إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- أهميَّةُ الدراسات الحضاريَّة في تكوين الوعْي الحضاريّ — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- عصمة الأنبياء عند الأشاعرة في ضوء القرآن الكريم: نقد وتأصيل — راجح عبد الحميد سعيد «كردي بني فضل»
- الجنّة في التلمود البابلي: «دراسة مقارنة» في ضوء القرآن الكريم — عامر عدنان الحافي
- الخطاب الفلسفي الأخلاقي بين الواقعية والرمزية: مفكرو الغرب الإسلامي (أنموذجاً) — محمد علي الجندي
- مفهوم الـمُقَدَّس والـمُدَنَّس عند ميرسيا إلِيادِي: دراسة تحليلية نقدية مقارنة — عبد الناصر سلطان محسن وإبراهيم محمد زين

قراءات ومراجعات

- المعجزة: إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم. تأليف: أحمد بسّام ساعي — حسام مصطفى اللّحّام
- مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية. تأليف: جاسر عودة — ماهر حسين حصوة

السنة العشرون — العدد 79 — شتاء 1436هـ / 2015م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة العشرون **العدد ٧٩** **شتاء ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م**

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد **جمال محمد البرزنجي**

عبد العزيز برغوث **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: +961-1-707361/ **فاكس:** +961-1-311183

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

إسحق أحمد فرحان	الأردن	**عماد الدين خليل**	العراق
داود الحدابي	اليمن	**عمار الطالبي**	الجزائر
رضوان السيد	لبنان	**محمد الحسن بريمة**	السودان
زكي الميلاد	السعودية	**محمد السماك**	لبنان
طه عبد الرحمن	المغرب	**محمد عمارة**	مصر
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عبد المجيد النجار	تونس	**محيى الدين عطية**	مصر
عدنان زرزور	سوريا	**نزار العاني**	العراق
عزمي طه السيد	الأردن	**يوسف القرضاوي**	مصر

المراسلات

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

or

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

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- أهميَّةُ الدراسات الحضاريَّة في تكوين الوعْي الحضاريّ — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- عصمة الأنبياء عند الأشاعرة في ضوء القرآن الكريم: نقد وتأصيل — راجح عبد الحميد سعيد "كردي بني فضل" — ١٣
- الجنّة في التلمود البابلي: "دراسة مقارنة" في ضوء القرآن الكريم — عامر عدنان الحافي — ٤٩
- الخطاب الفلسفي الأخلاقي بين الواقعية والرمزية: مفكرو الغرب الإسلامي (أنموذجاً) — محمد علي الجندي — ٨٩
- مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند ميرسيا إلِيادِي: دراسة تحليلية نقدية مقارنة — عبد الناصر سلطان محسن وإبراهيم محمد زين — ١٢٥

قراءات ومراجعات

- المعجزة: إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم. تأليف: أحمد بسّام ساعى — حسام مصطفى اللّحّام — ١٥٩
- مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية. تأليف: جاسر عودة — ماهر حسين حصوة — ١٧٥

تقارير علمية

- التعليم العالي والبحث العلمي في الدراسات الإسلامية: رؤية استشرافية في ضوء التحديات المعاصر — فريق من الطلبة الباحثين إشراف السعيد الزاهري — ١٩١

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي وحنان لطفي زين الدين — ٢٠٣

كلمة التحرير

أهميَّةُ الدراسات الحضاريَّة في تكوين الوعْي الحضاريّ

هيئة التحرير

لم يخْلُ زمنٌ من الأزمنة إلا وثَمَّة حديثٌ عن العلاقة بين خصائص الأفراد أو الجماعات البشرية المختلفة، وأنماط التعامل فيما بين الأفراد أو المجموعات، تعاوناً وتكاملاً، أو تنافساً وتدافعاً، أو صراعاً وتقاتلاً. ولعلَّ هُويَّةَ الفرد أو هُويَّة الجماعة كانت أكثر عنصر من عناصر التمايز والاختلاف، وعلى أساس التقارب أو التباعد في الهُويَّة تكون طبيعة العلاقات بين الناس. وعندما يأخذ الحديث عن هذه العلاقات منحىً حضارياً؛ يحاول كل طرف من أطراف العلاقة أن يكوِّن رؤيةً محدَّدة لذاته، ورؤيةً محددة للطرف الآخر.

ولعلَّ أهم سؤال شخّص حال الذات والآخر في تاريخنا الحديث والمعاصر، هو ذاك السؤال الإشكاليُّ المهمُّ الذي قدَّمه شكيب أرسلان، عنواناً لكتابه: لماذا تأخَّر المسلمون وتقدَّم غيرُهم؟! وعلى الرغم من أنَّ المعالجة النقدية التفحّصية التي قام بها أرسلان في كتابه لم تكن بحجم قيمة السؤال وأهميته في السياق الحضاري، إلا أنَّ له قصب السبق في الدعوة إلى تفحُّص الذات، ونقدها، وتبيّن عوامل تخلُّفها، ومحاولة استكناه شروط نهضتها. وتابَعَه بعد ذلك عددٌ من المفكرين العرب والمسلمين الذين استقرأوا شروط النهضة ومعيقاتها، فكان لكل منهم توجُّهٌ محدَّد؛ إذ التقت هذه التوجهات أحياناً عند بعض التقاطعات، واختلفت في أحيان أخرى عن بعضها اختلافاً قليلاً أو كثيراً، ومن هؤلاء على سبيل المثال: مالك بن نبي، وعلي شريعتي، ومحمد إقبال، وإسماعيل الفاروقي، وأنور عبد الملك، ومحمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن، وجاسم السلطان، إلخ.

وتأتي المدرسة التوحيدية –وعلى رأسها مدرسة إسلامية المعرفة– لتوضّح الإطار الفكري للسؤال الذي طرحه أرسلان وغيره من المفكرين، ولإيجاد الآليات المنطقية والمناسبة للنهوض المنشود، المتمثل في بناء رؤية محددة للعالم، وصياغة نظام للمعرفة،

وتشكيل منهجية للتفكير والبحث والسلوك، وممارسة هذه المنهجية في التعامل مع الأصول التأسيسية (القرآن والسنة)، ومع التراث الإنساني، والإحاطة بمعطيات الواقع البشري المعاصر، لملاحظة طبيعة التفاعلات التي تتم بين المعرفة التي ينتجها العقل المسلم وغيرها من المعارف، وتحديد أنماط التثاقف بين الحضارات، وصولاً لفقه الواقع، وفقه التأثير في الواقع وبناء المستقبل، برؤية مهتدية مستبصرة.

لقد أدركت المدرسة التوحيدية أهمية الدراسات الاستشرافية المستقبلية، التي تسهم في صياغة التوجُّه الحضاري المنشود، فأعطت للدراسات الحضارية أولوية متقدمة، وحدَّدت مفهوم الدراسات الحضارية بأنها دراسات تتمحور بداية حول فهم مكوّنات الذات، وملاحظة مفردات الدورة الحضارية وعمليات التداول الحضاري، ودراسة الأسس التي تقوم عليها الحضارات وعوامل انهيارها. ثم تأتي بعد هذه البداية ومعها، وعلى أساسها، جهود إدراك البنى المعرفية عند الآخر، وتفكيكها، وتتبُّع مظاهر صلتها بالذات وتفاعلها معها سَلباً وإيجاباً. وتأتي الخطوة الثالثة لبلورة تصوّر محدَّد حول خطط النهوض الحضاري للأمة، وحشد متطلباته الفكرية والمادية والبشرية، وإحسان توظيفها، وتوجيه الجهود التي تواجه التحديات القائمة وتستثمر الفرص المتاحة، من أجل تمكين الأمة من الإسهام في الحضارة الإنسانية وترشيدها. وقد لمسنا هذا الوعي في تأطير الدراسات الحضارية من خلال أعمال بعض المدارس الفكرية مثل مدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأفكارها لا سيما المتصلة بفكرتي: إسلامية المعرفة وإصلاح الفكر الإسلامي، ورجالها مثل الفاروقي وطه العلواني وعبد الحميد أبو سليمان، ولمسناه كذلك في بعض المفكرين مثل: طه عبد الرحمن لا سيما في كتبه: سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، والحق العربي في الاختلاف الفلسفي، والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، وروح الحداثة إلخ. وكذلك علي شريعتي في سِفره المميز: العودة إلى الذات. ومالك بن نبي في: شروط النهضة، ومشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ومشكلة الثقافة، وإنتاج المستشرقين. والمسيري في تأليفه وتحريره لإشكالية التحيز، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، والإنسان والحضارة والنماذج المركبة إلخ.

لقد عشنا ردحاً من الزمن نناقش مسألة الذات والآخر من خلال مخيال الذات في إنتاج الآخر، ومخيال الآخر في إنتاج الذات. ونتجت صورة عن كليهما تفتقد -ولو جزيئاً- البُعد المنهجي والعلمي. واستخدمت في معرفة الهويات والثقافات آليات ومناهج تفتقد إلى الموضوعية والصدق في غالب الأحيان؛ إذ نحت منحى الإسقاط والتهميش في صنع الحضارة، استمراراً واتساقاً مع المناهج الاستشراقية، التي كانت تناقش موضوع الثقافات الأخرى من منظور مركزي استعلائي؛ إذ جعلت الشعوب موضوعاً للدراسة لا ذاتاً ثقافية تساعد في الفعل والبناء الإنساني. وللأسف فقد عملت الدراسات الأكاديمية ذات المنحى الإقصائي على الشَّرْخ الحضاري، وعدم الاعتراف بجهود الآخر. وهذا ما لمسناه من دراسات المستشرقين وعلماء الأنثروبولوجيا الغربيين مثل دوجيراندو وكلود ليفي شتراوس وستيفان كوكلهاين وماكس فيبر وبرنارد لويس وفرانسيس فوكاياما وتوماس فريدمان إلخ. وبذلك بَنَت هذه الدرسات سوراً ثقافياً وحضارياً يفصلها عن بقية الثقافات، وصرفت هذه الدراسات وقتاً كبيراً في تعمية الإنسان الغربي عن الوعي بحقيقة التثاقف البنّاء. وتحوّلت الأدوات المعرفية والمناهج من وسائط معرفية محايدة إلى إيديولوجيا تقرر مسبقاً النتائج والأحكام. وبناء عليه تحوّلت الثقافة، والدراسات الثقافية والحضارية إلى أداة أساسية لاصطناع الاختلاف. ومن هنا ظهرت تلكم المصطلحات والمفاهيم التي تنادي بـ: صراع الحضارات وتصادمها؛ إذ انطلقت من قاعدة أساسها أن الاختلافات الثقافية بين شعوب العالم هي تعبير عن انقسامات ثقافية أصيلة ذات منحى صراعي وجودي.

وبناء على ما سبق ثمة حاجة ماسّة لتأسيس مراكز دراسات حضارية قادرة على إيجاد البديل الحضاري، الذي اختزله الغرب في منظومته المعرفية والقيمية. وينبغي لهذا البديل الحضاري أن ينطلق من فكرتين أساسيتين في البناء الحضاري،: الأولى هي حقيقة تنوع البشر والثقافات في القدرات والاهتمامات؛ تنوُّع إغناء لا إلغاء. والثانية هي قيام الوجود البشري على التعارف ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ (الحجرات: ١٣). وقد رسم القرآن الكريم صورة عميقة لهذا التنوُّع في أكثر من آية، فقال عز وجل: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ

وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ﴾ (المائدة: ٤٨)، وقال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾ ﴾ (الروم: ٢٢) ويمنحنا القرآن الكريم فرصة لتبيّن أوجه الائتلاف والاختلاف من وراء هذا التنوُّع أو التغاير، فثمة تدافع حضاري يقضي على المفاهيم المتصلة بصيغ التفضيل الدنيوية (الأنقى والأعلى والأسمى إلخ)، ليتيح للفاعلية البشرية –حسب مجهودها وتفاعلها مع فكرة الاستخلاف والإعمار، وحسب قدرتها على الأخذ بالأسباب– أن تتجه نحو الصلاح والفلاح وإعمار الأرض، فيقول عز وجل: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾ ﴾ (البقرة: ٢٥١) وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴾ (الحج: ٤٠).

إنَّ التأسيس المعرفي لمفهوم الدراسات الحضارية يقتضي من الذات تفاعلاً مستمراً مع الأصول التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية) بوصفهما المنشئين لكل ما يقوّم السلوك ويضبطه، وتفاعلاً مع التراث بوصفه تبياناً للفاعلية البشرية في فهم النّص، وتقويماً لهذه الجهود في البناء الحضاري. ويقتضي كذلك تفاعلاً مع المعرفة الإنسانية بوصفها خبرة متاحة للجميع، وحِكمة ينبغي للعقل المسلم البحث عنها واستثمارها على الوجه الأحسن والأكثر إتقاناً، وتوجيه هذه المعرفة بما يخدم البشرية جمعاء. ويتطلب ذلك من المسلم التمكّن من العلوم والمعارف الحديثة بصورة تتسق مع التسارع الكبير في حركة العلم؛ لكي ننتقل من أمة مستهلكة للنظريات والمعارف إلى أمة مُنْتِجة ومشارِكة في صنع الحضارة.

صحيح أنَّ العالم اليوم ودوائر صنع القرار يثقان بشكل جيد ومعقول بالمؤسسات البحثية ومراكز البحث والفكر؛ إذ أثبتت حضورها وفاعليتها في إنتاج المعرفة وتوجيهها، بفضل قدرتها التخطيطية والتنظيمية والتمويلية. وعلى الرغم من الضعف والقصور الذي يكتنف الجامعات العربية والإسلامية، فيما يتصل بالبحث العلمي وتطوير الأفكار، فإننا نعتقد أنّ المحاضن الجامعية تبقى المكان الأنسب لتأسيس مراكز للدراسات الحضارية، فالجامعات هي التي تحتضن الموارد البشرية الأعلى تأهيلاً وتنوّعاً في الخبرات والكفاءات.

والبحث العلمي، والإشراف على البحث العلمي في الأطروحات الجامعية، جزء أساس من مسؤولية الأستاذ الجامعي، فضلاً عن مسؤولية المراكز المتخصصة بالبحوث والدراسات التي تحتضنها الجامعات.

لقد أنشأت القوى الاستعمارية –عندما كانت تدير بلادنا– جامعات ومؤسسات أكاديمية ومراكز بحثية، وجعلتها أدوات لتعميق الشروخ الثقافية والحضارية في جسد الأمة. كما أنشأت تلك القوى الاستعمارية في بلادها مراكز بحثية متخصصة تدرس شؤون بلادنا وتتابع أدق التفاصيل فيها، وتنشر نتائج دراساتها لتكون أساساً للخطط والاستراتيجيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي نرسمها نحن في ضوء تلك النتائج ببلاهة عجيبة، أو تُرسم لنا ببلاهة أعجب! وكم كانت نتائج تلك الدراسات مصدراً لتضليل الرأي العام، وتشكيل الأفكار والتوجهات والمشاعر، وإعادة رسم الخرائط، وإثارة "الفوضى الخلاقة" وتحقيق التدمير الشامل، في بلد بعد آخر من بلداننا.

إننا نأمُل أن يكون قد تحقق لدينا قدر من الوعي بهويتنا الفكرية، وبذاتنا الحضارية، وأن نكون من ثَمَّ قادرين على تدعيم جامعاتنا بمراكز البحوث الفكرية والحضارية، التي يمكن أن تكون أدوات لتعميق الوعي الحضاري وتشييد البناء الحضاري، وتحقيق المسؤولية الحضارية، ليس لتحقيق النهوض الحضاري لأمتنا وحسب، وإنما لترشيد الحضارة الإنسانية وتوجيهها بقيم الفطرة وهداية الوحي، من أجل مشترك إنساني يحقق مهمة الإنسان الاستخلافية والعمرانية في هذه الحياة.

إن في تأسيس مراكز دراسات حضارية في كل جامعة من جامعاتنا تحقيقاً لمكاسب متعددة، من أهمها: القضاء على ثنائية المركز والأطراف والنظريات الكونية، وهدم أسطورة أن الغرب وحده القادر على إنتاج المعرفة. كما تساعد الدراسات الحضارية على إيجاد مكان وحضور للمسلم في كتابة تاريخ العالم وتاريخ العلم، بعد أن مرّ علينا زمن تلقفنا فيه العلم ومناهجه دون محاججة فكرية أو معرفية لأصوله وفلسفته، فصيغت برامجنا الأكاديمية بناءً على معطى الآخر ورؤيته للعالم، حتى التأريخ للتمدن في جغرافيتنا ارتبط بغزو الآخر لنا، مثلما حدث بالربط البنيوي والمؤسسي بين النهضة وحملة نابليون على

المشرق. فدور الدراسات الحضارية ماثل في إعادة التوازن للمثقف العربي والمسلم، كي يقرأ تاريخه من وحي سيرورته التاريخية والثقافية، لتمكينه من التخلص من عقدة الغرب الحضاري المتمدن، الذي أوهمنا بأن التقدم مرتبط بإحداث قطيعة مع البنيات التأسيسية والمعرفية لثقافتنا، لنستعير ما عنده –غثّه وسمينه– من أجل أن نلحق بركب التقدم والحضارة. وستفسح هذه الدراسات المجال واسعاً لقراءة الفعل الغربي على أنه جزء من التاريخ وليس إطاراً مهيمناً على هذا التاريخ.

يتضمن هذا العدد بحوثاً تناقش موضوعات تتعلق بالذات وبالآخر، وتكشف عن معالجات العلماء لبعض القضايا التي تتصل ببعض مفردات التكوين الفكري والمعرفي والعقدي للأديان السماوية. فقد تطرق الدكتور راجح الكردي إلى موضوع "عصمة الأنبياء عند الأشاعرة في ضوء القرآن الكريم: نقد وتأصيل"، وكشف فيه الباحث عن قواعد علماء التوحيد في موضوع عصمة الأنبياء، وحاول تقديم قراءة تأصيلية جديدة لبحث العصمة، من خلال فهم أفعال الأنبياء في قصصهم في القرآن في سياقاتها القرآنية دون الدخول إليها بالمقررات السابقة المتهمة، والموهمة بعدم العصمة، اعتماداً على الروايات الإسرائيلية مما نقل في كتب التفسير بالمأثور.

أما البحث الموسوم بـ: "الجنة في التلمود البابلي: دراسة مقارنة في ضوء القرآن الكريم" فقد كشف فيه الدكتور عامر الحافي عن وجود تشابه كبير في أشكال النعيم الأخروي بنوعيه بين التلمود البابلي والقرآن الكريم، وعلى وجه الخصوص رؤية الله في الجنة بوصفه أعظم نعيم يناله أهل الفردوس. ورأى البحث أن الايمان بالجنّة هو من الموضوعات الكبرى التي تُعدّ من أركان كلّ من الديانتين الإسلامية واليهودية، وأن البحث المباشر في المصادر اليهودية يؤكد ما أخبر به القرآن الكريم من كشفه عن اعتقاد أنبياء بني إسرائيل بالجنة ونعيمها، وتصديقه لما قبله من الكتب الموحاة.

وتطرق الدكتور محمد الجندي في بحثه: "الخطاب الفلسفي بين الواقعية والرمزية: مفكرو الغرب الإسلامي أنموذجاً" إلى جانب مهم من جوانب الفكر الفلسفي، وهو المتعلق (بالجانب الأخلاقي)؛ إذ تمت معالجته في إطار (الرمزية والواقعية)، ممثلة في أبرز

فلاسفة الغرب الإسلامي المتصلين بموضوع البحث، ووجد أن الجانب الأخلاقي بشقيه (الرمزي والواقعي)، قد تحقق بكامله في بيئة الغرب الإسلامي؛ إذ إن الإطار الذي تحرك فيه مفكرو الغرب الإسلامي تناول القضايا الأخلاقية في إطار عقلي، وصل فيه العقل إلى المقصد الأسمى الذي ترسمه الحكمة العملية؛ أي إلى الخير والفعل المثالي. ومن ثم إلى الخير الأسمى الذي هو الله سبحانه وتعالى، وقد تمثَّل (الجانب الواقعي) كل من "ابن حزم"، "وابن رشد". وتمثَّل (الجانب الرمزي) كل من "ابن باجة"، "وابن طفيل".

وقام الدكتور عبد الناصر سلطان محسن والدكتور إبراهيم محمد زين في بحثهما: "مفهوم المقدّس والمدنّس عند مرسيا إليادي: دراسة تحليلية نقدية مقارنة" بتحليل ما كتبه إليادي حول المُقَدَّس والمُدَنَّس من خلال فهمه للأديان البدئية والقديمة، صائغاً منها نماذج بدئية محددة ومعتبرة عنده في جميع الأديان والمعتقدات، ومفسراً -بناء عليها- سلوك الإنسان بشكل عام والمتدين بشكل خاص. وكشف البحث عن فهم إليادي للدين الذي يتمثله في عقيدة الديانة الكونية التي يزعم أنها هي حقيقة جميع الأديان والمعتقدات. وبيّن البحث الرؤية الإسلامية في موضوع المقدّس والمدنّس، ومفارقة الرؤية الإسلامية لرؤية إليادي في النظرة إلى الديانة الكونية ووحدة الوجود.

وتضمن العدد كذلك مراجعتين؛ كانت الأولى لكتاب: "المعجزة: إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم"، تأليف: الدكتور أحمد بسام الساعي، وقدّمها الدكتور حسام مصطفى اللحام؛ أما المراجعة الثانية فكانت لكتاب: "مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية"، تأليف: الدكتور جاسر عودة، وقدمها الدكتور ماهر حسين حصوة.

واحتوى العدد على تقرير لمؤتمر: التعليم العالي والبحث العلمي في الدراسات الإسلامية: رؤية استشرافية في ضوء التحديات المعاصر.

وفي العدد منتقيات حديثة لبعض المؤلفات المتصلة ببحوث العدد ضمن باب عروض مختصرة.

والله ولي التوفيق

٨٥
السنة الحادية والعشرون
خريف ٢٠١٤م/ ١٤٣٥هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ سؤال النهضة.. لماذا تأخَّر المسلمون ولماذا تقدَّم غيرهم؟
◆ تحدّيات الإبداع العلمي بين المحافظة والتّجاوز
◆ العراق في فكر السيد محمد صادق الصدر
◆ محمد عابد الجابري.. والقراءة الإبستيمولوجية للتراث
◆ ملف: الحداثة والوعي الزمني

◆ كتب:
الإسلام بين
الحداثة وما بعد
الحداثة

◆ نـــــدوات:
اللغة العربية
أسباب التعثر
ومحاولات النهوض

بحوث ودراسات

عصمة الأنبياء عند الأشاعرة في ضوء القرآن الكريم: نقد وتأصيل

راجح عبد الحميد سعيد "كردي بني فضل"*

الملخص

هذه دراسة نقدية أصولية في عصمة الأنبياء عند علماء الأشاعرة من أهل السنة في ضوء القرآن الكريم. فقد شكّلت هذه القضية مشكلة للبحث عند هؤلاء العلماء، من خلال تفسير ما ورد في قصص الأنبياء، مما له علاقة بالألفاظ والعبارات التي قد توهم في نظرهم التعارض مع العصمة، و قدّموا فهماً وتأويلاً حافظوا به على العصمة في نظرهم، كما نقلوا الإسرائيليات واضطروا لبحثها. وكان لهم فهم في تفسير آيات العصمة، مارسوا فيه منطق الدفاع بالرد على المخالفين في العصمة، وولّد هذا الفهم إشكالات عند اعتماد المرجعية القرآنية. وقد حاول الباحث استنباط قواعد من القرآن الكريم في عرضه لقصص الأنبياء. وانتهى البحث إلى ضرورة بحث عصمة الأنبياء مع الالتزام بقواعد القرآن الكريم في فهمها.

كلمات مفتاحية: عصمة الأنبياء، الأشاعرة، قواعد العصمة، الإسرائيليات، قصص الأنبياء، قواعد قرآنية.

The Prophets' Infallibility as Understood by the Ash'arites: A Critique and Foundation Building in the Light of the Noble Quran

Abstract

This study provides a critique and a foundation building of the infallibility of the Prophets as perceived by the Sunni Ash'arite scholars. The study takes the Qur'an as the basis for addressing this issue. For the Ash'arites, this theme has presented a problem in their effort to interpret the Qur'anic narrative about the Prophets, especially those narratives that present statements and expressions that may cause a conflict with infallibility. Since the *Ash'arites* have included stories from the Israelite sources, they found themselves compelled to discuss these stories. This understanding has yielded problems in interpretation when the Qur'anic authority is considered. The researcher attempts to identify Qur'anic principles in explaining the stories of the Prophets, and concludes with the need to re-address the issue of the Prophets' infallibility with a commitment to the Qur'anic principles.

Keywords: Prophets' infallibility, Ash'arites, Infallibility rules, Israelites, Stories of the Prophets, Qur'anic principles.

---

* دكتوراه في العقيدة، أستاذ مشارك في كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، البريد الإلكتروني: rajeh47@Gmail.com
تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٢/١٢/٢٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١/٢٣م.

مقدمة:

تمثل قضية عصمة الأنبياء أحد المحاور الكبرى في ركن الإيمان بالرُّسل، ذلك أنها تندرج فيما يجب للأنبياء والرُّسل، وما يجوز عليهم وما يستحيل في حقهم؛ لما لهم من دور في كونهم بشراً اصطفاهم الله تعالى لتبليغ وحيه إلى من بعثه إليهم، فوظيفتهم تقتضي أن يكونوا أصفى الناس فطرة، وأحسنهم خلقاً، ولا سيما بعد بعثتهم؛ إذ يقيمون الحجة على الناس، وهم قدوة وأسوة حسنة لأتباعهم؛ فمنطقي عقلاً وشرعاً ألا يقعوا في ما ينفِّر الناس منهم، ويصرفهم عن دعواتهم.

وقد جاء القصص القرآني في الأنبياء يعزز هذا الاتجاه، ويجعل من قصصهم عبرة، ولكن الأنبياء عرضة لأعدائهم، وأعداء دينهم الذين اعتمدوا على تعسّف في تأويل ما ورد في قصصهم، بما ورد من روايات أهل الكتاب فيما ينسب اليهم. وقد وجدت تلك الروايات في كتب التفسير، وفق قواعد الأمانة في النقل في معرض تفسير قصص الأنبياء في القرآن؛ مما ولّد اتجاه العناية بما عرف في علم التوحيد بعصمة الأنبياء، فغالى مَن غالى في هذه العصمة حتى كاد يخرجهم إلى قداسة تبعدهم عن البشرية، وتُحيل عليهم مجرد التفكير بالذنب أو المعصية.

وقام علماء أهل السنة عموماً، وأقصد بهم هنا -علماء الأشاعرة، والسلفية، والماتريدية- بتقديم تفسير للعصمة يُقِرُّها مع تفاصيل محددة، بما لا يجعلها تتعارض مع كونهم بشراً مكلفين؛ إذ العصمة عندهم لا تمنع المحنة -كما يقولون- ونهجوا منهجاً دفاعياً عن العصمة، مضطرين إلى إدراج روايات أهل الكتاب، وفي اختلاف بينهم في مدى قبول بعضها أو ردّ بعضها الآخر، ولكن هذه الروايات دخلت في معرض الدفاع عن العصمة، وتأويل نصوص الكتاب الكريم، مما شكّل قواعد في قضية العصمة ما خلا منها كتاب تفسير، ولا كتاب في علم الكلام والعقائد، بل أُلّفت كتب تحمل عنوان تنزيه الأنبياء وعصمة الأنبياء، مثل: إثبات الحجة في بيان العصمة لأبي بكر محمد بن اللباد بن محمد بن وشاح (توفي٣٣٣هـ)، وتنزيه الأنبياء لأبي الفضل بكر بن محمد بن العلاء القشيري (توفي٣٤٤هـ)، وتنزيه الأنبياء لابن مبشر، وعصمة الأنبياء للفخر الرازي

(توفي٦٠٦هـ) ، وتنزيه الأنبياء لأبي الحسن علي بن أحمد السبتي المعروف بابن خمير الأموي (توفي٦١٤هـ)، وتنزيه الأنبياء عن تسفيه الأغبياء للسيوطي (توفي٩١١هـ)، وعصمة الأنبياء لأحمد المرزوقي (توفي١٢٥٨هـ).[١]

لا شك في أنَّ الإيمان بالأنبياء والرُّسل ركن من أركان الإيمان، وقد عرضت كتب علم التوحيد أبحاثها في النبوة إثباتاً، وفي الأنبياء دفاعاً عن شخصياتهم وسلوكهم. وكانت عصمتهم من القضايا المهمة التي دار حولها الجدل، فلا يخلو كتاب في علم التوحيد من بحث للعصمة؛ مما جعل علماء أهل السنة ومنهم علماء الأشاعرة يدافعون عن العصمة، ويردّون على الشبهات بتفاصيلها في ضوء فهم قصص الأنبياء في القرآن الكريم. وإن الناظر في قواعد العصمة لدى علماء الأشاعرة يجد حاجة للنظر في العصمة لديهم في ضوء قواعد محددة في فهم القرآن الكريم.

وتهدف هذه الدراسة إلى معرفة أهمية العصمة، وأدلتها عند علماء الأشاعرة من أهل السُّنة، ومعرفة قواعد العصمة عند كبارهم، وإدراك خطورة الإسرائيليات في توجيه قضية العصمة، ومحاولة استنباط قواعد للعصمة من القرآن الكريم، ونقد قواعد علماء الأشاعرة في العصمة في ضوء هذه القواعد.

ويوظف البحث ثلاثة مناهج؛ أولها المنهج التاريخي، الذي يقوم بتتبع معالجات قضية العصمة عند علماء الأشاعرة، وثانيها المنهج التحليلي، وذلك بتحليل النصوص والمعالجات والآراء، والاستدلالات؛ للوصول إلى الحقائق التي تشكّل قواعد العصمة لدى علماء الأشاعرة، وتحليل الآيات الكريمة في قصص القرآن، لاستنباط قواعد العصمة فيه، وثالث المناهج هو المنهج النقدي المقارن، وذلك بمحاكمة قواعد العصمة لدى علماء الأشاعرة، وفق قواعد القرآن الكريم.

---

[١] الذهبي، محمد أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: لجنة بإشراف شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٥م، ج١، ص٥٤٩. انظر أيضاً:

– ابن فرحون المالكي، إبراهيم بن علي. **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٤م، ج١، ص١٩٧.

– اليحصبي، عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق: أحمد بكير، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٧م، ج٣، ص٢٩١.

لم أجد دراسة تناولت هذه القضية بهذا التوجه الذي أقصد إليه، مع أن كتب العصمة كثيرة جداً، واطّلعت على رسالتي ماجستير: الأولى، اشترك الباحث في مناقشتها في جامعة آل البيت بعنوان العصمة في الفكر الإسلامي للباحث علي عبد الله حسن الفواز سنة١٩٩٩، وعالج فيها حقيقة العصمة، وأنواعها، وعصمة الأئمة عند الشيعة الإمامية وعلاقتها بالإمامة عندهم. والرسالة الثانية، رسالة ماجستير بعنوان مفهوم العصمة في اليهودية، والمسيحية، وموقف الإسلام منها، والرسالة من إعداد الباحثة هبة إبراهيم محمد العلي، وكنت مشرفاً عليها، وقد نوقشت سنة٢٠١١م في الجامعة الأردنية. وقد تناولت فيها الباحثة العصمة عند اليهودية والمسيحية، من خلال نصوص كتب أهل الكتاب، معلقةً على نصوصهم بما ورد في نصوص القرآن الكريم في باب شخصيات الأنبياء في القرآن، خلافاً لنصوص أهل الكتاب التي ليس فيها عصمة للأنبياء والرسل.

أولاً: العصمة عند علماء الأشاعرة من أهل السُّنة[٢]

١. موقفان في بحث العصمة:

هناك موقفان يوضحان بحث العصمة عند علماء التوحيد وهما: الموقف الأول: موقف قَبْلي، وهو عام متفق عليه، ومجمع عليه، وهو الموقف الإجمالي القائل بأن للأنبياء عليهم الصلاة والسلام مقاماً عند ربهم، ومكانة بين الأمم، بما لهم من وظيفة في تبليغ دين الله، ولا بدّ لهم من علم وسلوك، وصفات خِلْقية وخُلُقية؛ كريمة وعالية تساعدهم على أداء وظائفهم، وهم من ثمّ مُنَزّهون ومحفوظون من الوقوع في ما ينفّر الناس من دعوتهم، وما يتعارض مع وظيفتهم. وهذا الموقف،كان قبل الاطلاع على ما عند أهل الكتاب من قصص الأنبياء، وقبل دعوى الشيعة الإمامية بعصمة أئمتهم، وهو موقف لا خلاف عليه بين جميع علماء أهل السنة، وهو أيضاً متفق عليه مع سائر طوائف المسلمين.

الموقف الثاني: موقف بَعْدي، وذلك بعد القول بعصمة الأئمة عند الشيعة، فإن ظهور الحديث عن عصمة الأنبياء جاء تبعاً للقول بعصمة الأئمة.[٣] ويحدد المستشرق

[٢] وأقصد بهم علماء السلف والأثر، والمفسرين، وعلماء التوحيد من الأشاعرة والماتريدية.

دونالدسن الفترة الزمنية لظهور الفكرة عند الشيعة في عهد الإمام جعفر الصادق(توفي١٤٨هـ) سادس الأئمة عندهم في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وأن هذه الفكرة اتضحت على يد هشام بن الحكم الشيعي(توفي١٩٠أو١٩١هـ)؛ أي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وقد تأخر بحثها عند أهل السنة بوصفها ردة فعل على بحثها عند الشيعة؛ أي في القرن الثالث الهجري.[٤] وطالما أن العصمة تدور حول الأنبياء، فإن المرجعية في فهمها وتفصيلاتها هي قصص القرآن الكريم، وما جاء في الآثار النبوية في قصصهم في كتب التفسير بالمأثور. ثم دخل علماء التوحيد في تصنيف كتب متخصصة في العصمة، وفي ثنايا بحثهم للنبوة في موسوعاتهم الكلامية.

وهنا لا بدّ للعلماء من مصادر للبحث في العصمة، وهي كتب التفسير. والمفسر لا بدّ له أولاً، وقبل الإدلاء برأيه في فهم الآية أن يبحث إن كان ورد في تفسيرها حديث أو رواية مأثورة عن رسول الله ﷺ أو عن أصحابه أو عن كبار التابعين المعروفين.

