنْ يُنكِر كثير من علماء الاجتماع العرب وغيرهم في الشرق والغرب قدرة الفكر الإسلامي على إنشاء علم الاجتماع الذي يتصف بالروح العلمية، بالرغم من ميلاد علم العمران البشري على أرض وثقافة إسلامية عربية من طرف ابن خلدون الذي اعتمد تفكيره العمراني الجديد على نور العقل وهداية النقل.

ثالثاً: إنَّ النجاح الباهر الذي حقَّقه العقل الخلدوني –الجامع بين العقل والنقل– في وضع الحجر الأساس لبرديم علم العمران البشري الجديد يطرح أسئلة فيها كثير من **التحدّي** لمُسلَّمات

العقل العلمي الغربي الحديث وقناعاته. فهذا الأخير يدَّعي أنَّه من الـمُتعذَّر كسب رهان العلم الحقيقي والمعرفة الأصيلة والصحيحة ما لم يقع الفصل الكامل بين الدين والعلم. غير أنَّ الشهرة العالمية لفكر ابن خلدون العمراني ذي الأرضية الإسلامية دحضت ذلك كله، لا سيَّما بعد أنْ **فنَّد** في مُقدِّمته مُسلَّمات العقل الغربي الحديث واعتقاداته في ما يختصُّ بالعلاقة بين الدين والعلم؛ فهما ليسا بالضرورة دائماً في حالة تناقض وعداء كما هو حال الثقافة الغربية المعاصرة؛ إذ قد ينعمان بالتعاون والانسجام كما في الثقافة العربية والإسلامية التي شهدت ذلك على أيدي أبرز علمائها ومُفكِّريها، وفي طليعتهم ابن خلدون.

وتأسيساً على ذلك، يجب فهم ادِّعاءات العقل الغربي المعاصر انطلاقاً من التجربة الغربية الـمُتمثِّلة في الصراع الخاص بين الكنيسة من ناحية، والعلماء والـمُثقَّفين من ناحية أُخرى. إذن، **فليس من الموضوعية** تعميم **هذه التجربة الغربية** على تجارب الديانات والثقافات الأُخرى مع علمائها ومُثقَّفيها؛ فالعقل المسلم لصاحب "الـمُقدِّمة" طرح تحدِّياً جوهرياً على ادِّعاءات العقل الغربي المعاصر، ثمَّ فتح الباب على مصراعيه أمام العلماء والـمُفكِّرين من مختلف الثقافات **للبحث عن أكثر من طريق** ودرب؛ لإنشاء علوم ومعارف صُلْبة العود والمصداقية، في ما سمّاه العالِـم البريطاني سنو C.P.Snow الثقافتين The Two Cultures.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ **الغرب اليوم** أخذ يسلك نهجاً جديداً يسعى إلى **إرساء أُلفة وتعاون جديدين بين العلم والدين**، وممّا يُؤكِّد ذلك الكتاب الذي ألَّفه Clayton وSimpson عن هذا الموضوع وهو بعنوان *The Oxford Handbook of Religion and Science* ، وجاء في (1023) صفحة. ولكنْ، تظل أطروحة كارل بوبر عن الروح العلمية في المعرفة البشرية هي **المقياس المتزن** الذي يُقيَّم به مدى القوَّة أو الضعف للطرح العلمي في التخصُّصات المختلفة في دنيا العلوم.

المراجع

الجابري، محمد عابد (1988). **تكوين العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

جدنـز، أنتوني، وصاتن، فيليب (2018). **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة: محمود الذوادي، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

خضر، أحمد إبرهيم (1993). **علماء الاجتماع وموقفهم من الإسلام**، لندن: المنتدى الإسلامي.

ابن خلدون، عبد الرحمن (1993). مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار الكتب العلمية.

الذوادي، محمود (2012). "لماذا يرحل الكبار ولا يرحلون؟"، **مجلة المستقبل العربي**، بيروت.

الذوادي، محمود (2005). "نداء حول ضرورة تأصيل علم الاجتماع العربي في صلب فكر مرجعيته الثقافية"، **عالم الفكر**، مجلد 34، عدد1، يوليو–سبتمبر.

الشكعة، مصطفى (1992). **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، بيروت: الدار المصرية اللبنانية.

شميت، نثنيال (1999). **ابن خلدون مؤرخ وعالم الاجتماع وفيلسوف**، بغداد: دار المأمون.

عقيلي، إبراهيم (1994). **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

كون، توماس (1992). **بنية الثورات العلمية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

النجار، زغلول (2002). **الإعجاز العلمي في القرآن (الجزء الأوَّل)**، القاهرة: مكتبة نور.

References

Alatas, S.F. & Sinha, V. (2017). *Sociological Theory Beyond the Canon.* London: Palgrave Macmillan.

Alatas, S.F. (2014). *Applying Ibn Khaldun: The Recovery of Lost Tradition in Sociology*. London: Routledge.

Al-Dhawādī, M. (2005). Nidā' Ḥawl Ḍarūrat Ta'ṣīl ʿIlm al-Ijtimāʿ al-ʿArabī fī Ṣulb Marjiʿiyyatih al-Thaqāfiyyah. *ʿĀlam al-Fikr*, 34(1).

Al-Dhawādī, M. (2012). Limādhā Yarḥal al-Kibār wa lā Yarḥalūn? *Majallat al-Mustaqbal al-ʿArabī*. Beirut.

Al-Jābirī, M. (1988). *Takwīn al-ʿAql al-ʿArabī*. Beirut: Markiz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Shakʿah, M. (1992). *Al-Usus al-Islāmiyyah fī Fikr Ibn Khaldūn wa Naẓariyyātuh*. Beirut: Al-Dār al-Maṣriyyah wa al-Libnāniyyah.

ʿAqīlī, I. (1994). *Takāmul al-Manhaj al-Maʿrifī ʿind Ibn Taymiyyah*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī.

Badcock, Ch. (2000). *Evolutionary Psychology: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Clayton, Ph., & Simpson, Z. (2009). *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press.

Dhaouadi, M. (1990). Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology. *International Sociology,* Vol.5, no.3*,* 319-35.

Dortier, J.F. (2004). *Le Dictionnaire des Sciences Humaines*. Auxerre: Editions Sciences Humaines.

Gouldner, A. (1970). *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books.

Ibn Khaldūn, ʿA. (1993). *Muqadimat Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Jidniz, A. & Ṣātin, Ph. (2018). *Mafāhīm Asāsiyyah fī ʿIlm al-Ijtimāʿ* (M. Al-Dhawādī, Translator). Doha: Al-Markiz al-ʿArabī li al-Abḥāth wa Dirāsat al-Siyāsāt.

Khaḍir, A. (1993). *ʿUlamā' al-Ijtimāʿ wa Mawqifuhum min al-Islām*. London: Al-Muntadá al-Islāmī.

Kuhn, Th. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press.

Kūn, T. (1992). *Bunyat al-Thawrāt al-ʿIlmiyyah*. Kuwait: Al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Ādāb.

Lacoste, Y. (1998). *Ibn Khaldun: Naissance de l'histoire, passé du tiers monde*. Paris: La Découverte/Poche, 41-57.

Levinson, D.J. *The Seasons of a Man's Life*. New York: Ballantine Books, 1978.

Meghji, A. (2021*). Decolonizing Sociology: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.

Robert, S. (1999). *Ibn Khaldun* (K. Pogatsa, Translator). Budapest: Akadémia Kiado'.

Shaw, S. & Polk, W. (Eds.). (1962). *Gibb H.A.R., Studies on the Civilization of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.

Shimīt, N. (1999). *Ibn Khaldūn Mu'arikh wa ʿĀlim al-Ijtimāʿ wa Faylasūf*. Baghdad: Dār al-Ma'mūn.

Sternberg, R. *Handbook of Creativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Khaldunian Civilization Studies: A Revolutionary Paradigm for Arab-Islamic Sociology

Mahmoud Dhaouadi*

Abstract

This study adopts an unconventional perspective of Ibn Khaldun's pioneering role in establishing the study of civilizational development (*ʿumrān*). The study of civilization has always been regarded as the fruit of Ibn Khaldun's experience among the Bedouin and urban communities in North African societies in particular. Ibn Khaldun criticized Arab and Muslim historians for their erratic methodology and analysis of historical events, holding their works to lack credibility. According to Thomas Quinn, philosopher of science, Arab-Muslim historiography was in a crisis during Ibn Khaldun's time; hence, civilization studies arose as a new paradigm to address this crisis, reorienting historiography from an ordinary discipline to a revolutionary one and inevitably becoming a beacon for modern Arab-Islamic sociology. This study holds that Ibn Khaldun's thought, namely through the *Muqaddimah*, revolutionized the relationship between history and sociology, wherein reliable historiography was deemed to necessitate a solid grounding in sociology.

Keywords: Ibn Khaldun, crisis in historiography, revolutionary thought, Thomas Quinn, paradigm, cognitive model, Arab-Islamic sociology.

* Mahmoud al-Thawadi is a Professor of Sociology at Tunis University. Email: m.thawad43@gmail.com

قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب

الجامعة الحضارية: مفهومها ووظائفها ومتطلباتها*

تأليف: حسان عبد الله حسان**

أسامة حسن عايش صالح***

يشتمل الكتاب بمحتوياته النصية على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، مضافاً إليه فهرس المحتويات، وصفحة الإهداء، وقائمة المراجع، وكشاف ألفبائي متنوع البحث، أعلاماً ومفهوماً، وأمكنة، ومسميات، ووجهات جغرافية دلالية. وتقع جميعا في 310 صفحات من القطع المتوسط.

أبان الـمُؤَلِّف في مقدمته، التي تقع في 29 صفحة (11–39)، عن سير الدراسة وإطار المراجعة، معتبراً أن مفهوم الجامعة يشكّل نبض قلب الإنسانية، منتقداً حالة التناقض التي أحاطت بدايات النشأة الجامعية في البلدان العربية والإسلامية حديثاً، والتي تأرجحت بين تحقيق طموح النهضة الحضارية، وواقع سيرها النمطي الفكري الغربي الذي رافق نشأتها، وأدّى

---

* حسان، عبد الله حسان (2021). الجامعة الحضارية: مفهومها ووظائفها ومتطلباتها، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

** باحث وأكاديمي مصري، حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة 2007، أستاذ مساعد لأصول التربية– جامعة دمياط. البريد الإلكتروني: hassan_abdallah1970@hotmail.com

*** دكتوراه في فلسفة التاريخ المعاصر، جامعة تونس، 2010 م، أستاذ مساعد في قسم متطلبات الجامعة، جامعة إربد الأهلية بالأردن. البريد الإلكتروني: saleh.osama@yahoo.com

تم تسلُّم المراجعة بتاريخ 8/ 10/ 2023م، وقُبِلت للنشر بتاريخ 4/ 1/ 2024م.

صالح، أسامة (2024). مراجعة لكتاب: الجامعة الحضارية: مفهومها ووظائفها ومتطلباتها، **مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"**، مجلد30، العدد 107، 205–225. DOI: 10.35632/citj.v30i107.89

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2024 ©

إلى نشوء حالة من حالات الاضطراب والتشرذم في حركة البحث والتعليم والإنتاج المعرفي الجامعي، حتى أصبح التعليم الجامعي أحد معوقات نهضة الأمة. وتم إيضاح مسعى دراسته التأليفية، والمتمحورة حول طرح تصوّر معرفي لتأسيس جامعة حضارية، مهمتها مواجهة التحديات المعرفية، وإنبات المشروع الحضاري، نهضة وإحياءً، مشدداً على دلالة مفهوم الحضارة، نسبة ومعرفة وعلماً وثورة وتنافساً.

ضَمَّنَ الـمُؤَلِّف في مقدمته عنونة رئيسة سباعية التأطير، وفرعية تجزيئية تكاملية. تناولت أولاً مصطلحات الدراسة الأساسية من خلال أوّلية فرعية، وهي الجامعة الحضارية، الماهية اللغوية، والاصطلاحية، والوظيفية، والمعرفية، والتاريخية، والحضارية صفةً، وخلاصة وظيفية تجديدية اجتهادية، وبنائية نهضوية تحضّرية استجابية. لقد أبرز في تضمينه الأولي الفرعي الأبعاد الأساسية التي تتصل بالبعد المنهجي للمفهوم الحضاري، مرجعاً جذورياً أصولياً، وموضوعياً أصولياً منهاجياً، وواقعياً وعياً اجتماعياً، وعالمياً عمقاً مؤنسناً (حسان، 2021، ص13–27). وتوسعت المقدمة بفرعيتها الثانية إيراد التحديات المعرفية، والمتمحورة حول ثلاثة تحديات رئيسة، هي: التغريب الأنموذجي العلماني، والعولمة الثقافية الاستعمارية، والبحث عن منظور حضاري بديل (حسان، 2021، ص27–28). واختصرت الفرعية الثالثة للمقدمة تصوراً فكرياً مقترحاً عن الأسس المعرفية للجامعة الحضارية. ويعدّ هذا التصور مقترحاً لكونه يتعرض لمفهوم لم يتصف بصفة الاستقرار في المعاصرة الفكرية الإسلامية بعموميتها، وبالفكرية التربوية بخصوصيتها، مشرعاً أبواب الحوار والجدل الفكري حوله، حذفاً أو إضافة أو تطويراً، أو كليتها الشمولية معاً (حسان، 2021، ص28–29).

تناولت المقدمة بثنائيتها التأطيرية حد الدراسة المعرفي، وهو بمثابة الأسس المعرفية التي يتكون منها التصور المقترح للجامعة الحضارية، متضمناً أربعة عناصر رئيسة هي: المفهوم بدلالته التاريخية والمعاصرة، والوظائف بصفتها بعداً حضارياً ومدخلاً أساسياً للبحث، والأطر المنهجية والقيمية والعلمية، والمتطلبات البشرية والفكرية المؤسسية، والاقتصادية التمويلية، ومتطلب الوعي

الحضاري بقيمة الجامعة الحضارية، التي تعد أطروحة البحث الرئيسة (حسان، 2021، ص29). وجاء التأطير الثلاثي للمقدمة خاصّاً بالبناء التصوّري المقترح للمشروع الجامعي الحضاري، وقراءته التاريخية المرحلية. وقد استخدم الباحث مسمىٰ "القراءة السياقية"، وقراءة الواقع بحدثيته ومعاصرته، وقراءة الفعل التاريخي والحضاري الجامعي الاستشرافي الإحيائي في الحركية الفكرية التربوية، بثنائيتها العربية والإسلامية. وذُيّل هذا التأطير بإشارتين حول منهج الدراسة ومدخلها؛ الأولىٰ متعلقة بالمنهج الوصفي الـمُشخّص للتحدّي المعرفي، والثانية متصلة بالمدخل الوظيفي البنائي الكاشف لدور الجامعة العضوي في وجود الأمة، وإحداث النقلة الحضارية المعرفية (حسان، 2021، ص30–31). وخُصّص التأطير الرباعي للمقدمة للبحث في الأهمية النظرية والتطبيقية للمشروع التكاملي الفكري حول تأسيس الجامعة الحضارية، مفهوماً ومُنجزاً، ومحاولة لفت انتباه أصحاب الاختصاص التربوي إلىٰ ضرورة تأصيل مفهوم الجامعة الحضارية؛ بحوثاً ورسائل جامعية (حسان، 2021، ص31–32). وجاءت الخبرات البحثية السابقة لتشكل التأطير الخماسي للمقدمة، منتقية إحدىٰ الدراسات المسحية التحليلية للجامعات الإسلامية؛ تصنيفاً ونقداً، وهي دراسة محمد جميل بن خياط، التي جاءت تحت العنوان الآتي: "الجامعات الإسلامية: دراسة مسحية تحليلية تقويمية"، الصادرة عن رابطة الجامعات الإسلامية، والمنشور في الرياض عام 1994م. ووفقاً لهذه الدراسة المنتقاة، فقد تمّ تصنيف الجامعات في العالم الإسلامي كيفياً إلىٰ ثلاثة أصناف هي: جامعات التصقت بها صفة الإسلامية مسمىً، والدراسات الدينية موضوعاً. وجامعات عصرية، تتفاوت بين اللقب الإسلامي واللاإسلامي عنونةً، والموضوع الديني والدنيوي تصوراً. وجامعات عصرية، تنفي اللقب الإسلامي في مسماها، لكنها تجسد الازدواجية التدريسية الغربية في علومها الدينية والدنيوية. ومع التسليم بأهمية الدراسة؛ وصفاً وتحليلاً ميدانياً، إلا أنه أوضح أوجه القصور فيها، والمتمثلة في إسقاطها للإطار النظري للحالة الجامعية في العالم الإسلامي، والاكتفاء بالتصنيف الثلاثي أعلاه، اعتماداً علىٰ اللائحة الإدارية الجامعية، والاستبانة الكمية المقدمة للهيئة التدريسية. وتعمّق القصور فكرياً من خلال عدم تضمينها تصوراً فلسفياً شاملاً مقترحاً لمفهوم الجامعة

الإسلامية، والمستندة إلى الثوابت والمنطلقات الحضارية الإسلامية، وما يحتاجه الواقع الإسلامي آنياً، والمستجد العالمي القاصر (حسان، 2021، ص32-33).

وتعميقاً للخبرات البحثية السابقة، تناول الباحث أربع دراسات أخرى، وهي: دراسة داود الفاعوري، المسماة: دور الجامعة الإسلامية المعاصرة، 1995م، التي تبحث في العلاقة بين التعريف الجامعي الإسلامي وعلاقته بالنهضة الإسلامية معاصرة. وخرجت هذه الجامعة بنظرة تقويمية للدور الجامعي الإسلامي واقعاً، وبرؤية نقدية لماهيتها، متمثلة بغياب المقصدية الدرسية العلمية، وغياب التخطيط العلمي، الذي من المفترض أن يستفيد من الكفاءة العلمية الإسلامية، فضلاً عن الازدواجية المعرفية في النظرة؛ أسلمة وغربنة. يضاف إلى ذلك، لغة التغريب العلمي، وافتقاد مأسسة الترجمة الجامعية، التي تحول دون الانفتاح والتواصل مع الحداثة العلمية؛ نتاجاً ومواكبة (حسان، 2021، ص33-34).

وتأتي دراسة سيف الدين عبد الفتاح، المسماة: "التعليم والهوية: نحو تأسيس جامعات حضارية، 2006"، لتبحث في عمق الهوية منطلقاً، وتجذيرها فكرةً وموضوعاً ووصفاً. وطرحت هذه الدراسة التنظيرية مجموعة أسئلة رباعية، تبحث عن إجابات موضوعية، وهي: هل الجامعة، بِاَنيتها الوضعية، تمثل المجتمع، ضميراً وفكراً واجتهاداً؟؛ ووفقاً للإطار الدلالي، هل صحة الجامعة دليل على صحة المجتمع؟؛ وأين تكمن روابط الجامعة بواقع المجتمع؛ تأثراً وتأثيراً؟؛ وفي ماهية الفكر والثقافة، أين الموقعية للجامعة، في خضم الكيانية الفكرية والثقافية المجتمعية؟. وخرجت الدراسة برؤية تأكيدية لدور الجامعات الحضارية، ممثلاً بمحاولة حل أزمة الهُوية، وتحشيد الجهود لإعادة الصياغة الشمولية لمفهوم المجتمع، وتجذير فكرة تنظيمه؛ حضارياً وشعورياً وقيمياً وعقلياً ومعرفياً وفكرياً وثقافياً، استناداً إلى الثوابت الحضارية مُقوماً. والغاية من ذلك تحقيق درجة من الثقة والتقابلية المتحداة لأنموذج فكري معاش، محدداً بإمكانات الأمة الواقعية، وتنظيم الفاعلية الوجودية خاصتها (حسان، 2021، ص34-35).

وتهيكلت دراسة أبو بكر محمد إبراهيم، التي خُطّت تحت عنوان: (التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية: دراسة في تجربة كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العلمية في ماليزيا، 2007 م)، حول بعدين اثنين؛ هما: العمق الدراسي للفكرة الإسلامية، من خلال إعادة صياغة مفاهيم العلوم والمعارف، وفقاً للمنظور التكاملي الرؤيوي التوحيدي الكلي، تقويماً لأدبيات التكامل المعرفي في عمق مدرسة إسلامية المعرفة. وأفرد الهيكل الثاني لدراسة التجربة المحورية التي خاضتها الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية، تأطيراً لمفهوم التكامل المعرفي ببعديه، معارف الوحي والعلوم الإنسانية. وتحددت أهداف الدراسة بثلاثة؛ أولها: خط تتبعي لأثر التوجهات الفكرية الإسلامية المعاصرة للتعليم الجامعي؛ فكرةً وفلسفةً. وثانيها: تأطير تحديدي للمبادىء والأسس العامة لغاية تصميم مناهج جامعة إسلامية. وثالثها: اختبار قياسي لمدى وضوحية مفهوم التكامل المعرفي في مناهج الدراسة الجامعية، وتحديداً بكلية معارف الوحي والعلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية الماليزية. وخرجت الدراسة بنتائج عديدة، أميزها الماهية الثرائية لتجربة التكامل المعرفي في كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، إذا ما قورنت بتجارب عديدة طُبقت في الجامعات الإسلامية الأخرى. إن هذه القيمة الثرائية الإثرائية لم تمنع من وجود بعض صعوبات أولية، تفرض حاجة ملحة للتطوير والتحسين، وهو ما ضمنته الدراسة تنبيهاً. وهناك توصيات إحداثية توجهية مستحدثة بوجوبية النظرة الجديدة إلى مفهوم الجامعة الإسلامية، والعناية بنواحيها الروحية والأخلاقية، وعدم إهمال الجوانب النفسية والتربوية، بجانب المعرفية، لإحداث بناء تنموي للشخصية الإسلامية، يغلب عليه صفة التوازن والتكامل. وتم التأكيد على أن لا يتضمن المنهاج الدراسي تعارضاً مع التصور الإسلامي الفلسفي الاعتقادي لثلاثية الإنسان والكون والحياة، بصرف النظر عن المسمى التحاقلي؛ تخصصاً أو دراسة. وأوجبت أهمية انسياب المعرفة الإسلامية لمن يدرس العلوم الحديثة، وإتاحة الفرصة لمن يدرس العلوم الشرعية والإسلامية، لكي ينهل من معين المعرفة العلمية العصرية، والتي ستكون مخرجاتها إحداث نوع من التلاقي بين وجهات نظر الفئتين؛ تقارباً وانسجاماً.

وأكّدت هذه الدراسة التكاملية المعرفية التطبيقية المناهجية الجامعية، على ضرورة إيجاد بناء تأسيسي في التعليم الإسلامي الجامعي، يتخذ صفة الإلزامية، ويغطي كل المجالات الدراسية الجامعية، بحيث تكمن فائدته في تزويد كل من يدرس في المرحلة الجامعية بمعرفة إسلامية أساسية، تمكّنه من ممارسة نشاط معرفي تفكيري، يتصف بالاستقلالية الممنهجة. ونظرت إلى البناء التأسيسي في التعليم الإسلامي الجامعي بصفته جذع مشترك (حسان، 2021، ص35-36).

وأما الدراسة الرابعة، التي جاءت تعميقاً للخبرات البحثية السابقة، فقد خطّها حسن عزوزي، وحملت عنوان: (إسهام الجامعات الإسلامية في الحضارة الإنسانية، 2010 م)، وقامت على فرضية تأريخية حضارية إسلامية، مفادها أن الجامعات تمكّنت من تأسيس مفهوم وظيفي متجدداً للبناء العلمي والمعرفي والثقافي. وتعلل السببية في ذلك، لأن جوهر المكونات الوظيفية التي اتكأت إليها هذه الجامعات قروناً طويلة، تمثل في التعليم والتأهيل والاجتهاد والانفتاح على شتى سيول المعرفة، والرأي الغيري الآخر. إن هذه المكونات الوظيفية الاتكائية الاستنادية هي التي جعلت تلك الجامعات تسهم بتشييد بناء حضاري إسلامي، من زاوية التراثية الحضارية الإنسانية عامة، والحضارة الغربية على وجه الخصوص معاينةً.

ويمّمت الدراسة شطرها لتحقيق ثلاثة أهداف رئيسة، يقف في أولويتها: إبراز الدور المحوري للجامعات الإسلامية في تكوين العقلية العلمية، والمَلَكَة النقدية، وهذا أدّى إلى تطوير العلوم التطبيقية، وانتقالها إلى القارة الأوروبية؛ بذوراً وإرهاصات نهضوية. وهدف تأكيدي لرسالة الجامعات الإسلامية في بناء شخصية الأمة الحضارية، والإضافة الإسهامية في بناء الصرح الحضاري الإنساني. وهدف دعوي، يتمثل في إعادة إنتاج فلسفة التأمل لطبيعة الدور الذي قامت به الجامعات الإسلامية، اكتشافاً لمكامن القوة، والشهود الحضاري، استنباتاً لروح الثقة في الأجيال المعاصرة حاضراً.

ومن الناحية المنهجية، أولت الدراسة عناية ملحوظة بتناولها التاريخي، والبحث في خصوصية الأدوار، والطبيعة الوظائفية التاريخية للجامعات في ظل المحتوى الحضاري الإسلامي، مع ضرورة

تحقيق التفاتة علمية للواقع المعرفي الجامعي العالمي الإسلامي المعاصر.وتمثلت الإفادة المهمة لهذه الدراسة في الدور التربوي للجامعات، وأثره في تكوين الشخصية المسلمة، وإبراز القيم التأصلية التي قامت عليها الصروح الجامعية، والتي حُصرت دراسياً في خمس قيم أساسية، هي: الأصالة، ومنطلق التوحيد المبدئي، والروح العلمية المعقلنة، والانفتاح المعرفي، والحرية الفكرية (حسان، 2021، ص36-37).

وأوضح الباحث، في تناوله للخبرات البحثية السابقة، بأنها تشكل فائدة معرفية نظرية وتحليلية لفكرة الجامعة الحضارية أصلاً، إلا أن غالبية الدراسات عنها مغيبة عن الوجود المكتبي الأكاديمي العربي؛ إذ لم يكن التوجّه الأكاديمي للبحث التربوي معنياً بالدراسات الحضارية للجامعة (حسان، 2021، ص37).

تأطّرت قضية الدراسة وأهدافها، ترتيبية سداسية منهجية لمحاور المقدمة، مركزة على فكرة المشروع البحثي الرئيسة، المتمثلة بتأسيس جامعة حضارية، تجسد مشروعاً إصلاحياً نهضوياً عربياً إسلامياً، ما يشكّل تربة بيئية خصبة لتنمية الأفكار، وديمومة التطوّر، وتحققية الإبداع الهادف إلى بلورة التمكين الحضاري المؤمل. وحُددت القضية الدراسية الآنية في تساؤل مركب رئيس، قُسّم بدوره إلى أسئلة فرعية متعددة. وتمركز التساؤل حول العمق المفهومي للجامعة الحضارية؛ وظيفة وأطراً ومتطلباً وجودياً يتماهى دلالياً في خضم التحديات المعرفية المعاصرة. أما الأسئلة الفرعية فقد تمّ توصيفها بشكل أخص من العمومية، من ذلك: إلحاحيات تساؤلية حول أهم التحديات المعرفية التي تواجه المحتوى السوسيولوجي البنائي العربي والإسلامي؛ ومفهوم الجامعة الحضارية ذاته، بوظائفها الأساسية، وأطرها الحاكمة، ومتطلباتها التأسيسية. وتمت الإيماءة إلى غائية التصور لمشروع الجامعة الحضارية البحثي في واقعية الأمة المعاش، متمثلاً بتقديم تصور أساسي أولي مقترح للأسس المعرفية، من حيث المفهوم، والوظائف، والأطر، والمتطلبات، الذي يتكفل بمواجهة التحديات المعرفية الحضارية، معاصرة ومستقبلية. وقُننت أهداف هذا المشروع البحثي بخماسية تحقيقية، هي: الإدراك المعرفي لمفهوم الجامعة الحضارية؛ أفكاراً رائدة، وأبعاداً مُخططة؛ إخضاع أهم تحدي معرفي

شمولي تواجهه الأمة لتحليل علمي منهجي؛ الحصر البياني الوظائفي التي يفترض على الجامعة الحضارية القيام به، تحقيقاً في واقعية الأمة المعاشة؛ تحديد الأطر الحاكمة المهمة، التي تشكل منطلقاً معرفياً منظوراً للجامعة الحضارية؛ والاختتام بوقوف عملي على المتطلبات المهمة لتأسيس الجامعة الحضارية (حسان، 2021، ص38–39).

قُفلت المقدمة بسباعية ختامية، تناولت محاور الدراسة وأقسامها، التي انقسمت بدورها إلى فصول أربعة، فضلاً عن إطار منهجي، احتوى بدوره على ثنائية موضوعية، هي: سير الدراسة، وإطار المراجعة. بالإضافة إلى نتائج الدراسة وتوصياتها. أما الفصول، فقد تعنونت بدورها تحت المسمى الرئيس الآتي، عنونة بنائية تصاعدية. جاء الفصل الأول معنوناً كما يأتي: الجامعة الحضارية (التحديات والضرورات). أما الفصل الثاني فهو: الجامعة الحضارية في الفكر الإصلاحي المعاصر (التنظير ومحاولات التطبيق). في حين تصدر الفصل الثالث هذا العنوان: وظائف الجامعة الحضارية في ضوء مدخل الاجتهاد المعرفي. ونسج الفصل الرابع بمسمى: الجامعة الحضارية (الأطر والمتطلبات) (حسان، 2021، ص39).

أشار الفصل الأول (حسان، 2021، ص41–74) إلى واقع الجامعات في الحياض المجتمعي العربي، والإسلامي عموماً، من خلال تتبعية السببية التنشئوية، والسياقية الاجتماعية والثقافية (حسان، 2021، ص41). إلا أنه تأسس على فكرتين رئيستين، هما: التحديات المعرفية المعاصرة، والتي حُصرت بثلاثة، هي: تحدي التغريب؛ تأثيراً فكرياً وافداً، واستلاباً، وغزواً وهيمنة ثقافية، وإفساداً قيمياً، وتمثلاً بالذات الـمُتشبّه بها غربياً. لقد وُظف المشروع التغريبي عبر النسقية المنهجية المستوعبة للنخب العلمية، المغرّبة ثقافياً عن طريق التثاقف المهجري، والتدامج السلوكي، والتشتيت الوجودي للهوية الحضارية الأصلية؛ نسقاً للحياة الغربية، وتمثلاً للفكر الغربي تفكراً. ويرى المؤلف بأن الإشكالية المعرفية الكبرى التي واجهت العقلية المسلمة نتيجة للتغريب الحركي، تتمثل بالازدواجية التعليمية النظامية لتعليم مدني إصلاحي، وتعليم ديني غلب عليه الجمود، وقفل باب الاجتهاد، مما جعله عبئاً على واقعه لا حلّ له. لقد أصبحت هذه الازدواجية في العمق التعليمي

مسؤولة عن تشكيل البنية المعرفية العقلية الإسلامية. (حسان، 2021، ص41–46). والتحدي الثاني هو العولمة ذات الاكتساح العالمي القيمي، والتي تشكل حالة متقدمة من حالات الهيمنة الثقافية والفكرية، بعد حالة التغريب الفكري، والاستعمار المادي العسكري. وأوجد المؤلف مساحة لمناقشة الأفكار المعولمة لكل من فرانسيس فوكوياما، صاحب كتاب نهاية التاريخ وخاتم البشر، المؤمن بتفرد الأنموذج الغربي التحرري لقيادة العالم. وصامويل هنتنجتون، منظّر نظرية صدام الحضارات، والمتمسك بالحضارة الغربية الكونية المتصادمة ثقافياً مع الآخر، وخاصة العالم الإسلامي. وبعد إيجاده لهذه المساحة النقاشية الفكرية، أبرز أهم أهداف المركزة الثقافية الأمريكية المعولمة، المتمثلة بما يأتي: بنائية نمطية تفكيرية متميزة لنخب أُدمجت في ثقافة مستهلكة؛ وأمركة النسق الحياتي العالمي؛ والتحكم في المسار التطوري للبنى التقليدية بما يتساوق مع المنتج الرأسمالي المعولم؛ والتغريب الثقافي الوطني؛ إعلاماً وتقنية واحتكاراً معرفياً. وأظهر التأثير المباشر للعولمة في الحركية الجامعية العربية الإسلامية، وأهمية التصدي لها من خلال الجامعة المتفاعلة مؤسساتياً؛ حفاظاً على ديمومة الوجود والبقاء. وتبلور التحدي الثالث في محاولة إيجاد المنظور الحضاري البديل، الذي يجسد في دلالته حفزاً للعقلية الأكاديمية المسلمة؛ مرجعيةً فكرية، وأنموذجاً معرفياً. ومما يلاحظ استخدامه تعبيرات مصوغة للدور المعرفي العربي المستحدث لجامعة المستقبل، متمثلة بدورها بقضايا الصالح العام، والقيمة التماسكية الاجتماعية تعددية، ومفهوم الوحدة الوطنية، ومصطلح العروة الوثقى في الثنائية القومية العربية انتماءً. وتمايز مع التقليل من أهمية هذا الدور، سيادة المقولة التعليمية الاستثمارية بميزة التعليم الخاص والأجنبي عن التعليم الرسمي، أفضليةً وجودةً. وأعاد المؤلف التركيز على العولمة الثقافية، تأثيراً في العقلية البحثية، والمناخية الجمعية، مما أدّى إلى ترسيخ مفهوم هيمنة الأنموذج المعرفي الغربي على العلم؛ بحثاً ومناهجاً، الذي تحددت معالمه على النحو الآتي: أولاً: تضخم الحالة العقائدية العلمية، بالنظر إلى العلم على أنه مقابل للدين، وهو الوريث والبدل؛ وثانياً: اختزالية المنهجية العلمية في العناصر التجريبية الحسية، نـزعةً، وتقليديةَ طرائقية مذهبية، ونظريات علمية تربوية نفسية، وفلسفية منطقية متنوعة، كالإجرائية، والسلوكية، والنقدية، والوضعية

المحدثة، والوضعية التجريبية المنطقية، والتي ساهمت جميعها في علمنة أساليب التفكير، والتمنطق التفسيري الإنساني، ديناً وأخلاقاً؛ وثالثاً: قولبة الحقيقة الإنسانية في إطارها المادي المحض. وأفرزت هذه المعالم تحدياً في إيجاد منظور حضاري عربي وإسلامي، علماً ومعرفة مؤنسنة، وخصوصية حضارية منسابة في مسار الإبداع والنهضة، ونسقاً معرفياً بيئياً اجتهادياً. وآثر المؤلف أن يهيكل ما أطلق عليه مسمى المنظور الحضاري التوحيدي، هيكلةً قائمةً على فكرتين أساسيتين، هما: فكرة الأنموذج الثقافي الوسطي، معياراً ميزانياً للحكم به، وضابطاً يرجع إليه في حالة انحراف الأمة. وفكرة المسقط الرأسي، التي هي أساس الحيوية الحضارية للأنموذج الثقافي الوسطي. ويوضح بأن مفهوم الهداية التي تصدر عن أصل علوي يتجاوز ماهية الإنسان، يحتل موقعاً في المسقط الرأسي. أما المسقط الأفقي فهو ثقافة تعلقية أفقية في أساسه، متمحورة حول المطلق الذاتي. ويُحدد المنظومة القيمية الحضارية الـمُضمنة في الإسلام، التي يقوم عليها المنظور الحضاري، حاصراً إياها بتسع مفردات، هي: العقيدة الرافعة، والشريعة الدافعة، والقيم التأسيسية الحاكمة، والقيم الوسطية، والقيم المولدة، والأمة الجامعة، والحضارة الفاعلة الشاهدة، والسنن الشرطية، والمقاصد الحافظة. ومعتقداً في الآن ذاته بأن إيجاد منظور حضاري بديل عن المنظور الحضاري المعاصر، الذي يتصف بالهيمنة على العلوم الإنسانية، هو حاجة معرفية، لها صفة الضرورة والإلحاح (حسان، 2021، ص47-59).

أما الفكرة التأسيسية الثانية، فهي: واقع الجامعات في العالم العربي والإسلامي؛ نشأةً وتأسيساً. انطلق المؤلف في فكرته هذه من مسلَّمَة تاريخية تربط النشأة التأسيسة العصرية الحديثة للجامعات، عربياً وإسلامياً، بوجودية الاستعمار، أو الارتباط به، مبتدئاً بذكر الجامعة الأمريكية في العاصمة اللبنانية بيروت، والمؤسسة في عام 1866م، بصفتها أول جامعة أُنشئت في العالم الإسلامي. ويتبنى تحليلاً سببياً غيرياً للهدف من إنشائها، وهو متمثل ببعد سياسي مرتبط بالتمهيد الفكري والثقافي لحركة الاستعمار، وبعد ديني يهدف إلى هداية مسيحيي الشرق، الذين هم في اعتقادهم هراطقة، إلى المذهب الإيماني الصحيح. ويقرر في توازي الفكرة، بارتباط تأسيسها ارتباطاً وثيقاً بالتطورية

الاستعمارية التي شهدتها منطقة الشرق العربي. وأُشير إلى جامعة القديس يوسف، لكونها ثاني الجامعات المؤسسة في عام 1875م، والمتخصصة بالدراسات اللاهوتية. وعُرِّجَ بتسلسلية تاريخية ذكراً للجامعات، التي توصف بأنها وطنية أو أهلية، في العالم الإسلامي، مما غلب عليها مبدأ الصراع بين الفكرة الإسلامية الأصيلة، والفكرة العلمانية الاستعمارية الوافدة، بدءاً بجامعة الجزائر المنشأة في عام 1897م، مروراً بجامعة القاهرة، التي تأسست في عام 1908م، وانتهاء بجامعة طهران، التي يعود تأريخ تأسيسها إلى عام 1934م. ولم يكن إنشاء الجامعات الحديثة، وفقاً لرأيه، إلا ترسيخاً للمشروع الفكري والثقافي التغريبي، وتمتيناً للوجود الاستعماري، من خلال الربط بين الدرجة العلمية الجامعية، والمنصب الإداري السياسي. لقد رجح من إمكانية الإفادة من النشأة الجامعية في خدمة المشروح الحضاري المعرفي العربي الإسلامي، إلا أن ارتباط المرجعية الفكرية بأنموذج المعرفة الاستعمارية حال دون ذلك، وَحَيَّدَ نشأتها عن الاحتياجيات المجتمعية؛ نهضةً وتنميةً، مُعْتَقِداً بزيادة تبعية الإدارة الجامعية للنظام السياسي في الدولة القطرية، مما أفقدها مبدأ الاستقلالية، لا سيما في الميدان التوظيفي الإداري والأكاديمي، وخصوصية البحث العلمي. وَيُحْدِثُ ترابطاً بين الإدارة الجامعية المؤمنة بالمشروع الاستعمار الغربي (مشروع سايكس بيكو التقسيمي) من جهة، والمشروع التغريبي الحداثي من جهة أخرى. الأمر الذي شكّل عقبة في مسيرة تطوير المنظومة التعليمية العالية، والتأثير السلبي السايكولوجي الذهني في تبنّي الصورة الجامعية الأوروبية واستحضارها، بنيةً وبنيوياً وتشوهياً، وهيمنةً منهجية تناهض الوحي السماوي والدين الإلهي. وتبع ذلك تضخم أزمة النظام التعليمي في الجامعات التقليدية ذات النمطية الدينية، أزمةً داخلية مُركزة قبل أن تكون خارجية مُهيمنة، تقاطعت مع الخصوصية الذاتية، وكمية المحتوى، والعمق التاريخي، والتنوع التخصصي (حسان، 2021، ص59–74).

تفرّد الفصل الثاني (حسان، 2021، ص75–131) بتسليط الضوء على الموقف الفكري الإصلاحي المعاصر، المتصل برؤيتة النقدية الثاقبة؛ إصلاحاً للتعليم الجامعي، وفقاً للمنظور الإسلامي المرجعي الحضاري التوحيدي. وشيّد المؤلف فصله حول فكرتين محوريتين، هما: التنظير

الفكري لرواد الفكر الإصلاحي الإسلامي، متناولاً ثمانية أسماء رائدة في هذا المجال، وهي، أولاً: حامد ربيع، الذي يُعد من أبرز المفكرين الذين تناولوا فكرة الجامعة الحضارية، من حيث المصطلح والمفهوم، مؤكداً بوجوبية اتصاف الجامعة بالوظيفية الحضارية، مؤمناً بأنها تُعدُّ معقلاً للثقافة القومية، وتمثل العلاقة الترابطية للتحقيبية التاريخية؛ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً (حسان، 2021، ص76–82). ثانياً: علي شريعتي، المؤمن بفكرة النقد الحضاري لواقعية الأمة السياقية، نقداً يستشرف البديل الحضاري المغاير، والمتشبث بالمبدأ التكويني لتربية مجموعة من العلماء والمفكرين، يتصفون بالقدرة البنائية العلمية الأنموذجية المعرفية، قائمة على أُس التوحيد المنهجي، وحركة اجتهادية إنجازية حضارية، رؤيتها معرفية كونية توحيدية (حسان، 2021، ص82–87). ثالثاً: إسماعيل الفاروقي، صاحب المشروعية الإسلامية المعرفية، أو ما عُرف بأسلمة المعرفة، ومنظّر فكرة ومشروع ومؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي يُمتن العرى بين المقصدية التعليمية الإسلامية، والنخبوية التعليمية التدريسية الواعية بالمسألة الدلالية لصبغ العلوم بالصبغة الإسلامية، بالاتساق مع أهمية الإفادة من المعرفة العلمية الغربية. وقد حدّد المقاصد العليا للجامعة الإسلامية الحضارية، المتمثلة بالتوحيد والتزكية والعمران (حسان، 2021، ص87–98). رابعاً: حامد حسن بلجرامي، وسيد علي أشرف، المؤمنان بالاختلاف الجذري بين الجامعة الإسلامية والجامعات الغربية؛ مفهوماً وغايةً ومعرفةً. فالغاية الجامعية الإسلامية، وفقاً لرؤيتهما، إعداد نخبوي رجولي معرفي قيمي مستنير، يصلح ذاته، ويصلح الإنسانية جمعاء. وقاما بطرح العنصرين المهمين لمتطلبات الجامعة الإسلامية، وهما: المفهوم المعرفي التوسعي في التصور الإسلامي، والحرية الأكاديمية في كنف الاستقلالية الجامعية؛ نظاماً تربوياً وفكرياً وإدارياً. وأشارا إلى متطلبات الجامعة الإسلامية، من حيث إعادة بناء المفهوم المعرفي العلمي وصياغته. وإنشاء مرجعيات بحثية متميزة (مراكز ومعاهد وأقسام)، خاصيتها إدراك التحدي المعرفي الحضاري. والتأهيل الفكري العقلي لأعضاء الهيئة التدريسية، يجمع في محتواه معرفة معاصرة وأخرى إسلامية. ومتطلب منهجي، تشيد فلسفته من خلال المبدئية التوحيدية، والرؤية التصورية البنائية المعرفية (حسان، 2021، ص98–101). خامساً:

سيد معظم حسين، الذي انطلق برؤيته الإصلاحية التعليمية الجامعية من مبدئية التكامل المعرفي بين العلوم والتعليم، مشيراً إلى أن مهمة الجامعة الإسلامية هي حلّ إشكالية الازدواجية المعرفية، ووظيفتها إحيائية أخلاقية فكرية (حسان، 2021، ص102–103). سادساً: روح الله الموسوي الخميني، الداعي إلى مفهوم أسلمة الجامعة؛ وطنياً وإسلامياً، بتقابلية الجامعة الاستعمارية، ولكن ليس أسلمة تقسيمية تخصصية، إنما أسلمة تتحدد معالمها من خلال الأهداف الجامعية، استقلالاً فكرياً، واستخداماً منهجياً، وبُعداً أخلاقياً وتربوياً، ودورها في عملية النهوض الحضاري (حسان، 2021، ص103–107). سابعاً: أبو الحسن الندوي، الذي قدّم فكرة جديدة مستحدثة للجامعة الإسلامية، هي جامعة الدعوة والإرشاد، المهتمة بمسألة الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، والتبليغ الإسلامي، رسوخاً في العلم والدين والمعاصرة. ووضع للجامعة منهجاً دراسياً، يتأثث محورياً في ستة عناصر رئيسة، مرتبة عمودياً من حيث الأهمية كما يأتي: القرآن والسنة والسيرة النبوية، مقاصد الشريعة، علم أصول الفقه، الأدب العربي، العلوم العصرية المشتملة على السياسة والاقتصاد والاجتماع، والدراسات التاريخية لما قبل الإسلام وبعده، متضمناً البحث في تاريخ الحركات التجديدية في وجودية الأمة الإسلامية. وأخذ على عاتقه الدعوة إلى تأسيس مجمع علمي إسلامي، ينتج معرفة علمية منهاجية دراسية، ويؤلف الكتب الجامعية التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة (حسان، 2021، ص107–108). ثامناً: محمد المبارك، الذي مازج في رؤيته الإصلاحية إحداث بعض الإنسجام بين بنائية الجامعات الفكري والإسلام. وقدّم خطة تفصيلية للدراسات الإسلامية في الميادين المختلفة للتعليم الجامعي، مقترحاً مقررات إسلامية علمية من الممكن أن تُضمّن في الكليات التي تُنحّي المحتوى الإسلامي، دراسةً وتدريساً. وفيما يتعلق بالكليات المرتكزة على الدراسات الإسلامية تخصصاً، أبان في رؤيته عن أهمية وجود ثلاثة أقسام رئيسة تشكل عماداً علمياً لهذه الكليات، وهي: قسم الشريعة فقهاً، وقسم العقيدة تاريخاً وأخلاقاً، وقسم التفسير والحديث علماً حديثياً وقرآنياً (حسان، 2021، ص108–111).