وهذا ما وقع تماماً في أقدم الكتب التي تمثل هذا المنهج، وهو تفسير أبي جعفر محمد ابن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ) في تفسيره جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المشهور بتفسير الطبري، وهو مبكر في القرن الثالث الهجري؛ إذ درج فيه مؤلفه على أن يأتي بكل الروايات في فهم الآية، ثم يقول برأيه أو يرجحه بناء على رواية وردت في تفسير الآية. وابن جرير الطبري مؤرخ وناقل، وكان يرى -وربما كان النهج السائد زمانه- الاكتفاء بنقل الروايات دون إخضاعها لمنهج المحدثين في الدراسة الحديثية للأسانيد والمتون، الذي تطور لاحقاً.

وفيما يتعلق بآيات قصص الأنبياء وقع الطبري في نقل كل ما وصل إليه من روايات؛ بعضها عن بعض الصحابة الذين كانوا من أهل الكتاب، وكثير من الروايات كانت عن تابعين، ولم يكن ثمة نظر دقيق في تمحيصها، وكل من جاء بعده من المفسرين

[٣] صبحي، أحمد محمود. **نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٩١م، ص١٠٧.

[٤] انظر التحقيق الجيد في هذه المسألة عند:

- الفواز، علي عبد الله. العصمة في الفكر الإسلامي، (رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، كلية الدراسات الفقهية، ١٩٩٩م)، ص١٧، ١٨.

كان يرجع إليه في نقل هذه الروايات عنه. وكان علماء التوحيد يرجعون إلى تلك الروايات في بحثهم للعصمة ردّاً لها أو قبولاً أو تأويلاً، لتتفق مع عصمة الأنبياء. وبهذا أصبحت لدينا مواقف في تعريف العصمة وتأويل الآيات لتوافق مفهومها، والاستدلال عليها، والردّ على المخالف لها.

٢. ضرورة العصمة وأدلتها عندهم:

اشتغلت المدرسة الأشعرية من أهل السُّنة بقضية العصمة مع سائر مدارس أهل السُّنة من سلفية وماتريدية، مؤكدةً القضايا الآتية:

– الأنبياء معصومون عمّا يتناقض مع وظيفتهم في تبليغ دين الله، وعدّهم قدوة للمكلفين.

– عصمتهم لا تحول دون بشريتهم، لصلاحيتهم للاقتداء من قبل المكلفين.

– وقوع بعض الزّلات منهم، مما ورد في القرآن الكريم، ومما يوهم ظاهره بعدم العصمة –لدى أصحاب الشبهات– وأنها لا تطعن في شخصياتهم، ونبواتهم، ووظيفتهم، تأكيداً لبشريتهم.

وبعد الدراسة لكتب علم الكلام، وتراث مدرسة الأشاعرة من أهل السنة في موضوع عصمة الأنبياء، يمكن الوصول إلى أهم آرائهم دون الدخول في تفاصيل المسائل ودقائقها تجنباً للإطالة. وعليه نجد أنهم بحثوا ضرورتها، وأهميتها على النحو الآتي:

أ. ضرورة العصمة للأنبياء:

اتفقوا على ثبوت العصمة للأنبياء، وعلى ضرورتها بصفة عامة، مع اختلافهم في أي الأفعال تكون، ومتى تكون؟ هل قبل البعثة أو بعدها؟ وهل هي صغائر أو كبائر؟ وهل هي على وجه التعمُّد أو النسيان أو الخطأ أو مخالفة الأولى؟ إلا أنها على كل الأحوال ثابتة.

واستدلوا بالآيات التي تثبت العصمة؛ ذلك بأنهم مصطفون، وأنهم أخيار، ومُخْلَصون ومفلحون، ومن حزب الله، وأنهم لو كانوا غير معصومين لوقعت أمور باطلة من كونهم

معتدين وفاسقين، ومزجورين، ومتجاوزين لحدود الله، ومعذَّبين، ومتناقضين بين ما يقولون ويفعلون، وواقعين في المقت، وأنهم خاسرون وظالمون، وأنهم بخلاف ما وصفهم الله من الصفات السابقة –حاشاهم من ذلك كله–. وكل ذلك مستحيل عليهم؛ فالله تعالى يحفظهم من الوقوع في المخالفات التي تجعلهم يوصفون بالصفات القبيحة، والعواقب الوخيمة؛ إذ هم أنبياء الله، وسفراؤه إلى خلقه.

ب. أدلة العصمة:

اتفقت كلمت الأشاعرة على الاستدلال بالآيات التي تدل على وجوب العصمة للأنبياء، ولنأخذ مثالاً على ذلك عند الإمام فخر الدين الرازي (توفي ٦٠٦هـ)، الذي ألّف كتاباً في عصمة الأنبياء بيّن فيه ضرورتها في خمس عشرة حُجّة، وملخصها على النحو الآتي:[٥]

– لو صدر الذنب عنهم لكان حالهم في استحقاق الذّم عاجلاً، والعقاب آجلاً أشدّ من حال عصاة الأمة. وهذا باطل، فصدور الذنب عنهم أيضاً باطل.

– لو صدر الذنب عنهم لما كانوا مقبولي الشهادة لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ (الحجرات: ٦) وهذا لا يتناسب مع وظيفتهم.

– ولو صدر الذنب عنهم لوجب زجرهم؛ لأن الدلائل دالة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن زجر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام غير جائز، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأٓخِرَةِ﴾ (الأحزاب: ٥٧) فكان صدور الذنب عنهم ممتنعاً.

– لو صدر الفسق عن محمد عليه الصلاة والسلام –مثلاً– لكنّا مأمورين بالاقتداء به وهذا لا يجوز؛ لأنه لا يصلح أن يأمرنا الله بالفسق، أو لا نكون مأمورين بالاقتداء به، وهذا أيضاً باطل لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٣١)

[٥] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري. **عصمة الأنبياء**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص٢٨–٣٤ باختصار وتصرف.

ولقوله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ (الأنعام: ١٥٣) ولما كان صدور الفسق يفضي إلى هذين القسمين الباطلين كان صدور الفسق عنه محالاً. وهكذا كل الأنبياء والرسل الذين قال الله فيهم: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ (الأنعام: ٩٠).

– لو صدرت المعصية عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لوجب أن يكونوا موعودين بغضب الله، وبعذاب جهنم، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ ١٤﴾ (النساء: ١٤)، ولكانوا ملعونين، لقوله تعالى: ﴿أَلَا لَعۡنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (هود: ١٨) وهذا كله في شأنهم باطل وبإجماع الأمة؛ فكان صدور المعصية عنهم باطلاً.

– إنهم كانوا يأمرون بالطاعات، وترك المعاصي، فلو تركوا الطاعة، وفعلوا المعصية لدخلوا تحت قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ٣﴾ (الصف: ٢-٣) وتحت قوله تعالى: ﴿أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ﴾ (البقرة: ٤٤) ومعلوم أن هذا في غاية القبح، وهو مستحيل على الأنبياء.

– وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمۡ عِندَنَا لَمِنَ ٱلۡمُصۡطَفَيۡنَ ٱلۡأَخۡيَارِ ٤٧﴾ (ص: ٤٧) دلّت هذه الآية على أنهم كانوا من المصطفين الأخيار في كل الأمور، وهذا ينافي صدور الذنب عنهم.

– وقوله تعالى حكاية عن إبليس ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغۡوِيَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ٨٢ إِلَّا عِبَادَكَ مِنۡهُمُ ٱلۡمُخۡلَصِينَ ٨٣﴾ (ص: ٨٢-٨٣) استثنى الله المخلَصين من إغوائه وإضلاله. ثم إنه تعالى شهد على إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب عليهم الصلاة والسلام أنهم من المُخلَصين، حين قال ﴿إِنَّآ أَخۡلَصۡنَٰهُم بِخَالِصَةٖ﴾ (ص: ٤٦)؛ فلما أقرّ إبليس أنه لا يغوي المخلَصين، وشهد الله بأن هؤلاء من المخلصين، ثبت أن إغواء إبليس ووسوسته لا تصل إليهم؛ وذلك يوجب القطع بعدم صدور المعصية عنهم.

– وقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ صَدَّقَ عَلَيۡهِمۡ إِبۡلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقٗا مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٢٠﴾ (سبأ: ٢٠) والأنبياء هم أعلى المؤمنين؛ فهم منزهون عن اتباع إبليس، ومن ثمّ فهم

معصومون عن الذنوب. وقال تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ ۚ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (المجادلة: ١٩) ولا شك في أن حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يريد الشيطان ويأمره به، فلو صدرت الذنوب عن الأنبياء لصدق عليهم أنهم من حزب الشيطان، وهذا باطل.

– إن الأنبياء أفضل من الملائكة، وثابت بالدلالة أن الملائكة ما أقدموا على شيء من الذنوب، فلو صدرت الذنوب عن الأنبياء لامتنع أن يكونوا زائدين في الفضل على الملائكة.

– وقوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)؛ فكل من أقدم على الذنب كان ظالماً لنفسه لقوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ﴾ (فاطر: ٣٢). وإذا عرفنا هذا فنقول: ذلك العهد الذي حكم الله تعالى بأنه لا يصل إلى الظالمين، فأن لا يصل عهد النبوة إليه أولى وقد عهد الله إليهم بالنبوة، فثبت أنهم لا يقدمون على الذنوب، وأنهم ليسوا ظالمين لأنفسهم.

٣. بحث العصمة عند القاضي عياض (توفي٥٤٤هـ):

اختار القاضي عياض نموذجاً عقده في كتابه "الشفا بشرح حقوق المصطفى"، وهو القسم الثالث الذي فصّل فيه عصمة الأنبياء، وأورد آراء متقدمي علماء الأشاعرة تحت عنوان: "فيما يجب للنبي ﷺ وما يستحيل في حقه أو يجوز عليه، وما يمتنع أو يصح من الأحوال البشرية أن يضاف إليه."[٦] وتحدث فيه عن بشرية الأنبياء عليهم السلام، وأنهم مع بشريتهم يتصفون بأعلى من أوصاف سائر البشر، بحيث لا يلحق بها عجز البشرية، ولا ضعف الإنسانية.[٧] ومما جاء فيه:

أ. يذكر القاضي عياض إجماع المسلمين على عصمة الأنبياء بقوله: "فأجمع المسلمون على عصمة الأنبياء من الفواحش، والكبائر، والموبقات. ومستند الجمهور في

[٦] عياض، القاضي عياض بن موسى اليحصبي. **الشفا بتعريف حقوق المصطفى، وبذيله مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء لأحمد بن محمد بن محمد الشمني (توفي٨٧٢هـ)**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج٣، ص٩٥.

[٧] المرجع السابق، ج٣ ص٩٦، ١٧٩.

ذلك الإجماع... وهو قول كافتهم...، وكذلك لا خلاف في أنهم معصومون من كتمان الرسالة والتقصير في التبليغ؛ لأن كل ذلك يقتضي العصمةَ فيه المعجزة مع الإجماع."[٨]

ب. وفي موضع آخر يقول: "لا أعلم أن الطوارئ بين المتغيرات والآفات على آحاد البشر لا يخلو أن تطرأ على جسمه (أي النبي) أو حواسه... والنبي ﷺ كان من البشر، ويجوز على جبلّته ما يجوز على جبلّة البشر؛ فقد قامت البراهين القاطعة، وتمّت كلمة الإجماع على خروجه عنهم، وتنزيهه عن كثير من الآفات التي تقع على الاختيار وغير الاختيار."[٩]

ت. عقد القاضي عياض فصلاً في حكم عقد قلب النبي ﷺ من وقت نبوته، أثبت فيه عصمة النبي من كل ما يضاد المعرفة عن الجهل أو الشك أو الريب، واستدل له بقصة إبراهيم في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾﴾ (البقرة: ٢٦٠). وشرح الآية بوجوه كلها تدل على العصمة عن الشك.[١٠]

ث. عقد فصلاً كذلك في عصمة الأنبياء قبل النبوة عن الكفر، والشك، والجهل بالله تعالى، مع الاستدلال العقلي على ذلك، وعدم وجود النقل على ما يخالفه، بل في النقل ما يؤيد عصمتهم عنه، وضرب لذلك أمثلة مما ورد في قصص النبيين في القرآن.[١١]

ج. أنشأ فصلاً في إجماع الأمة على عصمة النبي من الشيطان، وحماية الله له منه، مستدلاً بالآيات الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، وقام بتأويل ما يخالف ظاهره ذلك.

ح. عقد فصلاً في عصمة الأنبياء عن الكذب في التبليغ، وأقام الأدلة الواضحة، وقدّم تفسيراً وتاويلاً، لما يُتوهم أنه يخالف العصمة في ذلك، وذلك بردّ الروايات الملفقة، والاعتماد على الروايات الصحيحة والمرفوعة في تفسير الآيات.[١٢]

[٨] المرجع السابق، ج٢، ص١٤٤.
[٩] المرجع السابق، ج٢، ص٩٧.
[١٠] المرجع السابق، ج٢، ص٩٧-١٠٤.
[١١] المرجع السابق، ج٢، ص١٠٩-١١٠.

خ. عالج قضية النسيان في التشريع بأنها للتعليم، وأوّل مسألة الخطأ بأنه في علوم الدنيا، وليس في مسألة التشريع.

د. عالج قضية ما عُرف بكذبات إبراهيم في حديث الشفاعة؛ وأن هذا ليس من باب الكذب الصريح، وإنما هي من باب المعاريض التي فيها مندوحة عن الكذب، وأنها من باب التورية بحسب ما يفهمها السامع على ظاهرها فيصدقها. وأما تسمية إبراهيم لها كذبات؛ فمن باب إشفاق إبراهيم عليه السلام بمؤاخذته فيها؛ لأن مفهوم ظاهرها يخالف حقيقة باطنها.[١٣] وهي ما يعبّر عنها لدى بعض العلماء بأنها من باب "حسنات الأبرار سيئات المقربين".

ذ. عقد فصلاً في ما يتعلق بالأقوال والأفعال، وذكر إجماع المسلمين على عصمة الأنبياء عن الفواحش والكبائر والموبقات، وأن مستند ذلك العقل مع الإجماع، وأكّد أنهم معصومون باختيارهم وكسبهم، ومن قبل الله تعالى لهم.[١٤] وفي هذا ردّ على القائلين بأن الله هو الذي صرفهم عن فعل المعصية بلا إرادة منهم ولا اختيار.

وهكذا يؤكد القاضي عياض حقيقة العصمة بعد النبوة، وأنها قائمة على أمرين: عناية الله بالأنبياء، وحفظهم من هذه الكبائر، لتَعارُض وقوعها مع وظيفتهم، وكونهم مبلغين شريعة الله وعاملين بها، فلا تُناقِض أفعالُهم أقوالَهم، وهم قدوة لأتباعهم؛ قولاً وفعلاً؛ إيماناً وسلوكاً. وأن هذه العناية الربانية بهم وحفظهم لا تعدم بشريتهم، ولا تسلبهم إنسانيتهم وقدرتهم على الفعل، بل تقواهم لله تمنعهم منها مع حفظ الله لهم.

ر. ذكر القاضي عصمتهم من الصغائر بعد النبوة كعصمتهم من الكبائر؛ لاختلاف الناس في التفريق بين الصغائر والكبائر، "ولأن كل ما عصي الله به فهو عنده كبيرة، وأنه إنما سمي منها الصغير، ومنها الكبير بالإضافة ما هو أكبر منه. ومخالفة الباري في أي أمر يجب كونه كبيرة."[١٥] والقاضي هنا يختار رأياً في تعريف الصغائر والكبائر يخالف به إجماع

[١٢] المرجع السابق، ج٢، ص١٢٤-١٣٥.
[١٣] المرجع السابق، ج٢، ص١٣٥-١٤٠.
[١٤] المرجع السابق، ج٢، ص١٤٢-١٤٣.
[١٥] المرجع السابق، ج٢، ص١٤٤.

السلف الموافقين لنص الكتاب في تقسيم الذنوب إلى صغائر وكبائر بدليل قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾﴾ (النساء: ٣١) وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ ۚ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ ۖ فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰ ﴿٣٢﴾﴾ (النجم: ٣٢). وجرى "الجمهور على أن اللمم ما دون الكبائر، وأنها صغائر الذنوب."[١٦] وأصحاب هذا الرأي قد اختلفوا في إحصاء الكبائر، والتمييز بينها وبين الصغائر إلى أقوال متعددة؛ "منها أنها الموبقات السبع، ومنها الشرك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس ، ومنها أن كل ذنب ختمه الله بنار أو غضب أو لعنة او عذاب، أو ما توعد الله عليه حدّاً في الدنيا أو عذاباً في الآخرة."[١٧]

ز. عقد القاضي عياض كذلك فصلاً، ذكر فيه الخلاف في عصمة الأنبياء عن المعاصي قبل النبوة؛ إذ أجازها قوم ومنعها آخرون، ورجّح القاضي عدم عصمتهم عنها باستثناء صغائر الشك، والرّيب، فقال: "والصحيح إن شاء الله تنزيههم من كل عيب، وعصمتهم من كل ما يوجب الرَّيب، فكيف والمسألة تصورها كالممتنع، فإن المعاصي والنواهي إنما تكون بعد تقرير الشرع."[١٨] وعزز هذا الرأي بقول من وصفه بسيف السنة، وهو القاضي أبو بكر الباقلاني(٣٣٨-٤٠٣هـ)[١٩] بأن المعتبر في النهي عن هذه الصغائر هو تقرير الشرع، أي طريق السمع، وهو غير حاصل قبل النبوة.

س. وجاء بفصلٍ بعدم عصمة الأنبياء عمّا يكون من الأعمال بغير عمد كالسهو والنسيان في الوظائف الشرعية، مما لم يتعلق به خطاب شرعي، وأن هذا لا يؤاخذون عليه، ومن ثمّ فهم ليسوا معصومين عنه. وعالج رواية "إنما أنا بشر أَنسى كما تنسون،

---

[١٦] ابن قيم الجوزية، شمس الدين. **تهذيب مدارج السالكين**، تهذيب: عبد المنعم صالح العلي، الإمارات العربية المتحدة: وزارة العدل والشؤون الاسلامية، ١٤٠٢هـ، ص١٨١، ١٨٢.

[١٧] المرجع السابق، ١٨٥، وانظر سائر الأقوال وتفاصيلها، ص١٨١-١٨٥.

[١٨] القاضي عياض، **الشفاء بتعريف حقوق المصطفى**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٧.

[١٩] المرجع السابق، ج٢، ١٤٧.

فإذا نسيت فذكروني" ورواية: "إني لا أنسى، ولكن أُنسّى لأُشرِّع؛"[٢٠] لأن في عدم العصمة في هذه القضايا أن الأنبياء لا يقرون على السهو والغلط، بل "ينبهون ويُعَرّفون حُكمه بالفَوْر؛"[٢١] فالله تعالى هو الذي ينسّيهم ويتداركهم.

ثم ذكر القاضي فصلاً كاملاً في الكلام عن الأحاديث النبوية المذكور فيها سهو النبي ﷺ.[٢٢]

ش. وهو فصل في الردّ على من أجاز الصغائر على الأنبياء من المتكلمين والفقهاء، والمحدثين، وفيه ناقش كلامهم فيما احتجوا به، ثم تفرّد في فهم الأدلة في قصص الأنبياء،[٢٣] وقدّم فهماً لها أصيلاً في مفهوم العصمة بعيداً عن ضغوط الروايات الإسرائيلية في فهم الآيات، بل لم يناقش واحدة منها، ولا أتى برواية من رواياتها كما فعل المفسرون. ولعل هذا مما ميّز بحثه عن سائر علماء الأشاعرة من أهل السنة في التعامل مع الإسرائيليات الواردة في كتب التفسير، وقصص الأنبياء، ومن ثمّ يمكن تلخيص العصمة عند القاضي عياض فيما عقده فصلاً ختامياً في عصمة الأنبياء، وكأنه نتيجة لعملية تحليلية لنصوص القرآن، بعيدة عن الجدل؛ إذ بدأ فصله ذاك بقوله: "قد استبان لك أيها الناظر بما قررناه ما هو الحق من عصمته ﷺ."[٢٤] ويمكن إجمال ما وصفه بأنه الحق في العصمة في الآتي:[٢٥]

- النبي معصوم عن الكفر، والجهل بالله وصفاته مطلقاً قبل البعثة وبعدها.
- النبي معصوم عن الكذب قبل النبوة وبعدها مطلقاً.

---

[٢٠] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى البغا، دمشق: مطبعة الهندي، ط١، ١٩٨١، كتاب: القبلة، باب: التوجه نحو القبلة، حديث رقم ٣٩٢. انظر أيضاً:
- مسلم، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٧٢، باب: السهو في الصلاة، حديث رقم ٥٧٢.

[٢١] القاضي عياض، **الشفاء بتعريف حقوق المصطفى**، مرجع سابق، ج٢، ١٥٠.

[٢٢] المرجع السابق، ج٢، ص١٥١-١٥٥.

[٢٣] المرجع السابق، ج٢، ص١٦٦-١٧١.

[٢٤] المرجع السابق، ج٢، ص١٧٢-١٧٣.

[٢٥] المرجع السابق، ج٢، ص١٧٣-١٧٤ بتصرف.

– النبي معصوم عن الكبائر إجماعاً، وعن الصغائر تحقيقاً، وعن استدامة السهو والغفلة، واستمرار الغلط، والنسيان عليه فيما شرّعه لأُمّته في كل حالاته؛ في الرضى والغضب، وفي الجد والمزاح.

٤. قواعد العصمة عند كبار علماء الأشاعرة:

وضع هؤلاء العلماء قواعد متقاربة تحكم قضية العصمة، وتفهم الآيات في ضوئها، وأوّلوا قصص القرآن وروايات أهل الكتاب في ضوئها. ولنعرض هذه القواعد عن بعض كبار أئمة هذه المدرسة:

أ. قواعد العصمة عند الجويني (توفي ٤٧٨هـ):

يذكر الجويني قواعد العصمة عنده على النحو الآتي:[٢٦]

القاعدة الأولى: تجب عصمتهم عما يناقض مدلول المعجزة، وهذا مما نعلمه عقلاً، ومدلول المعجزة صدقهم فيما يبلغون.

القاعدة الثانية: أما الفواحش المؤْذِنة بالسقوط وقلة الديانة، فتجب عصمة الأنبياء عنها إجمالاً.

القاعدة الثالثة: وأما الذنوب المعدودة من الصغائر على تفصيل فلا تنفيها العقول، ولم يقم عندي دليل شخصي على نفيها، ولا على إثباتها؛ إذ العلماء مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء، والأغلب في الظن عندنا جوازها. وقد شهدت أقاصيص الأنبياء من كتاب الله على ذلك.

ب. قواعد العصمة عن الإمام الرازي (توفي ٦٠٦هـ):

وقد أجمل الرازي قواعد العصمة عند أهل السنة –وذكر مجمل آراء غيرهم من الفرق– عند معالجته لهذه المسألة في كتابه "عصمة الأنبياء"، وبين يدي تفصيله في تطبيق قواعد العصمة على ما ورد في القرآن الكريم من قصص الأنبياء ذات العلاقة، وذكر

[٢٦] الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: أسعد تميم، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٨م، ص٢٩٨-٢٩٩.

التأويلات في الرد على القائلين بعدمها، وبتوجيه فهم الآيات بما يتفق مع قواعد العصمة لأهل السُّنة، وبتأويل تلك القصص؛ إما بردها؛ أو بتوجيه ما فيها بما لا يتعارض مع العصمة في فهم نصوص الكتاب، وبتأويلاتٍ بعضُها صائب، وبعضها الآخر فيه تكلّف.[٢٧] وأما قواعد العصمة عنده كما ذكرها بنصها، فهي:

القاعدة الأولى: ما يتعلق بالاعتقادية، فقد أجمعت الأمة على أن الأنبياء معصومون عن الكفر والبدعة.

القاعدة الثانية: ما يتعلق بجميع الشرائع والأحكام من الله تعالى، فقد أجمعوا على أنه لا يجوز عليهم التحريف، والخيانة في هذا الباب، لا بالعمد ولا بالسهو، وإلا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع.

القاعدة الثالثة: ما يتعلق بالفتوى، أجمعوا على أنه لا يجوز تعمّد الخطأ، وأما إن كان على سبيل السهو فقد اختلفوا فيه.

القاعدة الرابعة: ما يتعلق بأفعالهم وأحوالهم...، والذي نقول: "إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد. أما على سبيل السهو فهو جائز."[٢٨]

ت. قواعد العصمة لدى ابن خُمَير السّبتي(توفي٦١٤هـ):

جاءت هذه القواعد في كتابه "تنزيه الأنبياء عمّا نسب إليهم حثالة الأغبياء"؛ إذ تعرّض لقصص الأنبياء فيما يتعلق بعصمتهم، وكان له منهج استقرأه محقق الكتاب أحمد عبد الجليل الزبيبي، وذلك من خلال عرض المؤلف لقصة عصمة كل نبي من الأنبياء؛ بحيث يأتي بالقصة وما دار حولها من أقوال السابقين فيما جاء من روايات تتهم الأنبياء في عصمتهم. وهي تدو حول فهم الآيات، فيبطل تلك الروايات ويردها، ويبين مدى

[٢٧] انظر التفصيل في ما ورد في حق الرسل عليهم السلام في:
– الرازي، **عصمة الأنبياء**، مرجع سابق.
[٢٨] الرازي، **عصمة الأنبياء**، مرجع سابق، ص٢٦-٢٨.

خطورتها على العصمة، ويعالج الآيات بمنطق سليم بعيد عن الإسرائيليات، ويعتمد -إن وجد- على ما صح من الروايات. ويمكن تلخيص قواعد منهجه[٢٩] بما يأتي:

القاعدة الأولى: واضح من اسم الكتاب أنه بحث في تنزيه الأنبياء عمّا تورط فيه القصاص والأغبياء -في نظر ابن خمير- في رواياتهم لقصص وردت في كتب التفسير تطعن بعصمة الأنبياء، وكانت أساساً لموضوع العصمة في كتب التوحيد، وأنه لا يصح الاعتماد عليها.

القاعدة الثانية: يرى ضرورة الاعتماد على الأخبار الصحيحة فقط في قصص الأنبياء.

القاعدة الثالثة: إجماع الأمة على عصمة الأنبياء من الكبائر، وعلى اختلافهم في الصغائر،[٣٠] وأن العصمة المجمع عليها هي التي بعد النبوة، أما التي قبلها فليس مجمعاً عليها. ومع ذلك فإن النبي لم يثبت له فعلٌ قبل النبوة مما جاء حكمُه معصيةً في الشرع بعد النبوة.

القاعدة الرابعة: كل محظور عنده كبيرٌ، وكأنه لا يفرّق بين الصغائر والكبائر على مذهب بعض المعتقدين من أهل السنة، وكأنه هنا يأخذ برأي القاضي عياض في كتابه "الشفا".

القاعدة الخامسة: غاية ما وقع من الأنبياء في قصصهم في القرآن-في رأيه- هو من قبيل العتاب من الله تعالى -لمن عاتبه منهم- على فعل مباح كان غيره من المباحات أولى منه في حق مناصبهم السَنِيّة،[٣١] -أي مناصبهم العليّة- دون أن يلحق بهم ذنب.

القاعدة السادسة: ما وقع منهم من بعض المباحات مما عدت ذنوباً هي من باب "ترك الأَوْلى"، أو من باب "حسنات الأبرار سيئات المقربين"، يتحسر منها الأنبياء، ويندمون عليها ويستغفرون منها.

---

[٢٩] ابن خمير، أبو الحسن علي بن أحمد السبتي الأموي. **تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم من حثالة الأغبياء**، تحقيق: أحمد عبد الجليل الزبيبي، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، المقدمة، ص١٣-٢١.

[٣٠] المرجع السابق، ص٥٧، ١٨٢، ١٨٥.

[٣١] المرجع السابق، ص٥٧، ٥٨، ٧٢، ١١٥.

القاعدة السابعة: يرى أنه لولا ما وقع من الخلاف في هذه القضية من الجهال المتعصبين، ومن الروايات التي تقدح في تنزيه الأنبياء؛ لكان ترك البحث في هذه الآيات أولى. وهذه منهجية متميزة لدى ابن خمير.

ث. قواعد العصمة عند الآمدي (توفي٦٣١هـ):

نجد الآمدي في كتابه "أبكار الأفكار" يعالج عصمة الأنبياء، وقد فصّل في بيان قواعدها عند علماء الأشاعرة، قبل النبوة وبعدها، على النحو الآتي:

القاعدة الأولى: "أما قبل النبوة: فقد قال القاضي أبو بكر –يقصد الباقلاني (٣٣٨-٤٠٣هـ)-: لا يمتنع عقلاً، ولا سمعاً أن يصدر من النبي قبل نبوته معصية، وسواء كانت صغيرة أو كبيرة؛ إذ لا دلالة للمعجزة على عصمته فيما قبل ظهورها على يده؛ بل ولا يمتنع عقلاً إرسالٌ من بعد كفر. ووافقه عليه أكثر أصحابنا."[٣٢] –يقصد الأشاعرة-.

القاعدة الثانية: وأما بعد النبوة: فيقول الآمدي: "فقد اتفق أهل الملل وأرباب الشرائع على وجوب عصمة الأنبياء –عليهم السلام- عن الكذب عمداً فيما دلّت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه، وذلك في دعوى الرسالة."[٣٣]

أما فيما يتعلق بوقوع الغلط منهم في الكذب على سبيل الذهول والنسيان، فقد سئل الآمدي هذا السؤال، وأجاب عنه فقال: "وهل يجوز عليهم الغلط في ذلك –يقصد الكذب- على سبيل الذهول والنسيان؟ فقد اختلف فيه: فذهب الأستاذ أبو إسحق –يقصد الإسفراييني- وكثير من الأئمة –يقصد أئمة الأشاعرة- إلى امتناعه؛ نظراً إلى أن المعجزة دالة على الصدق وملازمة الحق في التبليغ، فلو تصور الخُلف في ذلك كان ذلك نقضاً لدلالة المعجزة، وهو ممتنع. وذهب القاضي أبو بكر –يقصد الباقلاني- الى جواز ذلك مصيراً منه إلى أن المعجزة إنما تدل على صدق الرسول فيما هو متذكر فيه عامداً

---

[٣٢] الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ج٣، ص٧٦.

[٣٣] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

له. وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا يدخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة، ولا المعجزة دالة على نفيه، وعلى هذا فلا تكون صورة النسيان ناقضة لدلالة المعجزة."[٣٤]

القاعدة الثالثة: ثم استكمل الآمدي عصمة الأنبياء في الأفعال والأقوال، فقال: "وأما ما يتعلق بأفعالهم وأقوالهم، فلا دلالة للمعجزة على صدقهم فيه؛ فإما أن يكون كفراً أو لا يكون كفراً، فإن كان كفراً فلا يعرف خلاف بين الأئمة في وجوب عصمة الأنبياء عنه.... وأما ما ليس بكفر، فإما أن يكون من الكبائر أو لا يكون منها؛ فإن كان من الكبائر فقد اتفق المحققون والأئمة على وجوب عصمتهم عن تعمّده من غير نسيان ولا تأويل(...). وأما إن كان فعل الكبيرة على سبيل النسيان أو التأويل خطأ، فقد اتفق على جوازه. وأما ما كان ليس بكبيرة؛ فإما أن يكون من قبيل ما يلحق فاعله بالأرذال، والسَّفَل، والحكم عليه بالخِسَّة، ودناءة الهِمَّة، وسقوط المروءة؛ كسرقة حبة أو كسرة أو نحوه، فالحكم فيه حكم الكبيرة، -ويقصد وجوب عصمتهم عن تعمده من غير نسيان أو تأويل-. وأما ما لا يكون من هذا القبيل؛ كنظرة أو كلمة سَفَهٍ نادرة في خصام ونحو ذلك، فهذا مما اتفق أكثر أصحابنا -يقصد الأشاعرة- على جوازه عمداً أو سهواً."[٣٥] وأما فيما يتعلق بوقوع هذه الصغائر من طريق الخطأ في الاجتهاد، فيرى الآمدي جواز وقوعها منهم سواء كان ذلك نسياناً أو عمداً.[٣٦]

ثم أخذ الآمدي يطبق هذه القاعدة في العصمة على بعض الأحداث في حياة الأنبياء عليهم السلام، ففي قصة الغرانيق مثلاً، أنكر القصة؛ لأنها خبر آحادي وليست قطعية، ولأنها متعارضة مع عصمة النبي عن الكفر، وحملها "على التشبيه بالناسي ليُشرّع،"[٣٧] إذا سلمنا أن المسموع إلقاءُ الشيطان في المسموع من صوت النبي ﷺ، وأن الحمل على النسيان من باب المباحات، وأنه مما يمكن استدراكه، وأنه ينسجم مع قول النبي ﷺ: "إني لأَنْسَى أو أُنسّى". وفي روايات: "إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكّروني."[٣٨]

---

[٣٤] المرجع السابق، ج٣، ص٧٦، ٧٧.

[٣٥] المرجع السابق، ج٣، ص٧٧-٧٨.

[٣٦] المرجع السابق، ج٣، ص٧٨-٧٩.

[٣٧] المرجع السابق، ج٣، ص٨٠.

[٣٨] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: القبلة، باب: التوجه نحو القبلة، حديث رقم٣٩٢. انظر أيضاً:

وأما ما يتعلق بكيفية التوفيق بين ثبوتٍ، وردود أفعالٍ لا تتعارض مع العصمة، وذلك بتأويلها، وبيان عدم تناقضها مع دلالات الآيات في حجج العصمة التي ساقها الرازي، فقد أجهد الآمدي نفسه في كيفية صدور أفعال عن الأنبياء مع التفصيل بتصنيفها صغائر قبل البعثة أو بعدها، أو كبائر قبل البعثة. والصغائر التي هي عن نسيان وليست عن تعمّد، وإلى غير ذلك من التأويلات التي أجهد نفسه في تأويلها باحتمالات عقلية له وللمخالف، وردّاً على المخالف بكثير من التكّلف. وضرب أمثلة كثيرة مما ورد في قصص الأنبياء.

ج. قواعد العصمة عند الإيجي (توفي٧٦٥هـ):

جمع الإيجي قواعد العصمة عند الأشاعرة من أهل السّنة بوصفه موسوعياً متأخراً، وذلك في كتابه "المواقف"، في النقاط الآتية:[٣٩]

القاعدة الأولى: أجمع أهل الملل والشرائع على عصمة الأنبياء عن تعمّد الكذب فيما دلّت المعجزة على صدقهم فيه، كدعوى الرسالة والتبليغ. وجواز صدوره عنهم على سبيل السهو والنسيان، خلافاً للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وكثير من الأئمة، وجوّزه القاضي الباقلاني.

القاعدة الثانية: أجمعت الأمّة على عصمتهم عن الكفر مطلقاً قبل النبوة وبعدها، عمداً أو سهواً.

القاعدة الثالثة: الأنبياء معصومون عن الكبائر بعد النبوة مطلقاً، أي عمداً وسهواً. وأما قبل النبوة، فالجمهور لا يمتنع صدور الكبيرة عندهم؛ اذ لا دلالة للمعجزة عليه، ولا حكم للعقل عليه أيضاً.

القاعدة الرابعة: الأنبياء غير معصومين عن الصغائر قبل النبوة من غير صغائر الخِسَّة، وهم معصومون عن صغائر الخسة؛ لأنها منفّرة.

– مسلم، **صحيح مسلم**، كتاب المساجد، باب: السهو في الصلاة، حديث رقم٥٧٢.

[٣٩] الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف**، شرح: السيد الشريف علي بن محمدالجرجاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٧٧م، ج٣، ص٤١٥-٤١٦.

القاعدة الخامسة: الأنبياء معصومون عن الصغائر بعد النبوة عمداً، وغير معصومين عنها سهواً، ونسياناً أو خطأ في التأويل.

وملخص تلك القواعد عند الأشاعرة قولهم في العصمة: الأنبياء معصومون زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقاً، وعن الصغائر عمداً.

وقد جاء الإيجي بكل ما جاء به من قبله من أدلّة العصمة الشرعية، وتطبيق قواعدها على القصص القرآني؛ بالتأويل، والفهم، ومناقشة الروايات، بطريقة الأشاعرة نفسها.

ثانياً: العصمة في قصص الأنبياء في القرآن الكريم

١. عناية القرآن بالأنبياء في قصصه:

عرض القرآن الكريم قضية النبوة ركناً من أركان الإيمان، وعرض الأهداف من بعثة الأنبياء وإرسال الرسل من: تبليغ الدين للناس؛ إيماناً بالله وتعريفاً بتوحيده، ودعوة إلى عبادته وحده لا شريك له.

كما هدف الى بيان شريعته، وإقامة العدل، ودعا إلى محاسن الأفعال، ومكارم الأخلاق، وعظيم المنهج كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝٤﴾ (القلم: ٤)، وإلى بيان المعاد وما ينتظر الناس في الآخرة من جزاء، فالأنبياء حجة الله على خلقه كما قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥). وهم قدوة لقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ ۝٩٠﴾ (الأنعام: ٩٠). ومن ثمّ فقد اختارهم الله من خيرة خلقه ممن يتمتعون بفطرة سليمة، ولم يعرف عنهم عيب، وليس فيهم ما يُنفّر الناس منهم.

وقد ظهر أثر عناية الله بهم قبل نبوتهم كما هو معروف من سيرهم عند أقوامهم، وحفظهم بعد نبوتهم؛ فكانوا أخشى الناس لله وأتقاهم له، وإن تقواهم لتمنعهم من الوقوع في ما يتعارض مع وظائفهم ومواقفهم في التأسي والاقتداء.

وقد عرض القرآن قصص الأنبياء منذ آدم عليهم السلام إلى خاتمهم محمد ﷺ. ودعانا لأخذ العبرة والعظة من قصصهم، قال تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ ﴾ (يوسف: ١١١). ولم يُثر القرآن الكريم في آياته قضية العصمة بوصفها قضية للدفاع عن أقوال الأنبياء وأفعالهم في حياتهم مما بحثه العلماء، واختلفت فيها آراؤهم من حيث تعريف العصمة وحقيقتها، وتفاصيل ما النبي معصوم فيه من الأقوال والأفعال، مما صنفوه؛ صغائر وكبائر، عمداً ونسياناً، وخطأ في التأويل والاجتهاد، وفيما قبل البعثة، أوبعدها؛ مما يجعلنا بحاجة إلى الحكم على ما كان منهم. ولم يدعنا القرآن للبحث في عصمتهم، ولا أشكل فهم آياته في قصصهم على رسولنا ﷺ، وهو من أنزل الله عليه القرآن، وبلسان عربي مبين. ولم تأت الآيات في قصص الأنبياء، لتثير الاختلاف في أفعالهم وأقوالهم، ولتشكل خلافاً بين المسلمين. ولكن ثمة عوامل خارجية دعت لهذا النوع من البحث؛ أما النص القرآني فلا يحتمل هذا الاختلاف، ولا يستدعي مثل هذا البحث؛ إذ إن للقرآن منهجاً في ما عرضه من مقاطع ومواقف في حياة الأنبياء؛ وهو -أي المنهج- في ما أنزله الله من أجله لتحقيق الأهداف من القصص القرآني. وهذا يدعونا للبحث عن قواعد لفهم منهج القرآن فيما عرف بموضوع العصمة.

٢. قواعد لفهم العصمة في القرآن الكريم:

بدراستنا لقصص القرآن الكريم، يمكننا استنباط القواعد الآتية التي على ضوئها يمكن فهم أفعالهم وأقوالهم، مع مراعاة عصمتهم.

القاعدة الأولى: الأهداف العامة لآيات بحثت بأن لها علاقة بالعصمة في القرآن الكريم: لم تأت النصوص القرآنية في معرض اتهام الأنبياء بالمعاصي، كما لم تأت لتوهم نسبة المعاصي إليهم؛ إذ لم يضع الله أنبياءه ورسله فيما يخبر عنهم في كتابه موضع الرّيبة والشك في تصرفاتهم، وهو يدعو الناس إلى الاقتداء بهم، وهو يقول: ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾ (الأنعام: ٩٠).

القاعدة الثانية: لكل قصة في حياة كل نبي هدف خاص، وموقف خاص يفيد منه كل من يشعر بحاجته إلى مثل هذا الموقف، فمثلاً: تكمن الفائدة الكبرى والهدف

الأسمى للشاب المتعفف، المستعصم بالله، وبأخلاق الإسلام حين يقع في فتنة المرأة، في أنه مستعلٍ بإيمانه –من خلال اقتدائه بيوسف عليه السلام– عن الوقوع في الفتنة، وفي المعصية جاعلاً عفة يوسف عليه السلام، وتمنعه واستقامته مثله الأعلى كما يتجلى في قصته مع امرأة العزيز الواردة في قوله تعالى: ﴿وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾ (يوسف: ٢٣).

وفي باب جدال أهل الباطل، والاستدلال بالحقائق، يجعل الله المثل الأعلى في ذلك منهج الجدال بالتي هي أحسن كما في قصة إبراهيم مع قومه في الاستدلال على فساد معتقداتهم، بأسلوب الحوار الذي يفترض فيه التسليم بمعتقداتهم فرضاً أو جدلاً، ثم يهجم عليها ببيان فسادها عقلاً، لينتهي بهم إلى الدعوة إلى الإيمان بالله تعالى، ودعوتهم إلى الحق كما تجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿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: ٧٦-٧٩).

ويتعلم المؤمن المثل الأعلى في الصبر على المصائب من المرض، وفَقْد الولد والأهل والنِّعَم من قصة أيوب عليه السلام كما في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَآ أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَسَّنِىَ ٱلشَّيْطَٰنُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٤١﴾﴾ (ص: ٤١). كما يتعلم المؤمن الصبر على القوم في دعوتهم وعدم الضيق من جحودهم وعدم استجابتهم، بما يوجه الله رسوله ﷺ قبلنا للإفادة من قصة يونس عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ ﴿٤٨﴾﴾ (القلم: ٤٨).

ويتعلم المؤمن طريق العودة الى الله، والإنابة إليه من قصة آدم عليه السلام؛ إذ يعرف فيها الفطرة الإنسانية وما جبلت عليه من حب الخلود والملك، وقابليتها للتجاوب مع المغريات والشهوات، ليصون نفسه، وكيف له أن يصون نفسه، ويحذر من وساوس الشيطان، ويلتزم بأمر ربه ويتوب إليه كلما وقع في معصيته كما في قوله تعالى: ﴿وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ

وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٢﴾ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ (الأعراف: ١٩-٢٣).

ويتعلم المؤمن معنى تقديم العلاقة الإيمانية على سائر الروابط، من قصة نوح عليه السلام حين ركب السفينة، وأشفق على ولده الذي رفض الاستجابة له، فدعا نوح ربه أن ينجيه، فأعلمه الله سبحانه أنه ليس من أهله؛ لأنه غير صالح. كما في قوله تعالى: ﴿ وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴿٤٥﴾ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾ (هود: ٤٥-٤٦).

ويتعلم المؤمن أصول الحكم والقضاء العادل بين الناس الذي من أصوله أن يسمع القاضي من الطرفين المتخاصمين، ليقضي بينهما، وأن لا يكتفي بسماع طرف واحد مهما كانت حجته قوية، وهو يتلو قصة داوود عليه السلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٢٥﴾ ﴾ (ص:٢٣-٢٥). ونلاحظ أن هذه الآيات وغيرها من قصص القرآن، لا تثير من قريب أو بعيد دفاعاً عن مواقف تقع في باب المعاصي حتى تبحث فيما يوهم عدم العصمة.

القاعدة الثالثة: إدراك البعد البشري في طبيعة الأنبياء، والأبعاد الواقعية لتصرفاتهم؛ وذلك لبيان أن هؤلاء الأنبياء بشر، ولا تخرجهم النبوة باصطفاء الله لهم عن طبيعتهم البشرية، فيما يفعلون. والنبوة والعصمة لا تمنعان الابتلاء والاختيار والتكليف كما عبر عنها أبو منصور الماتُريدي السمرقندي (توفي٣٣٣هـ) بقوله: "العصمة لا تزيل المحنة،"[٤٠]

[٤٠] الماتُريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي. **تأويلات أهل السنة**، تحقيق: محمد مستفيض الرحمن، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م، ص٢٣٨.

بمعنى أنها لا تجبره على الطاعة، ولا تعجزه عن المعصية؛[٤١] فإن ما يتعرضون له من مواقف كالموقف القوي والأقوى، والحسن والأحسن، والصواب والأصوب، وأن عصمة الله لهم بالرعاية والحفظ وارتفاع مستواهم بتقوى الله ﷻ لا تخرجهم عن إنسانيتهم، فإذا صدر منهم هفوات أو زلات فإنما هي تؤكد بشريتهم ولا تؤثر على وظيفتهم، ولا تمنعهم من كونهم قدوة، ولا تؤثر على ما يبلّغونه من شرع الله، ثم إنهم يُنبّهون إلى تلك الزّلات والهفوات من الله، فينتبهون، وقد يتعرضون لمواقف من النسيان من أجل التعليم، أو الخطأ في الاجتهاد، فيُصوبون إلى ما هو أفضل وأصوب، فإنهم بشر يحفظهم الله قبل الأفعال، وبعد الأفعال؛ لأداء وظائفهم السامية.

وأما كونهم يحاسبون أنفسهم على ما صدر منهم، فيستغفرون وينسبون الظلم لأنفسهم؛ فإنه من قبيل قاعدة حسنات الأبرار سيئات المقربين، أو من باب هضم النفس، ودقة المحاسبة لارتفاع منزلتهم. وإن فيه تعليماً لمن هو دونهم من المنزلة من أتباعهم أنهم أولى منهم بالاستغفار والإنابة والتوبة إلى الله، وإن فيه أيضاً حرصاً على إظهار هذه البشرية؛ لأن من سبقنا من أهل الكتاب إما أساءوا إلى أنبيائهم باتهامهم بالكبائر، ومنكرات الأفعال، وسوء والأخلاق، مثل اليهود، وإما أخرجوهم عن طبيعتهم البشرية إلى التأليه أو الوصف بالرّب الذي لا يفعل شيئاً مما يجري على بني آدم من الهفوات، كما فعل النصارى مع عيسى عليه السلام.

القاعدة الرابعة: ضرورة فهم أحداث القصة في سياقاتها؛ إذ لا بدّ أيضاً من أن نفهم ما حصل من الأنبياء من الأفعال، وما نُسب إليهم من أقوال في إطار سياق القصة، وعلاقة الآيات بما قبلها وما بعدها، لإدراك الهدف من الإتيان بهذه القصة، ولا بدّ من "البقاء في جو النص القرآني في عرض تلك القصص."[٤٢] وهذا يحمي الآيات من بالفهم المجتزأ، أو التكلُّف في التأويل للألفاظ بغير ما يخدم أهداف القصة.

القاعدة الخامسة: اتفاق لغة النص فهماً وتأويلاً مع معهود العرب في الخطاب؛ فلا تفهم الألفاظ بغير ما جاء في لغة العرب وبأساليبهم، فإن الله تعالى أنزل القرآن بلسان

[٤١] الصابوني، نور الدين أحمد بن محمود. **كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين**، تحقيق: فتح الله خليف، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩م، ص٩٥.

[٤٢] الخالدي، صلاح. **مع قصص السابقين في القرآن**، دمشق: دار القلم، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ص١٤.

عربي مبين. وبهذا نستطيع أن نبتعد عن قصص بني إسرائيل في فهم آيات الكتاب العزيز؛ ذلك أن لغة القصة في القرآن لا تحتمل ما ورد في ذلك القصص من الإسرائيليات إلا بتأويل لا يقبله النص، وبما يفتح الباب للتكلُّف حتى في فهم النص؛ لإبعاده عن مفهوم تلك الإسرائيليات.

القاعدة السادسة: ضرورة تفسير الآيات بالأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ، إن وجدت أولاً، وضرورة الابتعاد عن الإسرائيليات؛ إذ مجرد وجودها في كتب التفسير لا يعني قبولها، لا سيما أن في بعض متونها ما يُخِلّ بعصمة الأنبياء، بل إن مضمون تلك الإسرائيليات لا يقبل من عصاة الأمم، فضلاً عن أن ينقل عن أنبياء الله ورسله.

ولا بدّ أن تحترم القاعدة الأساسية لدى علمائنا في قبول الروايات، وهي أنه لا بدّ أن تشترط الصحة في الرواية أولاً، وما يفيد المعنى الذي يتوافق مع قطعية عصمة الأنبياء. وثانياً إنه لا بدّ من الحذر من رواية الإسرائيليات؛ لأن ما صح منها لا يزيد على ما عندنا، ولسنا بحاجة إليه، فضلاً عمّا لم يصح منها عارض أو لم يعارض.

وعلينا أن نضبط قاعدة: أن ما نقل عن الصحابة ليس كله مرفوعاً بإطلاق، ذلك أن بعضه مما يمكن عدّه اجتهاداً، وأن ما هو منقول من الروايات عن بني إسرائيل، ومما رواه بعض التابعين –حتى ولو وقع في كتب التفسير بالمأثور عندنا– لا يعطيه الثقة في فهم كتاب الله تعالى، فضلاً عن كون متون تلك الروايات فيها ما يخلُّ بعصمة الأنبياء وما يطعن بتنزيههم، وأنّ كون تلك الروايات مروية في كتب التفسير لا يعطيها قداسة، مع أنّ بعض المفسرين قد رد بعضها، أو أنكرها آخرون.[٤٣]

القاعدة السابعة: القصص القرآني حق، وهو أحسن القصص؛[٤٤] ولذا لا بدّ أن نوقن أنّ قصص الأنبياء في القرآن حق وصواب، بما تحمله كلمة الحق من معانٍ، وأن

---

[٤٣] راجع في هذا تفسير الطبري. وتفسير ابن كثير فيما ينبه فيه على الإسرائيليات. وللتوسع في الموقف من الإسرائيليات، انظر:

– الذهبي، محمد حسين. **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، دمشق: دار الإيمان، ط٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

وانظر البحث القيم في تفصيل الموقف السليم في التعامل مع الإسرائيليات في:

– الخالدي، صلاح. **القصص القرآني**، دمشق: دار القلم، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج١، ص٤٣–٧٦.

[٤٤] انظر الإشارة إلى هذا في:

– الخالدي، **القصص القرآني**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩، ٣٠.

القرآن حق بألفاظه ومعانيه ومراميه، وأنه لا يصح بحال من الأحوال تأويل قصصه بالمعاني الباطلة والمواقف الباطلة في حياة الأنبياء والرسل مما ورد من أباطيل الإسرائيليات.

وقد فهم أصحاب رسول الله ﷺ والتابعون والعلماء العدول من هذه الأمة ضرورة الابتعاد عن استفتاء أهل الكتاب في فهم نصوص كتاب ربنا، فمما ذكره ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٢٢) قال: "هم أهل الكتاب. وورد عن مجاهد من التابعين أيضاً بأنهم يهود، ولا تسأل يهود عن أمر أصحاب الكهف إلا ما أخبرتك من أمرهم."[٤٥]

القاعدة الثامنة: لا يمنع هذا كله أن بعض مقاطع القصص القرآني إنما جاء ليؤكد عصمة الأنبياء، وتنزههم ببيان القرآن لها، ودفاعاً أيضاً عنهم وعن عصمتهم؛ إذ يعلم الله تعالى أن بني إسرائيل أساءوا إلى الأنبياء، واتهموهم في أفعالهم وسلوكهم، فذكر الله تعالى الوجه الصواب في قصص الأنبياء، بما يؤكد الفهم الصحيح لمواقفهم وأفعالهم، وبما يعزز عصمتهم وتنزيههم. وهذا يجعلنا ندافع بالقرآن عنهم ونذب عن حياضهم، ونصون أعراضهم مما ألصق بهم أهل الكتاب من سوء معتقداتهم فيهم، ومن سوء الرواية عن قصصهم.

وإنه لمن المنهج الصواب في زمننا المعاصر انتباه علمائنا في التفسير إلى خطورة الإسرائيليات في كتب التفسير، فأفردوا لها كتباً تعالجها، وأدخلوا ما اصطلحوا على تسميته بعلم الدخيل في التفسير في جامعة الأزهر، وكليات الشريعة في العالم الإسلامي؛ إذ أصبح هذا العلم مادة تدرس على المستوى الجامعي. ولقد كانت جهود الشيخ محمد حسين الذهبي –رحمه الله– رائدة في هذا العلم.

ثالثاً: إشكاليات بحث العصمة عند علماء الأشاعرة في ضوء القرآن الكريم

بعد دراسة بحث العصمة وقواعدها عند أبرز علماء الأشاعرة من أهل السُّنة، والنظر في قواعد العصمة عندهم في فهم قصص الأنبياء، وبعد معرفة قواعد العصمة في القرآن

---

[٤٥] الخالدي، **مع قصص السابقين في القرآن**، مرجع سابق، ص٣٩، ٤٠. انظر أيضاً:
– ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين. **تفسير القرآن العظيم**، مصر: طبعة المكتبة التجارية، د.ت، ج٣، ص٧٨.
– الخالدي، **القصص القرآني**، مرجع سابق، ج١، ص٤٩.

الكريم يجد الباحث أن ثمة إشكالات في بحث العصمة لدى هؤلاء العلماء في ضوء القرآن الكريم، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

١. إشكالية العصمة؛ وجود بحث العصمة لديهم:

وفق نصوص القرآن وما فهمه الصحابة، لم تكن هناك قضية اسمها العصمة، ولم يكن ثمة إشكال في فهم الآيات، ولم تكن حاجة مُلِحَّة للدخول في تفاصيل فهم قصص القرآن فيما يتعلق بالألفاظ والعبارات، والمواقف والأقوال والأفعال التي أصبحت فيما بعد موضوع البحث تحت عنوان: عصمة الأنبياء إيجاباً أوسلباً، إجمالاً أو تفصيلاً. ومن هنا يتضح لنا خطورة طرح هذه القضية بوصفها قضية عقدية مرتبطة بالنبوة، والتي ظهرت – القضية– متأخرة زمناً عن زمن نزول النص وتفسيره، وعززها ظهور روايات الإسرائيليات في كتب التفسير بالمأثور، فمسألة العصمة مسألة طارئة، والبحث في حقيقتها موضوع كلامي مُتَكلَّف في محاولة التوفيق بين عصمة النبي التي تقتضيها وظيفته وبشريته وكونه مكلَّفاً. والبحث فيها لدى العلماء أدخلنا في متاهة تجاوز النص القرآني بسهولته وبساطته ويسره وبُعده عن التكلُّف، وأدخلنا في مرحلة الجدل، وردود الأفعال في صياغة قضايانا الإيمانية.

ومن ثمّ أصبحت قضية العصمة إحدى القضايا البَعْدية –أي بعد منهج الصحابة في فهم القرآن–، وتجاوزت في بحثها أهداف القصة القرآنية، وما هو معتبر في تقدير الأنبياء، وأن للقصص أهدافاً ليس منها التأسيس للدفاع عن أقوال وأفعال نسبت إليهم، للإساءة لهم من مرويات أهل الكتاب، ليدافع عنهم بتقديسهم، أو بتجويز المعاصي والذنوب عليهم، وبالاستناد إلى آيات القرآن، ثم الدفاع عن تلك المعاصي بعد الإقرار بوجودها، بشتى طرق التأويل، والتكلّف في التفسير؛ إما تقديساً لهم أو اعترافاً بذنوبهم، والخروج بمخارج تفصيلية؛ كقولهم إنها صغائر، أو إنها ليست تُنفِّر منهم، أو هي معاصٍ قبل البعثة، أو إنها حصلت على سبيل الخطأ أو النسيان مما لا يؤاخذون عليها، أو ما إلى ذلك من التأويلات التي ربما بعضها مقبول وفيه تنزيه لهم، وبعضها متكلّف لا تسمح به لغة النص العربي المبين، ولا أسلوبه، ولا معهود العرب في خطابهم، وربما لم تأت القصة

في سياقها القرآني من أجل الدفاع عن عصمة الأنبياء أصلاً، ومما يخرجها عن الهدف الذي جاءت من أجله في مقاصده الأولى؛ إذ لم تأت القصة أصلاً لإثبات عصمة أو لنفيها، أو لتفسيرها، أو لطرح تأويلات لفهم ألفاظها.

٢. إشكالية المصادر في قضية العصمة:

كانت مصادر البحث في قضية العصمة لدى علماء التوحيد ثلاثة مصادر كما هو في واقع الدراسات العقدية، والتفسيرية، وهي:

أولاً: قصص القرآن بما له من أهداف وفق منهج آيات الله النازلة لبيان عقيدة النبوة، ودور الأنبياء في حياة الناس بما تناولت مقاطع من حياتهم، ومواقف من تصرفاتهم.

ثانياً: ما ورد حول هذه الآيات من تفسير بالحديث النبوي وما صح منه، فهو تابع في منهجه لمنهج القرآن؛ لأنه بيان له، وتجلية لمواقفه؛ إذ لا يمكن أن يتعارض معه، لأن كليهما -القرآن والسُّنة- وحي، فهو عليه الصلاة والسلام كما وصفه ربه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ (النجم: ٣-٤).

ثالثاً: ما وقع لدى العلماء الباحثين لقضية العصمة باختلاف فِرَقِهم، ومدارسهم، من آراء وتفسيرات، وروايات أهل الكتاب، رواها صحابة وتابعون على أنها ذات علاقة بما ورد في قصص الأنبياء، مما يمكن أن تكون لها علاقة بعصمتهم، مما عرفت بالإسرائيليات في الرواية، وواضح في أسانيدها أسماء الصحابة من أهل الكتاب، كأُبي بن كعب، ووهب بن مُنبه وغيرهم، أو رواها تابعون مرسلةً وليست مرفوعة، أو روايات كثيرة لم تخضع للدراسات الحديثية الدقيقة، اعتماداً على أنها روايات أهل كتاب. وهنالك جدل بين المسلمين في الأخذ بها أو عدم الأخذ بها أو التحديث بها بلا حرج.

والمشكلة في هذا المصدر الثالث فقط؛ لأن المصدرين الأولين؛ الكتاب والسّنة لا مشكلة فيهما، ولكن المشكلة هنا في كون الإسرائيليات مرجعاً لفهم القصة القرآنية، وما عند أهل الكتاب من قصص لا توقير فيها للأنبياء، ولا عصمة لهم فيها عن المعاصي؛

فقد ذكروا مثلاً [٤٦] أن هارون عليه السلام صنع عجلاً في غياب بني إسرائيل وعبده معهم، وأن إبراهيم عليه السلام قدّم امرأته سارة إلى فرعون حتى ينالها الخير. وما من نبي في كتبهم إلا ولهم فيه قصة أو أكثر وفيها إساءة له.

والخطورة ابتداءً تكمن في التعامل مع هذه الإسرائيليات، وتضمينها في كتب علماء التوحيد حتى لو رفضها بعضهم أو نبّه إليها؛ وحقيقة الأمر أنه لا يصح أن تأتي هذه الروايات في مورد تفسير قصص الأنبياء؛ لأن فيها مخالفتين منهجيتين؛ أولاهما: أن بعضهم يعدّها مرجعاً. وثانيهما: الدفاع عن النصوص القرآنية من خلال مناقشة تلك الروايات، مما يجعل الأنبياء –حاشاهم– في موضع التهمة، وكأننا نسلّم ولو جدلاً بالقصة من أجل الدفاع عنهم بتأويل النصوص القرآنية، لننفي عنهم ما جاء في قصة أهل الكتاب، حتى كان منطق التسليم بما في القصة أحياناً يؤدي إلى قبولها، ولكن يؤوّل النص بما لا يتعارض مع عصمة الأنبياء بعد التسليم بوقوع ما جاءت الرواية الإسرائيلية به.

وكانت القاعدة في فهم العصمة لدى علمائنا، أنّ ما جاء قاطعاً من النصوص قبلناه؛ وهذا صحيح، وأنّ ما جاء من أخبار الآحاد بما يتعارض مع العصمة نظرنا فيه؛ فإن وافق العصمة أخذنا به، وإن خالفها رددناه، فدخلت مرويات أهل الكتاب في هذه القاعدة. وتفصيلها في ما رآه الإيجي: "أن ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردُّها؛ لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء. وما ثبت منها متواتراً، فما دام له محمل آخر حملناه عليه، ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة، وما لم نجد له محيصاً حملناه على أنه كان قبل البعثة، أو من قبيل ترك الأَوْلى، أو صغائر صدرت عنهم سهواً، ولا يعيب الأنبياء تسميته ذنباً، ولا الاستغفار منه، ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم؛ إذ لعل ذلك لِعِظَمِه عندهم، أو إنهم قصدوا به هضماً من أنفسهم. ومن جَوَّز الصغائر عمداً فله فسحة"[٤٧] في قبول صدوره عنهم.

فقاعدتهم هذه دعاهم إليها ورود القصص بروايات أهل الكتاب، وكلها آثار، وكان الأولى بهم أن يبحثوا في صحتها أولاً، طالما هي ليست متصلة السّند برسول الله ﷺ، حتى

[٤٦] الأشقر، عمر سليمان. **الرُّسل والرّسالات**، الكويت: مكتبة الفلاح، ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٠٤. فيما نقل من نصوص عن محمد نبي الإسلام، ص١٤٥. وفيما نقل هو بدوره عن سِفر الخروج، إصحاح ٣٢، عدد ١، وسفر التكوين، إصحاح ١٢، عدد ١٤.

[٤٧] الإيجي، **المواقف**، مرجع سابق، ج٣، ص٤١٨.

ولو كان بعضها موقوفاً على الصحابة؛ لأن حكمها حكم الإسرائيليات، ولا تشملها القاعدة الحديثية أن الموقوف على الصحابي حكمه حكم المرفوع؛ لأن هذه القاعدة ليست على الإطلاق، ولا تَصدُق فيما نقل عن الصحابي فهماً منه واجتهاداً، فكيف إذا ما كان المروي تفوح منه إساءة للأنبياء فيمن وقفت الرواية عنده، وهو يهودي حتى لو أسلم، وكثير من هذه الروايات مروية عن تابعين، وانقطاع سندها عن الصحابة يجعلها غير مقبولة في الاستدلال أصلاً.

وعلى الرغم من هذه القاعدة في المرويات لدى العلماء، إلا أنهم لم يستغنوا أبداً بالمصدرين الأولين والأساسين العظيمين؛ القرآن الكريم والسنة الصحيحة؛ إذ إنهم حين بحثوا في تفاصيل عصمة كل نبي نقلوا الإسرائيليات؛ إما توفيقاً بينها وبين القرآن، لإثبات العصمة، أو لإثبات أنها لا تنافي العصمة.

أقول: فإنّ الإمام الرازي مع جلال قدره إماماً في الاعتقاد، ومفسراً مجلياً لكتاب الله ﷻ، إلا أن نَفَسه الطويل أدى به إلى نقل رواية الشيطان مع حواء وآدم، مع أنها "رواية خبيثة لا يقبلها عاقل فضلاً عن مسلم؛"[٤٨] فلماذا يضعها بعد ذلك في كتابه؟ ولماذا يناقشها؟ ولماذا يجعل بعض احتمالات فهمها لا يلزم فيه الكفر والفسق أصلاً؟ ولماذا يتأوّل التأويلات السابقة التي يذكرها ويضعفها مع كونها تفكك النَظمَ القرآني، والرازي تابع المفسرين في نقل مثل هذه الروايات.[٤٩]

وقد عقّب على رواية آدم عليه السلام ناشر كتاب عصمة الأنبياء للرازي بقوله: "قال الحافظ أبو محمد بن حزم في كتابه الملل والنحل:[٥٠] وهذا الذي نسبوه إلى آدم عليه السلام من أنه سمّى ابنه عبد الحارث خرافة موضوعة مكذوبة من تأليف مَن لا دين له ولا حياء، ولم يصح سندها قط، وإنما نزلت الآية في المشركين على ظاهرها. والعجب أن ابن جرير ادّعى الإجماع عليها!!! ثم أخذ يتأوّل تأويلات بعيدة. فغفر الله له ولمن تبعه على هذه الخرافة."[٥١]

---

[٤٨] الرازي، **عصمة الأنبياء**، مرجع سابق، ص٤٤.

[٤٩] المرجع السابق، ص٤٣-٤٤.

[٥٠] والصواب أنه الفصل في الملل والنحل حتى لا يشتبه باسم كتاب الملل والنحل للشهرستاني.

[٥١] الرازي، **عصمة الأنبياء**، مرجع سابق، المقدمة، الهامش، ص٤٤.

وفي قصة يوسف عليه السلام مثلاً مع امرأة العزيز، ساق الرازي قصة نسبها لزين العابدين أنه "كان في ذلك البيت صنم، فألقت المرأة ثوباً عليه، وقالت أستحي منه. فقال يوسف: تستحي من الصنم، فأنا أحق أن استحي من الواحد القهار."[٥٢] فكيف يأتي بهذه القصة وبلا أي إسناد لها، وظاهرها خرافة ليبرّئ يوسف عليه السلام، ويصفه بأنه يتعظ، ويذكر أنه يستحي من ربه بسبب استحياء المرأة من صنمها!

وفسّر برهان ربه الذي منعه عن الفاحشة في هذه الحادثة في الرواية، وجعلها احتمالاً من احتمالات تفسير البرهان. ومثل هذا كثير فيما ورد عنده في الدفاع عن عصمة الأنبياء.

هذا الخلل في التعامل مع قصص الأنبياء لا يقبله القرآن، ولا يقبل وضعهم في قفص الاتهام بسبب الإسرائيليات من الروايات، ثم نثبت براءتهم بتأويلاتنا لقصصهم، بل الواجب أن ندافع عنهم من خلال إبطال روايات أهل الكتاب سنداً ومتناً وعدم قبولها، بل والواجب عدم إيرادها أصلاً في كتب التفسير، ولا في تقرير العصمة. ولذلك لا بدّ من الاكتفاء بالنص القرآني والأحاديث الصحيحة فقط في بيان هذا القصص، وفق أهداف نزول الآيات بمقاصد القرآن من سوق قصص الأنبياء عليهم السلام.

٣. إشكالية الدفاع عن عصمة الأنبياء:

لاحظنا أنه من أبرز ما يميز بحث علماء التوحيد في تفسير العصمة، وإثباتها، والدفاع عنها إجمالاً وتفصيلاً، أنه منهج دفاعي، وذلك وفقاً لتعريف علم الكلام بأهدافه أنه "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشُّبَه"[٥٣] عنها في وجه المخالفين، لذلك سَلّم بقضية العصمة بوصفها مشكلةً كلامية، ومن القضايا الضرورية في مباحث النبوة. ومن ثمّ فهو مكلَّف ببيانها أولاً، ومعرفة حكمها، وبأنها واجبة، وأن عدم العصمة مستحيل على الأنبياء. ولكن ما العصمة هذه عند المتكلمين؟ وكيف يبرهنون عليها؟ وكيف يدافعون عنها في وجه أصحاب الشبهات؟ هذا ما فعلوه في تعريفهم لها، وبيان حقيقتها، والاستدلال عليها، والردّ على مخالفيهم فيها، ووضع القواعد لها.

[٥٢] المرجع السابق، ص٧٩.

[٥٣] الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**، بيروت: عالم الكتب، د.ت، ص٧.

ولـذلك وقـع العلمـاء في خلـط كثـير، ودخـول في تفاصـيل كثـيرة، وردود وأقـوال وتأويلات، وقيل وقالوا وقلنا؛ مما يجعل القارئ لهذا الفن –من الكتب في العقيدة أو في كتب التفسير– لا يعرف رأسه من رجليه، ولا يخرج ببهاء قراءته لكتاب الله ﷻ، لكثرة ما تشوش فكره بين قائل ومجيب ومعترض وسائل، وبين زاعم للشُّبهة، ورادّ عليها.

ومن ثمّ، فإن بحثهم للعصمة كان ينفع في إطار الدراسات البحثية والجدلية في تاريخ علم الكلام والعقائد، ولربما كان ضرورياً في زمن ما، إلا أنه لا يصلح للتربية الإيمانية. والنبوة أحد المصادر الرئيسة لهذه التربية، وشخصيات الأنبياء وأفعالهم قدوات صالحة، وهدايات ومنارات تدعو المؤمنين للتأسي والاقتداء بها. ومن هنا فإن بحث العصمة لدى علماء التوحيد، والجهود المبذولة فيه بحثٌ دفاعي أكثر من كونه بحثاً إيجابياً في التربية.