ونسج المؤلف خلاصة معرفية تصنيفية لآراء رواد الفكر الإصلاحي الإسلامي، موقناً بأن الجمود الداخلي لحركية الحياة الإسلامية تعليمياً، والمشروع التغريبي الإسلامي هيمنةً، شكلاً باعثاً أساسياً لظهورها المعاصر (حسان، 2021، ص111-113).

أما الفكرة الثانية الـمُشَيِّدَة للفصل الثاني، فقد تناولت المحاولات التطبيقية المعاصرة لمفهوم الجامعة الحضارية، والتي حُصرت في ثلاث محاولات تجريبية هي، أولاً: تجربة الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية، خلال الفترة التحقيبية التاريخية 1988-1999م، التي تبنت مشروع إسلامية المعرفة. ثانياً: الأنموذج التطبيقي الـمُجَسَّد في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، الـمُؤَسَّسَة في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1996م، والتي هدفت إلى إبراز صيغة التكامل المعرفي في مشروع إسلامية المعرفة؛ جمعاً استيعابياً منهجياً بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية المعاصرة، وتسامياً مقصدياً التقاءً للشرق مع الغرب، ورؤيةً كلية تدرك الحقيقة الشمولية. ثالثاً: الجامعة والحوزة في إيران، التي يؤرخ إلى وجودها في عام 1980م، وهو العام الذي أصدرت فيه الثورة الإسلامية الإيرانية قراراً يقضي بتشكيل لجنة الثورة الثقافية، المسؤولة عن إيجاد نظام تعليمي جامعي جديد، متضمناً محوراً رئيساً يرتكز على أسلمة التعليم الجامعي؛ مناخاً وبرامجَ وسياسة تعليمية، وإطاراً فكرياً وإعداداً تدريسياً، مع تغلل الوجود الحوزوي الديني في البنية التعليمية الجامعية، متمازجاً مع التعليم المدني دمجاً (حسان، 2021، ص121-131).

خصص المؤلف فصله الثالث للبحث بمفردة فكرية تؤصل الوظائفية الجامعية الحضارية في ضوء الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمعنى الاجتهاد المعرفي. واختار له العنوان الآتي: "وظائف الجامعة الحضارية في ضوء مدخل الاجتهاد المعرفي " (حسان، 2021، ص133-224).

آثر المؤلف أن يشطر فصله هذا إلى شطرين اثنين، وهما: الاجتهاد المعرفي بالنظر إليه كمدخل للوظيفة الحضارية، وتعريفه لغة واصطلاحاً وعملية ممارسة تخصصية، متضمناً مقصوديته تحديداً، ومضامينه المعرفية، ومنطلقاته الفكرية، ومجالات عمله الحيوية، وعلاقاته بالمسارات الجامعية عملاً،

وكليات نشاطها، معرفةً وحضارةً (حسان، 2021، ص133). واعتقد المؤلف بأن أكثر حركات الاجتهاد تأثيراً في النسقية الإنسانية حياة، هي حركة الإنسان المسلم في البُعد العمراني الكوني، التي أنتجت حضارة إسلامية على مدار عشرة قرون بتمامها، اتسمت بالاستقامة والعدل. ونتيجة لتوقف حركة المسلم حياتياً، توقفت حركة الاجتهاد، وعطاء الأمة الحضاري. وبالرغم من ظهور محاولات إنقاذ فردية لهذه الوضعية الاجتهادية الحضارية، إلا أنها لم تُجدِ نفعاً، والسبب في ذلك يعود لحالة الجمود العقلي العام (حسان، 2021، ص135–136). وآثر المؤلف أن يُطلق على هذا النوع من الاجتهاد مسمى اجتهاد الحياة والعمران، الذي لم يأخذ نصيباً معتبراً من التنظير والتطبيق. وانطلاقاً من الرؤية التعليلية، ارتبط مفهوم الاجتهاد في خضم حركة الإصلاح المعرفي حديثاً، بمفهوم آخر عُرف بالإحياء الاجتهادي، الذي عانى بدوره من التوقُّف والتعطُّل الحركي الكوني الإسلامي، مما أدّى إلى ظهور دعوات معاصرة لإحيائه من جديد، بوصفه من الشروط الأساسية لنهضة الأمة الإسلامية. وحدث للعقل المسلم صحوة فكرية حضارية، كانت من مخرجات بوادر عصر النهضة الأوروبية، وسقوط فكرة الخلافة الإسلامية، وظهور العسكرة الاحتلالية للعالم الإسلامي. وبدأت الصحوة تتأطر بسؤال الاجتهاد والتجديد مقابل الجمود والتقليد، ومقاومة التغريب الاستعماري العسكري مشروعاً. وأوضح المؤلف بأن بعث الاجتهاد وإحيائه معاصرة يتصل بالفقه والفكر في آن معاً، مرجحاً بأن المفهوم الاجتهادي الذي قدّمه علي شريعتي، هو مفهوم رائد للاجتهاد المعرفي، ومعيار لضبط الإنتاج المعرفي للمشروع النهضوي في الأمة الإسلامية (حسان، 2021، ص136–140).

ويُبرز المؤلف رؤيتين فكريتين للاجتهاد المعرفي، الأولى لجمال الدين عطية، الذي يرى في ماهية الاجتهاد عملية تفاعل بين الإسلام والواقع المعيش، متضمنة ثلاثة عناصر رئيسة، هي: النظرة الإسلامية الكُلية عن الله والكون والإنسان؛ والقيم الضابطة للسلوك الإنساني، والتي تُعرف بمعيارية العلوم، أو أخلاقيات المهن؛ والجوانب المعرفية المستمدة من مصدرية الفكر الإسلامي. أما الثانية فهي لعبد الحميد أبو سليمان، الذي يرى في الاجتهاد عملية فكرية تتسم بالتنظيم في الإطار العلمي المنهج داخل الأتون الفكري للأمة الإسلامية. وينحصر هدفه في التجديد الحضاري للأمة

عن طريق العملية التنويرية المعرفية المقصودة بذاتها. وفي المجمل، رأى المؤلف أن موضوع الاجتهاد المعرفي هو عالَم أفكار الأمة جمعاء، وهو اجتهاد مقاصدي للمعرفة يُستخلص من خلاله جملة من المنطلقات الأساسية الفكرية، والتي من ضمنها استحضار القوة الوجدانية الحضارية الذاتية، وطبيعة الإسلام بذاته، والإحياء والتجديد والتأصيل، وغيرها. ويرى كذلك بأنه عملية فكرية متجددة، يعالج إشكاليتين متناقضتين؛ هما: الجمود، والتقليد، والتعصب المذهبي، وهذه إشكالية وقع فيها العقل المسلم منذ العصر التراجعي الحضاري. والأخرى إشكالية الاستلاب العقلي والتغريب، أو ما أسماه بالمسخ الحضاري الذي توطّن خلال عصر النهضة الأوروبية (حسان، 2021، ص140–150).

عرض الشطر الثاني من الفصل الثالث موضوع وظائف الجامعة الحضارية، والتي تناولها المؤلف وفقاً لرؤية تحليلة ثمانية الأبعاد. عُد الدرس المعرفي والمنهجي للفكر الغربي وعلومه، أولى هذه الوظائف، منطلقاً من أن الموقف من الغرب هو أحد أهم العوامل المؤثرة في مسيرة الإصلاح الحضاري، ومقارباً بين ضرورة عدم تجاهله، وأهمية عدم التماهي مع مشروعه المادي، ولافتاً إلى إحداث قراءة منهجية سياقية للفكر الغربي وعلومه، وفقاً لمنطلقات محددة، والتي منها: النهضة التكنولوجية والتقدم العلمي؛ استخداماً وتوظيفاً وفلسفةً وأخلاقاً ومفهوماً مادياً ومنهجاً واعياً؛ القراءة المنهاجية السياقية في قراءة الفكر الغربي، استناداً إلى علم اجتماع المعرفة، والظروف التاريخية الاجتماعية والثقافية، تطوراً وتفسيراً؛ الانفتاح الفكري الإسلامي المستبصر المسؤول على الغرب، لأن الانفتاح على الآخر الحضاري هو من بدهيات الرؤية التوحيدية المسؤولة؛ إيجاد مصفاة ثقافية للمفاهيم الغربية، تبايناً فكرياً، وتصوراً اعتقادياً؛ الوعي بمسألة الاختزال الأنموذجي المعرفي المنهجي البحثي العلمي الغربي، بعداً واقعياً حسيّاً، واختزالاً منطقياً مادياً، ذاكراً أولية عبد الوهاب المسيري بنقد إشكالية التحيز، والتأسيس لمنهجية علمية ترصد الفكرة التحيزية في الفكر الغربي، أنموذجاً معرفياً، وكليةً ثقافيةً (حسان، 2021، ص151–159). أما ثاني هذه الوظائف فهي بناء منهاجية للإفادة من التراث الحضاري، الذي يجسد العنصر المؤثر في تكوين شخصية الأمة، مادياً

ومعنوياً، وتحديد منطلقات النظرة المعيارية النقدية التراثية البحثية، والتمييز بين ما هو أصيل إسلامي ودخيل عليه. وحدّد المؤلف خمس قواعد ذهنية تشكل منطلقاً منهجياً لإحياء التراث، تجمل في الآتي: أولاً: التمييز بين التحليل اللفظي أو ما يسمى الإحياء النصي، والتحليل التاريخي؛ وثانياً: امتلاك الحقيقة التراثية أو النص، عناصرَ متغيرة وأخرى ثابتة؛ وثالثاً: النظر إلى الوعي الجماعي بصفته محوراً يربط السيرورة الزمنية الحاضرة بالماضي والمستقبل؛ ورابعاً: التأكيد على أهمية فكرة الاستمرارية التاريخية، وتميز الخبرة الإسلامية، قدماً ومعاصرة؛ وخامساً: الأخذ بمبدأ الحركة العلمية بصفتها إحدى خصائص عملية التنظير الفكري، وإجابة التساؤلات المعاصرة. وبيّن المؤلف بأن قراءة التراث يخضع لضمنوابط أساسية عدة، منها: ضوابط الوعي والشمول؛ وضوابط الزمان والمكان؛ والضوابط الإنسانية والبشرية (حسان، 2021، ص159–167). وتمثلت ثالث هذه الوظائف ببناء منظور حضاري إسلامي لتجديد العلوم الإنسانية المعاصرة، لكونه محوراً مهمّاً من محاور نهضة الأمة، علمياً ومعرفياً، مُبرزاً مشروع إسلامية المعرفة، بوصفه أداة للمنظور الحضاري؛ إذ يعني بصورة من صوره الممارسة المعرفية ديمومةً نشطة، كشفاً وتجميعاً وتركيباً وتوصيلاً ونشراً، كل ذلك من الزاوية التصورية الإسلامية لثلاثية الكون والحياة والإنسان. ويهدف كذلك إلى إعادة بناء العالَم، من خلال المعرفة الإيمانية المتبصرة، والمستمدة من الهدي الإلهي. وتعد بموضوعها إصلاحاً معرفياً علمياً، وإن كانت تنصرف أساساً إلى الإصلاح العلمي الاجتماعي (حسان، 2021، ص168–170).

ويرى المؤلف بأن مشروع إسلامية المعرفة بحاجة إلى التطوير، أداءً وتنظيراً، مسمياً بعض الجوانب التي يمكن من خلالها بناء منظور حضاري للعلوم الإنسانية، يذكر منها ما يأتي: الكليات المعرفية الأساسية لبناء المنظور الحضاري الإسلامي، مبادىء، وتوحيد، وإقراراً بملكوت الله حكماً غيبياً وقيمياً، وإعادة تصنيف العلوم، ووجوبية تسمية علوم خلافة الإنسان بعلوم الأمة، التي يجب حفظ مكانتها، وعدم هدرها بواسطة العلوم الطبيعية؛ والشروط المنهجية التنظيرية، والعقلية والفكرية. ويذكر من هذه الشروط: إدراك واضح لأبعاد التصور الإسلامي، إنساناً ومجتمعاً وكوناً، وهو منبثق من كتاب الله وسنة رسوله، ويضاف إليه تراثية الإسلام تخصصاً، وإسهامات علماء

المسلمين حول قضاياه رؤية نقدية؛ واستيعاب العلوم الحديثة، مع إيجاد تكامل حقيقي بين إسهامتها ومعطيات التصور الإسلامي. ومن الشروط كذلك، وصف الوحي بأنه مصدر معرفي في مجال علوم الإنسان، وإعادة الاعتبار إليه؛ واعتبار التوحيد أساساً نظرياً ومنهجياً في عملية تأطير البحوث العلمية؛ وتحرير مفهوم العلمية من الصيغة الحسية الضيقة؛ والعمل على تحقيق الالتزام العلمي، مترافقاً مع تحرير البحث العلمي من أية انحيازات أيديولوجية؛ والتشبث بإعادة الاعتبار للعنصر الأخلاقي فيه؛ وإحداث التمييز بين الثوابت والمتغيرات في حقل الدراسات العلمية (حسان، 2021، ص170–172). ويعرج المؤلف على منهاجية المنظور الحضاري، والتي من جوانبها: تحديد الغاية من العلم، مرتبطة بغاية وجود الإنسان؛ وتوجه العالِـم في سلوكه البحثي؛ ونظرية المعرفة، منطلقاً وافتراضاً؛ ومنهج البحث العلمي، أسساً وتنظيراً، وتفسيراً لنتائج البحوث العلمية، مع الإفادة منها في الحياة العامة، تقنياً أو تكنولوجياً؛ والانطلاق من التوحيد وتضميناته، كوحدة الخلق نظاماً كونياً مسخراً، ووحدة الحقيقة، حياة وخلافة وأمانة إلهية، ووحدة الإنسانية، تكاملاً للوحي والعقل، وشمولية في المنهج والوسائل؛ وبناء المفاهيم الإسلامية والتأصيل المهجي، منطلقة من وصف الإسلام منهجاً شمولياً للحياة. وأورد المؤلف موضوع القيم بوصفها مبحثاً مؤسِّساً لبنائية المنظور الحضاري، وفعلاً ورؤية حضارية متفاعلة، مشيراً إلى بعض جوانب الدرس المعرفي للقيم، كأبعادها الحضارية، ووصفها مدخلاً منهاجياً، وإطاراً مرجعياً، وأنموذجاً إرشادياً، ونسقاً قياسياً. وتناول التوحيد مركزاً في البناء الحضاري، والذي تتمثل أبعاده المعرفية في البُعد القيمي والغيبي، والمتضمن التاريخي، تراثاً وحضارة، والمتضمن للنظرية الاجتماعية، فرداً وأسرةً ومجتمعاً وأمةً، والمتضمن الخاص بالنظرية السياسية، خلافةً وشورى ونظاماً سياسياً. وأفرد للتكامل المعرفي مساحة، بصفته توجّهاً أساسياً يقوم عليه الطرح الفكري للمنظور الحضاري، ويقف مقابلاً للازدواجية المعرفية، مُعرّفاً إياه بأنه تكامل بين علوم الوحي، قرآناً وسنة، وعلوم الكون، ظواهرَ الإنسان والطبيعة. وأشار إلى مجموعة من التمثلات التكاملية المعرفية، التي يجب أن تُضمن في الدرس المعرفي للجامعة الحضارية، كالتكامل المنهجي، والموضوعي، والغائي (حسان، 2021، ص173–177).

وأيقن المؤلف بأن هناك ضرورات فكرية لبناء منظور حضاري يتصل هدفاً بتجديد العلوم الإنسانية، والتي تتمثل ببناء مداخل معرفية ومنهجية منطلقة من الرؤية الإسلامية والقيمية والتصورات الأساسية في رباعية الإنسان والكون والطبيعة والوجود، متناولاً بالتفصيل المنظور الحضاري لكل من: علم التربية، والفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم الإدارة، وعلم الاقتصاد، والفنون، وحقوق الإنسان (حسان، 2021، ص177–186). وأما باقي وظائف الجامعة الحضارية الثمانية، فهي الآتي من الرابعة إلى الثامنة: إعادة بناء المفاهيم في العلوم الإنسانية والاجتماعية (حسان، 2021، ص186–193)؛ وبناء برنامج ما يسمى التربية الحضارية من أجل بناء الإنسان المعاصر (حسان، 2021، ص193–204)؛ وإعداد مفكرين وباحثين لحركة التطور الفكري والحضاري في المجتمع (حسان، 2021، ص205–213)؛ وصناعة الوعي بثقافة التجديد الحضاري (حسان، 2021، ص213–219)؛ وتتمثل ثامنة الوظائف باستقطاب العقول المفكرة والمتحررة، التي تُعد من أهم وظائف الجامعة الحضارية، مقترحاً تشكيل تجمع علمي، على شكل مجلس أو هيئة، لاستقطاب العقول المفكرة، والصفوة النخبوية، توظيفاً لطاقاتها المكتنزة لإحداث النقلة الحضارة المرجوة للأمة جمعاء (حسان، 2021، ص220–222). وأقفل المؤلف فصله بخاتمة مختزلة تؤكد على أن حقيقة الاجتهاد المعرفي، بصفته يشكّل مركزية مصادر الأمة وتاريخها، هو منبع الوظيفة الحضارية، ومدخل لها، و إطار معرفي لعمل الجامعة الحضارية في واقع الأمة الإسلامية. كما أشارت الخاتمة إلى الوظائف الكبرى للجامعة الحضارية، وفقاً لحقيقة الاجتهاد المعرفي، والمتمثلة في بناء الإنسان الصالح، وتحقيق إيناع الأمة الثقافي، وازدهارها الفكري، واستقلالية المنهج بناءً لأنموذج معرفي يتجاوز بذاته رباعية سلبية، أولها الانقسام، ثم الازدواجية والجمود والاستلاب. ووفقاً لهذه الوظائف الثلاث الكبرى، يتحتم على الجامعة الحضارية درس الفكر الغربي؛ استيعاباً وتجاوزاً وإجابةً، هذا فضلاً عن البنائية المنظورية الحضارية التجديدية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وإعادة موضعة منظومة الأمة المفاهيمية في بؤرة الشعور والعناية، بجانب التأطيرية البرنامجية التربوية، التي تحتوي مفاهيم إعدادية حضارية للشخصية الإنسانية المسلمة المستحدثة، ومستوعبة لطاقات الأمة العقلية والمتحررة في آن،

والعمل على إشاعة الوعي بمفهوم ثقافة التجديد الحضاري على مستوى الأمة (حسان، 2021، ص223-224).

خصص المؤلف الفصل الرابع، خاتمة فصول الكتاب، لتناول فكرة شمولية تمس الحاجة الضرورية للجامعة الحضارية من حيث الأطر والمتطلبات. وهو في حقيقته الدلالية استكمال للتصور المقترح لها، ودورها في تنوير الأمة وتغييرها. وتم تناول وظائفها في ضوء مدخل الاجتهاد المعرفي من خلال محورين أساسيين، هما: الأطر الحاكمة للجامعة الحضارية، وهي أطر ثلاثية الأبعاد: منهجي فكري؛ وقيمي معياري؛ وعلمي بحثي (حسان، 2021، ص226-243). أما المحور الثاني فهو متطلبات تأسيس الجامعة الحضارية، وهذه المتطلبات رباعية الأبعاد: متطلب بشري يمسّ شخصية الأستاذ الجامعي الحضاري؛ ومتطلب مؤسسي فكري يتناول تأسيس مراكز للتفكير والبحوث المساعدة؛ ومتطلب مادي اقتصادي تمويلي متمثل بأنموذج الوقف الإحيائي المجتمعي؛ وأخيراً متطلب الوعي الحضاري بفكرة الجامعة الحضارية من زاوية الضرورة المجتمعية والنهضة الحضارية (حسان، 2021، ص244-268). وخُتم الفصل بخاتمة يؤكد المؤلف من خلالها على أن الأطر، بثلاثيتها المفصّلة، هي الحدود الفكرية لعمل الجامعة الحضارية. وفي إشارته إلى رباعية المتطلبات الخاصة بتأسيس الجامعة الحضارية، وفقاً لتصوره، فقد أبرز متطلب الوقف بصفته بديلاً مهماً لتمويل مشروعها، بما يضمن تحقيق الاستفلالية الفكرية لها، تلك الاستقلالية التي تُعدّ من أهم خصائص عملها، منطلقاً من أن ضمان هذه الاستقلالية لا يتحقق إلا إذا كان المجتمع هو مصدر الإنشاء والرعاية الجامعية الحضارية (حسان، 2021، ص269-270).