٤. إشكالية الفهم والتأويل:

إن من أشد الأمور غرابة في فهم آيات قصص الأنبياء، ما وقع في كتب التفسير أوّلاً من التسليم بالمرويات بوصفها أولى الخطوات في فهم الآيات، وكونها مأثوراً؛ لأن المأثور يُقدم على الرأي في التفسير، فيجعلون تلك الروايات هادياً لهم في فهم الآيات، رادّين فَهْم الألفاظ في المغفرة، والتوبة، والإنابة، والمعصية، والظلم إلى ما وقع في الإسرائيليات. وهذا منهج في التفسير خطير، وغير مقبول، وفي غاية الغرابة؛ لأنه لا يُقبل المأثور في توجيه الفهم للآيات إلا إذا كان في أعلى درجات الصحة، أو على الأقل صحيحاً أو مقبولاً شرعاً وعقلاً إن لم يكن متواتراً؛ لأنه تفسير لنص قطعي في ثبوته وهو القرآن، وقد يكون قطعياً في دلالته، وإن كان ظنّياً فيها، فصحيح المأثور يرجّح معنى دون آخر في الدلالة الظنية. أمّا أن تكون الإسرائيليات مصدر المعلومة وتعتمد ليُفسر بها قطعي الثبوت، حتى مع ظاهرية المعنى في اللفظ إلى ما يتجاوب مع الرواية الإسرائيلية؛ فهذا أمر خطير غير مقبول في فهم قصص القرآن الكريم.

وقد كان تفسير الطبري مليئاً بهذا، وتبعه بعد ذلك كل من أخذ عنه من أهل التفسير بالمأثور كابن كثير، وإن تميّز عنه بأنه كان يُنبّه على بعض الإسرائيليات، ثم نقل هذه الروايات عنهما بعد ذلك جميع علماء التوحيد. ولنأخذ مثالاً على هذا قصة داود

عليه السلام من تفسير الطبري بمقتطفات منه في فهم الآيات بناءً على ما سمّاها أقوالاً، ونقلها عنه جميع علماء التوحيد في بحث العصمة، وهي عنده روايات، وواضح في كثير منها أنها آثار مقطوعة أو عن تابعين أو عن أهل كتاب؛ كما هو واضح في أسمائهم في أسانيد تلك الروايات، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر وهب بن منبّه.

ومن تلك التفسيرات:

يقول الطبري: "القول في تأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِي لَهُۥ تِسۡعٞ وَتِسۡعُونَ نَعۡجَةٗ وَلِيَ نَعۡجَةٞ وَٰحِدَةٞ فَقَالَ أَكۡفِلۡنِيهَا وَعَزَّنِي فِي ٱلۡخِطَابِ ٢٣﴾ (ص: ٢٣) وهذا مثل ضربه الخصم المتسوّرون على داود في محراب له، وذلك أن داود كانت له تسع وتسعون امرأة، وكانت للرجل الذي أغراه حتى قتل امرأة واحدة، فلما قُتل نكح فيما ذكر داود امرأته، فقال له أحدهما: إن هذا أخي."[٥٤] وفيه أيضاً: "حدثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد في قوله ﴿أَكۡفِلۡنِيهَا﴾ قال: أعطنيها، طلّقها لي أنكحها، وخلّ سبيلها!"[٥٥]

ولذلك فسّر النعجة بالمرأة تجاوباً مع هذه الروايات المسيئة للنبي داود، خلافاً للتعامل مع ظاهر النص بأنهما كانا متخاصمين في النعجة المعروفة، فمن أين جاء تأويل النعجة بالمرأة؟! وقال في موضع ثالث: "وإنما كنّى بالنعجة ههنا عن المرأة."[٥٦] فلماذا الذهاب إلى المجاز بالكناية؟ لولا التسليم بقصة المرأة زوجة (أوريا) من رواية أهل الكتاب. ومعلوم بداهة باللغة أنه لا يُصار من الحقيقة إلى المجاز في الألفاظ إلا لقرينة صارفة عقلية أو شرعية، تحيل إرادة المعنى الحقيقي للفظ، ليصار إلى المجاز، ولا قرينة هنا صارفة. وهل من المجمع عليه في اللغة أن معنى النعجة في المجاز هو المرأة؟!

وروى أيضاً خرافة نسبت لابن عباس[٥٧] أن حمامة طارت، فجاء داود ليأخذها حين ذهبت إلى كُوّة –طاقة–، وإذا به يجد امرأة جميلة لأحد جنوده –أوريا– فرآها وهي

---

[٥٤] الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن** مرجع سابق، ج٢٣، ص٩١.

[٥٥] المرجع السابق.

[٥٦] المرجع السابق، ج٢٣ ص٩٢.

[٥٧] تخيل مثل هذا الإسناد: حدثني أبي عن عمي قال عن أبي عن أبيه. فهو إسناد معيب في الصنعة الحديثية

تغتسل، فأرسل إليها وطلب أن يتزوجها، فأخبرته أنها لا تخون زوجها، فأمر قائد سرية ذلك الجندي أن يرسله إلى القتال، ليقتل فيتزوجها من بعده![٥٨]

فلنتخيل كيف تروى قصص من هذا النوع في تفسير آيات الله، وهي قصة لا تُقبل من سفلة الناس، فضلاً عن أنبياء الله ورسله عليهم الصلاة والسلام.

وحتى تأويل الخصمين بأنهما ملكان من أجل استكمال حلقات القصة الإسرائيلية، فلماذا يؤولان بالملكين؟ إذ قام يؤول هو وكل من جاء بعده بهذا التأويل، لأنهم وقعوا بعد ذلك في كيفية تأويل هل يكذب الملكان؟ وأنها قصة رمزية على لسانيهما فعلاها من أجل تأديب داود وتذكيره بما كان منه من زواج المرأة التي أُعجب بها، وهو ينظر إليها عارية في مغتسلها! وسوغوا ذلك الفعل أيضاً بأن داود طلب من ربه أن يبتليه، ليصبر كما صبر رسل من قبله، فحذّره فوقع فيما وقع فيه من المعصية.[٥٩] وهذا خلل واضح عند بعض المتقدمين، والمتأخرين من الذين تعاملوا مع عصمة الأنبياء.

ما هذا النسيج القصصي من روايات بني إسرائيل التي تُعتمد، لتُذهِب بهاء تفسير آيات الله، بتأويل ألفاظ كتابه الكريم بتأويلات مُتكَلّفة، لم تأت القصة القرآنية من أجلها؟! ومن ثمّ، فإن هذا الدفاع من أجل تقرير العصمة، وتوجيه النصوص بهذا الأسلوب قد ضيّع العبرة من قصص الأنبياء.

وحقيقة الأمر: أنه لا بدّ أن تفهم الألفاظ بمعانيها في لغة النص، بلسان عربي مبين، دون تأويلها بما يوهم وقوع الأنبياء في المعاصي، ليخرجوا من هذه التُّهم بالتأويل الذي يقترب من التحريف أحياناً. وقد حذّرنا الله تعالى مما فعل أهل الكتاب بقوله: ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ (النساء: ٤٦) وقال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ (آل عمران: ٧٨).

وأخيراً، فإن تجاوز قواعد القرآن في فهم النصوص من خلال سياقاتها، هو الذي أوقع المفسرين، والمتكلمين، وسائر من بحث في العصمة في هذا المنزلق، وهو ما عبرنا عنه بإشكالية فهم النص وتأويله.

[٥٨] المرجع السابق، ج٢٣، ص٩٣.
[٥٩] المرجع السابق.

خاتمة:

قصدت هذه الدراسة إلى إعادة النظر في بحث عصمة الأنبياء بعد أن خاض فيه علماء التوحيد الأشاعرة؛ وذلك بضبط قواعدها عندهم، ومحاولة نقدها وتأصيلها في ضوء نظرة القرآن الكريم للأنبياء في قصصه؛ من حيث كونهم مبلّغين دين الله، وقدوة لأتباعهم، والنظر فيها إلى أفعالهم وهم بشر مع عصمة الله لهم، وحفظهم مما يتعارض مع وظيفتهم، ومن أجل حسن التأسّي بهم. وانتهت الدراسة إلى النتائج والتوصيات الآتية:

١. ثمة مسوغات تاريخية دفعت علماء التوحيد لبحث عصمة الأنبياء، بوضع قواعد ضرورية لفهم ما ورد في قصصهم، ولا سيما فيما حوته كتب التفسير بالمأثور من مرويات بني إسرائيل، وذلك من أجل الحفاظ على مكانتهم، وأداء وظيفتهم. وعلى الرغم من هذه الأسباب الدافعة لبحث العصمة بوصفها قضية كلامية، إلا أنه كان لهذا البحث إيجابياته وسلبياته.

٢. ضبطت قواعد عصمة الأنبياء عند كبار علماء الأشاعرة باعتبارات أنواع الأفعال من حيث كونها صغائر وكبائر، أو كفراً، ومن حيث اعتباراتها الزمنية قبل البعثة أو بعدها، ومن حيث إرادتهم؛ عمداً أو نسياناً.

٣. حاولت الدراسة تقديم قراءة تأصيلية جديدة لبحث العصمة، باستنباط قواعد من قصص الأنبياء في القرآن الكريم، لتفهم العصمة في ضوئها؛ وهي أن القرآن الكريم من خلال قصصه، لم يأت بأفعال الأنبياء من أجل أن يضعهم في موضع الرّيبة والشُّبهة للدفاع عنهم، بل من أجل أن يبعث في قصصهم وأفعالهم المواقف المضيئة للاهتداء بسلوكهم والاقتداء بهم، كما أن القرآن قد جلّى من خلال أفعالهم –فيما كان موضوع البحث في عصمتهم لدى علماء التوحيد– البعد البشري في حياتهم، مما يعزز بشريتهم، وأن نبوّتهم لا تخرجهم عن كونهم بشراً لهم إرادة، ومكلفين، وأن لهم حرية واختياراً، مع عناية الله بهم وعصمتهم مما يتعارض مع وظيفتهم، وفقاً للقول المأثور: إنّ مِنحَتَهم –أي عصمتهم– لا تمنع محنتهم وابتلاءهم وتكليفهم. كما أنه لا بدّ من فهم أفعال الأنبياء في قصصهم في القرآن في سياقاتها القرآنية دون الدخول إليها بالمقررات السابقة المتهمة،

والموهمة بعدم العصمة، اعتماداً على الروايات الإسرائيلية مما نقل في كتب التفسير بالمأثور؛ إذ إن تلك الروايات لا تُوَقّر الأنبياء، ومن ثمّ، فلا بدّ أن تُفهم أفعال الأنبياء وقصصهم في ضوء قاعدة: قصص القرآن حق، وأنه أحسن القصص.

٤. انتهت الدراسة إلى تقديم نقد، وإعادة نظر لبحث العصمة عند علماء الأشاعرة، ببيان إشكالات بحثهم في العصمة في ضوء القرآن الكريم؛ إذ بيّنت الدراسة إشكالية بحث العصمة دفاعاً عن أفعال للأنبياء بما لا حاجة للدفاع عنهم فيها؛ فهم ليسوا موضع تهمة، ولا شكّ أصلاً.

٥. كما بيّنت الدراسة إشكال مصادر علماء التوحيد في دفاعهم عن عصمة الأنبياء، وذلك بما تسرّب إليهم من الإسرائيليات في كتب التفسير بالمأثور، وكان الأولى بهم أن لا يعتمدوا هذه الروايات؛ لأنها أوقعتهم في خلل في فهم قصص الأنبياء والدخول في معركة الدفاع عن عصمتهم.

٦. كما أوضحت الدراسة إشكال خطورة فهم قصص القرآن، بما يتعارض مع أهداف القصص القرآني، وبما لا يتوافق مع اللسان العربي الذي نُزّل به القرآن، وبما هو معهود العرب في الخطاب؛ إذ وقعوا في تأويلات في الفهم تفسيراً وتأويلاً، ممّا عقد المسألة وأخرجها عن سياقها الإيماني، والتربوي.

٧. وأخيراً، يوصي الباحث، استكمالاً لهذه الدراسة، بضرورة بناء دراسة تفصيلية في العصمة في تفاصيل قصص القرآن فيما يتعلق بالأنبياء والرسل وعصمتهم؛ بحيث يظهر فيها أثر البحث بوصفه موجهاً لتلك الدراسة، كما يوصي بإعادة كتابة تفسير قصص الأنبياء وفق منهج القرآن وتفسير ما وقع منهم بعيداً عن الروايات الإسرائيلية قبولاً وتأويلاً؛ انطلاقاً من اللسان العربي المبين، وفق قاعدة أن قصص القرآن هو القصص الحق، وأنه أحسن القصص، وتقدم شخصيات الأنبياء، وأفعالهم وفق مقاصد القصة القرآنية.

الجنّة في التلمود البابلي:
"دراسة مقارنة" في ضوء القرآن الكريم

عامر عدنان الحافي *

الملخص

تعالج هذه الدراسة موضوع الجنة في التلمود البابلي وفق منهجية مقارنة في ضوء القرآن الكريم. تناولت الدراسة التعريف بالتلمود البابلي وأقسامه، وأسماء الجنة ومعانيها، وخلق الجنة ومكانها ومساحتها، ونعيم الجنة وأشكاله في كل من التلمود البابلي والقرآن الكريم، وأثر عقيدة الجنة في التلمود البابلي على الشخصية اليهودية ورؤية العالم. توصل البحث إلى وجود تشابه كبير بين أسماء الجنة ومعانيها بين كل من نصوص التلمود البابلي والقرآن الكريم، بالإضافة إلى اتفاقهما على خلق الله للجنة قبل خلق الانسان، وإلى وجود تشابه كبير في أشكال النعيم الأخروي، سواء المادي منه أو الروحي، ولا سيّما اعتبار رؤية الله في الجنة أعظم نعيم يناله أهل الفردوس. ويؤكد هذا التشابه ما ذكره القرآن الكريم عن إيمان أنبياء بني إسرائيل بالجنة ونعيمها.

الكلمات المفتاحية: التلمود البابلي، الجنّة، الرّبي، المشنا، الجمارا، العالم الآخر.

Paradise in the Babylonian Talmud:
A Comparative Study in the Light of the Noble Qur'an

Abstract

This study addressed the subject of paradise in the Babylonian Talmud using a comparative methodology in the light of the Qur'an. The study defines the Babylonian Talmud and its parts, the names of paradise and their meanings, creation of the paradise, its place and size, paradise pleasures and their forms in each of the Babylonian Talmud and the Qur'an. The study analyzes the impact of the doctrine of paradise in the Babylonian Talmud on the Jewish personality and its worldview. The results reveal great similarities between names of the Paradise and their meanings in both texts. Furthermore, both texts agree that God created paradise before creating man. Finally, the paper concludes that there are numerous analogies between the two texts regarding the forms of heavenly pleasures, be they physical or spiritual. Both texts also consider seeing Almighty God as the greatest heavenly pleasure granted to those who inhabit paradise. This similarity confirms what the Holy Quran has mentioned about the beliefs of the Prophets of Israel regarding paradise and its blessings.

Keywords: The Babylonian Talmud, Paradise, Mishnah, Gemara, Afterlife.

* دكتوراه في مقارنة الأديان، أستاذ الأديان المشارك، جامعة آل البيت/الأردن. البريد الإلكتروني: Alhafy30@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٣/١٠/٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٣/١م.

مقدمة:

يمثل التلمود المصدر الأساس للتعرف إلى ملامح الفكر اليهودي واتجاهاته وتفاعلاته مع جملة الظروف التي عاشها اليهود على مدى سبعمائة سنة في كل من فلسطين والعراق، وقد تجلّى ذلك من خلال الموضوعات المختلفة التي طرقها التلمود، والمتمثلة في التصورات العقدية والشرائع الدينية والأدبية والمدنية، وتفسير النصوص المكتوبة وشرحها، والقصص، والحكايات، والحِكَم والمواقف التي تعزز المبادئ والعقائد اليهودية.

لم يأخذ التلمود حقّه من البحث والدراسة، وما تزال ملامحه الأساسية قيد التشكل في دراساتنا العربية والإسلامية. هذه الدراسات التي تأثرت في معظم الأحيان بملابسات الصراع الذي أشعله الاحتلال الصهيوني لفلسطين، وهو ما ألقى بظلاله على جلّ الكتابات العربية المعاصرة، وجعل الدراسة العلمية والموضوعية للديانة اليهودية تحدياً صعباً، ومحاطاً بظلال من الشك والريبة.

إنَّ من أهداف هذه الدراسة تقديم دراسة أكاديمية وموضوعية مباشرة من النصوص الأصلية حول المعتقدات التلمودية، تساعد أبناء المجتمع والأمة على تبيّن رؤية واضحة ومتكاملة، بعيداً عن الانفعالية الانتقائية، والإسهام في بناء معرفة علمية تجاه الدراسات التلمودية، من شأنها أن تنتج "علم يهوديات عربي" يستوعب الآخر كما هو، ويساعد في تحديد نظرة القرآن تجاهه.

وتبرز هذه الدراسة أهمية دراسة التلمود وموضوعاته المختلفة بوصفه مصدراً أساسياً لفهم الديانة اليهودية وتطور معتقداتها. ويُعدّ الاعتقاد بوجود الجنَّة أحد أهم الاعتقادات التي اشتمل عليها التلمود وتناولها من جوانب مختلفة؛ إذ تمثل الجنة الصورة الكاملة للسعادة البشرية، إلى جانب كونها تجسيداً للإبداع والخلق الإلهي، حيث لا نقص، ولا ألم، ولا مرض، ولا هرم، ولا موت، ولا ظلم، ولا خطيئة. فالجنة تُظهر عمق الحاجة الإنسانية للسعادة والسلام، والبحث عن الطمأنينة والسكينة. وتمثل أنموذجاً للمجتمع الإنساني الفاضل والأسمى الذي يطمح إليه الإنسان في هذا العالم على الأرض، قبل أن تكون في عالم آخر في السماء.

وعلى مستوى العلاقة بين أتباع الأديان يمثل الاعتقاد بوجود الجنة قاعدة أساسية للحوار بين أتباع الأديان، وعلى وجه الخصوص أتباع الديانات اليهودية والإسلامية والمسيحية؛ لأنه يتضمن الإيمان بالثواب والعقاب، ومسؤولية الإنسان عن سلوكه في هذا العالم.

وعلى المستوى التاريخي تظهر عقيدة الجنة في التلمود البابلي أثر الصراعات والتفاعلات التي مرّت بها المجتمعات اليهودية في كل من فلسطين والعراق، منذ السبي البابلي وحتى نهاية القرن الخامس الميلادي، وهي المرحلة التي أثّرت كثيراً في تبلور (المِشْنا والجَمَارا).

وتتركز إشكالية هذه الدراسة على تعرف تصوُّر التلمود البابلي حيال الجنة، في ظل تأكيد القرآن الكريم أن أنبياء بني إسرائيل كانوا يؤمنون بالجنة ونعيمها كما في قوله تعالى على لسان موسى: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾﴾ (طه: ١٥) ويقول أيضاً: ﴿وَٱكْتُبْ لَنَا فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ﴾ (الاعراف: ١٥٦) وفي قصة طالوت وجنوده قَالَ: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٢٤٩﴾﴾ (البقرة: ٢٤٩) ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ (البقرة: ١١١).

وإذا كان القرآن مصدقاً لما بين يديه من التوراة والإنجيل ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ﴿٣﴾﴾ (آل عمران: ٣)، فالأصل في الديانة اليهودية، بحسب القرآن، هو الاعتقاد بوجود الجنة. والانطلاق من هذا الأصل يجعلنا نتوقع تناول المصادر اليهودية لهذه العقيدة، ويدفعنا إلى التعرف على تصور التلمود البابلي للجنة، وجوانب الشَّبه أو الاختلاف لذلك التصور مع القرآن الكريم.

وستنتظم الدراسة ضمن المنهج المقارن؛ وذلك بمقابلة النصوص الواردة حول الجنة وأسمائها ومفهومها، وخلقها، وموضعها، ومساحتها في التلمود البابلي بالنصوص المناظرة لها في الأسفار اليهودية المكتوبة (التَنَاخ) ومقابلتها بما جاء في القرآن الكريم، والاستعانة بقواميس اللغة العبرية، والكتاب المقدس، والدراسات المتعلقة الأخرى.

أولاً: أهمية التلمود والتعريف به في الديانة اليهودية

١. أهمية التلمود:

كان التلمود وما يزال مصدراً ومنطلقاً، صاغ الفكر اليهودي من خلاله نظرته لله وللحياة في هذا العالم وفي "العالم القادم"، وقد امتزجت في نصوص التلمود السياسة بالأخلاق، والديني بالدنيوي، والمخيلة الشعرية بمتطلبات الواقع العملي.

والتلمود يشرح ويوضح ما جاء في التوراة، وهو بحسب اليهودية الربانية يخرج من المصدر نفسه الذي جاءت منه التوراة. وفي هذا الصدد يقول الحِبر ليفي بن حاما في معنى الآية[١] "فأعطيك لَوْحَيْ الحجارة والشريعة والوصية التي كتبتها لتعليمهم"، لوحا الحجارة هما: الوصايا العشر، أما الشريعة فهي التوراة (الأسفار الخمسة الأولى)، والوصية فهي المِشْنا، أما التي كتبتها فتعني أسفار الأنبياء والكتابات، والمقصود بـ(لتعليمهم) فهو الجمارا، وهذا يعلمنا بأن كل هذه الأشياء قد أعطيت لموسى في سيناء.[٢]

وللتلمود مكانة خاصة أكّد عليها حكماء التلمود كما جاء في قولهم: "قال [الحكماء]: تم مقارنة (تشبيه) الكتاب المقدس بالماء، والمِشْنا بالنبيذ، وشاس بالخمر المبتل،... من المستحيل للعالم أن يوجد من دون الكتاب مقدس، مِشْنا وشاس."[٣] ويقول ل. جينزبرج: "أعطى التلمودُ لليهودي جَنَّةً روحية خالدة، يلجأ إليها كيفما شاء، هارباً من العالم الخارجي بكل ما فيه من حقد ومظالم، وعلى صفحات التلمود وجدت أجيال اليهود المتعاقبة إشباعاً لأعمق أمانيها الدينية، وكذلك وجد اليهود في التلمود نافذتهم لأسمى استلهاماتهم الفكرية. ورغم أنّ العالم قد انقطع عن قرونه الماضية، فإنّ التلمود لا يزال –بعد التوراة– القوة الروحية والأخلاقية المثمرة في الحياة اليهودية."[٤]

---

[١] "وقال الرب لموسى اصعد إلى الجبل وامكث هناك لأعطيك الوصايا والشرائع التي كتبتها على لوحي الحجر لتلقِّنها لهم". انظر:
– سفر الخروج، الصحاح ٢٤، الفقرة١٢.

[٢] **التلمود البابلي**، عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ط١، ٢٠١١م، مج٢، براخوت، ص١٧.

[٣] المرجع السابق، مج٢٠، سوفرتم، ص١٨٧–١٨٨.

[٤] خان، ظفر الإسلام. **التلمود تاريخه وتعاليمه**، بيروت: دار النفائس، ط ٦، ١٩٨٥م، ص٣٤ .

ويعدّ التلمود مصدر التشريع لمجمل السلوك لدى اليهودية الأرثوذكسية (الحاخامية)، والأساس المقرر لبنيتها التشريعية.[٥]

٢. التلمود لغةً واصطلاحاً:

إن لفظة تلمود في اللغة العبرية هي صيغة من الاسم المشتق من فعل למד (لمد)، وهو بمعنى تعلّم، درس.[٦]

ويعتقد اليهود أن موسى عليه السلام قد تلقى من الله سبحانه (التوراة الشفوية) إلى جانب (التوراة المكتوبة)، وأنه قد نقل هذه التوراة الشفوية إلى شيوخ إسرائيل السبعين: "استلم موسى الشريعة من سيناي فأشرحها يشوع،[٧] ثم من يشوع إلى الكبار، ومن الكبار إلى الأنبياء (عليهم السلام)، ثم ألزمها الأنبياء إلى رجال الكنيس."[٨] والتلمود بالمعنى الاصطلاحي هو المِشْنا وشرحها(الجمارا)، والذي تمّ في كل من العراق وسمي بالتلمود البابلي، وفي فلسطين وسمي بالتلمود الفلسطيني.

٣. المِشْنا(Mishnah):

وهي كلمة عبرية مشتقة من الفعل العبري "שָׁנָה" ومعناه "كرّر". ولكن بتأثير اللغة الآرامية صار معناها "درس"، ثم أصبحت الكلمة تشير بشكل محدد إلى دراسة الشريعة الشفوية، وحفظها وتكرارها وتلخيصها، و"المِشْنا" عبارة عن مجموعة كبيرة من الشروح والتفاسير تتناول أسفار التَنَاخ (المِقْرا)، وتتضمن مجموعة من الشرائع اليهودية التي وضعها معلمو "المِشْنا" (التَنّائِيم) على مدى ستة أجيال.[٩]

---

[٥] شاحاك، إسرائيل. **الديانة اليهودية وموقفها من غير اليهود**، ترجمة: حسن خضر، القاهرة: سينا للنشر، ط١، ١٩٩٤م، ص٦٣.

[٦] قوجمان، يحزقيل. **قاموس عبري– عربي**، بيروت: دار الجليل، د.ت، ص٣٧٧.

[٧] هكذا في الأصل والمقصود أن موسى شرحها ليشوع.

[٨] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، مج١٣، نزيقين، ابوت، ص٣٢٨.

[9] MISHNAH (Heb. מִשְׁנָה), *EJ*, vol. 14, pp. 319-331, available online *in*: go.galegroup.com/ps/retrieve.do?inPS=true&prodId=GVRL&userGroupName=imcpl1

والمِشْنا هي المصدر الثاني من مصادر الشريعة اليهودية، بعد التَنَاخ (التوراة والنبوات والكتابات) التي تسمى الشريعة المكتوبة، أما "المِشْنا"، فهي الشريعة الشفوية، التي يتناقلها علماء اليهود مشافهة وهي التثنية الشفوية، التي تُكرر شريعة موسى عليه السلام المكتوبة، وتوضحها وتفسرها.

وبدأ علماء اليهود بجمع هذه المرويات الشفوية منذ أيام العالم اليهودي (هِلل) قبيل ميلاد المسيح عليه السلام، ثم أسهم كل من الرِّبي (عقيبا) وبعده الرِّبي (مئير) في إتمام جمع المرويات الشفوية، لكنها لم تكتمل وتدوّن إلا في القرن الثاني للميلاد على يد الرِّبي (يهودا هاناسيء) وهو الذي قام بتدقيق هذه المرويات، وأخرج منها ما يعتقد أنه ليس منها (البرايْتَا)، وربما يعود سبب تأخر كتابة المِشْنا إلى نهي بعض المرويات عن كتابة المرويات الشفوية: "إن الأمور التي تروى مشافهة ليس لك الحق في إثباتها بالكتابة" لكن خشية اليهود على ضياع هذه المرويات ورغبتهم في حفظها جعلهم يقومون بجمعها وكتابتها.[١٠]

٤. الجِمارا (Gemara):

معنى (جمارا)؛ أي التكملة على الشروحات التي انطلقت بعد تدوين المِشْنا على يد يهودا هاناسيء، وتقسم هذه الشروحات إلى قسمين: الشروحات التي قام بها العلماء اليهود في العراق، وهي التي سميت بالتلمود البابلي، والشروحات التي قام بها علماء اليهود في فلسطين، وهي ما سمي بالتلمود الفلسطيني.[١١]

أ. التلمود البابلي:

أطلق العلماء اليهود على الشروحات التي تمت في العراق اسم التلمود البابلي: وهو شرح واسع لنصوص المِشْنا، وهو يتجاوز التلمود الفلسطيني الذي اقتصر على شرح بعض أبواب المِشْنا، وجاء غامضاً ومختصراً؛ ولعل الظروف السياسية والأمنية التي

[١٠] ظاظا، حسن. **الفكر الديني اليهودي**، دمشق: دار القلم، ط٣، ١٩٩٥م، ص٦٦، ٦٧. ويذكرنا هذا بتدوين السنة النبوية التي انتقلت مشافهة حتى بدأ جمعها على رأس المائة الأولى للهجرة.

[١١] المرجع السابق، ص٨٢.

(عاشها) اليهود في العراق هي التي جعلتهم أوفر حظاً من نظرائهم في فلسطين، ومكنتهم من إنجاز هذا العمل الذي امتد على مدى ما يقارب ثلاثمائة عام (٢١٩-٥٠٠م). أما في فلسطين فقد استغرق العمل الفترة من (٢١٩-٣٥٩)م،[١٢] فالتلمود (بشقيه المِشْنا والجمارا) هو عمل كبير لعديد من العلماء اليهود خلال فترة تقارب ٧٠٠سنة (٢٠٠ق.م-٥٠٠م)،[١٣] وعلى هذا الأساس فقد تأثر بمؤثرات ثقافية ودينية مختلفة، خاصة بالثقافتين اليونانية والرومانية،[١٤] كما أن البحث في الأصول التشريعية والأسطورية للروايات التي جاءت في التلمود يشير إلى مؤثرات بابلية، وفارسية، ومصرية.[١٥]

ويتّسم التلمود البابلي باشتماله على النص الكامل للمِشْنا؛ لأنه كتب في فترة اتسمت بالهدوء والاستقرار والتمتع بالحرية في انشاء المدارس الدينية.[١٦] وبالإضافة إلى شمول التلمود البابلي، فقد تميز عن التلمود الفلسطيني بأنه أكثر وضوحاً، وهذا ما جعل اليهود يعتمدون عليه في المقام الأول، وفي جميع المراحل والظروف.

طُبعت أول نسخة كاملة من التلمود البابلي بجميع نصوصها في مدينة البندقية سنة ١٥٢٠م، وجاءت في اثني عشر مجلداً، وأشرف على نشرها دانيال بومبرج، وتحتوي هوامش هذه الطبعة على أشهر شروح التلمود، وقد حذت حذوها الطبعات الشهيرة التي ظهرت بعدها في البندقية وفي بال بسويسرا، وفي كراكوف، ولوبلين، وأمستردام، وفرانكفورت وغيرها من الطبعات.[١٧]

ب. التلمود الفلسطيني (الأورشليمي):

وهي الشروحات التي قام بها علماء اليهود في فلسطين في طبرية وقيسارية وصفورية، وكان على رأسهم الحاخام يوحنان بن زكاي، وقد تمت هذه الشروحات في الفترة الواقعة من (٢١٩-٣٥٩م).[١٨]

---

[١٢] المرجع السابق، ص٨٤.

[13] Cohen, Abraham. *Everyman's Talmud*, New York: Schocken Books, 1975, p111.

[14] Ibid, PV.

[15] Ibid, PVI.

[١٦] عبد الحميد، عرفان. **اليهودية عرض تاريخي**، عمان: دار عمار، ط١، ١٩٩٧م، ص٨٦ .

[١٧] ظاظا، **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص٩١.

[١٨] خان، **التلمود تاريخه وتعاليمه**، مرجع سابق، ص٢٣.

وجاءت تسمية التلمود الفلسطيني نسبة إلى فلسطين، وأطلق عليه تسمية "التلمود الأورشليمي"، و"تلمود الفريسيين"، أو "تلمود بني معرافا"، وتلمود "أهل الغرب" نظراً لوقوع فلسطين إلى الغرب من العراق. ولم يحتو التلمود الفلسطيني إلا على الأقسام الثلاثة الأولى من المِشْنا بالإضافة إلى الكتاب الرابع من القسم الرابع للمِشْنا.[١٩]

وكانت اللغة المستخدمة في الجمارا الفلسطينية هي لهجة آرامية يهودية قريبة من اللغة السريانية.[٢٠] ويوجد من التلمود الفلسطيني مخطوطة واحدة هي مخطوطة (لايدين) التي تعود إلى عام ١٢٨٩، وفي القرن السادس عشر طبعت نسخ عديدة منها، كانت الأولى منها هي طبعة البندقية من عام ١٥٢٣، ثم تجددت هذه الطبعة باسم طبعة (كروشين) عام ١٨٦٦م.[٢١]

ثانياً: أقسام التلمود وموقف الفرق اليهودية منه

١. الهالاخا والهاجادا:

يقسم التلمود من حيث موضوعاته إلى قسمين رئيسين هما:

أ. الهالاخَا (Halakha): وهي كلمة من أصل آرامي معناها الحرفي "الطريق القويم" ويشير المعنى اللغوي للفعل "هَلَخ" في اللغة العبرية إلى معنى ذهب، والمعنى الاصطلاحي للكلمة يشير إلى الفقرات الفقهية والتشريعية في التلمود.[٢٢] فالهالاخَا هي النصوص المتعلقة بالتشريعات والأحكام العملية التي أسهم في صياغتها أجيال متعاقبة من العلماء اليهود.

ب. الهاجادا (Haggadah): وهي الموضوعات المرتبطة بالفكر والمخيلة من الأمثال والعادات والخرافات والحكايات والقصص والمواعظ، وتحتل هذه الموضوعات قرابة ثلث

[١٩] ظاظا، **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص٨٤.
[٢٠] المرجع السابق، ص٨٣.
[٢١] المرجع السابق، ص٩٢، ٩٣ .
[٢٢] المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، القاهرة: مطابع الأهرام، ١٩٧٤م، ص٤٠٩.

التلمود، في حين تشتمل الهالاخا على الأحكام والطقوس الدينية إلى جانب الحقوق والواجبات التي ينبغي على اليهودي القيام بها.

ومن الجدير بالذكر أن المِشْنا تتميز "بأنها تحتوي على هذه النصوص التشريعية أكثر من الهاجادا (النصوص القصصية)، بينما تتسم الجمارا بأن فيها من الهاجادا أكثر من الهالاخا."[٢٣]

٢. أقسام المِشْنا وموضوعاتها:

تنقسم المِشْنا إلى ستة أقسام (سيداريم)، وتنقسم السداريم بدورها إلى أسفار تُسمَّى "ماسيختوت" يبلغ عددها ثلاثة وستين، وتنقسم بدورها إلى فصول تسمَّى "براقيم".[٢٤]

أ. كتاب (زيراعيم) סֵדֶר זְרָעִים؛ أي المزروعات، ويتحدث عن الأحكام المتعلقة بالأرض والزراعة.

ب. كتاب (موعيد) סֵדֶר מוֹעֵד؛ أي العيد، ويتحدث عن الأحكام المتعلقة بالسبت والأعياد.

ت. كتاب (نشيم) סֵדֶר נָשִׁים؛ أي النساء، ويتحدث عن الأحكام المتعلقة بالزواج والطلاق.

ث. كتاب (نزيقين) סֵדֶר נְזִיקִין؛ أي الأضرار، ويتحدث عن الأحكام المدنية والجنائية.

ج. كتاب (قدّاشيم) סֵדֶר קָדָשִׁים؛ أي المقدسات، وهو عن أحكام القرابين، وخدمة الهيكل.

ح. كتاب (طهاروت) סֵדֶר טָהָרוֹת؛ أي الطهارة، ويتحدث عن أحكام الطهارة، والمأكولات والمشروبات.

---

[٢٣] المرجع السابق، ص٤٠٩.

[٢٤] ظاظا، **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص٦٧-٧٥.

٣. موقف الفرق اليهودية من التلمود:

تباينت مواقف الفرق اليهودية من التلمود، فمنهم من رفضه ولم يجد له صلة بالعقيدة اليهودية. وهم: السَامريون،[٢٥] والصَدوقيون،[٢٦] والقراؤون،[٢٧] واليهودية الإصلاحية،[٢٨] واليهودية المحافظة.[٢٩]

في حين اعتقد الفِرِّيسيون[٣٠] وخلفهم اليهود الأرثوذكس،[٣١] الذين يمثلون غالبية اليهود في (إسرائيل)، أن الايمان بالتلمود هو من أهم أسس الديانة اليهودية.

ويؤكد عدم اتفاق اليهود على التلمود مدى اختلافهم على ما جاء فيه من معتقدات وتعاليم، الأمر الذي يجعل الجزم بموثوقيته التاريخية، ونسبة عموم ما جاء به إلى الله أمراً عسير القبول.

ثالثاً: أسماء الجنة وماهيتها في التلمود البابلي

وصف التلمود البابلي الجنة بأنها عالم السعادة والرفقة الهنيئة، وهي عالم الله الأبدي، كما كان الرِّبي إليعزر يختم صلاته بقوله: "إنها مَشيئتكَ، يا رب يا إلهي، جعلتنا نسكن

---

[٢٥] المرجع السابق، ص٢٠٥-٢٠٩.

[٢٦] ينتسبون إلى صادوق الكاهن الذي مسح نبي الله سليمان ﷺ في القرن العاشر ق.م . انظر:
- عبد الحميد، **اليهودية عرض تاريخي**، مرجع سابق، ص١٠٢-١٠٤.

[٢٧] فرقة ظهرت في العراق في القرن الثامن للميلاد، أنشأها عنان بن داود أيام الخليفة العباسي المنصور. انظر:
- ظاظا، **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص٢٤٧-٢٥٦.

[٢٨] تيار يهودي عقلاني تاريخي (القرن التاسع عشر) تأثر بالإصلاح المسيحي. انظر:
- الفاروقي، إسماعيل راجي. **الملل المعاصرة في الدين اليهودية**، جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٨م، ص٤٥-٦٣.
- ظاظا، **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص٢٦٤-٢٦٩.

[٢٩] وهي حركة دينية ظهرت للتوفيق بين اليهودية الإصلاحية واليهودية الأرثودكسية، لكنها ما لبثت أن أصبحت حركة مستقلة. انظر:
- الفاروقي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودية**، مرجع سابق، ص٨٩-١٠٧.

[٣٠] عبد الحميد، **اليهودية عرض تاريخي**، مرجع سابق، ص٩٨-١٠٢. انظر أيضاً:
- ظاظا، **الفكر الديني اليهودي**، مرجع سابق، ص٢١٠-٢١٣.

[٣١] الفاروقي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودية**، مرجع سابق، ص٦٤- ٨٨.

أرض المحبة والأخوة والسلام والصداقة، وقد جعلت تخومنا غنية بالعلم، وكلماتنا منجية ومليئة بالتفاؤل والأمل، يا ربنا فاكتب لنا الجنة والسعادة مع الرفقة الهنيئة في عالمك الأبدي."[٣٢] وهي عالم آخر تختلف طبيعته عن طبيعة عالمنا "ولن تكون القسمة في العالم الآتي مثل القسمة في هذا العالم."[٣٣]

١. أسماء الجنة ومعانيها ودلالاتها في التلمود البابلي:

تسمية جَنْ (גַּן)[٣٤] في اللغة العبرية تعني "جنة" و أما عيدن(עֵדֶן)[٣٥] فهناك من يذهب إلى أنها اسم عبري معناه (سرور، بهجة، متعة)،[٣٦] في حين يذهب آخرون إلى أن كلمة عدن العبرية جاءت من الأكادي (أدينو): سومري (أي دين) ويعني الصحراء.[٣٧]

أما مصطلح جنة عدن(גַּן עֵדֶן) فهو يعني الفردوس، والجنة، والنعيم، وجنة عدن.[٣٨] وهو يستخدم للإشارة إلى واحدة من الصيغ اليهودية لحياة ما بعد الموت، وقد ظهرت هذه التسمية لأول مرة في سفر التكوين عندما خلق الله الإنسان ووضعه في جنة عدن.

وبالرغم من عدم وجود إجابة حاسمة حول ماهية جنة عدن، إلا أن الرِّبيين تصوروا هذه الجنة بوصفها جزءاً من العالم القادم بعد الموت من ناحية، وكعودة إلى الوجود المبارك لآدم وحواء في جنة عدن قبل "السقوط" من ناحية ثانية.

وأما تسمية الفردوس، فهي في اللغة العبرية(פַּרְדֵּס)[٣٩] وهي تعود إلى اللفظة الفارسيّة القديمة: بايري–دايزا؛ أي الحديقة، والموضع المحاط بسياج.[٤٠] وهذا يؤكد المؤثرات

---

[٣٢] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج٢، القسم الأول زيراعيم، الباب الأول براخوت، ص٥٧.

[٣٣] المرجع السابق،ج١٢، القسم الرابع نزيقين، الباب الثالث بابا باترا، ص٢٢٩، ٢٣٠.

[٣٤] قوجمان، **قاموس عبري– عربي**، مرجع سابق، ص١٠٩.

[٣٥] المرجع السابق، ص٦٢٩.

[٣٦] عبد الملك، بطرس وآخرون. **قاموس الكتاب المقدس**، القاهرة: دار الثقافة، ط١١، ١٩٩٧م، ص٦١٣.

[٣٧] الفغالي، بولس. **المحيط الجامع**، حرف العين، انظر الكتاب على الموقع:
- rabelmagd.com/Mo7et_game3

[٣٨] قوجمان، **قاموس عبري– عربي**، مرجع سابق، ص١٠٩ .

[٣٩] ويستعمل هذا اللفظ في اللغة العبرية، إلى جانب معنى الفردوس، بمعنى بيارة، بستان، جنة عدن .انظر:
– قوجمان، **قاموس عبري– عربي**، مرجع سابق، ص٧٣٠.

[٤٠] الفغالي، **المحيط الجامع**، مرجع سابق، حرف الفا.

الفارسية في صياغة تصوّر الجنة في مرحلة ما بعد المنفى. وعليه فقد صارت اللفظة تشير إلى مقر الأموات الصالحين. وكان اليهود يميزون بين فردوسين؛ فردوس علوي هو جزء من السماء، وفردوس سفلي هو قسم من مقر الموتى وتخصص لنفوس الأبرار.[٤١]

وإلى جانب جنة عدن والفردوس استعمل التلمود البابلي في حديثه عن العالم القادم تسمية "يوم الحساب" كما هو في النص الآتي: "قال الحاخام نحمان بن إسحاق: الذين يباركهم الواحد المقدس هم الذين يتألقون على مأدبة الإله في العالم الآخر؛ أي يوم الحساب."[٤٢] وتسمية يوم الحساب هي أوسع دلالة من تسمية الجنة أو الفردوس، فهي تشير إلى أن الناس سوف يقفون بعد موتهم أمام الله جميعاً للحساب.

وجاء في التلمود "قال بن عزاي: أي شخص يبقي(يضع) أمام عينيه أربعة أشياء لن يأثم ثانية أبداً؛ وهي من حيث أتى، إلى أين يذهب، ماذا سيصبح، ومن سيكون قاضيه. من حيث أتى: من إفراز فاسد، من مكان لا تقدر أن تراه العين. وإلى أين يذهب: إلى مكان ظلمة وظلام عميق. وماذا سيصبح: ديدان ويرقات. من سيكون قاضيه: ملك الملوك الأعلى."[٤٣]

والله هو الذي سيقضي بين الناس "فإن الرب المقدس تبارك هو سيأخذ لفيفة القانون وينادي: ليأت من شغل نفسه بهذه ويستلم جائزته. وفي هذه الأثناء يجتمع الخلائق معاً وهم مضطربون، وكما ورد في نص الكتاب "كل الشعوب تجتمع معاً". ثم يقول الرب المبارك القدوس لهم: لا تأتون(هكذا في الأصل والصحيح تأتوا) إليّ مضطربين، ولكن لتأت كل أمة مع كاتبيها."[٤٤]

كما يستعمل التلمود تسمية "اليوم الموعود" في الحديث عن العالم القادم كما في

---

[٤١] عبد الملك، **قاموس الكتاب المقدس**، مرجع سابق، ص٦٧٤.

[٤٢] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج١٢، القسم الرابع نزيقين، الباب الثالث بابا باترا، ص٢٧.

[٤٣] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نشيم، الباب السابع قدوشين، ص٢٩٧. وتسمية الله بملك الملوك الأعلى تذكرنا بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾﴾ (الحشر: ٢٣)، وقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾﴾ (الاعلى: ١)

[٤٤] المرجع السابق، ج١٣، القسم الرابع نزيقين، الباب الثامن عَقُوداه زاراه، ص٢٧٨.

قول الرِّبي إسماعيل: "إن الرب تبارك هو قد أعطى كلماته، وهي ليست عبثاً، ولا يعتريها الزيف والتحريف على مرّ الدهور وحتى اليوم الموعود في العالم القادم."[٤٥]

٢. مفهوم جنة عدن في التلمود:

غالباً ما يتحدث التلمود البابلي عن جنة عدن بوصفها مكاناً يذهب إليه الصالحون من الناس بعد موتهم، ولكنه ليس من الواضح لدى من يطالع أقوال الرِّبيين هل سوف تنتقل أرواح الصالحين إلى جنة عدن مباشرة بعد الموت، أو أنها سوف تذهب إليها في مرحلة ما في المستقبل، أو أن الأموات بعد بعثهم سوف يسكنون فيها في نهاية المطاف.

وذكرت بعض النصوص أن نفوس الأتقياء ستذهب فوراً بعد الوفاة إلى جنة عدن، كما جاء أن موسى دخل جنّات عدن بعد موته مباشرة. "عندما رحل موسى عن هذا العالم إلى جنّات عدن."[٤٦]

وقال الرِّبي يوحنان بن زَكّاي "أنا ذاهب لحضور ملك الملوك، المقدس –بورك–. إن يغضب مني فسيبقى غضبه في هذا العالم والعالم القادم، ولا أقدر أن أسكته بالكلمات ولا أرشوه بالنقود. علاوة على ذلك، أمامي تمتد طريقان؛ إحداهما تؤدي إلى جنّة عدن، والأخرى إلى جهنّم، ولا أعلم أي طريق سأحكم أن أذهب إليها؛ جهنم أو جنة عدن."[٤٧]

بناء على ما سبق يمكن القول: إن جنة عدن في التلمود البابلي هي مكان يذهب إليه هؤلاء الذين عاشوا حياة صالحة، سواء ذهبت إليه أرواحهم بعد الموت مباشرة، أو بعد قيامهم من الموت عندما يأتي العالم القادم.

---

[٤٥] المرجع السابق، ج٢، القسم الاول زيراعيم، الباب الأول براخوت، ص١٥٤.

[٤٦] المرجع السابق، ج١٧، القسم الخامس، الباب السادس تموراه، ص٢١٨.

[٤٧] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نشيم، الباب السادس جيطين، ص٩٣. وهذا النص يذكرنا بقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ ﴾ (الأحقاف: ٩)

٣. الجنة والعالم القادم:

أطلق اليهود القدماء تسمية "عولام هابا " باللغة العبرية، وهي تعني "العالم القادم" وهو مصطلح ربّاني قديم، يصور حياة ما بعد الموت. وهو عادة يقابل "عولام هازيه " والذي يعني "هذا العالم."[٤٨]

ومن غير الواضح ما هو المقصود بـ"العالم القادم"، فقد استعمل الرّبيون في التلمود البابلي مصطلح (عولام هابا) للإشارة إلى الجنة بوصفها عالماً بعد الموت، وعالماً للمرحلة المسيحانية، وعصر البعث. وعندما يتحدث التلمود عن "العالم القادم" بوصفه عالماً لما بعد الموت، فهو عادة ما يستعمل هذه الصيغة بمعنى "جنة عدن" للإشارة إلى عالم سماوي، حيث تقوم الأرواح بعد الموت الجسدي.[٤٩]

وخلافاً لبعض النصوص التي تناقش العالم القادم بوصفه عالماً لنهاية الأيام، فإننا نجد نصوصاً أخرى تناقش العالم القادم بوصفه مكاناً تقيم فيه أرواح الأموات، على الرغم من أنه من غير الواضح هل تذهب إليه الأرواح مباشرة بعد الموت أو في مرحلة معينة في المستقبل، وربما يرجع سبب الاختلاف إلى الغموض المحيط بمسألة خلود الروح، ففي الوقت الذي يؤمن معظم الرّبيين بخلود الروح بقي هناك جدل حول إمكانية بقاء الروح دون الجسد.[٥٠]

وعادة ما تكون النصوص الرّبانية (نسبة للرّبيين) غامضة بخصوص العالم القادم، فعلى سبيل المثال جاء في التلمود البابلي "كان القول المفضل عند راب هو: إن العالم القادم ليس كالعالم الآن، في العالم الآتي ليس هنالك مأكل ولا مشرب ولا أعمال ولا غيرة ولا كراهية، لكن الاستقامة والطهارة تكون محلقة فوق تيجانهم على رؤوسهم،

---

[48] Pelaia, Ariela. *What Is Olam Ha Ba? Jewish Views of the Afterlife*, See:
- judaism.about.com/od/judaismbasics/a/What-Is-Olam-Ha-Ba-Jewish-Views-Afterlife.htm

[49] *Rabbi Or N. Rose.* Heaven and Hell in Jewish Tradition*, See:*
- myjewishlearning.com/beliefs/Theology/Afterlife_and_Messiah/Life_After_Death/Heaven_and_Hell.shtml

[50] Pelaia. *What Is Olam Ha Ba? Jewish Views of the Afterlife*.

يحتفلون بأنوار هداية السماء وكما ورد في النص المقدس وأنهم رأوا الرب، فأكلوا وشربوا."[٥١]

ويقدم التلمود أفكاراً عديدة تتعلق بعالم ما بعد الموت؛ إذ تشير بعض النصوص إلى حضور الروح للحساب أمام الله. في حين تؤكد نصوص أخرى أن الذين عاشوا حياة تقية سيدخلون فوراً إلى "العالم القادم."[٥٢] وأغلبية الناس لا يدخلون العالم القادم فوراً، ولكنهم يتعرضون لفترة من المراجعة لأعمالهم الأرضية، ويدركون ما الذي فعلوه من الأخطاء. في نهاية هذه الفترة، على أقصى حد عام واحد، تأخذ الروح مكانها في العالم القادم.[٥٣]

وصفت بعض النصوص العبرية القديمة العالم القادم وكأنه صيغة مثالية لهذا العالم، فهو عالم مادي سوف يوجد في نهاية الأيام، بعد أن يأتي المسيح ويحاسب الله الأحياء والأموات. الصالحون من الأموات سوف يبعثون من أجل أن يتمتعوا في الحياة الثانية في العالم القادم.[٥٤]

وقبل المنفى البابلي في القرن السادس قبل الميلاد، اعتقد الشعب اليهودي بالحياة بعد الموت المسماة (شِيئُول) الهاوية.[٥٥] ولا نجد في الأسفار اليهودية المكتوبة (التَنَاخ) كلاماً واضحاً حول الحساب أو الثواب أو العقاب، فسِفر أيوب[٥٦] يشير إلى أن جميع الأموات يذهبون إلى الهاوية، سواء أكانوا أخياراً أم أشراراً، أغنياء أم فقراء، عبيداً أم أحراراً.[٥٧] وربما يكون هذا السبب وراء ذكر الأسفار المكتوبة لعقاب الله الخطاة في حياتهم

[٥١] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج٢، القسم الأول زيراعيم، الباب الأول براخوت، ص٥٩.

[٥٢] انظر مثلاً:

– المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نشيم، الباب السادس جيطين، ص٩٣ .

[٥٣] انظر مثلاً:

– المرجع السابق، ج٣، ص٤٧ .

[54] Pelaia, Ariela. *The Afterlife in Judaism. What Happens After We Die?* See:

- judaism.about.com/od/judaismbasics/a/Afterlife-In-Judaism-Jewish-Beliefs.htm

[٥٥] أشار الكتاب المقدس إلى شيئول كعالم بعد الموت حيث يذهب الجميع بعد الموت، وقد حدد سفر العدد شيئول بأنها حرفياً "تحت الأرض". انظر:

– سفر العدد١٦، الإصحاح١٦، الفقرة٣١–٣٣.

[٥٦] انظر على سبيل المثال:

– سفر أيوب، الإصحاح٣، الفقرة١١–١٩.

[57] Rose ,*Heaven and Hell in Jewish Tradition*.

الأرضية قبل موتهم. وعندما اتصل يهود المنفى مع الفرس، بدأ بعضهم يتبنون تصورات زرادشتية حول الفردوس والجحيم،[٥٨] وهذا الرأي يؤيد قول من ذهب إلى أن المعتقدات الدينية عند اليهود تطورت من خلال اختلاطهم بالشعوب الأخرى. وهذه النظرية تشكك في كون الأنبياء السابقين الذين جاؤوا إلى بني اسرائيل كانوا على دراية بالعالم الآخر حيث الجنة والنار، والثواب والعقاب، الأمر الذي يتنافى مع نظرة القرآن الكريم في هذه المسألة.

ويستخدم التلمود البابلي مصطلح "الحياة الآخرة" للدلالة على العالم القادم كما في قول الحبر يوشع ابن ليفي: "كل الأعمال الطيبة التي فعلتها إسرائيل في العالم ستحمل شهادة الأمم لهم في الحياة الآخرة."[٥٩]

ويلاحظ على مفهوم الجنة والعالم القادم في التلمود عدم الوضوح، ولعل السبب يرجع إلى عدم تناول التوراة للموضوع بطريقة واضحة. ويفسر الرِّبي يوسف تلشكين ذلك بأن تركيز التوراة على العالم الحاضر (عُولَام هازيه) (هذا العالم) كان خلافاً للمجتمع المصري الذي كان مهووساً بعالم بعد الموت. ويظهر ذلك واضحاً من خلال كتابهم الأكثر قداسة والمسمى "كتاب الأموات"، فالتوراة، بحسب الرِّبي تلشكين، لم تتحدث عن الحياة بعد الموت من أجل تميز نفسها عن الفكر المصري.[٦٠]

٤. العالم القادم وعصر المِسْيا:

جاء معنى العالم القادم في بعض النصوص التلمودية متداخلاً مع عصر المسيح الذي ينتظره اليهود لتحقيق النصر على أعدائهم، كما في النص الآتي: "إن طلبة الحكمة لا يرتاحون في هذا العالم ولا في العالم القادم، لأنهم مستمرون بالتقدم في اجتهادهم." وهكذا يقول النص: "وأنهم يذهبون من قوة إلى قوة وكل واحد منهم يظهر أمام الرب في

---

[58] Kevinstilley. *Paradise & Gehenna According to the Talmud and Midrash*, See:
- www.kevinstilley.com/paradise-gehenna-according-to-the-talmud-and-midrash.

[٥٩] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج١٣، القسم الرابع نزيقين، الباب السابع عديوت، ص٢٧٨. في هذا المعنى انظر الآية: ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾ ﴾ (النساء: ٤١).

[60] Pelaia, *The Afterlife in Judaism. What Happens After We Die?*

صهيون."[٦١] ونجد نصاً آخر يشير إلى العالم القادم بأنه العصر الذي يظهر فيه المسيح "في العالم الآتي أي المنطقة الماسانية[٦٢] (هكذا في الأصل والصحيح الفترة المسيحانية) لن يكون هنالك فردٌ لا يمتلك أرضاً في الجبل وأرضاً منخفضة وواد."[٦٣]

وفي تفريق واضح بين أيام المسيا المنتظر عند اليهود وعالم ما بعد الموت يقول الرِّبي يوحنان: "جميع أنبيائنا أخبروا عما سوف يحدث في أيام المسيا، في حالة المستقبل المثالي هنا على الأرض، ولكن عن العالم الذي بعد القبر، لا عين رأت، ولا أذن سمعت، وإنما الله وحده يعلم ما أعد لهؤلاء الذين ينتظرونه."[٦٤]

ويرى الكاتب سيمحا رافائيل أن الحاخامات يشيرون الى الجنة التي سيسكنها الصالحون من الأموات، بهدف تدعيم الاعتقاد الحاخامي في البعث عندما يأتي العالم القادم في العصر المسيحاني، وليس العالم القادم كعالم بعد الوفاة.[٦٥] وهذا المعنى للعالم القادم لا يعدّه بوصفه عالم بعد الموت وإنما نهاية للزمان، فهي ليست حياة بعد الموت، ولكنها الحياة بعد مجيء المسيح، عندما يبعث الصالحون ليحيووا حياة ثانية.[٦٦]

رابعاً: أسماء الجنة ومعانيها ودلالاتها في القرآن

١. الجنة لغةً واصطلاحاً:

جاء في لسان العرب "والجَنَّةُ البُسْتانُ، ومنه الجنّات، والعربُ تسمِّي النخيلَ جَنّةً؛ قال زهير: كأَنَّ عينيَّ في غَرْبَيْ مُقَتَّلةٍ، من النَّواضِح، تَسْقي جَنَّةً سُحُقاً. والجَنَّةُ الحَديقةُ

[٦١] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج٢، القسم الأول زيراعيم، الباب الأول براخوت، ص١٥٥.

[٦٢] يقصد هنا الفترة التي يظهر فيها المسيح المنتظر.

[٦٣] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج١٢، القسم الرابع نزيقين، الباب الثالث بابا باترا، ص٢٢٩، ٢٣٠.

[64] Kevinstilley, *Paradise & Gehenna According to the Talmud and Midrash*.

وهذا المعنى نجده في قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾ ﴾ (السجدة: ١٧)

[65] Pelaia, Ariela. *What is Gan Eden? Jewish Views of the Afterlife*, See:

- judaism.about.com/od/judaismbasics/a/What-Is-Olam-Ha-Ba-Jewish-Views-Afterlife.htm

[66] Pelaia, *What Is Olam Ha Ba? Jewish Views of the Afterlife*.

ذات الشجر والنخل، وجمعها جِنان، وفيها تخصيص، ويقال للنخل وغيرها."[٦٧] "والجَنَّةُ هي دارُ النعيم في الدار الآخرة، من الاجْتنان، وهو السَّتْر، لتَكاثُفِ أَشْجارِها وتظليلها بالتِفافِ أَغصانِها."[٦٨]

ويؤكد المعنى اللغوي للجنة أن الأصل في دلالة الكلمة هو البستان والحديقة بالمعنى المادي للكلمة، وهذا ما نجده كذلك في التسمية العبرية التي سبق الإشارة اليها، الأمر الذي يؤكد الروابط اللغوية والعقدية بين كل من الثقافتين العربية والعبرية.

وأما الجنة في الاصطلاح فهي "الاسم العام المتناول لتلك الدار وما اشتملت عليه من أنواع النعيم واللذة والبهجة والسرور وقرة الأعين."[٦٩]

وقد استعمل القرآن تسمية الجنة في حديثه عن دار النعيم والخلد في الدار الآخرة، بالإضافة إلى استعمالها بالمعنى اللغوي بمعنى الحديقة ذات النخيل والأشجار، كما في قول الله تعالى: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾﴾ (القلم: ١٧).

٢. أسماء الجنة في القرآن:

ذكر ابن القيم أن للجنة "عدة أسماء باعتبار صفاتها، ومسماها واحد باعتبار الذات، فهي مترادفة من هذا الوجه، وتختلف باعتبار الصفات فهي متباينة من هذا الوجه، وهكذا أسماء الرب سبحانه وتعالى، وأسماء كتابه، وأسماء رسله وأسماء اليوم الآخر وأسماء النار."[٧٠]

وقد أحصى ابن القيم اثني عشر اسماً للجنة،[٧١] هي: الجنة ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٣٢﴾﴾ (النحل: ٣٢)، ودار السلام: قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٥﴾﴾ (يونس: ٢٥)، ودار الخلد: قال الله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوهَا

[٦٧] ابن منظور، جمال الدين. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ج١٣، مادة: جنن، ص٩٩-١٠٠ .

[٦٨] المرجع السابق، ج١٣، ص١٠٠.

[٦٩] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، القاهرة: دار الفجر للتراث، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٠٩.

[٧٠] المرجع السابق، ص١٠٩.

[٧١] المرجع السابق، ص١٠٩-١١٦.

﴿بِسَلَٰمٍۖ ذَٰلِكَ يَوۡمُ ٱلۡخُلُودِ ٣٤﴾ (ق: ٣٤)، ودار المقامة، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلۡمُقَامَةِ مِن فَضۡلِهِۦ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٞ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٞ ٣٥﴾ (فاطر: ٣٥)، وجنة المأوى، قال الله تعالى: ﴿عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ ١٥﴾ (النجم: ١٥)، وجنات عدن، قال: ﴿جَنَّٰتِ عَدۡنٍ ٱلَّتِي وَعَدَ ٱلرَّحۡمَٰنُ عِبَادَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ إِنَّهُۥ كَانَ وَعۡدُهُۥ مَأۡتِيّٗا ٦١﴾ (مريم: ٦١)، ودار الحيوان، ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٦٤﴾ (العنكبوت: ٦٤)، والفردوس، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا ١٠٧﴾ (الكهف: ١٠٧)، وجنات النعيم، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلنَّعِيمِ ٨﴾ (لقمان: ٨)، والمقام الأمين، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٖ ٥١﴾ (الدخان: ٥١)، ومَقْعَد صدقٍ، وقدم صدق[٧٢]، قال الله تعالى: ﴿فِي مَقۡعَدِ صِدۡقٍ عِندَ مَلِيكٖ مُّقۡتَدِرِۭ ٥٥﴾ (القمر: ٥٥)

ويمكن الملاحظة عند مقابلة أسماء الجنة في القرآن بأسمائها في التلمود البابلي، بأن أسماء الجنة في القرآن الكريم جاءت أكثر تنوعاً وأوسع دلالة، الأمر الذي زاد من قوة الاعتقاد بوجود الجنة وعظيم نعيمها.

٣. الأسماء الجامعة للجنة:

من بين الأسماء التي أطلقت على الجنة في القرآن هناك ثلاثة أسماء جامعة، هي:

أ. جنات عدن:

جاء في لسان العرب: "عَدَنَ فلان بالمكان يَعْدِنُ ويَعْدُنُ عَدْناً وعُدُوناً: أَقام. وعَدَنْتُ البلدَ: تَوَطَّنْتُه. ومَرْكَزُ كل شيء مَعْدِنُه، وجنّاتُ عَدْنٍ منه؛ أَي جنات إِقامة لمكان الخُلْد، وجناتُ عَدْنٍ بُطْنانُها، وبُطْنانها وسَطُها."[٧٣] "الغَدَنُ: سَعَةُ العيش والنَّعْمةُ."[٧٤] وهناك علاقة بين معنى عدن وغدن.

---

[٧٢] الآية التي تشير إلى هذا الاسم، ولم يشر إليها ابن القيم هي: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمۡ قَدَمَ صِدۡقٍ عِندَ رَبِّهِمۡۗ﴾ (يونس: ٢)

[٧٣] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: عدن، ج١٣، ص٢٧٩.

[٧٤] المرجع السابق، ج١٣، ص٣١١.

وعن معنى جنة عدن يقول ابن القيم: "فقيل هي اسمٌ لجنّة من الجنان، والصحيح أنه اسمٌ لجنّة الجنان، وكلها جنات عدن قال تعالى: ﴿ جَنَّٰتِ عَدۡنٍ ٱلَّتِي وَعَدَ ٱلرَّحۡمَٰنُ عِبَادَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ إِنَّهُۥ كَانَ وَعۡدُهُۥ مَأۡتِيّٗا ﴿٦١﴾ ﴾ (مريم: ٦١)... والاشتقاق يدل على أن جميعها جنات عدن، فإنه من الإقامة والدوام، يقال عَدَن بالمكان، إذا أقام به، وعدنت البلد توطنته."[٧٥] وقد استعمل القرآن تسمية جنات عدن في أحد عشر موضعاً.

ب. الفردوس:

الفِرْدَوْسُ: البُستان؛ قال الفرَّاء: هو عرَبِيّ. قال ابن سيده: الفِرْدَوْس الوادي الخَصِيب عند العرب كالبُستان، وهو بِلسان الرُّوم البُسْتان. والفِرْدَوْس الرَّوْضة؛ عن السيرافي. والفِرْدَوْس خُضْرة الأَعْناب. قال الزجاج: وحقيقته أَنه البستان الذي يجمع ما يكون في البَساتين، وكذلك هو عند أَهل كل لغة. والفِرْدَوْسُ حَديقة في الجنة.[٧٦]

يقول ابن القيم "والفردوس اسم يقال على جميع الجنّة، ويقال على أفضلها وأعلاها، كأنه أحق بهذا الاسم من غيره من الجنات. وأصل الفردوس البستان والفراديس البساتين، قال كعب: هو البستان الذي فيه الأعناب، وقال الليث: الفردوس جنة ذات كروم، يقال؛ كرم مفردس أي معرش وقال الضحاك: هي الجنّة الملتفة بالأشجار، وهو اختيار المبرد. وقال: الفردوس فيما سمعت من كلام العرب الشجر الملتف والأغلب عليه العنب وجمعه الفراديس...وقال مجاهد هذا البستان بالرومية واختاره الزجاج فقال هو بالرومية منقول إلى لفظ العربية."[٧٧]

وقد ذكر القرآن الكريم هذه التسمية في موضعين فقط، وهما: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ ﴾ (الكهف: ١٠٧)، ﴿ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلۡفِرۡدَوۡسَ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿١١﴾ ﴾ (المؤمنون: ١١) وقلة استعمال هذه التسمية على افتراض كونها تسمية

[٧٥] ابن قيم الجوزية، **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، مرجع سابق، ص١١٢.
[٧٦] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: فردس، ج٦، ص١٦٣.
[٧٧] ابن قيم الجوزية، **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، مرجع سابق، ص١١٤.

أعجمية، يؤكد بأن الاعتقاد بوجود الجنة ليس ناتجاً عن مؤثرات خارجية بعيدة عن الوحي الإلهي. كما جاءت تسمية الفردوس في بعض الأحاديث النبوية كقوله ﷺ: (إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس، فإنه وسط الجنة، وأعلى الجنة، وفوقه عرش الرحمن، ومنه تفجر أنهار الجنة.)[٧٨]

ت. جنات النعيم: قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلنَّعِيمِ ۝٨﴾ (لقمان: ٨) وهذا أيضاً اسم جامع لجميع الجنات وما تضمنته من الأنواع التي يُتنعم بها من المأكول، والمشروب، والملبوس، والصور، والرائحة الطيبة، والمنظر البهيج، والمساكن الواسعة، وغير ذلك من النعيم الظاهر والباطن.[٧٩] وقد استعمل القرآن الكريم هذه التسمية في سبعة عشر موضعاً مضافة إلى الجنَّات وإلى الجنَّة، وفي الحديث عمّا أعدّه الله لعباده الصالحين.

خامساً: الجنة؛ مكانها ومساحتها في التلمود

١. خلق الجنة في التلمود:

أ. الجنة مخلوقة:

يشير التلمود البابلي إلى أن الجنة مخلوقة، وأن الله هو خالقها وحافظها، كما أنه خالق الأرض وما فيها، "لقد صنعت الجنة، جنة الجنان، بكل حشودها، الأرض وكل الأشياء منها، البحار وكل ما فيهم وقد حفظتهم جميعاً؛ وحشد الجنة يعبدك."[٨٠]

وجاء في التلمود "تم خلق سبعة أشياء قبل العالم؛ العهد القديم، والتوبة، وجنة عدن، وجهنم، وعرش الجلالة، والمعبد، واسم المسيح."[٨١] "المقدس –بورك– ليتبارك اسمه للأبد

[٧٨] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، باب: وكان عرشه على الماء، ج٩، ص١٥٣.

[٧٩] ابن قيم الجوزية، **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، مرجع سابق، ص١١٥.

[٨٠] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج١٠، القسم الثالث نشيم، الباب السادس جيطين، ص١٨٤.

ولكل الخلود، بحكمته وفهمه خلق العالم بأكمله: خلق الجنة والأرض، الكائنات السماوية والمخلوقات الأرضية."[٨٢] وجاء في نص آخر أنَّ الله خلق الجنَّة وجهنَّم: "يجب لذلك أن تعرف أنَّ المقدس -بورك- خلق جنَّة عدن وجهنَّم، جنَّة عدن غير كاملة دون الصادقين وجهنَّم غير كاملة من دون الأشرار."[٨٣]

وأما الغاية من وجود الجنة في التلمود البابلي، فهي ابتلاء البشر واختبارهم: "كل شيء يعود للمقدس بورك [والأشياء المادية] تم إعطاؤها فقط لتختبر البشر لتأخذ جنَّة عدن حصَّتَها منهم، وجهنَّم تأخذ حصَّتها منهم."[٨٤]

ب. الجنة موجودة الآن:

جاء في التلمود البابلي ما يؤكد وجود الجنة الآن بالتوازي مع عالمنا الدنيوي، "هنالك تسعة دخلوا جنة عدن أحياء، وهم: إنوش بن يرد، إيليا المسيح، إيليزرا خادم إبراهيم، هيرام؛ ملك تاير، إبدميليش من الكوشيين، جابز بن الحاخام يهودا الأمير، بيثيا ابنة فرعون، وسارة ابنة آشر، بعضهم يقول: أيضاً الحاخام يوشع بن ليفي."[٨٥] ويؤكد التلمود أن الجنة موجودة في الوقت ذاته الذي يوجد فيه عالمنا الحالي؛ إذ ذكر أشياء نزلت من الجنة إلى الأرض، كما في قول الحبر يوسي ابن الحبر يهودا " نزل من الجنة تابوت من نار، وطاولة من نار، وشمعدان من نار؛ وشاهدها موسى وأعاد صناعتها."[٨٦]

ويشير التلمود إلى أن التوراة جاءت من الجنة "ليبارك، أه يا رب إلهنا، ملك الكون، يا من أعطيتنا التوراة من الجنة، حياة أبدية من الأعلى."[٨٧] وبالإضافة إلى الأشياء التي نزلت من الجنة يشير التلمود إلى أشياء نزلت من الجحيم.[٨٨]

---

[٨١] المرجع السابق، ج٩، القسم الثالث نَشِيم، الباب الثالث نداريم، ص٦٥.