آثر المؤلف تدوين خاتمة نهائية لكتابه تتناول ملف مشروع الجامعة الحضارية المقدم للأمة جمعاء، مختصراً إياه بخمسة محاور رئيسة، هي: فكرة المشروع الرئيسة، وحاجة الأمة إليه؛ و مقاصد المشروع العليا؛ ومجالات عمل المشروع؛ وأطر المشروع الحاكمة؛ ومتطلبات تأسيس المشروع. بجانب توصيات بحثية عن مشروع الجامعة الحضارية، جاءت على شكل أسئلة سداسية مفتوحة، تتناول مدى توافر المتطلبات الأساسية لتنفيذ هذا المشروع واقعاً إسلامياً؛ وأبعاد تطبيق فكرته؛ ومدى إمكانية تطبيق

الفكرة واقعياً؛ والمعوقات المحتملة لتطبيقه؛ وكيفية التغلب عليها؛ وجاءت قفلة الأسئلة فيما يجب أن يستكمل في الطرح النظري لهذه الدراسة المفصلة (حسان، 2021، ص271-279).

وأورد المؤلف قائمة مطولة من المراجع العربية، بلغ عددها 210 كتاباً، مضافاً إليها عشرة مواقع إلكترونية، إحداها موقع شذرات، ومعرفة، وتقع جميعها في ثماني عشرة صفحة (حسان، 2021، ص281-299). وأكثر باحث أورد له المؤلف كتباً هو: مالك بن نبي، بواقع عشرة كتب، للناشر نفسه (حسان، 2021، ص297)، مع ملاحظة اعتماده على طبعتين مختلفتين لكتاب بعينه (مالك بن نبي: تأملات، دمشق، دار الفكر، 2000م، 2014م). يليه بالأكثرية إسماعيل راجي الفاروقي بواقع ثمانية عناوين، ما بين كتب وأبحاث وإعداد مشترك (حسان، 2021، ص29-292)، إلا أن هناك كتاباً مكرراً (إسماعيل الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادىء العامة وخطة العمل، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت، دار البحوث العلمية، 1984م). ويليه بحوث سيف الدين عبد الفتاح، بواقع سبعة مراجع بحثية (حسان، 2021، ص289-290).

مراجعة لكتاب

التجديد في عِلْم أصول الفِقْه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق*

تأليف: محمد فتحي محمد العتربي**

صباح البرزنجي***

الكتاب الذي بين أيدينا، الذي نودُّ إلقاء الضوء عليه، هو كتاب "التجديد في عِلْم أصول الفِقْه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق" للدكتور محمد فتحي محمد العتربي؛ وهو باحثٌ جادٌّ من مصر، لديه خبرات تربوية وأكاديمية شرعية، وحاصلٌ على شهادات الليسانس والماجستير والدكتوراه في تخصُّص الشريعة الإسلامية، وقد صدرت له مُؤلَّفات قيِّمة، منها: "فِقْه النص الشرعي"، و"فِقْه المستقبل"، و"فِقْه المصارف الإسلامية"، و"فِقْه الشركات"؛ ما جعله أهلاً ليكون عضواً في المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وفي عدد من المنتديات الثقافية والأهلية.

يقع الكتاب في 509 صفحات، وقد صدرت طبعته الأولى عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 2018م، وقدَّم له الأستاذ محمد كمال الدين إمام؛ وهو أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة الإسكندرية.

---

* العتربي، محمد فتحي محمد (2018). **التجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق**، عمّان: مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع.

** دكتوراه من قسم الشريعة الإسلامية في كلية دار العلوم في القاهرة 2010، عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. البريد الإلكتروني: m.eletrpi@hotmail.com

*** أستاذ الشريعة الإسلامية، كلية كويزة الجامعة، السليمانية، كردستان– العراق. البريد الإلكتروني: smnbarzngi@yahoo.com

تم تسلُّم المراجعة بتاريخ 18/ 6/ 2023م، وقُبِلت للنشر بتاريخ 4/ 11/ 2023م.

البرزنجي، صباح (2024). مراجعة لكتاب: التجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، **مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"**، مجلد 30، العدد 107، 227–248. DOI: 10.35632/citj.v30i107.8947

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2024 ©

والكتاب -في جُمْلته- يتناول عِلْم أصول الفِقْه ومناهجه ومُؤلَّفاته في العصر الحديث، وذلك بعرضه مُنتخَبات من هذه الـمُؤلَّفات، مُحاوِلاً التتبُّع والبحث في الجانب النظري للتجديد الأصولي وتطبيقه العملي عن طريق تحليل هذه الـمُؤلَّفات واستكناه ما جاء فيها. ومن ثَمَّ، فقد استعرض الجهود الأصولية الـمُتعلِّقة بالمصادر والمناهج، وتناولها بالتحليل والدرس، ووقف على أبرز ما تمخَّضت عنه هذه الجهود من إضافات وإسهامات، نقلت هذا العِلْم في العصر الحديث من التجديد في الشكل والصياغة إلى التجديد في المضمون والصناعة. ولهذا لم يغفل إعطاء المقاصد الشرعية مكانتها اللائقة بعد استيعاب المصادر، وترتيب المناهج، وتطبيق القواعد.

ضمَّ الكتاب بين دَفَّتيه مُقدِّمةً، وتمهيداً، وخمسةَ فصولٍ، وخاتمةً، فضلاً عن مصادر ومراجع قيِّمة أثبتها في ذيل الدراسة.

أشاد الـمُؤلِّف في مُقدِّمة الكتاب بمكانة عِلْم الأصول، وإحاطته بمختلف العلوم، مُبيِّناً أنَّه يُمثِّل منهجية هذه الأُمَّة، لا سيَّما في هذا العصر، ويؤدّي دوراً فاعلاً في النهوض بها من حالات التأزُّم والتشرذم؛ بإصلاح الفكر، وإعمال العقل. ثمَّ ذكر الـمُؤلِّف مُسوِّغات اختيار هذا الموضوع، وحصرها في الأسباب الخمسة الآتية:

1. الدعوات المستمرة إلى التجديد في الفكر الإسلامي منذ بدايات عصر النهضة الإسلامية.
2. ضرورة الوقوف على طبيعة التجديد في أصول الفِقْه، وماهيته، وبواعثه، ومشروعيته، وضوابطه.
3. البرهنة على صلاحية الشريعة الإسلامية لكلِّ عصر ومِصْر.
4. تأكيد أنَّ التجديد في أصول الفِقْه قد واكب التجديد في الفِقْه.
5. بلورة الدراسات التي ظهرت في العصر الحديث، والوقوف على أبرز سِماتها، وجوانب التوفيق فيها، ومقدار حظِّها من التطبيق العملي بعد التأصيل النظري.

وكما هو مُتَّبَع في مُقدِّمات الدراسات الجامعية، فقد أشار الـمُؤلِّف إلىٰ ثماني دراسات سابقة تختصُّ بالموضوع المطروح، منها ست دراسات في صميم موضوعه هو، واثنتان قريبتا الصلة به؛ فجاءت دراسته تتويجاً لدراسات سابقة لها أهميتها وجِدَّتها وعمقها، مُوظِّفاً فيها المنهج الاستقرائي التحليلي والمنهج التأريخي.

وقد أورد الـمُؤلِّف في التمهيد عنوان الدراسة، والمصطلحات ذات الصلة (العتربي، 2018، ص23)، وأبرز فيه مراحل التجديد الأصولي (العتربي، 2018، ص44)، مُعرِّفاً التجديد، والعِلْم، والعصر، والحديث، والنظرية، والتطبيق (العتربي، 2018، ص48).

ثمَّ جاء الـمُؤلِّف علىٰ ذكر المصطلحات ذات الصلة، مثل: الإبداع، والاجتهاد، والإصلاح، والتحديث، والتطوير، والتقدُّم، والتنمية، والتنوير، والمعاصرة، والنهوض. بعد ذلك تناول تعريف عِلْم أصول الفِقْه، ونشأته. وفي نهاية التمهيد، بحث في أبرز مراحل التجديد الأصولي، وقسَّمها إلىٰ ست مراحل (العتربي، 2018، ص44–50):

1. المرحلة الأولىٰ: كتابة الشافعي "الرسالة".
2. المرحلة الثانية: مرحلة الجصّاص (ت:370هـ)، والباقلاني (ت:407هـ).
3. المرحلة الثالثة: مرحلة الإمام الغزالي (ت:505هـ).
4. المرحلة الرابعة: مرحلة الشاطبي (ت:790هـ).
5. المرحلة الخامسة: مرحلة الشوكاني (ت:1250هـ).
6. المرحلة السادسة: المرحلة المعاصرة.

حمل الفصل الأوَّل من الكتاب عنوان "ماهية التجديد في عِلْم الأصول وتياراته وضرورته ومشروعيته وضوابطه" (العتربي، 2018، ص51)، وقد استهلَّه الـمُؤلِّف بالحديث عن الإمام محمد عبده (ت:1323هـ/ 1905م) الذي أشار إلىٰ ضرورة إعمال العقل فيما أُثِر عن السابقين بقوله: "لا ينبغي لإنسان أنْ يذلَّ نفسه (فكره) لشيء سوىٰ الحقِّ، والذليل للحقِّ عزيز. ويجب علىٰ كلِّ طالب

أنْ يسترشد بمَنْ تقدَّمه، سواء أكانوا أحياءً أم أمواتاً، ولكنْ عليه أنْ يستعمل فكره فيما يُؤثَر عنهم؛ فإنْ وجده صحيحاً أخذ به، وإنْ وجده فاسداً تركه" (العتربي، 2018، ص52).

ولم يغفل الـمُؤلِّف التنبيه على حدود الضرورة هنا. فالتجديد لا يعني التمرُّد على القديم؛ إذ القِدَم والجِدَّة أمران نسبيان، والنظرة التجديدية تقوم على النظر في الرصيد الأصولي الحديث. وكذا الحال بالنسبة إلى الضرورة؛ فهي ذات صلة وثيقة بالأصالة التي لا تعني التقوقع على القديم والاكتفاء به، ورفض كلِّ ما هو جديد (العتربي، 2018، ص53).

وبالرغم من وجود دعامتين للتجديد؛ إحداهما معرفية، والأُخرى منهجية، فإنَّ الـمُؤلِّف قد حدَّد مهمة دراسته برصد محاولات التجديد الأصولي في العصر الحديث، وتحليلها على نحوٍ يفي بضرورات الحياة المعاصرة، ويُحقِّق الأصالة، ويُواكِب التطوُّر (العتربي، 2018، ص53).

ولم يَفُتِ الـمُؤلِّف هنا أنْ يستدرك على ما قدَّمته التيارات الثقافية والفكرية المختلفة من تعريفات مُتنازَع عليها للتجديد؛ إذ يرى أنَّ التجديد يبعث في الذهن تصوُّراً تجتمع فيه ثلاثة معانٍ متصلة، هي:

1. الشيء الـمُجدَّد كان موجوداً وقائماً ومعهوداً لدى الناس.
2. الشيء الـمُجدَّد أتت عليه الأيام، فأصابه البِلى ليعود قديماً.
3. الشيء الـمُجدَّد أُعيد إلى الحالة التي كان عليها قبل أنْ يبلى ويَخلُق (العتربي، 2018، ص54).

والتأصيل الشرعي للتجديد ينبني على حديث نبوي شريف رواه أبو داود عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "إنَّ الله يبعث لهذه الأُمَّة على رأس كلِّ مائة سنة مَنْ يُجدِّد لها دينها". ولمّا كان هذا الحديث الشريف يتحدَّث عن التجديد في الدين، فقد كان لِزاماً للمُؤلِّف تقريب الاستدلال ليتسنّى له التأصيل المطلوب، فذكر أنَّ المراد بالتجديد هو إحياء الدين والعمل بمقتضى الكتاب والسُّنَّة بعد ضعف التديُّن، أو هو تجديد هُوِيَّته وبيان حقيقته وتنقيته ممّا علق به من بِدَعٍ وخرافات، وذلك بنشر العِلْم الصحيح، مُؤكِّداً بأنَّ التجديد الأصولي لا يخرج عن ذلك، وأنَّ العلاقة بين تجديد

الدين وتجديد الأصول تُضارِع علاقة الخاص بالعام. ومن ثَمَّ، إذا ذُكِر التجديد في الفِقْه، فإنَّه لا بُدَّ أنْ يستند إلى التجديد في الأصول (العتربي، 2018، ص55).

ثمَّ تطرَّق الـمُؤلِّف إلى تيارات التجديد الأصولي المعاصر، وجعلها في اتجاهين معاكسين:

1. تيار التجديد الإسلامي الذي ضمَّ اتجاهين فرعيين؛ أوَّلهما: اتجاه مُحافِظ يتبنّاه -كما يقول الـمُؤلِّف- أساتذة الأزهر الشريف، ويفيد بأنَّ أصول الفِقْه إنَّما هي قواعد قطعية لا ظنِّية، وأنَّ عِلْم الأصول قد استقرَّ على ما هو عليه؛ فلا حاجة إلى التجديد في قواعده ومبادئه، وكلُّ ما يُمكِن التجديد فيه يقتصر على صياغته وتبويبه، أو إعادة البحث في أدواته. ومعلومٌ أنَّ هذا النوع من التجديد شكلي لا جوهري (العتربي، 2018، ص57).

وثانيهما: اتجاه حداثي يتصدَّره الإمام ابن عاشور (1296-1393هـ)، ويفيد بأنَّ معظم مسائل عِلْم الأصول ظنِّية؛ ما يعني إمكانية إعادة النظر فيها، واستحداث قواعد جديدة تضاف إلى هذه المسائل (العتربي، 2018، ص58). وقد ظهرت من هذا الاتجاه محاولات عديدة، أهمُّها:

أ. محاولة كلٍّ من الشيخ محمد الخضري (أصول الفِقْه)، والشيخ المحلاوي (تسهيل أصول الفِقْه)، التي تنادي بأنْ يكون التجديد في إطار الأصالة والتمسُّك بالتراث (العتربي، 2018، ص59).

ب. محاولة بعض الـمُفكِّرين من غير الـمُتخصِّصين في الأصول، التي ترى أنَّ إشكالية عِلْم أصول الفِقْه تتمثَّل في مفرداته وبِنيته؛ فهي مُجَرَّد أفكار نظرية جامدة؛ ما يُحتِّم تجديد الأصول بإعادة منهجيته على النحو الآتي:

- تجاوز المفردات الأصولية؛ أيِ القياس، والإجماع، ومبدأ الضرورة.
- العودة مباشرة إلى النص القرآني لاستلهام الأدوات المعرفية الكفيلة بصياغة منهجية تساعد على فهم قضايانا وتطوير معارفنا.

ومن أبرز الذين رفعوا راية هذه المحاولة: الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في كتابه "أزمة العقل المسلم" وكتابه "النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية"، والدكتور حسن الترابي في كتابه "تجديد

أصول الفِقْه"، والـمُفكِّر الإسلامي جمال البنّا في كتابه "الأصلان العظيمان" وكتابه "نحو فِقْه جديد" (العتربي، 2018، ص60).

وقد وُجِّهت لهذه المحاولات انتقادات عديدة، أهمُّها:

– الدعوة إلى تجاوز عِلْم أصول الفِقْه الموجود من دون تقديم بديل منهجي واضح؛ ما يُفْضي إلى فراغ منهجي.

– الادِّعاء بتأثير الظروف التاريخية في تشكيل أصول الفِقْه، وهو ادِّعاء باطل؛ ذلك أنَّ استجابة أحد العلوم للظروف التاريخية لا تُعَدُّ دليلاً لمنعه، أو إضعاف موقعه (العتربي، 2018، ص62).

ت. محاولة كلٍّ من الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور محمد بلتاجي حسن، والدكتور محمد عمارة، والدكتور جمال الدين عطية، والدكتور طه جابر العلواني، والدكتور محمد الدسوقي، والدكتور علي جمعة؛ إذ يرى هؤلاء الـمُفكِّرون أنَّ إشكالية عِلْم الأصول في عصرنا تتمثَّل في الشكل والمضمون معاً. ومن ثَمَّ، فلا بُدَّ من التجديد شكلاً وجوهراً على النحو الآتي:

– صياغة المباحث الأصولية بأسلوب سهل.

– تنقيح أصول الفِقْه من المسائل الغريبة، والخلافات اللفظية، والاعتراضات الجدلية. وهذا ما دعا إليه الشاطبي في "الموافقات".

– الربط بين القواعد الأصولية والفروع الفِقْهية الـمُترتِّبة عليها.

– الاهتمام بدراسة المقاصد الشرعية دراسة وافية بوصفها من أُوليات ما ينبغي الوقوف عليه في عِلْم الأصول.

– الاعتناء بدراسة الـمُقدِّمة التاريخية لعِلْم الأصول، بما يفيد استخلاص أدواره التاريخية ومناهج التأليف فيه.

– إعادة هيكلة المادَّة الأصولية.

– تطوير مفاهيم بعض الأدلَّة بما يُيسِّر أمر تطبيقها على أرض الواقع، مثل: الإجماع، والقياس، والاستحسان، والاستصحاب.

– عَدُّ أصول الفِقْه أداة من أدوات المنهج التجريبي ومناهج العلوم الاجتماعية. وقد ذهب إلى هذا الرأي كلٌّ من الدكتور علي جمعة، والدكتور جمال الدين عطية، والدكتور طه جابر العلواني (العتربي، 2018، ص63–66).

2. التيار التغريبي العلماني، وهو تيار حقيق بأنْ يُسمّى تيار التبديد لا تيار التجديد، ويُمثِّله الحداثيون العرب الـمُعادون للتراث الإسلامي ومناهجه، والساعون لتهميش التراث وإقصائه من التأثير، والداعون إلى تبنّي الفلسفات الغربية والمناهج الفلسفية الغربية في تفسير النص القرآني. ومن أبرز هؤلاء: محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ومحمد شحرور، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد سعيد العشماوي. وقد علَّق الـمُؤلِّف على دعاة هذا التيار بالقول إنَّهم لا يمتلكون نِيَّة خالصة، وبصيرة نافذة تستضيء بنور الله. وأضاف أنَّ مجموعة من الباحثين فنَّدت آراء هؤلاء، وتناولتها بالتحليل والنقاش، وأنَّه لم يأتِ على ذكر أبرز معالم اتجاههم، مُكتفِياً بالقول إنَّ هذا التيار لم يتناول مباحث أصولية بعينها، ولم يُقدِّم رؤية واضحة جديرة بالدرس (العتربي، 2018، ص68).

وممّا يُؤخَذ على الـمُؤلِّف أنَّه جانب الصواب في رَدِّه على التيار التغريبي العلماني؛ إذ لا ينبغي له التشدُّد والتعصُّب حيال كلِّ مَنْ يُخالِفه الرأي. وكذلك لا يجوز مصادرة حقِّ إبداء الرأي، والقول بأنَّ نِيّات هؤلاء غير خالصة، وأنَّهم لم يتناولوا في طرحهم مباحث أصولية مُعيَّنة؛ فقد حَفَلَتْ كتبهم بموضوعات كثيرة من صميم عِلْم الأصول، مثل: مباحث السُّنَّة والإجماع والقياس، وعلاقة النص بالواقع، وغير ذلك من الموضوعات الأصولية الشائكة.

ثمَّ بحث الـمُؤلِّف في ضرورة التجديد ودوافعه، وانتهى إلى أنَّ التجديد الأصولي يُمثِّل فريضة شرعية وضرورة واقعية وعقلية، مشيراً إلى دراسات عِدَّة في هذا الجانب.

بعد ذلك عرَّج الـمُؤلِّف على دوافع التجديد، وأجملها فيما يأتي (العتربي، 2018، ص75):

– الهجمة الشرسة على ثوابت الأُمَّة وتراثها.

– الحاجة إلى حلول لِـما يتجدَّد من مشكلات.

- وجوب التمييز بين النصوص الثابتة والنظرات الأصولية الفردية الـمُتغيِّرة.
- تعرُّض الريادة الإسلامية الفكرية للتهديد والخطر.
- عدم قدرة المناهج القديمة على مسايرة الأوضاع الجديدة (التسعير نموذجاً).
- الحاجة إلى فِقْه الأولويات.
- تحديد ضوابط الاجتهاد المعاصر.

وفيما يختصُّ بمشروعية التجديد، فقد استدلَّ عليها الـمُؤلِّف بأدلَّة من الكتاب والسُّنَّة والعقل (العتربي، 2018، ص79). بعد ذلك تطرَّق الـمُؤلِّف إلى ملامح التجديد الأصولي، وحدَّدها فيما يأتي:

- إعادة شكل المباحث الأصولية وصياغتها.
- إعادة شكل الأداء في التعليم الجامعي.
- العناية بأصول الفِقْه الحضاري (الجمع بين القراءتين).
- تحديد المصطلحات، وتعيين المفاهيم.
- شمول النظرة التجديدية لصور تطبيقية.
- العناية بأصول الدين الإسلامي ومصادره من الكتاب والسُّنَّة.
- محاولة الخروج من الأزمة الفكرية والصراع النفسي اللذين تعانيهما الأُمَّة.
- معالجة المآخذ على الدراسات الأصولية قديماً وحديثاً؛ بإلغاء ما ليس من الأصول، وتطوير بعض مفاهيم وسائل الاجتهاد، وربط القواعد بالفروع.
- تفصيل القول في النظريات السبع الأصولية: نظرية الحُجِّية، ونظرية الإثبات، ونظرية الفهم، ونظرية القطع والظنِّ، ونظرية الإلحاق، ونظرية الاستدلال، ونظرية الإفتاء.
- محاولة إيجاد النسق الفكري والإطار المرجعي الذي يراعي الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحوال.

وفي نهاية الفصل، ذكر الـمُؤلِّف ضوابط التجديد الأصولي المعاصر (العتربي، 2018، ص92)، وحصرها في سبعة ضوابط:

- التجديد لا يعني هدم جهود السابقين.
- التزام منهج نقدي وتحليلي يقوم على تحقيق التواصل المعرفي مع التراث الأصولي.
- الشكل العام للتجديد هو التجديد في الشكل والمضمون معاً.
- عدم الخلط بين العقيدة والفكر؛ أيْ بين الثابت والـمُتغيِّر.
- الإيمان بالتعدُّدية الحضارية التشريعية والسياسية.
- وضع الضوابط الهادية إلى التعامل مع الكتاب والسُّنَّة والأدلَّة التابعة لهما.
- الاجتهاد الحقيقي على يد الـمُجتهِدين هو الطريق الوحيد للتجديد البنّاء.