[٨٢] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نَشِيم، الباب السادس جيطين، ص١٠٩، ١١٠.

[٨٣] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نَشِيم، الباب السابع قدوشين، ص٢٨٥.

[٨٤] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نَشِيم، الباب السابع قدوشين، ص٢٩٤.

[٨٥] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نَشِيم، الباب السابع قدوشين، ص٣٥٣.

[٨٦] المرجع السابق، ج١٥ القسم الخامس قوداشيم، الأب الأول مناحُوت، ص٨٩.

[٨٧] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نَشِيم، الباب السادس جِيطين، ص١٨٠. وأما نزول أشياء من الجنة في الإسلام، فقد روى الترمذي حديث "الحجر الأسود من الجنة". انظر:

٢. موضع الجنة:

أ. جنة عدن كحديقة أرضية:

ذكر التلمود جنة عدن في سياق حديثه عن الجنة التي كان فيها آدم كما في قوله: "كان آدم، الإنسان الأول، مضطجعاً في جنة عدن مع الوزراء من الملائكة الذين كانوا تحت إمرته، يشوون له اللحم ويبردون الخمر. من ثم حضر الشيطان وشاهده في هذه العظمة، فحسده."[٨٩] ويؤكد التلمود في بعض نصوصه أن جنة عدن هي جنة آدم، وأنها كانت على الأرض ولم تكن في السماء؛ لأن الله قد نزل إليها "لقد عمل الوجود الإلهي عشرة أهبطة على الأرض. أول مرة في جنة عدن، كما هو منصوص؛ "وسمعوا صوت الله يمشي في الجنة."[٩٠]

ومما يؤيد أن الجنة التي كان فيها آدم هي جنة أرضية، وأنها ما تزال موجودة بعد خروج آدم منها، ما ذكره سفر التكوين من حراسة الكروبيم (الملائكة) لشجرة الحياة التي في تلك الجنة حتى لا يصل إليها أحد من الناس، "فَطَرَدَ الإِنْسَانَ، وَأَقَامَ شَرْقِيَّ جَنَّةِ عَدْنٍ الْكَرُوبِيمَ، وَلَهِيبَ سَيْفٍ مُتَقَلِّبٍ لِحِرَاسَةِ طَرِيقِ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ."[٩١]

ب. موضع جنة عدن في التلمود:

الاعتقاد بأن جنة عدن هي بستان أرضي يرتكز على ما جاء في الأسفار اليهودية المكتوبة كما جاء في سفر التكوين.[٩٢] وعلى هذا الأساس تحدث الرِّبيون عن جنة عدن، هل هي في فلسطين، أو في البتراء العربية، أو في دمشق أو في بابل.[٩٣]

– المباركفوري، محمد عبد الرحمن. **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي**، بيروت: دار الفكر، ط٣، ١٩٧٩م، ج٣، حديث رقم ٨٧٨، ص٦١٦. وكذا حديث "الركن والمقام ياقوتنان من ياقوت الجنة". انظر:

– المباركفوري، **تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي**، مرجع سابق، ج٣، حديث رقم ٨٧٩، ص٦١٨.

[٨٨] لا يوجد يوم قد سقطت فيه أحجار من جهنم [كما حدث في يوم يوشع] والذي قال عنه الكتاب المقدس: "وبينما هم هاربون من أمام إسرائيل، وهم في منحدر بيت حورون، رماهم الربّ بحجارة عظيمة من السماء إلى عزيقة فماتوا كلهم." انظر:

– **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج١٣، القسم الرابع نزيقين، الباب الثامن عفودا زارا، ص٣٠٥. ويشير القرآن إلى نزول حجارة من النار بقوله : ﴿ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ ﴾ (الفيل: ٤).

[٨٩] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج١٠، القسم الثالث نَشِيم، الباب السادس جيطين، ص١٧.

[٩٠] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نَشِيم، الباب السادس جيطين، ص١١٨.

[٩١] سفر التكوين، الإصحاح٢٤، الفقرة٣).

[٩٢] سفر التكوين، الإصحاح١٠، الفقرة٢–١٤.

وموقع جنة عدن لا يزال غير مجمع عليه حالياً كما قال غالبية الباحثين واللاهوتيين. وبعضهم يرى أنها أرمينيا؛ لأن الفرات ودجلة ينبعان من أرمينيا، وهناك من يرى أن نهر عدن الذي تفرع إلى رؤوس ما هو إلا نهر الفرات–دجلة الذي يصب في شط العرب منقسماً على نفسه إلى عدة فروع؛ فجنة عدن بحسب رأيهم هي القسم الجنوبي من العراق، حيث الخصب، ويُعتقد أنه أقرب الأمكنة إلى الصواب؛ لأن فيه الصفات التي وردت في الكتاب لعدن: شرق فلسطين، فيه دجلة والفرات، وكوش التي بقربها، هي عيلام المعروفة قديماً باسم كاشو، كما أن سهل بابل كان معروفاً منذ القدم باسم عدنو، وموقع الحويلة هو جزء من جزيرة العرب الذي يجاور العراق إلى الجنوب الغربي منه.[٩٤]

ويذهب بعض الأنثروبولوجيين إلى أن جنة عدن لا تمثل مكاناً جغرافياً، وإنما تمثل ذاكرة ثقافية لـ"أزمنة البساطة" عندما كان الإنسان يعيش في نعمة الله (يصطاد ويجمع الثمار) خلافاً للكدح أثناء المرحلة الزراعية.[٩٥]

٣. مساحة الجنة:

في تحديد مساحة الجنة نجد في التلمود البابلي نصين اثنين في غاية الأهمية، هما:

النص الأول: "جاء في الخبر: لقد كانت مصر أربعمائة فرسخ مربع. الآن، إن مصر جزء واحد من ستين من إثيوبيا، وإثيوبيا جزء واحد من ستين من عدن، وعدن جزء واحد من ستين من الجنة، والجنة جزء واحد من ستين من عرف،[٩٦] وعرف جزء واحد

---

[٩٣] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج٤، القسم الثاني موعيد، الباب الثاني عِروبين، ص٥٨.

[٩٤] عبد الملك، **قاموس الكتاب المقدس**، مرجع سابق، ص٦١٤ .

[95] Pelaia, Ariela. *What Is Olam Ha Ba? Jewish Views of the Afterlife*, see the link:

- http://judaism.about.com/od/judaismbasics/a/What-Is-Olam-Ha-Ba-Jewish-Views-Afterlife.htm

[٩٦] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج٥، القسم الثاني موعيد، الباب الثالث فسحيم، ص١٩٩. جاء في موضع آخر "ليست هناك صعوبة: يشير أحدهما إلى نارنا، ويشير الآخر إلى نار جهنم أو الأعراف [حاجز ما بين الجنة والنار]." وذكر الأعراف هنا يذكرنا بالأعراف التي ذكرها القرآن: ﴿ وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى ٱلْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّۢا بِسِيمَىٰهُمْ ۚ وَنَادَوْا۟ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَن سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ۖ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾ (الأعراف: ٤٦).

من ستين من جهنم: وهكذا، فإن العالم بأكمله مثل غطاء الوعاء في صلة مع جهنم."[٩٧]

النص الثاني: قال الحاخام يوشع بن ليفي: "لقد علّمنا أحبارنا: أن مصر عبارة عن أربعمائة "فرسخ"، في أربعمائة، وهي عبارة عن جزء واحد من ستين من إثيوبيا، وإثيوبيا عبارة عن جزء واحد من ستين من العالم، والعالم عبارة عن جزء واحد من ستين من "جنة عدن"، والجنة عبارة عن جزء واحد من ستين من عدن، وعدن عبارة عن جزء واحد من ستين من جهنم؛ وهكذا، إن العالم بأكمله مقارنة بجهنم هو مثل الغطاء بالنسبة للوعاء. ويقول بعضهم إن حجم جهنم ليس له حدود، ويقول آخرون إن عدن ليس لها حدود."[٩٨]

ويلاحظ من خلال المقارنة بين النصين السابقين الإشكالات الآتية:

١. يشير النص الأول إلى أن مساحة عدن هي ستون ضعف مساحة إثيوبيا، خلافاً للنص الثاني الذي يشير إلى أن مساحة عدن هي ستون ضعف مساحة العالم.

٢. في النص الأول عدن هي جزء من ستين جزءاً من الجنة، في حين يذكر النص الثاني أن الجنة هي جزء واحد من ستين من عدن.

٣. في النص الثاني نجد أن مساحة "جنة عدن" هي ستون ضعف مساحة العالم، في حين أن مساحة "الجنة" هي جزء واحد من ستين جزءاً من "عدن"، وهذا يعني أن مساحة الجنة هي مساحة العالم.

٤. يلاحظ أن المقصود بالعالم في النص الثاني هو سطح الأرض، ولا يدخل فيها مساحة السماء.

---

[٩٧] المرجع السابق، ج٥، القسم الثاني موعيد، الباب الثالث فسحيم، ص٣٥٥. وتعظيم مساحة جهنم هنا يأتي في سياق التخويف من الأعمال التي تؤدي إليها.

[٩٨] المرجع السابق، ج٧، القسم الثاني موعيد، الباب التاسع تعنيت، ص١١٨.

٥. يشير هذان النّصّان إلى تأثر مفهوم جهنم بالتصورات الدينية القديمة، التي اعتقدت بأن جهنم هي مكان تحت الأرض، وهي عالم الأموات والهاوية التي أصبحت الجحيم فيما بعد.

سادساً: خلق الجنة وموضعها في القرآن

١. خلق الجنة في القرآن:

تؤكد الآيات القرآنية أن الجنة خلقت قبل خلق آدم عليه السلام، وأن الله أسكنه الجنة التي سبق أن أعدّها له:

قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣﴾ (آل عمران: ١٣٣) وقال أيضاً: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ١٠٠﴾ (التوبة: ١٠٠)

وقوله: "أُعِدَّتْ" "وَأَعَدَّ" يشير إلى أنها قد خُلقت وجُهزت لأهل الصلاح قبل خطاب الله لهم. ويقول الرازي "أما قوله: {أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ} فظاهره يدل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن."[٩٩]

ويلاحظ مما سبق اتفاق القرآن والتلمود البابلي في خلق الجنة وأنها موجودة الآن.

٢. مساحة الجنة في القرآن:

من النصوص التي تتحدث عن عظيم مساحة الجنة في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣﴾ (آل عمران: ١٣٣). وقد جمع الرازي آراء المفسرين في معنى هذه الآية في أربعة أقوال، هي:

"الأول: أن المراد لو جعلت السموات والأرضون طبقاً طبقاً، بحيث يكون كل واحدة من تلك الطبقات سطحاً مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ، ثم وصل البعض بالبعض طبقاً واحداً

[٩٩] الرازي، محمد بن عمر. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م، ج٥، ص٦.

لكان ذلك مثل عرض الجنة، وهذا غاية في السعة لا يعلمها إلا الله. والثاني: أن الجنة التي يكون عرضها مثل عرض السموات والأرض إنما تكون للرجل الواحد؛ لأن الإنسان إنما يرغب فيما يصير مَلِكَاً، فلا بدّ وأن تكون الجنة المملوكة لكل واحد مقدارها هذا. الثالث: قال أبو مسلم: وفيه وجه آخر وهو أن الجنة لو عرضت بالسموات والأرض على سبيل البيع لكانتا ثمناً للجنة، تقول إذا بعت الشيء بالشيء الآخر: عرضته عليه وعارضته به، فصار العرض يوضع موضع المساواة بين الشيئين في القدر، وكذا أيضاً معنى القيمة؛ لأنها مأخوذة من مقاومة الشيء بالشيء حتى يكون كل واحد منهما مثلاً للآخر. الرابع: المقصود المبالغة في وصف سعة الجنة؛ وذلك لأنه لا شيء عندنا أعرض منهما."[١٠٠]

وهذا الرأي الأخير هو ما ذهب إليه الزمخشري بقوله: "والمراد وصفها بالسِّعة والبسطة، فشبهت بأوسع ما علمه الناس من خلقه وأبسطه. وخصّ العرض؛ لأنه في العادة أدنى من الطول للمبالغة."[١٠١]

وأما في السُّنة فهناك ما يشير إلى سعة الجنة ومساحتها الكبيرة من قبيل قوله ﷺ: "إن في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها."[١٠٢]

ومما سبق نلاحظ اتفاق القرآن والتلمود في تأكيد سعة الجنة وعظيم مساحتها.

٣. موضع الجنة:

لم يحدد القرآن موضع الجنة ولا يوجد لدى المفسرين وكتّاب العقيدة إجابة حاسمة حول موضع الجنة، إلا أنَّ أغلب الأقوال تشير إلى ارتباطها بالسماء؛ في السماء السابعة، أو في السماء الرابعة.

---

[١٠٠] المرجع السابق، ج٥، ص٦.

[١٠١] الزمخشري، محمود بن عمرو. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٧٧م، مج١، ص٤٣٦.

[١٠٢] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ج١٧، ص١٦٧.

يقول الرازي في تفسيره: "إنها فوق السموات وتحت العرش، قال ﷺ: في صفة الفردوس "سقفها عرش الرحمن"، وسئل أنس بن مالك عن الجنة أفي الأرض أم في السماء؟ فقال: وأي أرض وسماء تَسَعُ الجنة، قيل فأين هي؟ قال: فوق السموات السبع تحت العرش."[١٠٣] ويقول ابن القيم في كتابه "حادي الأرواح": "قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿١٥﴾﴾ (النجم: ١٣-١٥) وقد ثبت أن سدرة المنتهى فوق السماء وسميت بذلك؛ لأنها ينتهي إليها ما ينزل من عند الله فيقبض منها وما يصعد إليه فيقبض."[١٠٤]

وقال مجاهد: "قلت لابن عباس أين الجنة؟ قال فوق سبع سماوات. قلت فأين النار؟ قال تحت سبعة أبحر مطبقة."[١٠٥] ويقول ابن القيم: "والجنة مقببة أعلاها وأوسعها ووسطها هو الفردوس، وسقفه العرش كما قال في الحديث الصحيح "إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس، فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة فوقه عرش الرحمن، ومنه تفجر أنهار الجنة."[١٠٦]

وجاء عن ابن عباس أنه قال: "الجنة في السماء السابعة، ويجعلها الله حيث شاء يوم القيامة، وجهنم في الأرض السابعة."[١٠٧] وعن عبد الله قال: "الجنة في السماء الرابعة، فإذا كان يوم القيامة جعلها الله حيث يشاء، والنار في الأرض السابعة فإذا كان يوم القيامة جعلها الله حيث يشاء."[١٠٨]

وعن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: "رفعت لي سدرة المنتهى في السماء السابعة، نبقها مثل قلال هجر، وورقها مثل آذان الفيلة، يخرج من ساقها نهران ظاهران، ونهران باطنان، فقلت: يا جبريل ما هذا؟ قال: أما النهران الباطنان ففي الجنة، وأما الظاهران فالنيل والفرات."[١٠٩]

---

[١٠٣] الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج٥، ص٦.
[١٠٤] ابن قيم الجوزية، **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، مرجع سابق، ص٨٠.
[١٠٥] المرجع السابق، ص٨١.
[١٠٦] المرجع السابق، ص٨٢.
[١٠٧] المرجع السابق، ص٨٠.
[١٠٨] المرجع السابق، ص٨٠.
[١٠٩] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، باب: في بدء الخلق، ج٤، ص١٣٤.

ولعل هذا الحديث يلمح الى أن الجنّة أرضية، فالفرات والنيل ينبعان من أماكن أرضية، والإشارة إلى الفرات والنيل وعلاقتهما بالجنة هي من الأمور المشتركة بين الروايات الإسلامية والروايات التلمودية.

٤. جنة آدم وجنة الآخرة:

انقسم العلماء إلى قولين في شأن الجنة التي كان فيها آدم قبل المعصية، وهل هي جنة الخُلد أو أنها جنة أرضية؟

القول الأول: إنَّ الجنة التي أخرج منها آدم عليه السلام هي جنة الخُلد: يكاد يجمع المفسرون على أن الجنة التي كان بها آدم قبل المعصية، وأخرج منها هي تلك الجنات السماوية التي وعد بها المتقون في الآخرة.[١١٠] ويؤيد ابن تيمية هذا القول بقوله: "الجنة التي أسكنها آدم وزوجته عند سلف الأمة وأهل السنة والجماعة هي جنة الخلد، ومن قال إنها جنة في الأرض بأرض الهند أو بأرض جدة أو غير ذلك فهو من المتفلسفة والملحدين."[١١١]

القول الثاني: جنة آدم هي جنة من جنان الدنيا في الأرض: وقال بهذا الرأي بعض العلماء منهم أبو مسلم الخراساني، والفيلسوف المسلم محمد إقبال.[١١٢]

وإذا كان العلماء قد خاضوا في الحديث عن جنة آدم وعلاقتها بجنة الآخرة، فإن هذا النقاش قد جاء نتيجة لعدم تحديد الآيات القرآنية موقع الجنة الأخروية بصورة قاطعة. وإنما جعل القرآن الإيمان بقدرة الله المطلقة على الخلق والإبداع أساساً راسخاً للإيمان بقدرته على خلق جنات تتجاوز عالم الإنسان ومعارفه الكونية، فالذي خلق السماوات والأرض قادر على أن يخلق مثلهن: ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ ﴾ (يس: ٨١-٨٣).

---

[١١٠] الخطيب، عبد الكريم. **القصص القرآني**، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ص٣٩١.

[١١١] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز، وعامر الجزار، مصر: دار الوفاء، ط٣، ٢٠٠٥م، ج٤، ص٣٤٧.

[١١٢] الخطيب، **القصص القرآني**، مرجع سابق، ص٣٩٤.

هذا بالإضافة الى أنَّ القرآن يؤكد أنَّ سنن عالمنا الدنيوي سوف تتغير في نهاية الزمان، وأن الأرض والسماوات لن تكون هي ذاتها التي نعرفها. وهذا ما نجده في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ۖ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴿٤٨﴾ ﴾ (إبراهيم:٤٨)، وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ﴾ (الانبياء:١٠٤).

وعلى جميع الأحوال، فإنَّ التصور العلمي الفلكي المعاصر للأرض والسماء يرى الأرض جزءاً من المجرات التي في السماء، الأمر الذي يجعل ما هو على الأرض هو أيضاً جزء من المجرات التي في السماء، وهنا تكون الجنة التي في الأرض هي جزء من السماء.

سابعاً: نعيم الجنة وأشكاله في التلمود

تحدث التلمود عن أشكال عديدة للنعيم الذي يحظى به أهل الجنة، ويمكن تقسيم أشكال النعيم في الجنة إلى نعيم مادي وآخر روحي.

١. النعيم المادي:

جاء في التلمود البابلي أن لأهل الجنة نعيماً مضاعفاً؛ "إنّ لكل شخص قسمين، واحداً في جنة عدن وواحداً في جهنّم. إنّ الرجل الصالح كونه فاضلاً يأخذ أقسامه الخاصة، وقسم زميله في جنة عدن. إن الرجل الشرير كونه مذنباً يأخذ قسمه الخاص وقسم زميله في جهنّم."[١١٣] [١١٤] وقضاء ساعة في نعيم الجنة خير من قضاء العمر كله في هذا العالم.[١١٥] وأهل الجنة يرثون أضعاف العالم الذي نحن فيه، "سأجعل الذين يحبونني يرثون –السرور الذي ينتظر دارس التوراة–، وسأعطيهم الثروات بكثرة."[١١٦]

وفيها أعطيات جزيلة،[١١٧] وسعادة.[١١٨] وفي الجنة شباب يتجدد "فإنهم سوف يجددون شبابهم بها، كما هو منصوص: وستمر بك الأيام ويزداد عمرك كالعجول من

[١١٣] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج٧، القسم الثاني موعيد، الباب العاشر مجلاه، ص٢٣٢.

[١١٤] انظر في هذا المعنى الآية: ﴿ وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ ۖ وَلَيُسْـَٔلُنَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَمَّا كَانُوا۟ يَفْتَرُونَ ﴾ (العنكبوت: ١٣)

[١١٥] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج١٣، القسم الرابع نزيقين، الباب التاسع أبوت، ص٣٣٣.

[١١٦] المرجع السابق، ج١٩ القسم السادس، الباب السادس طهوروت، ص٢٨٢، ٢٨٣.

[١١٧] المرجع السابق، ج١٣، القسم الرابع نزيقين، الباب التاسع أبوت، ص٣٣١.

حظيرتها."[١١٩] وفيها زواج وأموال ومنازل "كل يوم يصدر بلاغ [في الجنة]، "ابنة فلان [ستتزوج] فلان، زوجة فلان [ستتزوج] فلان، أموال فلان [سيمتلكها] فلان" يضيف بعضهم "منزل فلان [سيملكه] فلان."[١٢٠] وأما المرأة فيمكن لها "أن تنجب طفلاً كل يوم."[١٢١]

وفي الجنة ورود.[١٢٢] وطعام أهل الجنة لحم الإوز،[١٢٣] ويأكلون كذلك من لحم حيوان بحري عظيم: "قال راباه باسم الحاخام يوحنان: الرب المبارك، سوف يقيم مأدبة للذين على الحق في العالم القادم من لحم الوحش العظيم."[١٢٤] ويأكلون الثمار والأعناب.[١٢٥]

٢. النعيم الروحي ورؤية الله في الجنة:

خلافاً للنعيم المادي الذي سبق الحديث عنه، تشير نصوص التلمود البابلي إلى نوع آخر من النعيم، وهو النعيم الروحي، الذي يتجاوز الملذات الجسدية؛ فهُم سيتمتعون بمجد الحضرة الإلهية،[١٢٦] وسيشاهدون "بهاء الوجود الإلهي."[١٢٧] "وسوف يجلس[المقدس] في وسطهم في "جنة عدن"، وسوف يشير كل واحد منهم أصبعه ناحيته."[١٢٨] وفي الجنة

---

[١١٨] المرجع السابق، ج١٣، القسم الرابع نزيقين، الباب الثامن عفوداه زاراه، ص٣٢٨.

[١١٩] المرجع السابق، ج٩، القسم الثالث نشيم، الباب الثالث نداريم، ص١٨.

[١٢٠] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نشيم، الباب السابع قدوشين، ص٣١٠.

[١٢١] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نشيم، الباب السابع قدوشين، ص٢٧٣.

[١٢٢] المرجع السابق، ج١٢، القسم الرابع نزيقين، الباب الثالث بابا باترا، ص١٦٨. وحول وجود ورود في الجنة يقول القرآن: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾ (الواقعة: ٨٨-٨٩)

[١٢٣] المرجع السابق، ج١٢، القسم الرابع نزيقين، الباب الثالث بابا باترا، ص١٤٥، ١٤٦. وفي القرآن: ﴿وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾﴾ (الواقعة: ٢١)

[١٢٤] المرجع السابق، ج١٢، القسم الرابع نزيقين، الباب الثالث بابا باترا، ص١٤٩.

[١٢٥] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نشيم، الباب السابع قدوشين، ص٢٧٣.

[١٢٦] المرجع السابق، ج ٢، القسم الأول زيراعيم، الباب الأول براخوت، ص٥٩.

[١٢٧] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نشيم، الباب السابع قدوشين، ص٢٧٣. يقول الله ﷻ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴿١٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾ فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿١٢﴾ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْءَاخِرِينَ ﴿١٤﴾ عَلَىٰ سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ ﴿١٥﴾ مُّتَّكِـِٔينَ عَلَيْهَا مُتَقَٰبِلِينَ ﴿١٦﴾﴾ (الواقعة: ١٠-١٥)

[١٢٨] المرجع السابق، ج٧، القسم الثاني موعيد، الباب التاسع تعنيت، ص١٨٥.

سوف يقيم الله فوق أهل الجنة،[١٢٩] وسوف ينظر الله إلى وجوههم،[١٣٠] وسيشاهد المستقيمون وجه الله.[١٣١] وسيكون وجه الله قريباً من أهل الجنة خلافاً لأهل النار.[١٣٢] [١٣٣]

ويمكن الملاحظة هنا أن النصوص التلمودية التي تحدثت عن رؤية الله نفت النعيم المادي، ويمكن تفسير هذا بوجود اتجاهين بين كتّاب التلمود: أحدهما يؤمن بالنعيم المادي في الجنة، والآخر يراه مقتصراً على النعيم الروحي. ولعل الاتجاه الثاني جاء متأخراً عن الاتجاه الأول، وذلك أن الانتقال من المادي الى الروحي يمثل سمة للفكر الديني على وجه العموم.

ثامناً: نعيم الجنة وأشكاله في القرآن

١. النعيم المادي:

جاء في القرآن الكريم كثير من النصوص التي تذكر ما أعدّ الله تعالى للمؤمنين في الجنة من أشكال النعيم والملذات، ومن أبرزها: السلام والأمن: يقول الله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٤٥﴾ ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ ﴿٤٦﴾ وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَٰبِلِينَ ﴿٤٧﴾ لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴿٤٨﴾ ﴾ (الحجر: ٤٥-٤٨). وما تشتهيه الأنفس وتلذّ الأعين، قال تعالى: ﴿ يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ ۖ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ۖ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٧١﴾ وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا

---

[١٢٩] المرجع السابق، ج٧، القسم الثاني موعيد، الباب الثاني عشر حجيجاه، ص٣٢٥.

[١٣٠] المرجع السابق، ج١٢، القسم الرابع نزيقين، الباب الثالث بابا باترا، ص٢٧.

[١٣١] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نشيم، الباب السابع قدوشين، ص٢١٧.

[١٣٢] انظر في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾ ﴾ (آل عمران: ٧٧). وقوله تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾ ﴾ (المطففين: ١٥)

[١٣٣] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج١٢، القسم الرابع نزيقين، الباب الثالث بابا باترا، ص١٥٨.

كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٧٢﴾ لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِّنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٧٣﴾﴾ (الزخرف: ٧١-٧٣). وأنهار من الماء واللبن والخمر "﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ ﴿١٥﴾﴾ (محمد: ١٥). والتزيّن بالأساور المصنوعة من الذهب واللؤلؤ، قال الله تعالى: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٢٣﴾﴾ (الحج: ٢٣). وثيابهم من السندس الخضر والإستبرق ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴿٢١﴾﴾ (الانسان: ٢١). ويطاف عليهم بآنية من فضة ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِآنِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا ﴿١٥﴾﴾ (الإنسان: ١٥). ولهم أزواج مطهرة ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥﴾﴾ (البقرة: ٢٥). ولهم الحور العين، قال الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ ﴿٥٤﴾﴾ (الدخان: ٥٤) وهذه الأشكال من النعيم المادي لأهل الجنة في القرآن الكريم تشبه إلى حدّ كبير ما أشرنا إليه في التلمود البابلي، وهذا مما يؤكد صلة التلمود بالأصول الدينية الموحاة لأنبياء بني إسرائيل التي ذكرها القرآن.

٢. النعيم الروحي في الجنة:

من أعظم أشكال النعيم الروحي الذي يشير إليه القرآن رؤية الله في الجنة، كما في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣) وقوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ (يونس: ٢٦) (والزيادة هي النظر إلى الله ﷻ، كما فسّرها النبي ﷺ كما في قوله: "إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ فَيَقُولُونَ أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنْ النَّارِ قَالَ فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ ﷻ." ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: "لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ."[١٣٤]

[١٣٤] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، باب: اثبات رؤية المؤمنين في الآخرة لربهم، ج٣، ص١٧.

وقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ عِيَانًا."[١٣٥] وعن جرير قال: "خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ الْبَدْرِ فَقَال: "إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا لا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ."[١٣٦] ويقول تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ١٥﴾ (المطففين: ١٥) فإذا كان عذاب العصاة بالحرمان من النظر إلى وجهه الكريم، فإن أعظم نعيم للمحسنين هو النظر إليه.

ومن خلال النصوص السابقة نرى كيف أكّد القرآن والسنة المفسرة له أن رؤية الله يوم القيامة حاصلة لعباده الصالحين، وهذا التصوّر يشبه ما ذكرناه في التلمود البابلي.

تاسعاً: أثر عقيدة الجنة في التلمود البابلي على الشخصية اليهودية والنظرة إلى العالم

١. أثر عقيدة الجنة في التلمود على الشخصية اليهودية:

أثّرت الصراعات والمواجهات الكثيرة التي رافقت المجتمعات اليهودية منذ السّبي البابلي في تطور المعتقدات الدينية اليهودية، التي تركت –بدورها– بصمات كبيرة على الشخصية اليهودية، تجلّت في الأدب التلمودي، فقد جاءت عقيدة الجنّة في التلمود بديلاً عن تلك الإخفاقات التي حالت دون بناء المملكة اليهودية التي بقي اليهود يحلمون بها على منوال مملكة داود وسليمان في القرن العاشر قبل الميلاد. وكما امتزجت شخصية داود بشخصية المسيح، فقد امتزجت الأحلام السياسية باسترجاع المملكة بالفردوس المفقود، الأمر الذي جعل التاريخ السياسي يمتزج بالتوقعات المستقبلية والرؤى الغيبية.

وقد وصف القرآن مشكلة الفكر الديني اليهودي الذي يختزل النجاة باليهود، ويحرم غيرهم منها ﴿وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١١١﴾ (البقرة: ١١١) وانتقد عقدة الاستحواذ على الحقيقة الإلهية التي جعلت اليهود يرون أنفسهم أبناء الله وأحباءه ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ

[١٣٥] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، باب: وكان عرشه على الماء، ج٩، ص١٥٦.
[١٣٦] المرجع السابق.

﴿وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾ (المائدة: ١٨)

﴿وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ (البقرة: ٨٠).

لا شك في أن هذا الاعتقاد بالخصوصية عند الله، قد عزز عند بعض اليهود الإحساس بالتفرُّد والتميُّز تجاه، الأمر الذي زاد من عزلتهم عن الشعوب الأخرى. ولا شك كذلك في أن عقيدة الجنّة قد ساعدت المجتمع اليهودي في توثيق علاقتهم الداخلية، وعزز ثقتهم بالمستقبل، إلا أن ذلك لم يمنع من ولوج بعض المؤثرات السلبية لهذه العقيدة على نظرة اليهود تجاه غيرهم، من قبيل زيادة الشعور بالكِبْر والاستعلاء، والاستئثار بالحقيقة دون غيرهم.

وأسهم الاعتقاد بالجنة بعد الموت في الحد من الخوف على المصير، بعد تنامي الإحساس بالضعف والتشتت الذي رافق مرحلة تدوين التلمود وشرحه. كما أسهم الإحساس بالاضطهاد، في فترة الاحتلال الروماني، في تنامي الشعور بالعزلة والعداء للشعوب الأخرى المحيطة بهم.

وعزز التلمود بشكل عام الاعتقاد بأهمية اتّباع الحاخامات والرِّبيين والاقتداء بهم، لبلوغ الجنة واستحقاق دخولها، الأمر الذي أدى إلى تعاظم سلطتهم في المجتمعات اليهودية. كما أدت منظومة الفكر العقدي الانفصالي من إله إسرائيل ورب إسرائيل إلى إنتاج تصورات للجنّة ذوات لون واحد.

٢. أثر عقيدة الجنة في نظرة اليهودي إلى الذات والآخر:

أثّرت عقيدة الجنّة في الشخصية اليهودية؛ إذ عززت مفهوم شعب الله المختار، وأنهم وحدهم الجديرون بدخول الجنة دون غيرهم من الناس،[١٣٧] الأمر الذي زاد من الإحساس

[١٣٧] ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِندَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٤﴾﴾ (البقرة: ٩٤)

بالانفصال عن بقية الشعوب، ودعم مقولة العِرْق المقدَّس، فطبيعة التعاليم التي تؤدي إلى الجنّة جاءت محصورة في بعض النصوص التلمودية ببني اسرائيل.

كما ربطت بعض النصوص المتعلقة بالجنّة بالأرض الموعودة، الأمر الذي أعطى للعلاقة بين الشعب والأرض ترابطاً قوياً، وجعل معظم اليهود متحفزين دوماً نحو الهجرة إلى فلسطين، وغير عابئين في الاندماج في المجتمعات الأخرى.

وتؤكد بعض تعاليم التلمود أن لا قيمة لشعب إسرائيل دون الأرض الموعودة، الأمر الذي جعل قداسة الأرض تتجاوز الواقع التاريخي، وأضفى عليه معاني غيبية يسهل من خلالها نسج روايات وقصص حول تلك الأرض، وحول أعدائهم المخالفين لهم في الدين والعرق. وإذا كان من المفترض لعقيدة الجنّة أن تفتح أمام اليهود باب الإحساس بالرحمة الإلهية، وعظيم عطفه على الإنسان، والعمل بقواعد السلوك الأخلاقي القويم الذي يؤدي إلى دخول الجنة، إلاّ أن هذا الافتراض لم يلبث أن يضعف أمام حضور العِرقية المقدسة في بعض ثنايا النصوص التلمودية.