أمّا الفصل الثاني الموسوم بـ"التجديد في تناول الكتاب بين النظرية والتطبيق" (العتربي، 2018، ص99)، فقد استهلَّه الـمُؤلِّف بمُقدِّمة عن القرآن الكريم، ومنـزلته، وسلامته من التحريف والتبديل، وتأكيد أنَّه يقوم على عِلْم الله تعالى وحده من دون أنْ يكون لبشرٍ يدٌ فيه، وأنَّه بسِماته وصفاته الـمُطلَقة والشاملة يُمثِّل الـمَحجَّة البيضاء، والعاصم من الضلال. ومن ثَمَّ، فهو قادر على توليد مختلف أنواع العلوم (العربية، والنقلية، والكونية) التي تخدم مادَّته والكون والإنسان. وقد عرض الـمُؤلِّف في هذا الفصل أربع مسائل تُعَدُّ من أبرز المسائل الأصولية الدائرة عن القرآن الكريم حديثاً (العتربي، 2018، ص100):

- منهجية القرآن الكريم في تقرير الأحكام (العتربي، 2018، ص115).
- قضية الوحدة البنائية، وأثرها في الاستنباط (العتربي، 2018، ص136).
- النسخ: حقيقته بين الإثبات والإنكار (العتربي، 2018، ص147).
- المنظومة القرآنية، ودورها في اكتمال النظرة الفِقْهية.

وقبل أنْ يخوض الـمُؤلِّف في هذه المسائل، فإنَّه بحث مسألة التجديد في تناول القرآن الكريم: كيف يكون؟ وما موقف الاتجاهات الأصولية المعاصرة من تجديد النظرة في القرآن الكريم؟ وما أوجه التجديد القرآني؟ (العتربي، 2018، ص100).

وفي البداية، نوَّه الـمُؤلِّف بأنَّ التجديد -في نظره- يقوم على القراءة الواعية الـمُستوعِبة الـمُتدبِّرة، ويُركِّز على وحدته البنائية، ولسانه الـمُتميِّز، وسياقه ونَسَقه ومنهجيته المعرفية، وإعجازه، وشموله، مُؤكِّداً -في الوقت نفسه- أنَّ التجديد لن يُجْدي نفعاً؛ لأنَّ المسلمين قرأوا القرآن الكريم بطريقة التجزئة تحت ضغط الدليل الفِقْهي، فقاربوا الـمُقتسِمين الذين جعلوا القرآن الكريم عِضين، فكانت الغفلة عن كثير من أنوار القرآن الكريم وأسراره. والأخطر من ذلك أنَّ العقول تقبَّلت عدداً من المقولات التي تنافي أحكام القرآن الكريم، مثل: القول بالتعارض والنسخ، وأنَّ شَرْع مَنْ قَبْلنا هو شَرْع لنا (العتربي، 2018، ص101).

وهذا الرأي للمُؤلِّف هو مَحَلُّ نقد ونظر؛ لأنَّه عمَّم الحُكْم على المسلمين، والتعميم غير مُسلَّم به في هذه الحال. ويُمكِن دحض ذلك الرأي والتعميم بما نجده لدى غالبية علماء الإسلام (الفقهاء، والأصوليون، والـمُحدِّثون، والـمُفسِّرون) من نظرة كُلِّية جامعة للقرآن الكريم. ويضاف إلى ذلك أنَّه لا يُمكِن التسليم بأنَّ مقولات التعارض الظاهري والنسخ تنافي أحكام القرآن الكريم؛ ذلك أنَّ علماء المسلمين اعتمدوا آليّات دفع التعارض، بما في ذلك آليَّة النسخ، إيماناً منهم بأنَّ القرآن الكريم مُحكم، ولا يرتاده شكٌّ أو شُبْهة، وأنَّ الدليل الفِقْهي ليس بغريب في الفكر الأصولي، ولا ضير في أنَّه يُعَدُّ حاكماً وضابطاً لا ضاغطاً.

صحيحٌ أنَّ الـمُؤلِّف قد التزم أوَّل الأمر بعدم المساس بما هو موجود لدى الأصوليين، لكنَّ رأيه هذا لا يتناغم مع ما التزم به آنفاً.

وفيما يختصُّ بالتجديد في تناول القرآن الكريم، فقد أشار الـمُؤلِّف إلى وجود اتجاهين بهذا الخصوص:

- اتجاه يرى التجديد في الشكل والمضمون، مع الإبقاء على مسائل عِلْم الأصول (العتربي، 2018، ص101). وقد مثَّل هذا الاتجاه كوكبةٌ من العلماء، أمثال: الشيخ محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، والشيخ حسن البنّا. أمّا أبرز معالم هذا الاتجاه فتتمثَّل في ثمانية أصول (العتربي، 2018، ص102):

- النظر العقلي لتحصيل الإسلام.
- تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.
- البُعْد عن التكفير.
- الاعتبار بسُنَن الله تعالى في الخَلْق.
- قلب السُّلْطة الدينية.
- حماية الدعوة لمنع الفتنة.
- مودَّة الـمُخالِفين في العقيدة.
- الجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة.

وقد أجمع أصحاب هذا الاتجاه على ضرورة بيان المقاصد القرآنية، التي أجملها الشيخ رشيد رضا في ثمانية مقاصد، تشمل شؤون الفكر، والحرية، والعدل، والمساواة، إلى جانب السَّلْم والحرب، والسياسة، والعلاقات الدولية، ونظام الحُكْم (العتربي، 2018، ص105).

وقد تفرَّعت من هذه المدرسة التجديدية للمنار أربعُ دراسات جديرة بالعناية؛ أُولاها للشيخ محمد الخضري، وثانيتها للأستاذ عبد الوهّاب خلّاف، وثالثتها للأستاذ محمد أبو زهرة، ورابعتها للشيخ الطاهر بن عاشور (العتربي، 2018، ص107).

- اتجاه يقوم على مراجعة مسائل الأصول كلِّها من دون استثناء؛ أيْ إنَّه ليس مُلتزِماً بالإبقاء على الهيكل التقليدي لعِلْم الأصول. وهذا الاتجاه -بحد ذاته- ينطلق من الرؤية القرآنية للعِلْم، سواء كان عِلْم الأصول أو غيره من العلوم، على أساس أنَّ القرآن الكريم جامع لأصول كلِّ المعارف الإنسانية (العتربي، 2018، ص110).

ومن ثَمَّ، فقد بدأ النظر في القرآن الكريم يأخذ منحىً آخرَ، ويشهد تحوُّلاً جذرياً عن طريق معرفة محاور السور، وإدراك السُّنَن الإلهية، وبيان أوجه الإعجاز القرآني، وقدرة القرآن الكريم على حَلِّ أزمات الفكر والحركة في عالَمنا اليوم، وتأسيس منهج العودة إلى القرآن الكريم، وعدم الاكتفاء

بالتراث بوصفه مدخلاً للتعامل مع القرآن الكريم، وبيان إمكانية اتخاذه مصدراً للعلوم الإنسانية، مثل: عِلْم التربية، وعِلْم النفس، وعِلْم الاجتماع، وعِلْم الاقتصاد، وعِلْم السياسة، والعلوم التجريبية.

ثمَّ تطرَّق الـمُؤلِّف إلى بيان أوجه التجديد القرآني، ولم يَفُتْه أنْ يشير إلى عدم الاكتفاء بالنظرة الأصولية للقرآن الكريم، مُضيفاً إلى سرديته محاولات التجديد القرآني من وجهتي النظر البيانية والتفسيرية، وهي المحاولات التي تمثَّلت في جهود علماء الأزهر، وجاءت في مرحلتين، هما: مرحلة التحقيق على يد كلٍّ من أحمد زكي باشا شيخ العروبة (1284–1353هـ)، والشيخ نصر الهوريني (– 1291هـ)، والشيخ محمد قطة العدوي (–1281هـ). ومرحلة البعث والإحياء على يد الإمام محمد عبده.

وإلى جانب الاتجاهين اللذين عرض لهما الـمُؤلِّف آنفاً، فقد أشار إلى اتجاه مُحافِظ يرى التجديد الأصولي في تناول القرآن الكريم شكلاً من دون المضمون، ثمَّ أفاض في شرح آراء الاتجاه الذي ينادي بضرورة التجديد في تناول القرآن الكريم شكلاً ومضموناً، ويُعَدُّ من أبرز أعلامه رُوّادُ المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وقد تحدَّث الـمُؤلِّف بإسهاب عن أهمِّ القضايا التطبيقية في تناول القرآن الكريم، وهي: منهج القرآن الكريم في تقرير الأحكام والوحدة البنائية وأثرها في الاستنباط، ومسألة النسخ وما يتصل بها من إشكاليات فكرية ومعرفية وتاريخية، وماهيَّة المنظومة القرآنية (السياق القرآني) ودورها في الاستنباط.

وفيما يخصُّ الموضوع الأوَّل، فقد أشار الـمُؤلِّف إلى دراستين جادَّتين؛ إحداهما للباحث عبد الستّار فتح الله سعيد، وهي بعنوان "المنهاج القرآني في التشريع" (العتربي، 2018، ص122). والأُخرى للباحث مصطفى محمد الباجقني، وهي بعنوان "منهج القرآن الكريم في تقرير الأحكام" (العتربي، 2018، ص126). وفيها أكَّد الباحث حقيقتين مُهِمَّتين، هما: علاقة القرآن الكريم بالمرجعية

العُليا للتشريع، مُمَثَّلةً في حاكمية الله سبحانه وتعالىٰ. وحرص القرآن الكريم علىٰ عدم إلغاء العقول والـمَلَكات البشرية، وإنْ كان هو المرجع الأوَّل والمصدر الأساس لفكر الأُمَّة.

وبحسب الـمُؤلِّف، فإنَّ بيان المنهج القرآني يُعَدُّ مسألة مُهِمَّة بالنسبة إلىٰ الفقيه؛ لكيلا يصطدم بفكره مع النص بدعوىٰ المحافظة عليه، فيقف حائلاً دون التجديد بدلاً من أنْ يكون مُناصِراً له.

وإتماماً للفائدة؛ أخذ الـمُؤلِّف يشرح المعالم الآتية للمنهج النصي الحرفي: اتِّباع الظاهر، وتحديد المصلحة بما دَلَّ عليه النص من قرآن أو سُنَّة، وذَمُّ الاختلاف في الرأي، والقول بالتخطئة وأنَّ المصيب في الاجتهاديات واحد، وبطلان كلٍّ من الاستحسان والاستنباط والقياس، وترجيح العمل بالحديث الضعيف علىٰ كلٍّ منها، وإحاطة النصوص بالحوادث وأحكامها.

ومن ثَمَّ، فإنَّ الفكر النصي بهذه المعالم والخصوصيات يقف عائقاً أمام التجديد، ويشلُّ قدرات العقل أمام الرأي والاستنباط. أمّا بالنسبة إلىٰ تجلِّيات هذا الفكر، فقد حدَّد الـمُؤلِّف أهمَّها بما يأتي: تضييق مجال المعرفة العقلية، وتحميل النص ما لا يحتمل من تفسير للوقائع الجديدة بسبب رفضه للقياس، والخلط بين القطعي والظنّي، وبين الـمُقدَّس (النص) وغير الـمُقدَّس (فهم النص)، وبين التعبُّدي وغير التعبُّدي.

وهنا خلص الـمُؤلِّف إلىٰ نتيجة مُهِمَّة جدّاً، مفادها أنَّ القراءة الـمُتجدِّدة للقرآن الكريم مُمكِنة لا مُمتنِعة، وهي تتأتّىٰ بالتعامل المباشر مع القرآن الكريم لاستفتاح آفاق واسعة تنبثق عنها رؤىٰ ونظريات تُسهِم في رفد الوعي وتطوير مستوىٰ الحياة.

وتأسيساً علىٰ ذلك، طرح الـمُؤلِّف سؤالين مُهِمَّين عن الدراستين السابقتين، هما: كيف عرضت هاتان الدراستان منهج القرآن الكريم؟ وهل وفَتا بالمقصود؟

ومن ثَمَّ، فقد بدأ الـمُؤلِّف بعرض محتوىٰ الدراسة الأولىٰ، وأخذ يُقوِّمها تقويماً لا يجعلها أهلاً لتبوُّؤ مكانة لائقة إبداعية؛ إذ قال: "وكأنَّ الدكتور عبد الستّار يريد أنْ يقول: إنَّ ما بعد القرآن والسُّنَّة من أدلَّة إنَّما هي مناهج الاجتهاد في النصوص."

وتلك جملةٌ طالما تردَّدت هنا وهناك، ولم تُضِفْ شيئاً إلى المخزون الأصولي الحاضر في أفكارنا، وحملت في طيّاتها نوعاً من السكونية والتحفُّظ.

ثمَّ جاء على ذكر الدراسة الثانية التي وصفها بالـمُتكامِلة؛ إذ عملت على تحديد مباحث الألفاظ والأحكام وأساليب القرآن الـمُتنوِّعة وتمييزها، وبحثت الإجمال والتفصيل والتدرُّج في التشريع، وكذا منظومة الأحكام والترغيب والترهيب والتيسير والتخفيف. وقد انتهى الـمُؤلِّف إلى تقرير قاعدة مُهِمَّة، مفادها أنَّ القرآن الكريم يضع الأُسس، وأنَّ السُّنَّة تُبيِّن هذه الأُسس والمنوط بها، في حين يحاول الـمُجتهِد ربط الأُسس القرآنية والبيانات النبوية بالواقع الـمَعيش.

وكذلك تطرَّق الـمُؤلِّف إلى سِمَة التوزيع والتنويع وأسرارهما، وجاء بنماذج لهما (العتربي، 2018، ص130). أمّا التدرُّج فهو يقوم -في نظر الـمُؤلِّف- على حكمة الشارع في مراعاة حال الـمُكلَّف وبيئته، وكذا مراعاة عامل الزمان والتطبيق العملي. وخير مثال على التدرُّج التشريعي هو تحريم الخمر الذي جاء على أربع مراحل:

- لفت الانتباه. قال تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: 67] (العتربي، 2018، ص132).

- التصريح بأضرار الخمر، وغلبة هذه الأضرار على منافعها. قال تعالى: ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219] (العتربي، 2018، ص133).

- التحريم الجزئي. قال تعالى: (﴿لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء:43]. (العتربي، 2018، ص133).

- التحريم الكامل والنهائي. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90].

والظاهر أنَّ الـمُؤلِّف قد وافق الباحثينِ في نتائجهما، لكنَّه أخذ عليهما نظرتهما للأمور من زاوية فِقْهية فقط؛ إذ لا ينحصر المنهج القرآني في تقرير الأحكام الخاصَّة بالفِقْه، وإنَّما يمتدُّ إلى ما هو أوسع من ذلك.

ثمَّ عرَّج الـمُؤلِّف على الوحدة البنائية للقرآن الكريم، وبيَّن تأثير هذه الوحدة في استنباط الأحكام (العتربي، 2018، ص136)، لكنَّ الـمُلاحَظ أنَّه لم يُعرِّف الوحدة البنائية كما ينبغي، بل اكتفى بإيضاح الفكرة، وحام حولها بمثال من قِصَّة بني إسرائيل التي تناولها القرآن الكريم في غير موضع من سوره. ويبدو أنَّه اقتبس المصطلح والفكرة من الدكتور طه جابر العلواني في دراسةٍ له حملت عنوان "الوحدة البنائية في القرآن الكريم"، مشيراً إلى أنَّ التكرار البادي للنظر في القرآن الكريم لا يجعل الموضوع مُكرَّراً بقَدْر ما هو ضرورة لإكمال البِنية واستيفاء الغرض منه في أداء المعنى. فالوحدة البنائية بهذا المعنى تجعل القرآن الكريم واحداً لا تعدُّد فيه، ولا تجزئة، ولا تعارض بين أحكامه، وما حصل في نـزوله من تفريق وتنجيم كان ضرورياً بوصفه كتاب تربية وتعليم؛ لتغيير واقع الناس، والسَّيْر بهم نحو المستوى الذي يرتضيه الله تعالى لدينه.

بعد ذلك بحث الـمُؤلِّف في تأريخ الفكرة والمصطلح، فوجد لها جذوراً عند البلاغيين، وفي مُقدِّمتهم عبد القاهر الجرجاني (ت:471هـ) صاحب "نظرية النظم"، وعند ابن العربي (ت:543هـ)، والرازي (ت:606هـ)، وابن هشام النحوي (ت:671هـ) الذي أورد مقالة كتبها أبو علي الفارسي (ت:377هـ)، وجاء فيها أنَّ القرآن الكريم هو كالسورة الواحدة. وقد توالت القرون والأزمان، ولم يلتفت أحد إلى وحدة القرآن البنائية حتّى جاء الدكتور محمد عبد الله دراز بكتابه "النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن"، ثمَّ تبلورت الفكرة -في نهاية المطاف- عند الدكتور طه جابر العلواني في رسالته الثالثة من سلسلة "دراسات قرآنية" (العتربي، 2018، ص140).

وما إنْ أمكن للمُؤلِّف فحص الفكرة والتحقُّق من جودتها، حتّى نبَّه الـمُؤلِّف لآثارها، وهي في الإجمال: عصمة الأصولي من النظرة الجزئية للدليل الشرعي، والإيمان الكامل بأنَّ القرآن الكريم هو المصدر الأوَّل للشريعة الذي لم يَطَلْه أدنى درجة من التحريف أو التخريف، وعدم التسليم بما عُرِف قديماً من القول بالتعارض، واتِّخاذ موقف علمي رصين من قضايا النسخ وشرْع مَنْ قَبْلنا، والاستيعاب الكامل لمختلف مناهج البحث الفِقْهي، مثل: القياس، والاستصلاح، والاستحسان، وسَدِّ الذرائع، والاستصحاب (العتربي، 2018، ص143-146).

ثمَّ قدَّم الـمُؤلِّف عرضاً جيِّداً لقضية النسخ والاتجاهين البارزين فيها (إثبات النسخ وإنكاره)، وما حَفَلَتْ به المكتبة المعاصرة من كتب ودراسات، بَدْءاً بما كتبه الشيخ محمد الخضري، ومروراً بمُؤلَّفات الشيخ أبو زهرة، وانتهاءً بدراسات كلٍّ من الدكتور محمد فرغلي، والدكتور محمد الحفناوي، والدكتور علي جمعة، والدكتور أسامة محمد عبد العظيم؛ إذ رفدوا الموضوع بدراسات عميقة ووافية ضمن المنظومة القديمة. وقد توقَّف الـمُؤلِّف عند دراسة الدكتور مصطفى زيد مَلِيّاً؛ فهي تُمثِّل حلقة وصل مُهِمَّة في دراسات النسخ قديماً وحديثاً، لِما تمتاز به من شمولية، واستيعاب، واستقصاء، وتفرُّد في المنهجية والبحث الأمين بحسب قول الـمُؤلِّف (العتربي، 2018، ص147–155).

ثمَّ عرض الـمُؤلِّف لاتجاه مُنكري النسخ اليوم، وجاء على ذكر مُسوِّغاته وأدلَّته وتوجيهاته، في مُقابِل ما أورده أصحاب الاتجاه الأوَّل من أدلَّة على الجواز العقلي والوقوع الشرعي، وقد أحسن الـمُؤلِّف في عرض موقفهم وتبيانه، لكنَّه أظهر ميلاً وانحيازاً باطنياً لهذا الموقف (العتربي، 2018، ص155)؛ ذلك أنَّه ينطلق من مبدأ الوحدة البنائية، ويرفض أيَّ مساس بها. ثمَّ أمكن للمُؤلِّف استخلاص مجموعة من النتائج في قضية النسخ، أهمُّها أنَّ النسخ يُمثِّل إشكالاً لا حَلّاً، وأنَّ قبوله في الفكر الإسلامي محاط بكثير من الاضطراب بين القبول والرَدِّ، وأنَّ النسخ المقبول عقلاً ومنطقاً هو نسخ شريعة للشرائع السابقة، وما يُتوهَّم في شريعة واحدة من تعارض ظاهري لا حاجة في حَلِّه إلى الاعتقاد والقول بالنسخ؛ إذ يُمكِن حمله على تخصيص العام، وتقييد الـمُطلَق، وتفصيل الـمُجمَل (العتربي، 2018، ص170).

بعد ذلك أشار الـمُؤلِّف إلى المنظومة القرآنية، وشدَّد على أهمية النظرة الكُلِّية للسياق القرآني الذي لا يقف عند حدود المفردات، بل يخدم المعنى والكُلِّيات؛ ما يجعل السياق مدخلاً منهاجياً ضرورياً عند التعامل مع مصادر الأحكام، بمعنى أنَّه لا يُمكِن فهم النص كاملاً من دون النظر إلى سياقه. ثمَّ عرَّف الـمُؤلِّف دلالة السياق بأنَّها ما يُفهَم من تتابع الكلام، ويكون مقصوداً للمُتكلِّم، أو هي تلك المعاني التي تُفهَم من تراكيب الخطاب، ويشعر بها المنطوق بوساطة القرائن المعنوية

(العتربي، 2018، ص176). ولا شكَّ في أنَّ لدلالة السياق بأيٍّ من هذين التعريفين دوراً مُهِمّاً في فهم المقاصد والكُلِّيات، وتبيُّن الـمُجمَلات، وترجيح الـمُحتمَلات، وتقرير الواضحات. وهذا معلوم لدى الأصوليين قديماً، وإنْ كان الـمُؤلِّف قد قلَّل من تناول القدماء لها بسبب النظرة الفِقْهية الباحثة عن الحُكْم الخاص، مُسترشِداً بدراستين حديثتين للدكتور رفعت العوضي؛ إحداهما تناولت مسألة الرِّبا، والأُخرى عُنِيت بمسألة الميراث (العتربي، 2018، ص178–186). ومن الـمُلاحَظ أنَّ الـمُؤلِّف قد أسهب في الإشادة بها؛ ذلك أنَّه استعان بدلالة السياق والنظرة الكُلِّية للسياق العام للآيات القرآنية، وجاء بما يخدم تصوُّره وسرديته من مُخطَّطات عن المنظومة المعرفية القرآنية الـمُترابِطة في آيات الرِّبا الـمُوزَّعة على سور الروم والبقرة وآل عمران، ليخلص بعدها إلى جُمْلة من النتائج، أهمُّها وجود ثلاثة عناصر في السياق، هي: العنصر العقدي، والعنصر الاقتصادي، والعنصر الحربي (العتربي، 2018، ص186).