لا يمكن تصنيف النصوص التلمودية –من حيث نظرتها للآخر– في اتجاه واحد، فبالإضافة إلى الاتجاه العرقي الانفصالي نجد الاتجاه الأخلاقي الإنساني. وهو ذلك الاتجاه الذي يقرّ الأصل الإنساني الواحد، والتكوين المشترك، ولا يفرق بين الناس إلا من خلال السلوك الأخلاقي والعمل الصالح. وهذا الاتجاه يرى أن ما جعل اليهود يستحقون أن يكونوا الشعب المختار هو التفوق في أخلاقهم وأعمالهم، فاختيار الله مشروط بأن يثبت اليهود أنفسهم أنهم جديرون بذلك الاختيار، وهكذا فإن السلوك هو الذي يعطي للاختيار معناه.[١٣٨] ومن أبرز النصوص التي تشير إلى هذا الاتجاه:

"إن الذي يعطي قطعة نقدية صغيرة لإنسان فقير يكتسب ست حسنات، والذي يخاطب الإنسان الفقير بكلمات رقيقة يكتسب اثنتي عشرة حسنة.... ومكتوب: إن الذين يبذلون روحهم من أجل الجائعين ويشبعونهم، إنهم أولئك الذين يشع نورهم في

[١٣٨] هركابي، يهوشفاط. **قرارات إسرائيل المصيرية**، ترجمة: منية سمارة، ومحمد الظاهر، عمان: دار الكرمل، ط١، ١٩٩٠م، ص١٩٣.

العتمة."[١٣٩] ومنها: "اكرَه لجارك ما تكرهه لنفسك، إن هذا هو كل التّوراة والباقي مكمّل له. اذهب وتَعَلّمها؛ لأنه جاء في التّوراة: "وعليك أن تحب جارك كما تحب نفسك."[١٤٠] و"الذي يأخذ جاره على حسن النية دائماً فإنه سيجازى في العالم الآخر بحسن النية أيضاً."[١٤١]

وأما الاتجاه العرقي الانفصالي فهو يعطي اليهود مكانة خاصة لا يضاهيهم بها أحد من الخلق، فهم وحدهم شعب الله والمختارون، الأمر الذي حمل اليهود على التفكير بالتفوق والتعالي على غيرهم من الناس. والأساس الفكري لهذا الاتجاه يقوم على التفضيل الجوهري للشعب اليهودي على سائر الخلق، فالاختيار الإلهي لهذا الشعب له حقيقة مطلقة ومسلَّم بها، فاليهود أفضل من غير اليهود في طبيعتهم وتكوينهم وفي كل شيء؛ لأنهم شعب الله دون غيرهم. ومن النصوص التلمودية التي تشهد على هذا الاتجاه:

"عندما يجامع العبد أو الوثني بنت الإسرائيلي، فإنّ الطفل الذي يولد من هذا الجماع يعتبر ابن زنا."[١٤٢] و"كان راب لا يعبر الجسر عندما يكون هنالك وثني جالس عليه."[١٤٣] و"يجوز للإسرائيلي أن يقرض الوثني مالاً مع الفائدة مع علم الوثني، ولكن ليس للإسرائيلي."[١٤٤] ومنها: "ألم نتعلم في الحقيقة أن مسكن الوثني في ظروف معينة له نفس هيئة حظيرة الأغنام؟"[١٤٥]

يغذي الاعتقاد بخصوصية النجاة ودخول الجنة الشعورَ بالانفصال المجتمعي عند اليهود، ويفرز ذلك الاعتقاد أنساقاً من الفكر والسلوك الانفصالي والعدائي بين اليهود وغير اليهود. ومن المرجّح أن الاعتقاد باختيار الله لشعب إسرائيل وتأييده لهم قد نتج عنه

[١٣٩] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، مج١٢، ص٢٥.
[١٤٠] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، مج٣ ص٤٠.
[١٤١] المرجع السابق، مج٣، ص٢٣٧.
[١٤٢] المرجع السابق، مج٨، ص٦٤.
[١٤٣] المرجع السابق، مج٣، ص٤٣.
[١٤٤] المرجع السابق، مج١١، ص٣٠٣.
[١٤٥] المرجع السابق، مج١٧، ص١٦٨.

رغبة بالتفوق والتسلط على الشعوب كلها، وجعل اليهود ينظرون باحتقار إلى الأمم الأخرى واستعبادها.[١٤٦] وقد أشار القرآن إلى هذه المشكلة بقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ (ال عمران: ٧٥)

وفي التلمود البابلي هناك نصوص تتحدث عن الأعمال التي يستحق فاعلها الجنة، أو تلك التي لا يستحق فاعلها دخول الجنة. وإلى جانب العديد من أعمال الخير التي يستحق فاعلها دخول الجنة نجد بعض الأعمال التي تنحصر ببني اسرائيل. فقد جاء في التلمود البابلي أن من يدرس التوراة يستحق دخول الجنة، وأنه ليس لنار جهنم سلطة عليه، الأمر الذي ساعد في تعزيز سلطة الحاخامات في المجتمع اليهودي.[١٤٧] و"الذي يتحدث ضد التوراة وضد تابعي الحكماء ليس لهم نصيب في العالم القادم."[١٤٨]

ويعزز الاعتقاد بالجنة قداسة الأرض (فلسطين) والإقامة فيها، وأنها من أسباب النجاة في العالم القادم. "هناك ثلاثة أشخاص سوف يشاركون في العالم القادم: من يقيم في فلسطين: ومن يربي أبناءه ليكونوا علماء، ومن يعظّم السبت."[١٤٩]

ويذكر التلمود أن من ينتهك سلطة الشريعة وأحكامها ليس له نصيب في الجنة، حتى وإن عمل صالحاً؛ "قال الحاخام يوحنان بن ديهاباي: أن يقول الرَّجل "هذا القانون غير مقبول" ليس له حصة في العالم القادم."[١٥٠]

٣. أثر عقيدة الجنة في التلمود على نظرة اليهودي إلى الحياة والآخرة:

كان لغموض مفهوم الجنة في التوراة أثر كبير في تعزيز مكانة التلمود في البناء العقدي لدى اليهود، ذلك أن التلمود قد أعطى للحديث مساحة أوسع بكثير من تلك الإشارات المبهمة التي ذكرت في الأسفار الخمسة. وقد أسهم التلمود ومقرراته العقدية

[١٤٦] هركابي، **قرارات إسرائيل المصيرية، مرجع سابق**، ص٢٢٣.
[١٤٧] **التلمود البابلي**، مرجع سابق، ج٧، القسم الثاني موعيد، الباب الحادي عشر موعيد قطان، ص٢٦٠.
[١٤٨] المرجع السابق، ج١٠، ص٢٨٦.
[١٤٩] المرجع السابق، ج٥، القسم الثاني موعيد، الباب الثالث فسحيم، ص١١٣.
[١٥٠] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نشيم، الباب السادس جيطين، ص٩٩.

حول الحياة الأخرى في حسم المواقف المختلفة للفرق والاتجاهات اليهودية في هذه القضية. كما ساعد ذلك اليهودية الحاخامية على استقطاب سواد اليهود الذين وجدوا في قصص التلمود ومعتقداته الأخروية عزاء وتعويضاً لما يشعرون به من غربة وضياع، بعيداً عن الهيكل، وأمجاد مملكة إسرائيل الضائعة.

ونجد في بعض النصوص التلمودية ما يشير إلى محبة الحياة، ومثال ذلك أن جزاء الأعمال الصالحة لا يقتصر على الجنة والعالم القادم فحسب، وإنما يشمل العالم الذي نعيش فيه أيضاً، وهذا الاعتقاد يسهم بتعزيز البحث عن المنافع الدنيوية المرجوة. فمما ورد في التلمود؛ "وإن استحققت الثروة طبّق عليها الصدقة. في حين لا تزال تملكها... تكسب عن طريقها هذا العالم، وترث أيضاً العالم القادم."[١٥١] و"ابتهج على طاولتك عندما ينتفع منها الجائعون لتطال(لتطول !!) حياتك في هذا العالم والعالم القادم."[١٥٢]

وهنا يُفهم معنى قوله تعالى: ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ ٱلْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾ ﴾ (البقرة: ٩٦)

خاتمة:

يلاحظ أن مفهوم الجنة ربما يكون قد تطور من مفهوم الجنة الأرضية إلى الجنة السماوية التي تجسد النهاية السعيدة للصالحين، وانتقل من الأفكار المبكرة عن الجنّة كمنزل الإنسان البدائي إلى مفهوم الجنّة بوصفها مقاماً نهائياً للصالحين. وبقي مفهوم الجنّة في التلمود البابلي ملتبساً بمفهوم عصر المسيح الذي ينتظره في نهاية الزمان، ليحقق النصر، ويعيد لهم الأمجاد الضائعة.

ويُلاحظ أن التلمود البابلي قد تعامل مع موضوع الجنّة والعالم القادم بتوسُّع، وأعطى للعالم القادم مساحةً أكبر من تلك التي أعطتها التوراة المكتوبة. وإلى جانب وجود اضطراب في الروايات التلمودية المتعلقة بتحديد مساحة الجنّة وتداخلها مع عالمنا

[١٥١] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نشيم، الباب السابع قدوشين، ص٣٥٨.
[١٥٢] المرجع السابق، ج١٠، القسم الثالث نشيم، الباب السابع قدوشين، ص٣٦٨.

الأرضي. فإننا نجد عدداً من الجوانب المتفق عليها بين ما جاء في التلمود البابلي والقرآن، كالإيمان بوجود الجنّة، وأنها خُلقت وأُعدت قبل خلق الإنسان، وأن هناك تشابهاً كبيراً بين أسماء الجنة في كلٍّ من التلمود والمصادر الإسلامية، وكذلك هو الحال في أشكال النعيم فيها، سواء المادي أم الروحي.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث وجود تشابه كبير في أشكال النعيم الأخروي بنوعيه بين التلمود البابلي والقرآن الكريم، وعلى وجه الخصوص رؤية الله في الجنة بوصفه أعظم نعيم يناله أهل الفردوس. كما خلصت هذه الدراسة إلى أن الايمان بالجنّة هو من الموضوعات الكبرى التي تُعدّ من أركان كلّ من الديانتين الإسلامية واليهودية، وأن البحث المباشر في المصادر اليهودية يؤكد ما أخبر به القرآن الكريم من إخباره باعتقاد أنبياء بني إسرائيل بالجنة ونعيمها، وتصديقه لما قبله من الكتب الموحاة.

ومن الأهمية بمكان أن يهتم الباحثون والدارسون للديانة اليهودية في جامعاتنا العربية بدراسة التلمود البابلي، الذي ترجم للمرة الأولى في التاريخ إلى لغتنا العربية، كما يمكن للمهتمين بدراسة الإسرائيليات، سواء في السنة النبوية أو في التفسير، أن يتعرفوا من خلال التلمود على أهم مصدر للروايات الإسرائيلية؛ الأمر الذي يسهم في إحداث حركة مراجعة تهدف إلى الكشف عن تلك الإسرائيليات.

الخطاب الفلسفي الأخلاقي بين الواقعية والرمزية:*
مفكرو الغرب الإسلامي (أنموذجاً)

محمد علي الجندي**

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى التأصيل الإسلامي للأبعاد الواقعية والرمزية في الدراسات الأخلاقية في الفكر الإسلامي، وقد اتخذنا من مفكري الغرب الإسلامي أنموذجاً تطبيقياً لهذه الدراسة، نظراً لأن هذا الميدان لم يحظ بالدراسة الكافية من جمهور الباحثين. وتخيرنا لهذا الأنموذج (طب النفوس لابن حزم، وأخلاق المتوحّد لابن باجة، وحي بن يقظان لابن طفيل، وأخلاق الخواص والعوام لابن رشد)؛ لإلقاء الضوء على الجانب البارز على مجال الأخلاق عند هؤلاء المفكرين. وتمارس هذه الدراسة منهج التحليل النقدي لبيان استقامة مواقف هؤلاء المفكرين مع الرؤية الإسلامية للأخلاق القويمة المستمدة من القرآن والسّنة ومحدداتهما.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق الإسلامية، البعد الرمزي للأخلاق، البعد الواقعي للأخلاق، مفكرو الغرب الإسلامي، ابن حزم، ابن باجة، ابن طفيل، ابن رشد، ، طب النفوس، أخلاق المتوحد، أخلاق حي، أخلاق الخواص والعوام.

Philosophical-Ethical Islamic Discourse between Realism and Symbolism: Scholars of Muslim Maghrib as an Example.

Abstract

This study aims to establish an Islamic foundation for realistic and symbolic dimensions of ethical studies in Islamic thought. Scholars of Islamic Maghrib were not studied extensively in this regard. For this purpose, we have chosen Ibn Hazm's Tib Al-Nufus, Ibn Bajah's Akhlaq al-Mutawahhid, Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan, and Ibn Rushd's (Averroes) Akhlaq Al-Khawass wa Al-'Awamm. We will shed some light on these outstanding thinkers in the field of Ethics, using critical-analytical methodology and Islamic worldview of Ethics founded on the Holy Quran and Prophetic Sunnah, to evaluate their contributions.

Key wards: Islamic ethics, Symbolic ethics, Realistic ethics, Muslim Scholars of the Maghrib, Ibn Hazm, Ibn Bajah, Ibn Tufayl, Ibn Rushd (Aversoes), Tib Al-Nufus, Akhlaq Al-Mutawwahid, Hayy Ibn Yaqzan, and Akhlaq Al-Khawass wa Al-'Awamm.

---

* المقصود بالواقعية في تناول قضايا الأخلاق التعبير عنها بطريقة مباشرة تنطلق من قواعد الدين القيّم، والأعراف والتقاليد، وتصاغ في قواعد ضابطة للسلوك داخل المجتمعات. أما الرمزية فالمقصود بها بيان الأصول والقواعد الأخلاقية من خلال استخدام الرّمز بطريقة غير مباشرة في صورة قصصية فلسفية.

** أستاذ الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا– مصر، وجامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان– الأردن.
البريد الإلكتروني: mohamedelgendy45@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٢/١٢/٢٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١/٢٣م.

مقدمة:

لما كان الجانب (الواقعي، والرمزي) في دراسة الجانب الأخلاقي في الفكر الفلسفي الإسلامي يقتضي تحديد مجال تتحقق فيه مواصفات هذه الدراسات ونطاقها البحثي، فقد كان التوجّه إلى تطبيق هذا الأنموذج في الدراسات الأخلاقية على مفكري الغرب الإسلامي (المغرب والأندلس)؛ إذ لم تحظَ الدراسات الأخلاقية فيه بالعناية الكافية من جمهور الباحثين، ولم تُفرد لها دراسات مستقلة تتناول الجوانب الأخلاقية بالتحليل والدراسة. ولعل ذلك يرجع –من وجهه نظرنا– إلى أسباب عدة منها:

أولاً: غلبة الطابع الرمزي على كتابات أبرز فلاسفة المغرب من أمثال ابن باجة (توفي ٥٣٣هـ)، وابن طفيل (توفي ٥٧١هـ)، وظهور هذا على هيئة قصص تحوي آراء فلسفية متناثرة، تتناول مسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة، إلى جانب آراء أخرى تتناول الحكمة العملية، والنظرية، وقضايا الأخلاق، ووسائل تحقيق السعادة.

ثانياً: عدم إفراد مجال مستقل لدراسة الأخلاق على نحو تفصيلي عند معظم فلاسفة الغرب الإسلامي، ولا سيما ابن رشد (توفي ٥٩٥هـ) الذي بث آراءه الأخلاقية في ثنايا مؤلفاته المختلفة مثل: "تلخيص الخطابة"، و"تلخيص النفس لأرسطو"، بالإضافة إلى إشارات مقتضبة إلى قضايا أخلاقية في بعض مؤلفاته الأصيلة، مثل: "تهافت التهافت"، و"فصل المقال"، و"الكشف عن مناهج الأدلة".

ثالثاً: شيوع عدد من الآراء الأخلاقية في كتابات الفقهاء، والصوفية من أمثال ابن حزم (توفي٤٥٦هـ)، وابن سبعين (توفي٦٦٩هـ) في صورة قصائد شعرية كما في "طوق الحمامة" و"رسائل ابن سبعين".

رابعاً: ضياع جانب كبير من مؤلفات فلاسفة المغرب؛ إذ لم يصلنا من مؤلفات "ابن باجة" سوى رسائله الإلهية التي اعتمدنا عليها بوصفها مصدراً رئيساً لفلسفته الأخلاقية، وكذلك لم تصلنا من كتب ابن طفيل سوى رسالة "حي بن يقظان".

وقد اخترنا لهذه الدراسة أبرز مفكري الغرب الإسلامي من أمثال ابن حزم، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، لتنوع المعالجة الفكرية عندهم، وشمولية النظرة للمسائل الأخلاقية، بهدف الخروج بدراسة تغطي هذا الجانب غير المطروق من الفلسفة في الغرب الإسلامي.

وقد قسمنا الدراسة إلى خمسة مباحث رئيسة؛ إذ عالج المبحث الأول معالم الحياة الفكرية والاجتماعية في المغرب والأندلس؛ لأن الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق تدلنا على أن المذاهب الأخلاقية، وكذلك النظريات الأخلاقية، ما هي إلا انعكاسٌ للأحداث الاجتماعية بذاتها. وتناولنا في المبحث الثاني: ابن حزم وآراءه المتعلقة بطب النفوس، وتحديد آفاتها، ووسائل علاجها، مترسمين في ذلك معطيات الفلسفة اليونانية من ناحية، وما تمليه عليه الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى.

أما المبحث الثالث فقد خصصناه لآراء ابن باجه الأخلاقية، من خلال رسالته "تدبير المتوحد"، وأوضحنا كيف أنه عوّل على العقل في تحقيق مفهوم الاتصال وتحقيق السعادة، والبُعد كل البُعد عن مجال التصوف. وفي المبحث الرابع، عرضنا آراء ابن طفيل في الأخلاق من خلال كتابه "حي بن يقظان". فما عرفه "حيّ" الفيلسوف سوى فلسفة ابن طفيل نفسه، وهي ككل فلسفة تحاول أن تبحث في جانبها الأخلاقي عن أصول الفضائل، وطرق تحقيق السعادة من الاتصال بالخالق. أما المبحث الخامس فقد عالجنا فيه آراء ابن رشد الأخلاقية عن أخلاق الخواص والعوام، وهي على قلتها تمثل إطاراً واضحاً في تحديد الفضائل، وضرورة تحصيل الإنسان لها. وهي تتمثل في كمال أفعال النفس الإنسانية عن طريق قوة العقل العملي، وقوة العقل النظري.

أولاً: معالم من الحياة الفكرية والاجتماعية في الغرب الإسلامي

نتحدث في هذا المبحث عن الحياة الفكرية، والاجتماعية في الغرب الإسلامي. وقد وجدنا أنه من المناسب أن نتعرض هنا لأمرين مهمين؛ أولهما يتعلق بمراحل تطور الفكر

العلمي والفلسفي في الغرب الإسلامي؛ وثانيهما يتناول مكانة الدراسات الأخلاقية في الفلسفة في الغرب الإسلامي.

أما **الأمر الأول**: فقد وجدنا أنه من الثابت تاريخياً أن طلائع الإنتاج العلمي والفلسفي في الغرب الإسلامي ترقى إلى فترة حكم عبد الرحمن الداخل (١٣٩- ١٧٢هـ) (٧٥٦-٧٨٨م)؛ إذ استطاعت هذه الإمارة الأموية في فترة وجيزة أن تنافس العباسيين في المشرق، ليس في الميدان السياسي فحسب، بل في الميدان الثقافي والفكري أيضاً. وهكذا "قُيّض للأندلس أن تقوم بدور بارز في تاريخ الحضارة العربية، وتصبح الجسر الذي عبر عليه العلم والفلسفة إلى أوروبا الغربية في أواخر القرن السادس للهجرة الثاني عشر للميلاد."[١] ومن أبرز الجوانب في ذلك:

١. الجانب العلمي في الفلسفة في الغرب الإسلامي:

يقول صاحب كتاب طبقات الأمم: "إن الاشتغال بالعلوم القديمة بدأ في عهد محمد ابن عبد الرحمن (٢٣٨-٢٥٢هـ/٨٥٢-٨٦٦م)، وكانت الموضوعات التي عني بها الأندلسيون آنذاك مقصورة على الطب والفلك، فضلاً عن العلوم النقلية من تفسير، وفقه، وحديث، إلا أن الإقبال على العلوم القديمة لم يلبث أن حظي بالتشجيع الرسمي، فأمر الحاكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر (٣٥٠-٣٦٦هـ/٩٦١- ٩٧٦م) بجلب الكتب العلمية والفلسفية من المشرق، حتى أصبحت قرطبة، عاصمة الأندلس تضاهي بجامعها، ومكتبتها بغداد عاصمة الخلافة العباسية."[٢]

ومن أشهر علماء هذه الحقبة "مسلمة بن أحمد المجريطي" عالم الرياضيات، والفلك، وكذلك "أبو الحكم عمرو الكرماني" الذي اشتغل بالمنطق والفلسفة، وبرز في الهندسة. ومنهم كذلك ابن الجلاب، وابن القناري، وابن حزم، وابن سيده. ويشير صاعد

[١] بالنثيا، آنخل. **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة: حسين مؤنس، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م، ص١٠.
[٢] الأندلسي، صاعد. **طبقات الأمم**، القاهرة: مطبعة التقدم، د.ت، ص٦٨، ١٠٠.

الأندلسي إلى أنه لم يبرز منهم في العلوم الطبيعية والإلهية إلا عبد الله بن النباس البجاني، وأبو عثمان البغنوش الطليطلي.[٣]

ويتضح ممّا سبق أن الفكر العلمي في هذه الفلسفة قد مرّ بثلاث مراحل: مرحلة الرياضيات، ثم مرحلة المنطق، وأخيراً مرحلة الفلسفة.

٢. أثر فلسفة المشرق في فلسفة الغرب الإسلامي:

كان النتاج الفلسفي المشرقي يصل تباعاً إلى الأندلس، "واهتم كثير من الأمراء، بالإضافة إلى جلب كتب المشارقة، بحركة الترجمة، ومن بينهم الأمير الحكم (توفي٣٦٦هـ) الذي حوت مكتبته عيون الكتب، وكانت له مكاتب ثقافية في بغداد، والقاهرة، ودمشق."[٤] وقد اطّلع الأندلسيون على النتاج العلمي والفلسفي المشرقي للكندي، والفارابي، وابن سينا.[٥] وكان لهم موقف في ذلك.

ويرى بعض الباحثين أن الفارابي أكثر فلاسفة المشرق تأثيراً في الفلسفة العربية في الأندلس.[٦] كما أن ابن طفيل قد ألّف قصته المشهورة "حي بن يقطان" متأثراً بقصة مماثلة كتبها ابن سينا.[٧]

٣. أسباب عرقلة نمو الحركة الفلسفية في الغرب الإسلامي:

أ. الأوضاع الدينية:

يُعدُّ تشدد الفقهاء المالكيين من العوامل التي عرقلت نمو الحركة الفلسفية في الأندلس، بالرغم من المحاولات الجادة التي قام بها بعض الفلاسفة، مما عرّضهم

---

[٣] المرجع السابق، ص٨٣.

[٤] المرجع السابق، ص٨٦.

[٥] المرجع السابق، ص٦٥ وما بعدها.

[٦] جمال الدين، محسن. "الفارابي"، **مجلة المورد**، بغداد، مج٤، عدد٣، ١٩٧٥م، ص٦٦.

[٧] يَذكر ابن طفيل في قصته حي بن يقظان، أنه استعار قصته من ابن سينا، وذلك ضمن مجموع:
– ابن سينا. **حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي**، تحقيق: أحمد أمين، مصر: دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، ١٩٥٩م، ص٧.

للملاحقة، وحرق ما يكتبون في الساحات العامة إرضاءً للعامة. وقد صوّر المقدسي ذلك بقوله: "أما في الأندلس... فهم يقولون لا نعرف إلا كتاب الله، وموطّأ مالك، فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه."[٨] وقد سجلت كتب المراجع أحداثاً مؤلمة من هذا الصدد، فقد أحرقت كتب "ابن مَسرّة" أمام عينيه، كما أحرق حاكم اشبيلية المعتمد بن عباد كتب "ابن حزم"، وأحرق المرابطون كتب الغزالي، وهدد السلطان بالوعيد، وسفك الدماء لمن يقتني في بيته كتاباً منها، ومن هنا اضطر كثير من الفلاسفة والعلماء إلى الهجرة من بلاد الأندلس فراراً من سطوة الحكم وطلباً للأمان، بينما حاقت ببعضهم نكبات عظيمة؛ إذ لُفّقَت لهم تُهَمُ الخروج عن الدين، ومن بين هؤلاء ابن رشد.[٩]

ب. الأوضاع السياسية والاجتماعية:

ظهر إبان حكم الإمارة والخلافة في عهد المرابطين أمراء رضخوا لسيطرة بعض الفقهاء، ورغبات العامة في محاربة الفكر الفلسفي، وأبطلوا الاجتهاد، وقمعوا التجديد، وأحرقوا كتب الغزالي، وعدّوا علم الكلام بدعة في الدين. ولما ضعفت أحوال المرابطين، ظهرت حركة جديدة على يد "محمد بن تومرت" الملقب بالمهدي، الذي أخذ يعمل على نشر دعوته الجديدة "وكان جلّ ما يدعو إليه علم الاعتقاد على طريقة الأشعرية."[١٠]

"ولما تعاظم أمر الموحدين تغلّبوا على المرابطين، وأصبحت المغرب بما فيها الأندلس تحت إمرتهم، وازدهر حكم الموحدين. وكان لبعض حكامهم ميل إلى الفلسفة وعلومها، وفي بلاطهم تألق نجم الفيلسوفين "ابن طفيل"، "وابن رشد"، فوصلا إلى مرتبة عالية، إلا أن ابن رشد حاقت به نكبة مثلما حلّت لفلاسفة من قبله على يد الخليفة الموحدي

[٨] المقدسي، محمد بن أحمد. **أحسن التقاسيم**، بيروت: مكتبة خياط، د.ت، ص٢٣٧.

[٩] المراكشي، عبد الواحد. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م، ص٢٠٩، انظر أيضاً:

- Renan, Ernest. *Averroes et l'Averroisme*, in Oeuvres Completes de Ernest Renan, Paris: Ca1mann—Lévy, 1949, p.82.

[١٠] المرجع السابق، ص٤٦.

"يعقوب بن يوسف" بعد أن أوغر الفقهاء صدره. فلُفّقت له تهمة الخروج عن الشريعة، غير أن الخليفة عاد إلى دراسة الفلسفة، فاستدعى ابن رشد من منفاه وعفا عنه. وعلى وجه الإجمال فقد كان لحكم الموحدين أثر إيجابي على تقدّم الفلسفة وازدهارها."[١١]

وأما **الأمر الثاني**: فهو متصل بمكانة الدراسات الأخلاقية في الفلسفة المغربية؛ إذ نشأت مدرستان تكونتا في تلك الفترة، وكان لهما وَقعٌ في ظهور أنماط متنوعة من التفكير الفلسفي، وهما: مدرسة الباطن، ويمثلها "ابن مَسَرَّة"،[١٢] ومدرسة الظاهر، ويمثلها ابن حزم.[١٣] وقد اشتهر ابن حزم بمذهبه الظاهري، وأوجد من بعده مدرسة تأتمُّ بآرائه، وتقتدي بتعاليمه.

---

[١١] المرجع السابق، ص٥٢.

[١٢] ولد ابن مسرة في قرطبة سنة (٢٩٦هـ) وتوفي (٣١٩ هـ)، وتلقى عن والده أصول الاعتزال، كما أفاد كذلك من تعاليم الباطنية الإسماعيلية وأفكارها، وقرأ كتب اليونان، فأعجب بفلسفة (أمباذوقليس) وأخذ بها. انظر:

– الأندلسي، **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص٢٨.

وكان أول من نفى الصفات، وعمد إلى تأويل الآيات القرآنية التي تتعارض مع ذلك، كما كانت الآراء التي اعتنقها ابن مسرّة جديدة على البيئة الأندلسية في تلك الحقبة المبكرة، حتى عدّ هو وتلامذته من جملة الزنادقة، وأصحاب البدع. انظر تفاصيل ذلك في:

– ابن الفرضي، عبد الله بن محمد. **تاريخ علماء الأندلس**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م، ج٢، ص٣٩ وما بعدها.

تزهد ابن مسرة، وتنسك، ولزم معتزلاً في جبل قرطبة، حتى وافته المنية. وقد أخذ ابن مسرة بالسرّية في نشر تعاليمه وتلقينها لأتباعه.

– ابن الأبّار، محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي. **التكملة والصلة**، القاهرة: د.ن، ١٩٥٦م، ص١١٣.

ويذكر الباحثون أن معظم كتب ابن مسرة قد ضاعت، ولم تذكر المصادر غير كتابين "كتاب التبصرة"، وكتاب "الحروف"، ومذهب ابن مسرة في جملته يدور حول آراء أمباذوقليس من جهة، وآراء المعتزلة من جهة أخرى.

[١٣] كان ابن حزم ممن درسوا الفلسفة من وجهة النظر النقدية، ويذكر صاحب الذخيرة أن ابن حزم له في بعض تلك الفنون كتب كثيرة... "لا تخلو من الغلط والسقط لجرأته في التسوّر على الفنون ولا سيما المنطق... ." انظر:

– ابن بسام، أبو الحسن علي. **الذخيرة من محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق: عبد الوهاب عزام، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩م، ج١، ص١٤٠.

ومن أبرز كتب ابن حزم الفلسفية والكلامية، كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، ويعد أول كتاب في مقارنة الأديان "وقد سبق به أوروبا ببضعة قرون." كذلك له "الأخلاق والسير أو مداواة النفوس"، "وطوق الحمامة"، وهي من أبرز كتبه الأخلاقية التي كان لها أكبر تأثير في الحياة الفكرية والاجتماعية في المغرب والأندلس.

ثانياً: ابن حزم الأندلسي وطب النفوس

لم يهتم ابن حزم[١٤] بالفلسفة النظرية؛ لأن تلك الفلسفة تخالف مذهبه الظاهري.[١٥] فلما عرف الفلسفة اقتصر على الجانب العملي منها، وفي ذلك يقول: "الفلسفة على الحقيقة، إنما معناها وثمرتها، والغرض المقصود من تعلّمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة."[١٦]

وأهم كتب الفلسفة الأخلاقية عند ابن حزم -كما أشرنا- هما: رسالته "طوق الحمامة في الألفة والألاف"، وفيها درس ابن حزم النفس الإنسانية فيما تحبّ وتألف، وقدّم نموذجاً للحب الأفلاطوني؛ أسبابه ودوافعه. وقد ألّفها استجابة لطلب أحد أصدقائه، ولا نعلم على وجه التحديد زمان كتابتها، غير أنه من المؤكد أنها كتبت بعد

ولا سيما بعد انحراف الأخلاق العامة في عهد يوسف بن تاشفين في المجتمع المرابطي، وتفشي المفاسد والأمراض، سواء في مجال السلطة أو الأخلاق العامة. راجع تفاصيل ذلك في:

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٩م، ج٦، ص٣٧٦ وما بعدها.
- بروفنسال، ليفي. **الإسلام في المغرب والأندلس**، ترجمة: محمود عبد العزيز سالم، ومحمد صلاح الدين حلمي، مصر: مطبعة مرتضى، د.ت، ص٢٥١ وما بعدها.

[١٤] هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، ولد في قرطبة عام ٣٨٤هـ في بيت علم واشتغل بالسياسة عندما بلغ العشرين، وأصبح في شبابه وزيراً للأمير عبد الرحمن الملقب بالمستظهر وبعد مقتل الأمير عبد الرحمن انصرف ابن حزم إلى العلم وأقبل على قراءة العلوم حتى كان أجمع أهل الأندلس لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة بها، مع توسعه في علم اللسان والبلاغة، وكان حافظاً عالماً بعلوم الحديث والفقه، مشاركاً في كثير من أنواع العلوم القديمة والفلسفة، وعني بعلم المنطق.

صنف في هذه العلوم العديد من المؤلفات منها في الفقه: كتاب "الأبطال" وكتاب "المحلى" وفيها دفاع عن مذهبه الظاهري، أما في الفلسفة والأخلاقيات فقد وضع كتاب "طوق الحمامة" وكتاب "السير والأخلاق" أو "مداواة النفوس"، ومن كتبه أيضاً الأصول والفروع في العقيدة، ثم كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" وهو في الأديان المقارنة. توفي عام ٤٥٦هـ. انظر:

- الأندلسي، صاعد بن أحمد. **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص١١٧ وما بعدها.
- ابن عقيل، أبو عبد الرحمن. **ابن حزم خلال ألف عام**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ص١٦ وما بعدها.

[١٥] يقوم المذهب الظاهري على الالتزام بالكتاب والسنة، والوقوف عند ظاهر نصوصها كما تدل عليه ألفاظ اللغة، مع عدم التعويل على القياس.

[١٦] ابن حزم، علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ، ج١، ص٩٤.

سنة(٤١٠هـ)[١٧] وكان قد تجاوز الثالثة والثلاثين من عمره، فجاءت مملوءة بالحيوية الناضجة التي تجاوزت معه الشباب وغرارته.

والرسالة تعالج في مجملها موضوع الحب، وحقيقته، ومراتبه، وأنواعه. والحب عند ابن حزم هو محور الأخلاق الشخصية والاجتماعية، وعليه المعوّل في إصلاح النفوس، وقد اعتمد ابن حزم فيها منهج الاستقراء والتتبُّع، كما اعتمد أيضاً على ما وصل إليه من فلسفة اليونان، وبخاصة آراء أفلاطون[١٨] وأرسطو الأخلاقية، وقد مزج كلَّ هذا بالنصوص القرآنية، والشواهد الإسلامية. وتتّسم الرسالة بدقة التنظيم، وحسن التبويب، وجمال الأسلوب.

أما كتابه أو رسالته الثانية فهي الموسومة بـ"الأخلاق والسير أو مداواة النفوس".[١٩] فعلى الرغم من صغر حجمها إلا أنها تحوي عدداً من الآراء اليونانية في مسائل الأخلاق المبنية على العقل، وقد اعتمد فيها على المقياس الخلقي الذي وضعه أرسطو للفضيلة والرذيلة، وهو أن "الفضيلة وسطٌ من رذيلتين" هما الإفراط والتفريط، وكلا الطرفين مذموم، والفضيلة بينهما.[٢٠] ثم يستثنى من ذلك إفراط العقل في التقدير، والاحتياط، فلا يعدّه مذموماً، يقول: "حاشا العقل، فإنه لا إفراط فيه، الخطأ في الحزم خير من الخطأ في التصنيع."[٢١]

[١٧] أبو زهرة، محمد. **ابن حزم حياته وعصره وآراؤه الفقهية**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٤م، ص١٦٨. ويذهب الدكتور الطاهر مكي إلى أن ابن حزم ألّف هذه الرسالة في شاطبة فيما بين عام ٤١٢-٤١٣هـ. انظر:
– مكي، الطاهر. **دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة**، القاهرة: مكتبة الإنجلو، ١٩٧٦م، ص٢٨.