وأمّا الفصل الثالث فعرض فيه الـمُؤلِّف مناحي التجديد في التعامل مع السُّنَّة الـمُطهَّرة (العتربي، 2018، ص191)، وبيَّن أنَّ المنهج في فهم السُّنَّة ما هو إلّا حديث عن إشكالية كبرى، تتعلَّق بتعدُّد القراءات للنص الحديثي الواحد، مُؤكِّداً وجود أزمتين مُتلازِمتين فيما يخصُّ الحديث النبوي الشريف، هما: أزمة القراءة، وأزمة الفهم. وقد عَدَّ الـمُؤلِّف الخروج من هاتين الأزمتين الخطوة الأولى من خطوات التجديد في تناول السُّنَّة الـمُطهَّرة بوصفها تفعيلاً عملياً لآي الذكر الحكيم.

وقد بدأ الـمُؤلِّف أوَّلاً ببحث علاقة السُّنَّة النبوية الشريفة بالكتاب الحكيم (العتربي، 2018، ص192)، بما في ذلك تعريف مفهوم السُّنَّة، والبحث في حُجِّيتها ومنـزلتها من الكتاب الحكيم (العتربي، 2018، ص197). وفي رأيي أنَّ هذا كلَّه من أبجديات الكتابة الأصولية قديماً وحديثاً، وأنَّ فيه تكراراً مُمِلّاً، بحيث لا يُنتقَص شيء من الكتاب لو حُذِف كلُّ ذلك.

غير أنَّ الـمُؤلِّف قد أجاد حقّاً في طرحه موضوع "منهج السُّنَّة في تقرير الأحكام" (العتربي، 2018، ص215)، وانتهى إلى مقارنة بين منهج القرآن الكريم ومنهج السُّنَّة النبوية الشريفة، مفادها

أنَّ منهج القرآن الكريم علمي ونظري، ومنهج السُّنَّة النبوية الشريفة عملي وتطبيقي، وأنَّ منهج القرآن الكريم إلهي، ومنهج السُّنَّة النبوية الشريفة بشري.

ثمَّ ذكر الـمُؤلِّف أبرز ما يتسم به منهج السُّنَّة النبوية الشريفة في تقرير الأحكام، وحصره فيما يأتي:

- مراعاة حال الـمُكلَّف (العتربي، 2018، ص216).
- التدرُّج في التكليف (العتربي، 2018، ص218).
- الموازنة بين تحقيق التيسير ومقصد التعبُّد (العتربي، 2018، ص220).
- تقديم الأَوْلى (العتربي، 2018، ص222).
- البُعْد عن التشدُّد والغُلُوِّ (العتربي، 2018، ص224).

ثمَّ أضاف إلى البحث محوراً ثالثاً، تمثَّل في مداخل جديدة لفهم السُّنَّة النبوية الشريفة، وقد حدَّدها بثلاثة مداخل (العتربي، 2018، ص226)، وجاء بأمثلة عليها. وهذه المداخل هي:

- المدخل المقاصدي (العتربي، 2018، ص228).
- المدخل الحضاري (العتربي، 2018، ص232).
- المدخل الإنساني (العتربي، 2018، ص236).

وأضاف بعد ذلك محوراً رابعاً أفرده لوسائل خدمة السُّنَّة النبوية الشريفة (العتربي، 2018، ص240)، وأجمل فيه الصور التطبيقية لهذه الوسائل فيما يأتي:

- الوقوف على المعنى الحقيقي للسُّنَّة النبوية الشريفة.
- دراسة السيرة النبوية وَفق منهجية علمية.
- الخروج من دائرة التحيُّز في التعامل مع السُّنَّة النبوية الشريفة إلى دائرة التطبيق.

وقد أشار الـمُؤلِّف إلى جهود بعض النُّخَب من العلماء في هذا المجال، وذكر منهم: ولي الله الدهلوي، ويوسف القرضاوي، وطه جابر العلواني، ومحمد رأفت سعيد، ومحمد أبو الليث آبادي، مُبيِّناً أنَّ لكلٍّ منهم ضوابطه المنهجية والنظرية التي يُمكِن استخلاصها وتوظيفها في خدمة السُّنَّة

النبوية الشريفة، بَدْءاً بالتوثيق، وانتهاءً بالفهم السليم الـمُوافِق للقرآن الكريم ومقاصد التشريع (العتربي، 2018، ص242-246).

ثمَّ قدَّم الـمُؤلِّف في نهاية الفصل نموذجاً تطبيقياً لدراسة السُّنَّة النبوية الشريفة (العتربي، 2018، ص246)، وهو نموذج يتجلّى في عناوين مُتعدِّدة ومُتنوِّعة، أجملها فيما يأتي:

- "الإطلاق والتقييد في السُّنَّة" (العتربي، 2018، ص248).
- "الإجمال والبيان" (العتربي، 2018، ص251).
- "العموم المراد به الخصوص" (العتربي، 2018، ص254).
- "الأحاديث الـمُشكِلة والـمُبيِّنة" (العتربي، 2018، ص256).
- "العموم وتخصيص العِلَّة" (العتربي، 2018، ص260).

وأمّا الفصل الرابع فجمع فيه الـمُؤلِّف كلَّ الأدلَّة الاجتهادية في إطار التجديد (العتربي، 2018، ص265)، وتناولها بالتعريف والبيان، وذكر آراء الأصوليين في حُجِّيتها، ثمَّ انتقل إلى سرد الدراسات المعاصرة عنها.

وكان أهمُّ ما تعرَّض له في باب الإجماع هو عناية المعاصرين بهذا الباب في دراساتهم التي بلغت نحو عشرين مُؤلَّفاً (العتربي، 2018، ص267)، مُذكِّراً بأنَّ منهم مَنْ حذا حذو القدماء في القول بالإجماع الأصولي، وأنَّ ثمَّة اتجاهاً آخرَ يقول بعدم تحقُّق الإجماع بشروط الأصوليين. وما إنِ انتهى الـمُؤلِّف من عرضه لهذين الاتجاهين، حتّى أبدى رؤيته لتجديد تناول الإجماع، واقترح أنْ يبدأ ذلك بعصر النُّبُوَّة؛ إذ تأسَّس المصطلح، وبدأت تطبيقاته؛ لتلمُّس ما حدث له من توسُّع، أدّى به -في نهاية المطاف- إلى عَدِّ الإجماع أمراً مثالياً لا يَمُتُّ للواقع بصلة.

ومن أبرز ما قدَّمه الـمُؤلِّف بخصوص الإجماع فكرتان؛ أُولاهما: تعذُّر فهم فكرة الإجماع أو هضمها بمعزل عن مبدأ الشورى الذي اعتمده النبي الأكرم محمد ﷺ في تعامله مع الأحداث والنوازل. وثانيتهما: تمييز مفهوم الإجماع بين عهد الخلفاء الراشدين وعهد مَنْ بعدهم (العتربي،

2018، ص277–288). ثمَّ جاء الـمُؤلِّف بجُمْلة من الـمُقترَحات لتفعيل فكرة الإجماع عملياً، مثل: إعادة التأريخ لمصطلح الإجماع، واستخدام ذلك في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي والتربوي، وضرورة اعتماد التعدُّدية الفكرية، وغير ذلك من الـمُقترَحات السديدة والواعية (العتربي، 2018، ص290).

وقد عرَّف الـمُؤلِّف القياس الذي عَدَّه الأصوليون –قديماً وحديثاً– محوراً للاجتهاد، ومداراً للفِقْه وعُمْدته (العتربي، 2018، ص292)، وبيَّن مدى حُجِّيته بوصفه منهجاً إسلامياً أصيلاً. وبالرغم من أنَّه لم يتوقَّف عند ذلك كثيراً، فقد أسهب في بلورة فكرة التجديد الأصولي المعاصر بخصوص القياس، وصرَّح بأنَّ أوَّل ما نألفه في الرؤية التجديدية للقياس هو رؤية الدكتور محمد الدسوقي، الذي يُعَدُّ واحداً من دعاة التطوير والتجديد للنظرة القياسية؛ إذ ميَّز بين نوعين من القياس، هما: القياس الفِقْهي المعهود والمحدود، والقياس الفطري الحُرُّ من الشرائط الـمُعقَّدة التي استنبطها القدامى من المنطق الأرسطي زمن الولع به.

وهذا يعني أنَّ بعض المعاصرين نظروا إلى القياس الموروث نظرة سلبية، لكنَّهم لم يأتوا ببديل واضح يتجاوز الموروث، حتّى إنَّ البديل المطروح نجده في التراث حاضراً لدى الغزالي والرازي وابن عبد السلام وغيرهم من مُجدِّدي الأصول.

بعد ذلك سرد الـمُؤلِّف جُمْلة من الـمُؤلَّفات القيِّمة المعاصرة التي ربطت بين القياس والمقاصد تأصيلاً وتنـزيلاً، ثمَّ خلص إلى القول بأنَّ هذه الـمُؤلَّفات قد أعطت القياس من الأهمية والتفصيل ما يَلزم لدوره في الاستنباط والاجتهاد. غير أنَّ أبرز ما يُمكِن الخروج به من التطواف في الـمُؤلَّفات الأصولية القديمة والحديثة هو الحاجة إلى قياس كُلِّي واسع يتخذ الحُكْم والمصالح والمقاصد الجزئية (الكُلِّية، والعامَّة، والعُليا) منطلقاً لأدائه.

وفيما يخصُّ الأدلَّة الاجتهادية، فقد كرَّر الـمُؤلِّف ما هو موجود في كتب التراث الأصولية من تعريف وتقسيم وبيان لاختلاف العلماء في مدى حُجِّية كلٍّ منها، ولم يأتِ بأيِّ جديد. ورُبَّما يكون

عُذْره في ذلك أنَّ المعاصرين الذين اعتمد عليهم في سرده البحثي لم يتمكَّنوا من الخروج على التراث الأصولي إلّا في بعض الـمَواطن والمسائل الشكلية والسردية التي لا تمسُّ جوهر القضية الأصولية (العتربي، 2018، ص307–430).

وأمّا الفصل الخامس فحمل عنوان "الـمُجدِّد الأصولي ومستقبل أصول الفِقْه" (العتربي، 2018، ص433)، وهو يُعَدُّ أهمَّ فصول الكتاب، ودُرَّة تاجه؛ ذلك أنَّه يتضمَّن –بالرغم من قِصَره واختصاره– موضوعات مُهِمَّة جدّاً بالنسبة إلى جوهر القضية المطروحة (تجديد أصول الفِقْه).

وقد قسَّم الـمُؤلِّف هذا الفصل إلى محاور عديدة، استهلَّها بتعريف الـمُجدِّد، وتعداد شروطه، سواء كان أصولياً أو مُجتهِداً. وفي المحور الثاني، تحدَّث الـمُؤلِّف عن مستقبل أصول الفِقْه (العتربي، 2018، ص442)، مُستعرِضاً الجهود الكبيرة التي بُذِلت من لدن علماء النهضة الإسلامية المعاصرة؛ بأنْ رصد واقع عِلْم الأصول في التعليم العربي الإسلامي المعاصر (العتربي، 2018، ص443)، وقدَّم مشاريع تطبيقية لتجديد هذا العِلْم في جانبي التصنيف والاستعمال (العتربي، 2018، ص448)، وأشار إلى المحاولات الجادَّة في هذا المجال، التي بذلها كلٌّ من الدكتور محمد مصطفى شلبي، والدكتور أحمد بن علي الوزير، والدكتور أسامة محمد عبد العظيم، والدكتور محمد زكي عبد البر، والدكتور زكريا المصري، والدكتور حافظ ثناء الله الزاهدي، والدكتور محمد الدسوقي، والدكتور محمد كمال إمام، والدكتورة فريدة صادق زوزو (العتربي، 2018، ص449–450).

وقد تضمَّن المشروع التجديدي للمُؤلِّف تعديلات على مستويات عِدَّة في مفردات المنهج بحسب كُلِّيات الحقوق والشريعة والقانون والدراسات الإسلامية والعربية، وفي عدد الساعات، وإلغاء ما ليس من عِلْم الأصول من الموضوعات الدخيلة عليه، وتطوير مفاهيم بعض الأدلَّة وضبطها، وتدريس المقاصد الشرعية بصورة وافية (العتربي، 2018، ص454–460).

وفي خاتمة الفصل، توَّج الـمُؤلِّف جُهْده العلمي بمُقترَحات عملية تتضمَّن التجديد الأصولي على مستويات عِدَّة، أبرزها:

– مستوىٰ المنهج الذي يرتكز علىٰ أربعة محاور، هي: المصادر، والمقاصد، والقواعد، والمناهج (العتربي، 2018، ص461).

– مستوىٰ طرائق التدريس الذي يقوم علىٰ التفاعل بين ثلاثة محاور رئيسة، هي: الـمُعلِّم، والطالب، والمنهج (العتربي، 2018، ص463).

وقد أنهىٰ الـمُؤلِّف حديثه هذا بتوصيات خاصَّة للكُلِّيات ذات الصلة، وتوصيات عامَّة للمعاهد والجامعات الـمَعْنِيَّة بالمادَّة الأصولية (العتربي، 2018، ص464).

ختاماً، يُعَدُّ هذا الكتاب سِفْراً قيِّماً شاملاً ومُستوفِياً الشروط الشكلية والموضوعية لدراسة التجديد الأصولي، ويُؤخَذ عليه أنَّ العنوان الذي حمله قد جاء أوسع وأشمل من المحتوىٰ، وكذلك عدم استيعابه كثيراً من الدراسات والـمُؤلَّفات الأصولية المعاصرة، لا سيَّما ما كُتِب في الجامعات الإسلامية غير العربية بالفارسية والتركية والأوردية والهندية والإنجليزية، وكذا الكتب الأصولية لغير المذاهب الأربعة، وعدم تحديد النطاق الزماني والمكاني والمجتمعي للبحث. غير أنَّه يُعَدُّ –في مجموعه– كتاباً فريداً وأصيلاً في بابه، ويُمثِّل إضافة معرفية ومنهجية للمكتبة الأصولية المعاصرة.

عروض مختصرة

إيصال صالح الحوامدة*

1. **ابن خلدون: سيرة فكرية**، روبرت إرون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2022م، 240 صفحة.

خلال القرنين الأخيرين، كان هناك نقاش حادّ حول معنى ما كتبه ابن خلدون وأهميته. لذا، يُعطينا روبرت إرون في هذه الدراسة المتميِّزة، رواية جذّابة وموثوقاً فيها لحياة ابن خلدون وزمنه وكتاباته وأفكاره غير العادية، فهو يُبيّن كيف تُلائم حياة ابن خلدون وفكره السياق التاريخي والفكري، عبْر دراسته العميقة للمقدمة، وهي تحليل مدهش وأصيل لقوانين التاريخ، وأفاد من عدة مصادر معاصرة أخرى في بحثه. ولّما بدا أن أفكار ابن خلدون استبقت التطورات التي حدثت في عدة مجالات، فقد عُدّ رجلاً عصرياً أكثر من كونه رجلاً من العصور الوسطى. يتكون الكتاب من أحد عشر فصلاً؛ الفصل الأول وُسم بـ: ابن خلدون بين الأنقاض، تلاه الفصل الثاني: الذي تحدث عن لعبة العروش في شمال إفريقيا في القرن الرابع عشر، فالفصل الثالث وجلّ حديثه عن: البدو ومكانتهم عبر التاريخ، ثم الفصل الرابع الذي درس: منهجية المقدمة الفلسفية والدين والقضاء، ثمّ جاء بعده الفصل الخامس وفيه سردية عن: إقامة ابن خلدون في مصر بين المماليك، والفصل السادس الموسوم بـ: التصوف، ثم الفصل السابع: رسائل من الجانب المظلم، فالفصل الثامن الذي تحدث عن: الاقتصاد قبل اختراع الاقتصاد، تلاه الفصل التاسع الذي بحث في: ماذا عمل ابن خلدون لكسب عيشه؟ فالفصل العاشر الذي يعدّ أهم الفصول؛ لكونه يتحدث عن: أغرب ما قيل في المقدمة، ومن أُعجب بالمقدمة، وآراء ابن خلدون عند كلّ من: كونان دويل، وابن الأزرق

---

* الحوامدة، إيصال صالح (2024). **عروض مختصرة**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 107، 249–266.
DOI: 10.35632/citj.v30i107.8949

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2024 ©

الأندلسي، وليون الإفريقي، وحاجي خليفة، ومصطفى نعيمة، ومنجم باشي، وبارتلمي ديربلوت، وبورغستال. ثم جاء بعدة آراء ونظرات للمقدمة، منها: قراءات فرنسية والاستعمار الفرنسي، ثم الألمان، فتوينبي ومعجبوه، فروزنتال، ثم ذكر انتقادات لروزنتال على المقدمة، فانتقادات للنسخة الفرنسية الاستعمارية لابن خلدون، فالفيلسوف محسن مهدي وابن خلدون الفيلسوف، فعالم الاجتماع إرنست غلنر، وعالم الاجتماع ابن خلدون، فقراءات عربية معاصرة، ثم قراءات أمريكية، فروايات خلدونية، ثم ابن خلدون نتاج استشراقي. وأخيراً الفصل الحادي عشر: النهاية.

2. **تطبيق ابن خلدون؛ إحياء تقليد مهجور في علم الاجتماع**، فريد العطاس، بيروت: مركز نهوض للدراسات والنشر، ط1، 2022م، 351 صفحة.

ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، قول تردد على ألسنة العديد من المستشرقين ومؤرخي العلوم، بل وعلماء اجتماع أمثال ألفريد كريمر، وروبيرت فلينت، وأورتيغا غاسيت، وعلي وافي، وغيرهم، لكن هذه الحفاوة لم تترجم إلى تطبيق منهجي للنظرية الخلدونية في تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية المعاصرة، رغم أنها قادرة على تفسير دورة صعود الدول وانهيارها في العديد من الحالات التاريخية والمعاصرة، ويُرجع المؤلف سبب ذلك إلى هيمنة المركزية الغربية التي همشت المنظورات غير الغربية في علم الاجتماع؛ فالنظريات الاجتماعية لا تولد ناجزة وتامة، وتتوالى أجيال من الشرّاح والنقاد والمطوّرين، الذين يستطردون بالتقليد النظري، ويتابعون العمل على تطوير قدراتها التفسيرية وفعاليتها النظرية، فنظرية ابن خلدون رغم اهتمام ابن الأزرق بها سابقاً، وحاجي خليفة ومصطفى نعيمة من العهد العثماني بها لاحقاً، إلا أن التقليد الخلدوني قد تعرّض للإهمال مع مجيء الدولة الحديثة.

يوفر الكتاب فرصة للمنشغلين بسؤال أسلمة العلوم، وأثر المنظورات الثقافية والدينية في صياغة العلوم الاجتماعية للتأمل في دراسة حالية عملية لعالم مسلم سعى إلى دراسة قوانين الاجتماع والعمران، ضمن إطار ثقافي إسلامي قبل العصر الحديث. يتكوّن الكتاب من فصول عشرة؛ الفصل الأول وُسم بـ: أخطاء التاريخ والعلم الجديد مقدمة إلى مقدمة ابن خلدون، تبعه الفصل الثاني وجلّ

حديثه عن: نظرية ابن خلدون في تكوين الدولة، أما الفصل الثالث، فبحث في: ابن خلدون وعلم الاجتماع، فالفصل الرابع الذي جاء متحدثاً عن: قراءات فكر ابن خلدون وتطبيقاته قبل العصر الحديث، أما الفصل الخامس فركز على: نظرية خلدونية للإصلاح الإسلامي، ثم الفصل السادس الذي بحث في: ابن خلدون وأنماط الإنتاج العثمانية، والفصل السابع الذي بحث في صعود الدولة الصفوية وسقوطها في الإطار الخلدوني، ثم الفصل الثامن الذي وُسم بـ: تطبيق النظرية الخلدونية على الدول العربية الحداثية السعودية وسوريا، ثم الفصل التاسع الذي عُنون بـ: نحو علم اجتماع خلدوني للدولة، وأخيراً الفصل العاشر وفيه: ملاحظات ببليوغرافية وقراءات أخرى.

3. **ماضي العالم ومستقبله من خلال مقدمة ابن خلدون**، ماسمو كمبنيني، ترجمة: نشاط مصطفى – ناصح رضوان، عمان: دار فضاءات، ط1، 2022م، 122 صفحة.

عرض المترجم في البداية عدة مسائل تمهيدية تفتح الطريق للقارئ، فعرَّف بشكل موجز جداً بابن خلدون، واعتزاله السياسة، ثم اعتزاله الناس في الجزائر مدة خمس سنوات، تمكَّن خلالها من إتمام مقدمة كتابه (العبر)، الذي بات في أيامنا كتاباً مستقلاً، موثقاً بالتواريخ والمراجع، ثم تحدَّث عن اهتمام الغربيين بالمقدمة، والأسباب العديدة التي كانت وراء هذا الاهتمام، عدا عن أهميتها الفكرية، وركز على الأسباب الإيديولوجية. إن مقدمة ابن خلدون كانت دليلاً لدول الغرب الاستعماري، لمعرفة طبيعة سكان العالم العربي، وتعرّف العقلية العربية الإسلامية، وكيفية التعامل معها، ثم عدَّد ترجماتها، وانتقل إلى اهتمام الطليان –على وجه الخصوص– بمقدمة ابن خلدون، مع ذكر خصوصية العلاقة بين الطليان والعرب، ثم قارن بين رؤية العرب والغربيين للمقدمة، وتثمين كلّ من الطرفين لها. جاء الكتاب في فصول أربعة وملحق؛ الفصل الأول وعنوانه: "ماضي العالم العربي ومستقبله من خلال مقدمة ابن خلدون"، وفيه تعريف بابن خلدون نسبه وميلاده وتلقيه للعلوم، وحياته ومؤلفاته، مع ذكر الأحداث التاريخية التي جرت في أيامه، وعلاقته مع حكام البلاد التي قطنها والمناصب السياسية التي تقلدها، تبعه الفصل الثاني الذي وُسم بـ: "مقدمة ابن خلدون بين الفلسفة والسوسيولوجيا والتاريخ"، وفيه يحلل المؤلف كتاب ابن خلدون، الذي من خلاله يبين التغيرات

التي طالت العالم العربي منذ عصر الرسول، وانتهاءً بعصر ابن خلدون؛ إذ كان للتغيرات السياسية الأثر الأكبر على أحوال الناس الاجتماعية والمعيشية، ومفصّلاً أسباب وجذور تلك التغيرات السياسية، من دين جامع وعصبية قبلية وسواهما، وبيّن المؤلف كذلك الآثار السلبية الناتجة عن تداخل السياسي والاقتصادي في إدارة الدولة، وكذلك تحديد القواعد التي ذكرها ابن خلدون التي يشتغل بها الـمُلك الناجع، القادر على ترجمة القواعد المفاهيمية العقلانية إلى ممارسة سياسية، في مواجهة مُلك غير ناجع ومتدهور وغارق في المستنقع، تبعه الفصل الثالث الذي بحث في: "الفكر السياسي لابن خلدون بين الواقعية والطوباوية"، فالفصل الرابع: نقاش مفتوح لمسائل متعددة.

4. **الخطاب الصوفي في ضوء نظرية علائقية الوعي: السلطات، الثنائيات، التمظهرات**، أسيل محمد ناصر، عمان: دار كنوز المعرفة العلمية، ط1، 2020م، 160 صفحة.

يمتاز الخطاب الصوفي بخصوصية عمّا سواه من الخطابات الأدبية الأخرى، فلا بد من التسلح بثقافة خاصة وأداء ماهر؛ للتمكن من الدخول في عوالم هذا الخطاب، والتفتيش عن مفاداته في متن خطاب محمّل بالرموز والشفرات والألغاز المنصهرة داخل روح متسامية عن عالمها المادي. لذا، اتجهت الرؤية البحثية صوب علائقية الوعي بوصفها ممارسة نقدية فلسفية، وفكراً تحليلياً، وقد نظّر له الفيلسوف الإنكليزي كولن ولسن؛ لأنه وجد فيه صلاحية قادرة على معالجة الخطاب الصوفي من حيث إنه ذو مدلولات مركبة لمتن واحد، فالظاهر منها يكون بوابة لترسيخ مفاهيم أخرى، فيما الباطن يؤشر إلى الرؤية الداخلية التي يمكن أن تكون متماثلة مع الخارجية، شريطة أن يحسن الجهاز التأويلي استنطاق مفادات القرائن الخارجية بالنحو الصائب؛ لأن الوعي الإبستمولوجي للخطاب الصوفي يتطلب من الباحث إدراكاً معرفياً، وفهماً دقيقاً لمجريات ما يتضمنه هذا النوع من الخطابات؛ بغية الوصول إلى قراءات جديدة تعين التراث الإبداعي. يتكوّن الكتاب من مقدمة ومهاد نظري وثلاثة فصول؛ ابتدأت الدراسة بمهاد نظري تضمن المفاهيم الأساسية، التي ارتكزت عليها الدراسة بدءاً بعينة البحث، وصولاً إلى متضمّنات ومفاصل نظرية علائقية الوعي، وانتهاء بآليات التواصل الناجعة في ربط التفاعل الإيجابي بين جزئيات البحث وكلياته، ثم الفصل الأول الذي وُسم

بـ: "سلطات التوجه الدلالي في الخطاب الصوفي" مشتملاً على مباحث ثلاثة؛ عُني الأول منها بسلطة الاستدعاء، وثانيها بسلطة الإغراب، وثالثها بسلطة المفارقة. أما الفصل الثاني فكان موسوماً بـ: ثنائيات الوعي الفكري في الخطاب الصوفي، متمثلاً بمباحث ثلاثة؛ أولها معني بثنائية الناسوت واللاهوت، وثانيها عني بـ: ثنائية الاتصال والانفصال، أما ثالثها فقد عني بـ: ثنائية النسبة والإطلاق. وأخيراً الفصل الثالث الذي وُسم بـ: "تمظهرات التنامي والصيرورة في الخطاب الصوفي"، مشتملاً على مباحث ثلاثة أيضاً، هي: التمظهر اللغوي، والتمظهر التصويري، والتمظهر الصوتي، فخاتمة بما آل البحث إليه من نتائج.

5. **فلسفة الفن؛ أسئلة الجمالية والفن في عالم متغير**، محمد بهضوض، عمان: دار خطوط وظلال للنشر والتوزيع، ط1، 2021م، 417 صفحة.

إن المفاهيم والسرديات التي رافقت المؤلف في دراسته هذه، مثل: السياسة الثقافية والتراث والهُوية.. إلخ كانت وستبقى هاجس المناقشات النظرية، والممارسات الفنية في كل مكان في العالم. وبهذا الصدد، فإنه من الصعوبة بمكان تحديد ماهية الفن وفق الفلسفة بشكل مجرد؛ لكونه موضوعاً مركباً شمل فنوناً، ومؤسساتٍ، ووقائعَ، وأنماطاً غاية في الاختلاف والتنوع؛ الأمر الذي فرض تحليلها وفق مناهج ومقاربات متعددة، مثل: "التاريخ، والسياسة، والأنثربولوجيا، وعلم النفس، .."، وهذا يطرح أيضاً علاقة الفن بالفكر؛ بمعنى لأي مدى يمكن للفكر أن يحدد الفن، ويقوم بتحليله أو دراسته، لكي يقدم بشأنه نظريات أو أطروحات تلزمه؟ قسم المؤلف كتابه إلى اثنين وثلاثين موضوعاً، جمعها بناء على معيار التقارب النسبي بينها في أربعة أبواب، هي: الباب الأول الذي خصصه لتحديد "مفهوم الفن"، وشمل ثمانية فصول، هي: مفهوم الفن، ومفهوم الفنان، والجمال والجمالية، وفلسفة الفن، وتاريخ الفن، والفن والحضارة، والفن والطبيعة، والفن والصناعة. أما الباب الثاني فخصصه للحديث عن "الفن ومحيطه" وشمل كذلك ثمانية فصول، هي: الفن والسياسة، والفن والمأسسة، فالفن والقانون، ثم الفن والمجتمع، والفن والثقافة، ثم الفن والتربية، والفن والدين، ثم الفن الجماهيري. أما الباب الثالث فوسم بـ: "النظرية والتعبير"، واحتوى على

فصول ثمانية، هي: نظريات الفن، فالإبداع الفني، ثم التعبير الفني، والطراز والأسلوب، فالتصنيف والتنظيم، ثم الشكل والمضمون، والتشخيص والتجريد، فالعمل الفني. وأخيراً الباب الرابع المعنون بـ: "عالم الفن"، وبحث المؤلف فيه الموضوعات الآتية: الفن والطبيعة، والفرجة والاتصال، فالاقتصاد الفني، ثم سوق الفن، فالنقد الفني، والأخلاق والرقابة، والوساطة الفنية، والفن والجمهور، وخاتمة للكتاب، فملحق قراءة في كتاب الفن خبرة لجون ديوي.

6. **المصطلح الفني في الخط العربي تاريخه ومعاجمه**، إدهام محمد حنش، إسطنبول: مؤسسة البصائر للدراسات والنشر، ط1، 2020م، 288 صفحة.

المصطلح الفنِّيّ للخَطِّ مَوضُوع لم تُعْنَ به الدِّراسات العربيَّة والأجنبيَّة الـمُتَعَلِّقة بالخَطِّ العربيِّ إلاَّ عنايةً عارضةً وقليلةً في حواشي مَوضُوعاتها اللُّغَويَّة، والتَّاريخيَّة، والآثاريَّة، والفنِّيَّة، وهوامشها، دون متونها الَّتي لم يكن هذا الـمُصْطَلح فيها ألبتَّة مَوضُوعاً رئيساً من مَوضُوعاتها، وقد جاء الكتاب لمعالجة هذا الـمَوضُوع الحيويِّ في الـمَعْرفة الخطِّية العربيّة، ولدراسة نشأة الـمُصْطَلح الفنِّيِّ للخَطِّ ورَصْد تطوُّره واستقراره، وصولاً إلى إمكانيَّة اقتراح منهج (لغوي- معرفي) تاريخي مناسب لِـمَعْجَمته في مَتْن خَاصّ. تضمّن الكتاب تمهيداً حول مَفهوم الـمُصطَلح الفنِّيِّ وفصولاً ستة؛ الفَصل الأوَّل الذي وسم بـ: "مَفْهُوم الخَطِّ ومُصْطَلحه بين اللغةِ والفن" وقد احتوى على الموضوعات الآتية: مَفْهُومَا الكِتَابة والخَطِّ، والـمُصْطَلح في الخَطِّ العربيِّ، فعناصر المصطلح الخَطِّيِّ. تبعه الفَصْل الثَّاني وعنوانه: "الـمُصْطَلح الفنِّيُّ للخَطِّ العربيِّ (النَّشْأة والتَّطَوُّر)"، وفيه تحدث عن: حُسْن الخَطِّ مُصْطَلحاً فنِّيّاً، وفَلْسَفة الفنِّ في حُسْن الخَطِّ، فهَنْدسة الخطِّ العربي، ونظرية المحاكاة في الخط العربي. أما الفصل الثَّالث: فـ"مَعْرفيَّة الـمُصْطَلح الفنِّيِّ للخَطِّ العربيِّ وخَصَائِصه"، الذي بحث في: مَعْرفيَّة الـمُصْطَلح الفنِّيِّ للخَطِّ العربيِّ، وتأريخية الـمُصْطَلح الفنِّيِّ للخطِّ، فخَصَائِص الـمُصْطَلح الفنِّيِّ للخَطِّ العربيِّ، وأنواع الخط العربي. فالفَصْل الرَّابع الذي وسمه المؤلف بـ: "التَّسْمِية في الـمُصْطَلح الفنِّيِّ للخَطِّ العربيِّ"، وجاءت موضوعاته: بناءُ الـمُصْطَلح الفنِّيِّ للخطِّ، وتسميةُ الـمُصْطَلح الفنِّيِّ للخطِّ، ومَصَادِر التَّسْمِية اللغوية وأصولها الثقافية، فإشكاليَّات التسمية

والتعيين. أما الفَصْل الخَامِس فكان حديثاً عن: "مَعْجَمة المصطلح الفنِّي للخط: الإشكاليات والمنهج"، وبحث في: سبيل مَنْهَج لِـمَعْجَمة الـمُصْطَلح الفنِّيِّ للخَطِّ العربيِّ، فالدراسة المصطلحية لفن الخط، ثم نحو معجم تاريخي لفن الخط العربي. وأخيراً الفَصْل السَّادس وعنوانه: "مواد مُختارة لصناعة المعجم التاريخي لفن الخط العربي".

7. **مفهوم الأيديولوجيا وفكرة الثنائية في المعرفة السوسيولوجية الحديثة–بناء الموضوع والمنهج**، محمد حسين الرفاعي، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2020م، 432 صفحة.

إن سوسيولوجيا المعرفة بوصفها علمَ معِرفة المعرفة، هي علمُ مفهوم المفهوم العلميّ، فما هو المفهوم الذي يوجد داخل كل المفاهيم، وساهم ويساهم في وجودها، ويحددها، ويعين ماهيتها، ولا ينتظر أبداً أن يتحقق في الواقع، ويكفي أن يكون في الفكر ضابطٌ للفكر والتفكير، حتَّىٰ يكون الواقع بمجمله من بنائه؟ إنَّه مفهوم الأيديولوجيا؛ إنَّه موضوع سوسيولوجيا المعرفة، من حيثُ إنَّه يتخلل [المعرفة – بعامَّةٍ]. إنَّ الأيديولوجيا، بوصفها المفهوم المركزي، والأصليّ في [المجتمعيّ – بعامَّةٍ]، يُنتج ثُنائيَّات معرفية، ومن حيثُ هو ينتج عن ثُنائية [الفكرة – ووعي الفكرة]. قسم المؤلف الكتاب إلىٰ مقدمة وأربعة فصول؛ الفصل الأول وسم بـ: "في الطريق إلىٰ بناء التساؤل الإبستيمولوجي داخل حقل الفهم الخاص بسوسيولوجيا المعرفة عن مفهوم الأيديولوجيا، اهتداء بمسألة الثنائية في الفكر العربي السوسيولوجي المعاصر"، تبعه الفصل الثاني المعنون بـ: "ما مفهوم الثنائية؟ وما هي مسألة/ إشكال الثنائية في الارتسام الأولي للثنائية بوصفها مفهوماً علمياً وإشكالاً عملياً؟ أما الفصل الثالث فجاء حديثاً عن: "في الطريق إلىٰ التساؤل عن مسألة الثنائية في حقل الإبستيمولوجيا: بناء الفهم الإبستيمولوجي للثنائية بوصفها مسألة علمية في حقل السوسيولوجيا بعامة، وفي حقل سوسيولوجيا المعرفة بخاصة"، وأخيراً الفصل الرابع ومحوره: "مفهوم الثنائية، وفي كيفية حضورها في إنتاج المعرفة العلمية في السوسيولوجيا بعامة وفي سوسيولوجيا المعرفة بخاصة".

8. **ثنائية الأدب والحضارة المظاهر الحضارية في الرسائل الفنية**، علاء زكي القريوتي، عمان: دار النور المبين للدراسات والنشر، ط1، 2019م، 488 صفحة.

يسعى الكتاب إلى الكشف عن المظاهر الحضارية كما تجلت في رسائل القرن الرابع الهجري الفنية، ومعرفة مدى تفاعلها الحضاري وقتئذ بإنجازاتها وقدرتها على تصوير تلك المظاهر والتعبير عنها، حتى إن الباحث يعد "الرسائل الفنية" وثائق حضارية شاهدة على حضارة القرن الرابع الهجري. يتكون الكتاب من تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة؛ جاء التمهيد في شقين؛ يدرس أولهما التعريف بالمظاهر الحضارية، ويدرس ثانيهما التعريف بالرسائل الفنية. وقد درس المؤلف في الفصل الأول "المظاهر الحضارية الاجتماعية"، عبر سبعة مباحث، هي: البيت العباسي والأطعمة "فنونها وأفنانها"، والملابس والعطور، والظرف والفكاهة، واللهو والتسلية، والنقد الاجتماعي، والنقد السياسي "المثقف والسلطة". أما الفصل الثاني الموسوم بـ: "المظاهر الحضارية الفكرية"، فتكون من سبعة مباحث، هي: مظاهر النضج الفكري والثقافي، وآلة تدوين الفكر، ومظاهر حضارية فكرية دينية، ومظاهر حضارية فكرية لغوية وأدبية، ومظاهر حضارية فكرية جدلية "مجالس المناظرات"، ومظاهر حضارية فكرية فلسفية، ومظاهر حضارية فكرية تطبيقية. والفصل الثالث وعنوانه: "أثر المظاهر الحضارية في بناء الصور الفنية"، جاء عبر أربعة مباحث، هي: البناء البلاغي، والبناء النفسي، وأشكال العلاقات للصور المفردة، والبناء الموسيقي. ثمّ الخاتمة التي تضمنت أهم نتائج الدراسة.

9. **استشراف للدراسات المستقبلية، عدد خاص: "مستقبل العمل في البلدان العربية"**، الدوحة: المركز العربي للدراسات وأبحاث السياسات، 2022م، 473 صفحة.

هو العدد السابع من كتاب استشراف السنوي، يقسم الكتاب إلى أربعة أقسام رئيسة؛ أولها الدراسات: وتضمّن الدراسات الآتية: "تحديات التغيرات المناخية والرهانات المستقبلية للتحول إلى "الوظائف الخضراء"، نقد المنظور الرأسمالي"، ثم "استشراف مستقبلات العمل البحثي في العلوم

الاجتماعية والإنسانية"، و"استشراف مستقبل الممارسة الطبية ورهاناتها في العالم العربي"، و"مستقبل مشاركة المرأة في سوق العمل العربية: تحليل قياسي جزئي لحالة دول شمال أفريقيا"، و"نحو استشراف مستقبل التعليم والتدريب المهني والتقني في البلدان العربية"، و"مستقبل العمل في ضوء ثورة الذكاء الاصطناعي". ثانيها الترجمات: وتضمن العناوين الآتية: "مستقبل العمل: مراجعة قياسية للأدبيات". فالثالث: المراجعات، وفيه نشرت مراجعة: "مستقبلات أماكن العمل قراءة نقدية في كتاب: مكان العمل الذي تحتاج إليه الآن: تشكيل المساحات لمستقبل العمل". أما الرابع والأخير: فقضايا مستقبلية، وهي مقالات ومنشورات تتعلق بحقل الدراسات الاستشرافية عموماً، وهي: "أزمة الخليج وتحولات سياسة القوة، وأزمة نظامية في سياق سياسي موسوم بالضعف"، و"استشراف أثر التطوّر التكنولوجي في الحروب الحديثة والقوة العسكرية للدول الصغرى"، فـ"كيف سنعيش في عام 2050؟"، و"ميتافيرس أهو امتدادٌ لرأسمالية المراقبة؟"، و"هابيتوس المستقبل: التأثير المهيكل لعلاقتنا بالتكنولوجيا".

10. **الخطاب الديني وأزمة المعنى؛ بحث في سوسيولوجيا وهيرمينوطيقا التجربة الدينية**، خالد لحميدي، بيروت: منتدى المعارف، 2020م، 256 صفحة.

حاول المؤلف من خلال صفحات هذا الكتاب فهم خصوصيَّة التجربة الدينيَّة، في المنظومة الغربيَّة، وذلك من خلال ربطها بأزمة المعنى؛ لأنها تجلت بوصفها تجربة تاريخيَّة وفعاليَّة اجتماعيَّة أولاً، وتحقّقها على الصعيد المعرفي بوصفها مناهج ثانياً، وتجددها أخيراً بوصفها إشكالاً ما زال يذكي، من خلال مؤشِّر الأزمة، الكثير من التساؤلات التي تروم محاولة تجاوز أزمة المعنى، التي تلقي بظلالها على كثير من حقول الفعاليَّة الاجتماعيَّة. تناول المؤلّف التجربة الدينيَّة، بوصفها خطاباً يتحقَّق فيه الدين بوصفه واقعاً موضوعياً ببعديه: الاجتماعي والرمزي؛ وهو معطى دفعه إلى أهميَّة بيان هذين البعدين من خلال النظر إليهما بوصفهما لحظتين متداخلتين تميِّزان الخطاب الديني في عموميته. انقسم الكتاب إلى قسمين في عشرة فصول؛ القسم الأول وُسم بـ: "تأويل التجربة الدينية من الفعل إلى النص"، وفيه فصول خمسة وعناوينها هي، الأول: الظاهرة الدينية وسؤال التعريف،

أما الثاني: فالدين والجماعة الثقافية، فالثالث: عن الهوية الرمزية في سوسيولوجيا الدين، تبعه الرابع: خطاب السيطرة في سوسيولوجيا الدين، ثم الخامس: أسطورة الخلاص الديني، ثم جاء القسم الثاني والمعنون بـ: "تأويل التجربة الدينية من النص إلى الفعل"، وتكوّن من فصول خمسة أيضاً، السادس: الرمز كأفق للتفكير، والسابع: سؤال المنهج في هيرمينوطيقا النص، فالثامن: النص المكتوب والفعل الإنساني، والتاسع: الكتاب المقدس بوصفه نصاً مقدساً، وأخيراً العاشر: الهيرمينوطيقا الفلسفية وهيرمينوطيقا النص الديني.

11. **نهاية الأمم والحضارات؛ المنظور الفلسفي المشترك لمراحل التطور الإنساني والتعاقب الدوري للحضارات لدى كل من ابن خلدون وفيكو**، فاضل الطالب، خاص، 135 صفحة.

يهدف الكتاب إلى عمل مقاربة فكرية فلسفية بين كل من ابن خلدون العربي وجيام فيكو الإيطالي رغم فارق الزمان والمكان. ومن ثمُ الاختلافات المنهجية بينهما، إلا أن هناك تشابكاً واتحاداً بالرؤى فيما يتعلق بتفسيرهما لتطور التاريخ الإنساني والتعاقب الدوري للحضارات، فابن خلدون شبّه مراحل حياة الأمم بعمر الإنسان، وحدده بثلاثة أجيال، هي: مرحلة النشأة والنمو عنده، وهي فترة الظفر بالغلبة والوصول إلى السلطة. والمرحلة الثانية هي مرحلة الشباب والنضج "الانفراد بالحكم". أما المرحلة الأخيرة فهي مرحلة الشيخوخة والهرم "الاضمحلال والتلاشي"، والمنطق نفسه الدورة الحضارية التي أخذ بها فيكو من خلال مفهومه الغربي، فهي تسير بثلاثة عصور تبدأ بعصر الآلهة "عصر الخضوع للحكومات الإلهية"، ثم عصر الأبطال والحكومات الأرستقراطية، وأخيراً عصر البشر؛ أي عصر الحكومات الديمقراطية.

يتكوّن الكتاب من ثلاثة فصول وخاتمة؛ الفصل الأول بحث فيه المؤلف: الظروف البيئية المؤثرة والمناخ الثقافي السائد في عصريهما، اللذيْن أديا إلى طبيعة التشكّل الفكري لكل منهما. أما الفصل الثاني فيناقش: المنهج المعرفي المتبع عند كليهما في استنباط الدلالات التاريخية؛ وذلك لفهم الماضي، وتفسير الحاضر، وتوقع المستقبل. أما الفصل الثالث: فيبحث في رؤيتهما لطبيعة المجتمع

الإنساني وفهم التراث البشري، استناداً إلى عمق ثقافتهما ونظرتهما الثاقبة لحركة المجتمعات وفهم التطورات الناتجة. فخاتمة: تلخص الفكرة المحورية المتعلقة بالمقارنة مع إظهار مدى إسهاماتهما العلمية والفكرية، وعمق تأثيرهما في مجال فلسفة التاريخ.

12. *Ibn Khaldun and the Social Sciences: Discourse on the Condition of Impossibility (Critical South)*, by Javad Tabatabai, Translated by Philip Grant, Wiley (publisher): New Jersey, January 2024, 300 Pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "ابن خلدون والعلوم الاجتماعية: خطاب في حالة الاستحالة، (الجنوب الحرج)"، المؤلف هو البروفيسور: جواد طباطبائي، أستاذ ونائب سابق لعميد كلية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة طهران.

تتبع الدراسات العربية والأوروبية لابن خلدون، العالم الموسوعي الكبير في العصور الوسطى، أحد مسارين: الاتجاه الأول، يفسر فيه العلماء كتابه المقدمة، على أنه النقطة التي ظهرت عندها العلوم الاجتماعية الجديدة، وهم يعرّفون "علم الثقافة الجديد" الذي جاء به ابن خلدون بأنه "علم الاجتماع الإسلامي أو العربي" البديل لعلم الاجتماع. أما الاتجاه الآخر، فيقتصر تفسير الخطاب الخلدوني فيه على أنه النموذج الإسلامي الأرسطي في عصره، فقد رفض هذا الاتجاه التجديد "الحداثة" المعرفي للمقدمة ونُظر إلى ما قدمه ابن خلدون على أنه مساهمة بسيطة في المنهج الأرسطي. يرسم الكتاب طريقًا مختلفًا، فهو يبحث في حالة استحالة العلوم الاجتماعية في النموذج الإسلامي الأرسطي، فبدلاً من تحديد "علم الثقافة الجديد" بوصفه سلفًا لعلم الاجتماع أو بديلاً له، فإنه يبحث في المقدمات ضمن الإطار المعرفي الذي أنشأته العلوم الاجتماعية، وينظر جواد طباطبائي إلى حالة استحالة "الثورة العلمية" بوصفها "العائق المعرفي" أمام الحداثة في الحضارة الإسلامية، وهكذا تعيد هذه النظرية النظر في مناقشة ميشيل فوكو لحالة إمكانية العلوم الإنسانية في ضوء تاريخ الفكر المسيحي الأرسطي والمناقشات الفرنسية الأوسع حول نظرية المعرفة من باشلار إلى ألتوسير.

يسلط الطباطبائي الضوء على أهمية إعادة تفعيل نظرة ابن خلدون النقدية لحدود التقاليد الموروثة بوصفها الأفق السياسي الديني للتجديد، فابن خلدون والعلوم الاجتماعية يقدمان نظرية نقدية للتقاليد والحداثة في الشرق الأوسط، ويوضح الطباطبائي الوضع التاريخي الذي ظهرت فيه العلوم الاجتماعية والإنسانية عن طريق الترجمات الاستعمارية وما بعد الاستعمارية للخطاب من أوروبا، في بيئة تاريخية مقرونا بها قطيعة معرفية مع تقاليد المعرفة الموروثة.

13. *Knowledge and Beauty in Classical Islam An Aesthetic Reading of the Muqaddima by Ibn Khaldūn (Routledge Studies in Islamic Philosophy)*, by Giovanna Lelli, Routledge: New York, 2021, 168 Pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "المعرفة والجمال في تراث الإسلام؛ قراءة جمالية لمقدمة لابن خلدون" (دراسات روتليدج في الفلسفة الإسلامية)"، المؤلفة: جيوفانا ليلي، وهي أستاذة زائرة للدراسات العربية والإسلامية في جامعتي جنت ولوفين (KUL) في بلجيكا. اهتماماتها متعددة التخصصات، ولا سيما الدراسات المقارنة للحضارات التي ازدهرت حول البحر الأبيض المتوسط في العصور الوسطى، وتسعى إلى التفكير في العلاقة الإشكالية بين التراث الكلاسيكي والحداثة في العالم العربي الإسلامي والغربي.

يقدم الكتاب قراءة جمالية لمقدمة ابن خلدون، وهو نص -في الأغلب- عمل تاريخي، وهو أيضاً أطروحة شاملة عن الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية، ويقدّم صورة للجماليات العربية الإسلامية الكلاسيكية في مجملها. موضوع الكتاب: العلاقة الجوهرية بين الجمال والمعرفة في المقدمة، فكما تناول ابن خلدون مشكلة المعرفة والعلم، تناول أيضاً مشكلة الجمال الحسي بوصفه أداة أو عائقاً لبلوغه. إن فلسفة ابن خلدون للتاريخ بالضرورة هي تناول جمالي للتاريخ، ففكرته الرئيسية عن "الشعور الجماعي"، أي الفضيلة الجسدية والأخلاقية والجمالية للمجتمعات البدوية، هي في الوقت نفسه أصل صعود الدول المركزية وسبب خرابها. إنه يمثل تناقضاً تراجيدياً ينطبق على تاريخ المغرب العربي، ولكنه يأخذ بعد ذلك قيمة عالمية، لأنه يعكس مجموعة من التناقضات الأخرى المتأصلة في

"نظام" الجماليات العربية الإسلامية الكلاسيكية. هذه التناقضات تقوض النظام الجمالي للمقدمة من الداخل وتوفر عناصر حاسمة لظهور الجماليات الحديثة، يقدم الكتاب منهجاً مقارناً، ويعدّ مصدراً رئيسياً للباحثين والطلاب المهتمين بالدراسات العربية والإسلامية والفلسفة وعلم الجمال والتاريخ العالمي.

الكتاب يتكون من مقدمة عن مسوغاته وأهدافه يتبعه فصول ثمانية، الأول منها يتحدث عن ابن خلدون وسياقه التاريخي، أما الفصل الثاني فتناول موضوع: "الجمال والعلم: معنى الجمال والعلم في المقدمة"، فالفصل الثالث وعنوانه: "المعرفة والجمال في التاريخ: الجمال المعرفي والجمال الفينومينولوجي في التاريخ، أما الفصل الرابع فعن الجغرافيا البشرية وعالم الغيب: المعرفة والجمال في الجغرافيا البشرية وتصورات الغيب، تبعه الفصل الخامس معنون بـ: "المجتمع البدوي: المعرفة والجمال في المجتمع البدوي الوثني العربي" (الجاهلية)، فالفصل السادس ومحوره الرئيس فجر الإسلام: المعرفة والجمال في فجر الإسلام، ثمّ جاء الفصل السابع: عن "الحضارة المستقرة: الدولة الجمالية، وأخيراً الفصل الثامن كتراجيديا.

14. *Inside/Outside Islamic Art and Architecture: A Cartography of Boundaries in and of the Field,* Edited by: Saygin Salgirli, Bloomsbury Publishing: London, Sep 2021, 399 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "داخل / خارج الفن والعمارة الإسلامية رسم خرائط للمشروع في الميدان"، الكتاب مجموعة من الأبحاث المختارة لمجموعة من الباحثين، حررها: سايجين سالجيرلي، وهو: مؤرخ فني ومعماري للعالمين العثماني والبحر الأبيض المتوسط، مع التركيز على أواخر العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث، عضو هيئة التدريس، جامعة كولومبيا البريطانية، بمواد تاريخ الفن والفنون البصرية والنظرية.

من يتجول في معرض، تكون لديه فكرة جيدة إلى حد ما عن حدود ذلك المعرض ابتداءً وانتهاء، وأثناء مراقبة اللوحة، نكون واثقين أيضاً من التمييز بين اللوحة الصحيحة وإطارها

وحدودها. لكنه غالباً ما تكون الأمور أكثر تعقيداً؛ إذ إنّ المبنى يحدد المساحة الداخلية تماماً مثل المساحة الخارجية، وما نعدّه زخرفياً وهامشياً للوحة معينة قد يكون في الواقع مركزياً لتمثلاتها. الكتاب يجيب عن سؤال بسيط: بدلاً من الفصل الثنائي بين الداخل والخارج، أو الخارج والداخل، ما هي العلاقات الأخرى التي يمكن أن نفكر فيها؟ فهو يركز على هذا السؤال، داخل/ خارج الفن والعمارة الإسلامية، على مجموعة واسعة من الوسائط والموضوعات، بما في ذلك المخطوطات المرسومة، والأشياء، والزخرفة المعمارية، والهندسة المعمارية والتخطيط الحضري، والتصوير الفوتوغرافي، يجمع الكتاب بين علماء ذوي منهجيات متنوعة، تعبر عن تنوع مساحة جغرافية تمتد من الهند إلى إسبانيا ونيجيريا، وعبر نطاق زمني من القرن الثالث عشر إلى القرن الحادي والعشرين – ويطرح أيضاً أسئلة جذابة حول حدود المجال، فصول تسعة ومقدمة هي ما يتكون منه الكتاب: المقدمة عن: داخل/ خارج الفن والعمارة الإسلامية: نحو نهج رسم خريطة للمشروع، أما الفصل الأول عنون بـ: داخل وخارج المصطلح المحلي: قصة سيدلونج في منطقة "ينيهالي" بأنقرة، تبعه الفصل الثاني عن: النظر إلى ما وراء حجاب العدسة: الاستيلاء على الحرم (1840– 1890)، أما الفصل الثالث فبحث في: كتابة متحف بيروت الذي يجب استدعاء أشباحه، والفصل الرابع جاء عن: "المراقبة عن كثب: الصور في العمارة القاجارية في إيران"، ثم الفصل الخامس وعنوانه: "العوالم المحتملة: التمثيل والمحاكاة والفنان الديميورجي في الرسم التيموري المتأخر (حوالي 1470– 1500)"، وعرض الفصل السادس "مجموعة من الإسقاطات: استكشاف المساحة التصويرية للوحة العوضي المصغرة من خلال النمذجة ثلاثية الأبعاد"، تبعه الفصل السابع تطرق بالحديث عن: "الخاص والعام في الفضاء العامي: القرى النوبية المهجورة في بيجي"، ثم الفصل الثامن عرض: "غناء أغنية الانفصال: ناث فايراجي في اللوحات المغولية"، وأخيراً الفصل التاسع ختم تلك الرحلة بالحديث عن: "العقدة الشاملة: آثار هرقل في حامل شمع غير معروف من متحف الفنون الإسلامية في بورصة".

15. *Education Transformation in Muslim Societies: A Discourse of Hope*, Edited by Ilham Nasser, Indiana University Press and International Institute of Islamic Thought: Indiana, Herndon, September 2022, 232 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "التحول التعليمي في المجتمعات الإسلامية: خطاب الأمل"، تحرير: إلهام ناصر، وهي خبيرة في التربية والتعليم.

في تحول التعليم في المجتمعات الإسلامية، يقدم علماء مسلمون من جميع أنحاء العالم ثروة من وجهات النظر لدمج الأمل في تعليم الطلاب من رياض الأطفال حتى الجامعة لتحفيز التغيير والحوار والتحول في مجتمعاتهم، إلا أنّه بالرغم من التقدم الذي تم إحرازه في المجتمعات الإسلامية في مجال التعليم المبكر والتحاق الفتيات بالمدارس، إلا أنّ ذلك لم يتم توثيقه بشكل جيد، لذا وجب فحص المبادرات التعليمية الفعالة وتحليل كيفية عملها، ليستطيع المعلمون وصناع السياسات والمسؤولون الحكوميون خلق حافز للإصلاح والتحول التربوي الإيجابي، من خلال اعتماد خطاب تعليمي قائم على تعزيز نقاط القوة.

الكتاب يتكون من خمسة أجزاء وعشرة فصول، الجزء الأول وعنوانه: التعليم والأمل والمجتمعات الإسلامية، وفيه الفصل الأول: مقدمة عن النهوض بالتعليم في المجتمعات الإسلامية من خلال خطاب الأمل، أما الفصل الثاني فبحث في كيفية: تجاوز التمزقات البشرية من خلال التعليم الإسلامي المفعم بالأمل، ثم الجزء الثاني والمعنون بـ: سياقات الأمل في التعليم العالي، وفيه الفصل الثالث والذي بحث في: قوة الأمل والتعليم التحويلي: كيفية صياغة رؤية تعليمية بأسماء الله الحسنى، ثم الفصل الرابع: الاندماج كأفق: دراسة حالة لتربية الأمل التحويلي لتمكين المرأة المسلمة في ماليزيا، فالجزء الثالث: مبادرات تطوير المعلمين، وفيه الفصل الخامس: التطوير المهني للمعلمين في فلسطين: الأمل رغم كل شيء، ثم الفصل السادس وبحث في: الثقافة المدرسية في المدارس الرسمية: الإصلاح من أجل العدالة في التعليم، ثم الجزء الرابع والمعنون بـ: غرس الأمل في التعليم من الروضة إلى الصف الثاني عشر، وفيه الفصل السابع وبحث عن: "المستقبل الإيجابي والأمل في

حياة أفضل: نهج متعدد التخصصات لتخيل عالم مزدهر ومستدام"، فالفصل الثامن وكان محور حديثه عن: "الأمل في تطوير علاقات رحيمة مع البشر والآلات: الإدراك العاطفي والتربية الإسلامية في أمريكا الشمالية"، والفصل التاسع بحث في دراسة حالة: "دراسات دينية مقصودة ومدروسة لتطوير هوية شمولية لدى الشباب المسلم"، وأخيراً الجزء الخامس الذي جاء "تأملات نقدية نهائية"، وفيه الفصل العاشر عن: "آفاق القرن الحادي والعشرين للأمل في تحويل التعليم: النهوض بالحوار".

16. *Research on Islamic Business Concepts: Proceedings of the 13th Global Islamic Marketing Conference, October 2022 (Springer Proceedings in Business and Economics)*, Editing by: Veland Ramadani, Baker Alserhan, Léo-Paul Dana, Jusuf Zeqiri, Hasan Terzi, Mehmet Bayirli, Springer: New York City, October 2023, 390 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "البحث في مفاهيم الأعمال الإسلامية :وقائع المؤتمر العالمي الثالث عشر للتسويق الإسلامي، أكتوبر 2022 (أعمال سبرينغر في الأعمال والاقتصاد)"، تأليف: فيلاند رمضاني، بكر السرحان، وآخرون.

يقدم هذا المجلد فصولاً مختارة من المؤتمر العالمي الثالث عشر للتسويق الإسلامي، ويضم مساهمات من خبراء مشهورين من جميع أنحاء العالم، تقدم الفصول نظرة عامة حديثة على الأبحاث والرؤى حول ممارسات الأعمال الإسلامية، مع التركيز بشكل خاص على استراتيجيات التسويق وريادة الأعمال الإسلامية، من تأليف خبراء ينتمون إلى بلدان متنوعة توفر الفصول مجتمعة فهماً شاملاً للموضوع، تغطي مجموعة واسعة من الموضوعات، يغطي الكتاب منظوراً عالمياً حول الموضوع، بفضل الخبرة والخلفيات المتنوعة للمؤلفين المساهمين، ويقدم رؤى قيمة وآثاراً عملية لمستشاري الأعمال الذين يسعون إلى فهم عميق لممارسة الأعمال التجارية في المناطق ذات التوجه الإسلامي، يتضمن الكتاب تسعة عشر بحثاً هي: "سياحة الرعاية الصحية الحلال في الهند: الطريق إلى الأمام"، "الاندفاع والخوف من الفشل في مجتمع مسلم: بعض الأفكار من الشركات الناشئة

خلال الأزمات في اقتصاد السوق الناشئة"، "سلوك التنظيم الذاتي في استخدام وسائل التواصل الاجتماعي بين المستهلكين المسلمين الماليزيين"، "سد مقاصد الشريعة، وتسلسل ماسلو الهرمي للاحتياجات إلى ترتيبات العمل المرنة (FWAs)، ونوعية الحياة"، "تحديد العوامل المؤثرة على نية العملاء المسلمين في الشراء لشراء منتجات العناية بالبشرة عبر الإنترنت: دراسة في إندونيسيا"، "تصورات الحلال: التفكير المنعكس على الطلاب من رحلة ميدانية إلى معرض تجاري"، "التأثيرات المتكاملة للمحفزات التسويقية على ولاء العملاء في سلسلة توريد البقالة في فلسطين: هل يؤدي إشباع الرغبة دوراً وسيطاً؟"، "هل يؤثر إدراك العميل للقيمة على ولاء منتجات البنك في بنغلاديش؟ استقصاء الدور المتدخل لتحقيق الرغبات في ذلك."، "تأثير التسويق الداخلي على الأداء التنظيمي: الدور المعتدل لالتزام الموظف"، "ريادة الأعمال في الشركات والنجاح التنظيمي: المرونة الإستراتيجية بوصفها وسيطاً في صناعة الأدوية الأردنية"، "العدالة التنظيمية وتمكين الموظفين والسلوك الابتكاري في حقبة ما بعد كوفيد: أدلة من الشركات الصغيرة والمتوسطة في دولة ذات أغلبية مسلمة"، "رسم الخرائط الذهنية والتصور لاتجاهات بيتكوين المستقبلية"، "فهم الموقف تجاه وسط ريادة الأعمال"، "استراتيجية التسويق والقيمة الدائمة للعميل في الوقت الحالي الذي يتسم بعدم اليقين والضيق - نهج توازن الصناعة الديناميكي"، "الوضع التعليمي والعملي لعمال القطاع غير المنظم مع إشارة خاصة إلى النساء"، "نحو عالم صحي ومناعي: التوعية واستهلاك الدخان والمنتجات المعتمدة عليه"، "التعاون وممارسات الموارد البشرية كعوامل تمكين للقدرة التسويقية للشركات الصغيرة والمتوسطة"، "عوامل الشخصية الممتعة في الإعلان عن مستحضرات التجميل: دراسة بحثية تجريبية عن الشباب في مدينة بنغالورو"، "دراسة لتقييم تأثير العوامل الديموغرافية على اضطراب الشخصية النرجسية والمتعة والسادية لدى الشباب الذين يشاهدون إعلانات مستحضرات التجميل".

17. *Interfaith Dialogue: A Guide for Muslims*, By Muhammad Shafiq and Mohammed Abu-Nimer, The International Institute of Islamic Thought: London. Washington, 2011, 168 Pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "حوار الأديان: دليل للمسلمين"، تأليف: محمد شفيق ومحمد أبو نمر.

يعترف الإسلام بتعدد الأديان، ويطلب من المسلمين احترام الأديان الأخرىٰ، فالدور الأساسي لحوار الأديان هو إزالة سوء الفَهْم وقَبول الاختلاف؛ بهدف خلق مناخ من التعايش السلمي والعلاقات الاجتماعية المتناغمة، والحاجة تتعاظم إلىٰ هذا اليوم أكثر من أي وقت مضىٰ، فالبشرية مدعوّة بشكل متزايد إلىٰ ممارسة التسامح في عالم متقلب بشكل ملحوظ، فالحوار بين الأديان ليس سهلاً بأي حال من الأحوال؛ إذ ردود الفعل الدفاعية والتبادل غير المريح والرغبة العارمة في تجنب التسوية الواضحة للمبادئ الراسخة، هي بعض المزالق التي يمكن أن تؤدي بسهولة إلىٰ تهدئة الالتزام وأفضل المساعي، وهنا يقدم هذا الدليل مساهمة مهمة. تم تصميم الكتاب لتوجيه المسلمين المهتمين و/ أو المشاركين في بناء العلاقات مع أتباع الديانتين اليهودية والمسيحية.

يتكون الكتاب من شكر وتقدير ومقدمة وخمسة فصول وملاحق، جاء عنوان الفصل الأول: "الحوار داخل الأديان وبينها"، ثم الفصل الثاني الذي بحث في: "القواعد الإرشادية للحوار الحوار داخل الأديان وبينها"، أما الفصل الثالث فجلُّ حديثه عن: "المنظور القرآني لحوار الأديان"، والفصل الرابع عنوانه: "معاملة غير المسلمين في ضوء سير الأنبياء وتاريخ المسلمين"، أما الفصل الخامس فبحث في: "الديانات الإبراهيمية: دراسة حالة لتجربة روتشستر"، ثم تبع ذلك مجموعة من الاستنتاجات، وملحقين عن : إعلان الإسكندرية الأول، ولجنة العلاقات المسيحية الإسلامية.

هوية المجلة وأهدافها

منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

* الإصلاح المنهجي للفكر عند المسلمين، من خلال ترسيخ التكامل المعرفي، وإعطاء الاجتهاد دوره الفاعل في الحياة.
* الارتقاء بالوعي والبحث والتعليم في المجتمعات المسلمة.
* بلورة منهجيات وأدوات علمية نقدية قادرة على المراجعة القويمة للمعارف الإسلامية واستثمارها في ضوء مراجعة واستثمار أعمّ للمعارف الإنسانية في طفرتها وتطورها الحاليين.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الأهداف من خلال التركيز على المحاور الرئيسية الآتية:

* قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
* قضايا التعليم والبحث العلمي في المجتمعات المسلمة: وما يتعلق بها من تطوير الأدوات والآليات التربوية.
* منهجية التعامل مع الأصول التأسيسية والتراث الإسلامي والإنساني.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – ثمانية آلاف كلمة مع الهوامش، متضمّنة الملخصين العربي والإنجليزي، وقائمة المراجع، والملاحق، والجداول، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام 3–5 مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام 1و2 و3

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر" على الوجه الآتي:

  – الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.

  – توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: [البقرة: 87]

  – توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات البيلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

  – عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق البيلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة علمية وفكرية غير ربحية تُعنى بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعاتٍ وثقافات ومعارف.

ومنذ إنشائه سنة 1981 يعمل المعهد على إنجاز عددٍ من المشاريع الفكرية التربوية في العالم، ويشرف على عدد من المجاميع والمشاريع البحثية على مستويْ الدراسات الأساسية والميدانية.

وبمقتضى رسالته وأهدافه يقوم المعهد بدعم جهود عددٍ من الباحثين والأكاديميين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، وبوضع جملة من الخطط البحثية وتنفيذها، وتنظيم لقاءات فكرية وثقافية دورية، ونشر المساهمات العلمية المتميزة وترجمتها، والمشاركة في التدريس والتدريب من خلال معهد فيرفاكس. ويوظّف المعهد في هذا الإطار أعداداً كبيرة من الباحثين والعلماء من مختلف أنحاء العالم.

يقع المقر الرئيسي للمعهد في هيرندن، فرجينيا، شمال غرب واشنطن العاصمة. وللمعهد اتفاقيات تعاون وشراكة مع عدد من الجامعات والمؤسسات العلمية، ويتولى إدارة المعهد مجلس أمناء، يجتمع بشكل منتظم، وينتخِبُ من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية.

ويهدف المعهد إلى:

- تطوير رؤى وفلسفات جديدة تسمح للمسلمين بالاستثمار الجاد والرصين لمختلف المعارف الإنسانية.
- تجديد مناهج النظر والبحث، وبلورة أدوات علمية وتربوية قادرة على تجديد الفكر الإسلامي.
- تطوير مستوى الوعي، والارتقاء بالبحث والتربية والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- تمكين المجتمعات المسلمة من مواكبة السقف العلمي والمعرفي المتنامي.

AL-FIKR AL-ISLĀMĪ AL-MU'ĀSIR
(CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT)

International Refereed Academic Journal

Published By The

International Institute of Islamic Though

WWW.IIIT.ORG
WWW.CITJ.ORG

P-ISSN 2707-515X
E-ISSN 2707-5168

VOL.30 NO.107 SPRING 1445AH/ 2024AC