[١٨] ابن حزم تأثر في ذلك بآراء أفلاطون في (المأدبة) فقد رمى أفلاطون من وراء الحب إلى غرس الفضيلة، وجليل الأعمال في الشبيه، ونظريته في الحب والجمال ترتبط بنظريته في الأخلاق. انظر:
– التكريتي، ناجي. **الفلسفة الأفلاطونية الأخلاقية عند مفكري الإسلام**، بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠م، ص٣٨.

[١٩] والرسالة في مجملها نوع من المذكرات والخواطر التي دونت على مرّ الزمن، وكانت حصيلة التجربة المتدرجة، وأكثرها دُوّن في سن كبيرة؛ لأنها تشير إلى الهدوء والنضج في محاكمة الناس والأشياء، وتمثل مفارقة وتكملة لطوق الحمامة، وخروجاً على بعض الأحكام التي جاءت في الطوق أو تطويراً لها.

[٢٠] ابن حزم، علي بن أحمد. **مداواة النفوس**، بيروت: طبعة الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، ص٤٢.

[٢١] المرجع السابق، ص٤٣. انظر أيضاً:

كذلك يُرجِع ابن حزم أصولَ الفضائل إلى أربع كما فعل أفلاطون،[٢٢] وإن اختلف عنه في بعضها، فيقول: "أصول الفضائل أربعة، عنها تتركب كل فضيلة، وهي: العدل، والفهم، والنجدة، والجود. وأصول الرذائل كلها أربعة عنها تركب كل رذيلة، وهي امتداد للتي ذكرناها وهي: الجور، والجهل، والجبن، والشح. والعفة، والأمانة نوعان من أنواع العدل والجود... ."[٢٣] ثم يسترسل في ردّ كل فضيلة من الفضائل المعروفة كالحلم والصبر إلى هذه الأصول الأربعة.

ولا تخلو هذه الرسالة من سرد للأخلاق العملية التي كانت معروفة عند الفرس والهند، كالذي نجده في "كلية ودمنة" وكتابي "الأدب الصغير"، "والأدب الكبير" لعبد الله بن المقفع، الذي كانت كتاباته في الأخلاق خلاصة الفكر الفارسي المستمد من الفكر الهندي.[٢٤] وقارئ الرسالة يجد ذلك التأثير واضحاً كل الوضوح. وإلى جانب ما سبق، يعتمد ابن حزم على منهج الاستقراء، والتتبع لأخلاق الناس الذين عاشرهم واتصل بهم، وتغلغل في تعرف أعماق نفوسهم، وجرّب وخَبر، وذلك كله لا يكون في سن الشباب.[٢٥]

وعلى ذلك نقول: إن الرسالة قد استمدت عناصرها من ثلاثة مصادر أساسية؛ أولها الدراسات الفلسفية المبنية على العقل، وثانيها تجاربه الخاصة المبنية على الاستقراء والتتبع، وأما ثالثها فهو الشريعة الإسلامية.

- Ross, David. *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Complete English translation, London: Oxford University Press, 1925, p116.

[٢٢] مذهب أفلاطون: أن الفضيلة إنما تكون في النظام والتناسب بين قوى النفس الإنسانية الثلاث، وتسمى تلك القوى بالقوة العاقلة، والقوة الغاضبة، والقوة الشهوانية، ويرى أن كل نفس لها فضيلة ورذيلة وخير وشر. فالنفس الناطقة فضيلتها الحكمة ورذيلتها الجهل، وفضيلة النفس الغاضبة الشجاعة ورذيلتها التهور والجبن، وفضيلة الشهوانية العفة ورذيلتها الشراهة والخمول. والاعتدال في الإنسان يكون بتحقيق أمهات الفضائل وهي: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدل، والذي يظهر أن أفلاطون ربط بين مذهبه في النفس وفلسفته الأخلاقية. انظر:

- Plato. *Republic*. Trans. Benjamin Jewett. Oxford: Clarendon Press, 1973, p 435.

[٢٣] ابن حزم، **مداواة النفوس**، مرجع سابق، ص٦٦.

[٢٤] أبو زهرة، **ابن حزم حياته وعصره وآراؤه الفقهية**، مرجع سابق، ص١٥٨.

[٢٥] المرجع السابق، ص١٥٩. ويستند هذا المنهج الاستقرائي في دراسة الأخلاق على الاقتناع، فإن الخبرة وحدها هي التي تستطيع أن تطلعنا على وقائع الأخلاق وأسسها، وقد ظهر هذا المنهج الاستقرائي التجريبي في دراسة الأخلاق بعد ذلك عند الفلاسفة الوضعيين المحدثين، وعلى رأسهم جون لوك John Lock (١٦٣٢-١٧٠٤م) في كتابه: مقالة في العقل البشري، الذي ظهر بين عامي (١٩٥٠-١٩٦٠م).

١. صور الفضائل والرذائل عند ابن حزم:

أ. الفضيلة وسلامة السلوك:

إن الأخلاق بقيمها، وقواعدها المؤدية إلى الفضيلة عند ابن حزم هي معيار سلامة منهج الإنسان في سلوكه، وهي التي تحدد مستقبلة الدنيوي والأخروي في أحد الاتجاهين: السعادة أو الشقاء. ويُعرّف ابن حزم كُلّاً من الشقي والسعيد من الناس بقوله: "السعيد من أَنِست نفسه بالفضائل والطاعات، ونفرت من الرذائل والمعاصي، والشقي من أَنِست نفسه بالرذائل والمعاصي، ونفرت من الفضائل والطاعات."[٢٦]

ونلاحظ في تعريف ابن حزم للسعيد والشقي، أنه لا يطمح في التحليق بعيداً عن قواعد الفلسفة الخلقية في الإسلام، والمستمدة من الشرع، فعنده من أطاع الله، ورسوله في سلوكه، فقد سار في طريق الفضائل وفاز بالسعادة، ومن عصى وجحد أَمْرَ الله تعالى يكون قد جلب الشقاء لنفسه وظلمها. فمن تنازعته أهواءُه ورغباته الحسية المشتركة مع سائر المخلوقات، انحطّ عن مكانته السامية. ومن نَشَد الحكمة في الاعتماد على قوة الإدراك والنطق، التي ميّزه الله تعالى بها عن هذا الطريق فقد ينجو، وتتحقق غايته في التزام المثل العليا المستمدة من شرعة الله عزّ وجل، ويأتي في هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ (النازعات: ٤٠-٤١).

وعن هذا الإنسان يقول ابن حزم: إنه "جامع لكل فضيلة، وكل سلوك حسن؛ لأنه نهى النفس عن الهوى، وردعها عن الطبع الغضبي، وعن الطبع الشهواني؛ ولأن كلّاً منها واقع تحت موجب الهوى، فلم يبق إلا استعمال النفس للنطق الموضوع فيها، الذي به بانت عن البهائم، والحشرات، والسباع."[٢٧]

---

[٢٦] ابن حزم، **مداواة النفوس**، مرجع سابق، ص١٨.

[٢٧] المرجع السابق، ص١٩.

ب. العقل أساس الفضيلة:

حذا ابن حزم حذو سقراط، فقد قرر أن القوة العاقلة يجب أن تشبع بتحصيل المعرفة والثقافة؛ لأن ذلك يساعد على تبيّن طريقها، فما من عمل فاضل إلا ويصدر عن معرفة وتعقُّل. والفضيلة –عند ابن حزم– علم، والرذيلة جهل، ذلك أن للعلم حصة في كل فضيلة، وللجهل حصة في كل رذيلة، يقول ابن حزم: "منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة، وهو أن يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو في النُّدرة، ويعلم قبح الرذائل فيجتنبها ولو في النُّدرة، ويسمع الثناء الحسن فيرغب في مثله، والثناء الرديء، فينفر منه. فعلى هذه المقدمات يجب أن يكون للعلم حصة في كل فضيلة، وللجهل حصة في كل رذيلة."

ت. أصول الفضائل والرذائل:

يحدد ابن حزم –أصول الفضائل والرذائل– فيقول: "أصول الفضائل كلها أربعة، منها تتركب كل فضيلة، وهي العدل، والفهم، والنجدة، والجود. والنزاهة، والصبر، يتركب كل واحد منهما مما من النجدة والجود. والحكم نوع مفرد من أنواع النجدة، والقناعة مركبة من الجود والعدل، والصدق فضيلة مركبة من العدل والنجدة، والمداراة فضيلة مركبة من الحكم والصبر."[٢٨]

أما أصول الرذائل، فيحددها ابن حزم في أربعة هي: الجور، والجهل، والجبن، والشح. وعنها تتركب كل رذيلة، وهي أضداد لأصول الفضائل، فالجور ضد العدل، والجهل ضد الفهم، والجبن ضد النجدة، والشح ضد الجود.

وتأسيساً على ما تقدم يشير ابن حزم إلى بعض أنواع الرذائل ونقيضها من الفضائل، فتوقّف أول ما توقف أمام "الطمع" الذي يقود إلى ذلّ النفس، وإلى استخدام كل وسيلة من أجل الوصول إلى المبتغى، حتى لو كان ذلك على حساب آدمية الإنسان، وعلى حساب العزة، وسمو النفس، "فالطمع أصل لكلّ ذلّ ولكلّ هَمّ، وهو خلق سوء ذميم. وضده نزاهة النفس، وهذه صفة مركبة من النجدة والجود والعدل والفهم... ومن ثم عُدت نزاهة النفس هي علاج الطمع، وهي رأس الفضائل؛ لأن من يكون نزيه النفس

[٢٨] ابن حزم، **مداواة النفوس**، مرجع سابق، ص٥٧–٥٨. وإلى مثل هذا التقسيم ذهب مسكويه في تهذيب الأخلاق.

يكون قد فهم معاني الفضيلة وحارب مكان مَن طمع في نفسه، فالإنسان الفاضل هو من تميّز بقدرة على تزكية نفسه، وتنزيهها عن كل شائبة. فنزيه النفس يصبح مقداماً في فعل الخير والتضحية من أجل الواجب وفي سبيل الله تعالى، وهذه هي فضيلة النجدة. ومن كانت النجدة طبعاً له حدثت فيه عزة وعن العزة تحدث الأنفة من الاهتضام".[٢٩]

٢. وسائل علاج النفوس:

يرى ابن حزم أن صلاح النفوس، وعلاج عيوبها أجدى وأنفع من مداواة الجسد، وعلاج أمراضه؛ لأن مداواة الجسد تابعةٌ لمداواة النفس، وما عمَّ إصلاح النفس والجسد معاً أفضل وأولى بالاهتمام به مما خص إصلاح الجسد فقط، وهذا برهان عقلي ضروري.[٣٠] ومن أهم وسائل العلاج:

أ. اتّباع ما قالت به الأنبياء:

يتخذ ابن حزم من شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام –على وجه الخصوص– مثالاً أعلى ونبراساً هادياً، لذلك يقول: "من أراد خير الآخرة، وحكمة الدنيا، وعدل السيرة، والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها، واستحقاق الفضائل بأسرها، فليقتدِ بمحمد رسول الله عليه الصلاة والسلام، وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه، أعاننا الله على الاقتداء به."[٣١] وقد جسّد الرسول ﷺ في شخصه كل معاني البساطة، والزهد، والتواضع التي ينبغي أن يقتدي بها كلُّ من يريد علاج أمراض نفسه ورذائلها.[٣٢]

---

[٢٩] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٣٠] ابن حزم، علي بن أحمد. **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: الآفاق الحديثة، ١٩٨٠م، ص٤٦ وما بعدها. وهنا يقترب ابن حزم من رجال المدرسة النفسية المعاصرة في مسألة الأمراض النفسية (السيكوسوماتيك)؛ إذ يذهب علماؤها إلى القول بأن هناك العديد من الأمراض الجسمية (نفسية المنشأ)، وعلاجها يقتضي البدء بعلاج أسبابها النفسية قبل أعراضها الجسمانية. انظر:

– يونس، انتصار. **السلوك الإنساني**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ت، ص٥٢ وما بعدها.

[٣١] المرجع السابق، ص١٢٣.

[٣٢] المرجع السابق، ص١٤٢. انظر أيضاً:

- Donaldson, Dwight M. *Studies on Muslim Ethics*, London: SPCK, 1963, p. 194

ب. رياضة النَّفس، واتباع النصح، والوعظ:

رياضة الأنفس عند ابن حزم أصعب من رياضة الأسد؛ لأن الأسود إذا سجنت في البيوت التي تُتَخذ لها أُمِنَ شَرُها، والنفس إذا سجنت لم يؤمَن شَرُها.[٣٣] وأول ما يجمع عليه الناس في رياضة النفس، هو طرد الهَمّ؛ أي دفع الآلام النفسية، ويستوي في ذلك العالم والجاهل، وإنّ خير وسيلة هي التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة. أما اتّباع النصح والوعظ فيذهب ابن حزم إلى ضرورة وَعْظ أهل الجهل والمعاصي والرذائل بلينٍ وبِشرٍ وتبسُّم، وليس بالجفاء والاكفهرار؛ اقتداءً بالنبي ﷺ. فإن لم يتقبل الموعوظ، فلينتقل الواعظ إلى الوعظ بالتحشيم (على الملأ) وفي الخلاء، فإن لم يقبل ففي وجود من يستحي منه الموعوظ؛ لأن هذا هو أدب الله تعالى في أمره بالقول واللين.[٣٤]

ت. دفع الهمّ:

ويرى ابن حزم أن مقياس دَفْعِ الهمّ، وطلب ما عند الله هو مقياسٌ أساس في معالجة الرذائل. ويبدأ ابن حزم ببيان أن الناس مجمعون على غاية واحدة، وهي "طرد الهمّ، أي دفع الآلام النفسية، ويستوي في ذلك العالم والجاهل، وأن خير وسيلة هي التوجه إلى الله عزّ وجل، فعقباه على كل حال سرور عاجل وآجل. أما في العاجل فَقِلّة الهَمّ بما يهتم به الناس، وإنك به معظّم من الصديق والعدو، وأما في الآجل فالجنة."[٣٥]

ويحدد ابن حزم أصناف الناس في دَفْعِ الهمّ فيقول: "إنما طَلَبَ المالَ طلابُه؛ ليطردوا به عن أنفسَهم هَمَّ الفقر.. وإنما طلبَ العلمَ مَنْ طلبه؛ ليطرد به عن نفسه هَمّ الجهل، وإنما هشَّ إلى سماع الأخبار، ومحادثة الناس مَنْ يطلبُ ذلك؛ ليطردَ بها عن نفسه هَمّ التوحُّد، ومغيب أحوال العالم عنه."[٣٦]

---

[٣٣] ابن حزم، **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ص٤٦-٤٧.
[٣٤] ابن حزم، **مداواة النفوس**، مرجع سابق، ص٦١.
[٣٥] المرجع السابق، ص١٣.
[٣٦] المرجع السابق، ص١٥.

ث. سلوك طريق الحق والثبات عليه (الفكر والعمل):

– عدم المبالاة بالمدح أو الذمّ:

يرى ابن حزم أن من الواجب سلوك طريق الحق؛ لأن فيه راحة للنفس والعقل. وليمضِ الإنسان فيما يراه الحق دون التفات إلى مدح الناس وذمهم؛ لأن الاهتمام بكلام الناس قد ينتهي بنا إلى العجز والقعود.[٣٧] ويوضح ذلك بقوله: "ترك المبالاة بكلام الناس، والمبالاة بكلام الخالق عز وجل هو العقل كله، والراحة كلها... لأن من قرر أنه يَسْلَم من طعن الناس وعيبهم فهو مجنون، ومن حقق النَّظر وراض نفسه على السكون إلى الحقائق، وإن آلمتها في أول صدمة، كان اغتباطه بذم الناس إياه أشد وأكثر من اغتباطه بمدحهم إياه؛ لأن مدحهم إياه إنْ كان بحق فَبَلَغهُ فصبر، اكتشف فضلاً زائداً بالحلم والصبر، وكان مع ذلك غانماً؛ لأنه يأخذ حسنات من ذمّه بالباطل، فيحظى بها في دار الجزاء، أحوج ما يكون إلى النجاة بأعمال لم يتعب فيها ولم يتكلفها، وهذا حظٌّ رفيعٌ لا يزهد فيه إلا مجنون. وأما إن لم يبلغه مدح الناس إياه، فكلامهم وسكوتهم سواء، وليس كذلك ذمهم إياه؛ لأنه غانم للأجر على كل حال، بَلَغَه ذمهم أو لم يبلغه."[٣٨]

– الثبات على الفكرة والعمل:

يقول ابن حزم في ذلك "الثبات على صحة العقد، والثبات الذي هو اللجاج مشتبهان اشتباهاً لا يفرق بينهما إلا عارف بكيفية الأخلاق. والفرق بينهما أن اللجاج هو ما كان على الباطل أو فعله الفاعل نصراً لما نشب، وقد لاح فساده أو لم يلُح له صوابه ولا فساده، وهذا مذموم. وأما الثبات الذي هو صحة العقد، فإنما يكون على الحق أو على ما اعتقده المرء حقاً ما لم يلُح له باطله وهذا محمود."[٣٩]

يلاحظ من النص السابق تأكيد ابن حزم على التفرقة الدقيقة بين مَنْ يثبت على فكرة أو قول أو عمل لحاجة، وفي ذلك ظلم، ومَنْ يثبت مؤمناً معتقداً معتزماً، وإن ذلك

---

[٣٧] رسلان، صلاح الدين. **الأخلاق والسياسة عند ابن حزم**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، د.ت، ص٢٤٧.

[٣٨] ابن حزم، **مداواة النفوس**، مرجع سابق، ص١٧.

[٣٩] المرجع السابق، ص٥٥.

ثابت، وما عداه نزعات مضطربة غير ثابتة. وهنا نرى دقة ابن حزم المتناهية في التفرقة بين مَنْ يثبت على فكرة باطلة، ومَنْ يثبت مؤمناً على الحث، ومدافعاً عنه.

ج. في التدين والاستخفاف بالدين:

يدعو ابن حزم إلى الثقة بالمتدين ولو كان متديناً بغير الإسلام، ويدعو إلى عدم الثقة بغير المتدين ولو كان من المسلمين. وفي ذلك يقول: "ثق بالمتدين، وإن كان على غير دينك، ولا تثق بالمستخِف وإن أظهر أنه على دينك، فمن استخفّ بحرمات الله تعالى، فلا تأمنه على شيء تشفق عليه."[٤٠]

وهكذا يقرر ابن حزم أن الاستخفاف انخلاع من حكم العقل والدين معاً بفقد الثقة، فلا يؤتمن المستخف بحرمات الله تعالى وبالفضائل والرذائل. والمتدين موضوع ثقة ولو كان لا يدين بالإسلام؛ لأن له ضابطاً من الفكر والدين يرجع إليه، والأديان في جملتها تحث على الأمانة، وتنهى عن الخيانة.

٣. الاستعانة بالمنطق من تحصيل السعادة:

اتخذ ابن حزم من المنطق وسيلة لمواجهة النكبات والمحن التي تعرّض لها في حياته، وبه كان يداوى على تململ المتحيزين له والمتتلمذين عليه، وفي ذلك يقول: "على العاقل أن يثبت ما أثبته البرهان، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله برهان حتى يلوح له الحق. وكذلك ليس علينا قسر النفوس إلى الإقرار به، وقطع الألسنة عن المعارضة الصحيحة لعدم وجودها؛ إذ لا يتعارض البرهان. وإذا أقمناه فقد أَمِنّا أن يقيمه خصمنا."[٤١] فالاستعانة بالمنطق في مجابهة الخصوم سيؤدي إلى شعور بالسعادة، وإلى نعيم نفسي لا يدركه غير الفئة المختارة من بني آدم، لا سيما إذا واكَبَتْه خصال قلّ أن تتوفر لعامة الناس، مثل التخلي عن الغلَبة في طلب الحق، والخضوع للحق والقبول به حين ينكشف للنفس،

---

[٤٠] المرجع السابق، ص٥٥.

[٤١] ابن حزم، علي بن أحمد. **التقريب لحد المنطق**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٩م، ص١٩٣.

وعدم الاستيحاش مع الحق إلى أحد، واللامبالاة بكثرة الخصوم، وتعظيم الناس إياهم، وقوة عدتهم، فالحق أكثر منهم، وأقدم، وأعز، وأعظم، وأولى بالتعظيم.

أما عن طبيعة العلاج المستمد من المنطق، فهو دواء (ارستقراطي) لا يتاح إلا لفئة (محدودة)، وإن كان بطبيعته جامعاً لجميع المقاصد، وكان المرء يحصل بموجبه على طرد الهمّ الذي يرمى إليه كل مخلوق بشري؛ لأن العِلّة منه ليس جهل الناس به، وإنما هي قدرتهم على تحصيله، ثم صلاحه لكل مريض.

ولعل السبب في محدودية المنطق في العلاج يرجع إلى داء استشرى في الناس، وهو الانحلال الذي لا ينجح فيه منطق، ولا يردع الناس عن مسالكهم معه "صحة رأي". فقد أولعوا بلذاتهم، وكانوا يضعون اللوم على طبيعة الإنسان وعلى الدهر، وكان فيهم من كان يرتاح إلى سلوكه، أو يرضى بأعمال نفسه.[٤٢]

٤. الحب وغرس الفضيلة:

اتخذ ابن حزم من الحبّ وسيلة لغرس الفضيلة عند المحبين، لتسمو طبائعهم، ويبتعدوا عن لذائذ الشهوات الجسدية. وفي ذلك علاج للرذائل، والحد من تفشّيها. فهو يقول: "الحب هو اتصال بين أجزاء النفس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، وإن سرّ التمازج والتباين في المخلوقات، إنما هو الاتصال والانفصال."[٤٣] فالمحبة إذن، عند ابن حزم لا تقوم بين متنافرين أو متضادين، بل تقوم بين المتصلين المتشابهين.

والشبيه عند ابن حزم يسعى وراء شبيهه، والحب في جملته هو اتحاد روحي، وامتزاج نفسي، وهو في الوقت نفسه وسيلة الإنسان في الارتقاء بمشاعره، والتأكيد على حسن اختيار الأقران والخِلّان. والصورة الحسنة عند ابن حزم أول مراحل الحب؛ لأن النفس حسنة تُعجب بكل شيء جميل. ويضيف ابن حزم بأن النفس إذا بقيت مقصورة على

[٤٢] المرجع السابق، ص٢٥٦ وما بعدها.

[٤٣] ابن حزم، علي بن أحمد. **طوق الحمامة**، تحقيق: طاهر مكي، مصر: دار المعارف، ١٩٧٧م، ص٢١.

الصورة الحسنة فهذه هي الشهوة، وإذا ميّزت وراء الصور شيئاً من أشكالها، اتّصلت وصحّت المحبة الحقيقية.[٤٤]

وعن مراتب الحب، وأنواعه يقول: "علمنا أن الحب ضروب، فأفضلها محبة المتحابين في الله عز وجل، وإما الاجتهاد في العمل، وإما الاتفاق في أصل النِّحلة والمذهب، وإما لفضل علم يمنحه الإنسان، ثم محبة القرابة، ومحبة الألفة والاشتراك في المطالب، ومحبة البِّر يضعه المرء عند أخيه... ومحبة المتحابين لسرّ يجتمعان عليه يلزمهما ستره... ."[٤٥]

وعلى مدى أبواب الرسالة يدعو ابن حزم إلى تأصيل الفضيلة من خلال الحب بالنزوع إلى الوفاء بين المحبين، وترسُّم الخير بوصفه هدفاً أخيراً لهم.

ويسوق ابن حزم عدداً من الأمثلة على التفرقة بين الحب والشهوة،[٤٦] ويرى أن التفرقة بينها كالتفرقة بين الظاهر والباطن. والشهوة علاقة جسدية وهو حبّ الصورة الحسنة، أما الحب فهو اتصال النفس، ويكون حين تميز النفس شيئاً وراء الصورة الحسنة.

ثالثاً: ابن باجة وأخلاق المتوحِّد

وإذا ما انتقلنا إلى ابن باجه[٤٧] نجد أنه يحتل مكانة كبيرة في فلسفة الغرب الإسلامي، على الرغم من قصر حياته، فهو أول من وقف في المغرب والأندلس على فلسفة

[٤٤] المرجع السابق، ص٢١ وما بعدها.

[٤٥] ابن حزم، **طوق الحمامة**، مرجع سابق، ص٢٢.

[٤٦] المرجع السابق، ص١٢٥ وما بعدها.

[٤٧] هو أبو بكر محمد بن الصائغ المعروف بابن باجة، يطلق عليه رجل المدرسة اللاتينية في أوروبا باسم أفينبيس Avennepes، ولا يعرف عن حياة ابن باجة في نشأتها، وتطورها أشياء كثيرة من شأنها أن تغطي ترجمة كاملة عنه، إلا أنه ولد في سرقسطة حوالي ٤٧٥هـ، وانتقل منها إلى إشبيلية وغرناطة. ويذكر المؤرخون أن ابن باجة استُوزر لأبي بكر بن إبراهيم الذي كان والياً على غرناطة، ثم سرقسطة، ودامت وزارته عشرين عاماً. وبعد سقوط سرقسطة رحل ابن باجة إلى إشبيلية سنة ٥١٣هـ، وصنّف فيها كثيراً من مؤلفاته. ثم ذهب بعد ذلك إلى غرناطة، ومن بعدها إلى فاس في بلاط المرابطين. وهناك أحاطت به الدسائس، لذيوع شهرته بوصفه طبيباً بارعاً، فحسده منافسوه ودسوا له السُّم، فمات سنة ٥٣٣هـ/١١٣٨م. انظر:
- الأندلسي، **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص٨٣.

المشارقة؛ فألمَّ بها، وشرح قضاياها، وألَّف في موضوعاتها الرئيسة، وحاول تعميمها في رسائل متناثرة، وهو بذلك قد عبّد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة من أمثال: ابن طفيل، وابن رشد الذي أفاد منه إفادة عظيمة، لا سيما في موضوعات النفس والعقل.

ومن أبرز مصنفات ابن باجة الفلسفية، رسالة الوداع التي كتبها لأحد أصدقائه المسافرين، وضمّنها أكثر آرائه الفلسفية، ولا سيما في العلم الإلهي، ثم كتابه تدبير المتوحّد، وفيه جمع أراءه في لغة غير سهلة، ولم يتمّه، وهو يشبه المدينة الفاضلة للفارابي. وله كتاب "النفس"، وتناول فيه النَّفْسَ وأحوالها، متأثراً بأقوال فلاسفة اليونان، ثم رسالة الاتصال، بالإضافة إلى مجموعة من الشروح والتعليقات على كتب أرسطو، وجالينوس، والفارابي، والرازي، وغيرهم.[٤٨] وقد ضاع أغلب هذه الكتب منذ وقت متقدم.[٤٩]

ومعظم ما ذكره ابن باجة في فلسفته الأخلاقية موجود في كتابه أو رسالته "تدبير المتوحد"، الذي يعدّ أهم كتبه وأنفعها. وتتألف هذه الرسالة من ثلاث مقالات: مقالة في معنى التدبير، ومقالة في الأفعال الإنسانية، ومقالة في الصور الروحية.[٥٠]

معنى التدبير: يتناول ابن حزم معنى التدبير على أنحاء عدة:

الأول: تدبير الإله للعالم... وهو التدبير المطلق، والثاني: تدبير المدن، والثالث: تدبير المنزل، أما الرابع: فهو تدبير الإنسان المفرد، وهو ما يهدف إليه ابن باجة فيما يعنيه "بتدبير المتوحِّد".[٥١] والهدف من هذه الرسالة (تدبير المتوحد)، هو بيان كيف يتدبر هذا الإنسان المتوحِّد حتى ينال أفضل وجوداته، فيحقق لنفسه السعادة...[٥٢]

---

[٤٨] يرجع الفضل في الاحتفاظ بنص هذا الكتاب إلى الفيلسوف موسى النربوني، ويظهر الكتاب في نسختين خطيتين: البودلانية، وهي مفصلة، لكنها ناقصة ونشرها (أسين بلاسيوس)، ومخطوط القاهرة، نشره ماجد فخري في كتابه عن ابن باجة، وهي موجزة. انظر:

– فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، مرجع سابق، ص٢٠٥.

[٤٩] فروخ، عمر، **تاريخ الفكر العربي**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١م، ص٦٨. وانظر أيضاً:

– فخري، ماجد. **رسائل ابن باجة الإلهية**، بيروت: دار النهار، ١٩٦٨م، ص١٧.

[٥٠] فخري، **رسائل ابن باجة الإلهية**، مرجع سابق، ص٣٧.

[٥١] المرجع السابق، ص٣٧.

[٥٢] المرجع السابق، ص٤٣.

أما **الفعل الإنساني**: فيذهب ابن باجة إلى النظر للأفعال الإنسانية الناتجة عن "تدبير" بأنها تتصف بالروية والتعقّل، وهي الأفعال التي يمكن أن نطلق على كل فعل منها بأنه فعل إنساني. وتنقسم الأفعال الإنسانية عند ابن باجة إلى أصناف عدة:

الأول: أفعال تصدر عن طبيعة الإنسان المادية (الجسمانية) كالسقوط إلى أسفل، وهي أفعال اضطرارية، ولا يمكن أن تكون موضوعاً للتدبير.

والثاني: أفعال راجعة إلى طبيعة الإنسان الحيوانية، وهي في هذه الحالة أفعال غريزية لا تكون موضوعاً للتدبير.

الثالث: أفعال تنسب إلى الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً، وهي إما أفعال تصدر من العقل مباشرة أو أفعال تصدر عن الوحي والإلهام.

أما المقالة الثالثة من كتابه "تدبير المتوحد" فهي عن مسألة **الصور الروحانية**.[٥٣] ويحصر ابن باجة هذه الصورة الروحية التي تقع داخل دائرة الفعل الإنساني في مقاصد عدة، هي:

– الحس المشترك، والمخيلة، والذاكرة، وهذه كلها عنده من أصل حسيّ.

– المعقولات الهيولانية، وهي المعاني المجردة والمفاهيم الكُليّة المستخلصة بالتجريد من الأشخاص، المتحققة لمفهوم إنسان، ومفهوم شجرة، وغيرها. وسميت معقولات هيولانية؛[٥٤] لأنها منتزعة من الهيولى أو المادة.

– العقل الفعّال والعقل المستفاد: وهما صورتان لا تحتاجان في وجودهما إلى هيولى، ويخلص ابن باجة مما سبق إلى أن المتوحّد محتاج إلى تحقيق هذه المقاصد كلها، بما هو إنسان مضطر إلى العمل من أجل الصور الجسمانية، فبالجسمانية يحافظ على جسمه من التلف، ومن ثمّ على حياته، وبالروحانية الخاصة يحصل على الفضائل الشكلية؛ "أي

[٥٣] والصور الروحانية عند ابن باجة فيها معادلة من الجسد والنفس بوصفها جواهر ساكنة محركة لما سواها، فتكون بهذا المعنى هي التصورات والأفكار والمعاني التي تحرك الإنسان إلى الفعل. انظر:
– فخري، **رسائل ابن باجة الإلهية**، مرجع سابق، ص٤٩.

[٥٤] المرجع السابق، ص٥٠.

مكارم الأخلاق"، وبالروحانية العامة ينال أفضل وجوداته، وهو الوجود العقلي، الذي هو أليق الوجودات بالدوام.

الأفعال الإنسانية والسِّنْ:

يربط ابن باجة بين أفعال الإنسان ومراحل عمره المختلفة، فيرى أن لكل سِنّ يمر بها الإنسان أفعالاً خاصة بها، وهو يقسّم عمر الإنسان إلى ثلاث مراحل: مرحلة بنائية، ومرحلة حيوانية، ومرحلة إنسانية.[٥٥]

أ. أما المرحلة البنائية، فهي سِنّ الطفولة، وفي هذه المرحلة تكون كلُّ أفعاله بدافع من النفس الغاذية (من التغذّي).

ب. أما المرحلة الحيوانية فتأتي بعد المرحلة البنائية، وتمتد من وقت حركته إلى ما يشتهيه، إلى الوقت الذي توجد له فيه الرويّة، وفي هذه المرحلة تكون حال الإنسان أشبه بحال الحيوان غير الناطق، وتكون السيطرة للنفس البهيمية التي تفعل الأفعال بطابعها.

ت. وتأتي في النهاية المرحلة الإنسانية، وهي تبدأ منذ بدء الرويّة، والتفكير عند الإنسان في هذه المرحلة تصبح الغلبة فيه للقوة الناطقة التي توجّه أفعال الإنسان، ومنها يصبح إنساناً على وجه الإطلاق.[٥٦]

وفي المراحل السابقة تكون كل حال في سنٍّ تُعدّ توطئة للسِّنّ التي تأتي بعدها وخادمة لها؛ لذلك، فإنه يستقبح من الشيخ التّصابي، للتباعد ما بين سِنّه وسنّ التصابي، حيث يفصل بين السنين سن الكهولة، وهي سن الحكمة، وجودة الرأي، وحسن الرويّة، فعلى الشيخ أن ينصرف إلى الحكمة التي هي وحدها لائقة به.[٥٧]

وعلى الجملة فإن ابن باجة يذهب إلى أن الإنسان الفاضل حقاً والعاقل حقاً، إنما هو ذلك الإنسان الذي يمثل السنّ التي هو فيها أصدق تمثيل، وهذا ما يجعل الخِفّة محمودة في الصبي، مكروهة في الكهل.[٥٨]

---

[٥٥] ابن باجة، محمد بن يحيى. **تدبير المتوحّد**، ضمن: فخري، **رسائل ابن باجه الإلهية**، مرجع سابق،، ص٤٧.

[٥٦] المرجع السابق، ص٤٨.

[٥٧] شيخ الأرض، تيسير. **ابن باجة**، بيروت: دار الأنوار، د.ت، ص١٠٧.

[٥٨] المرجع السابق، ص٥٢.

أنواع الفضائل:

أ. الفضائل الفكرية: وهي العلوم، وما جانس هذه كصواب المشورة، وجودة الاستنباط، وبعض الصنائع داخلة في هذه.

ب. الفضائل الشكلية: كالسخاء، والنجدة، والألفة، وهذه الأفعال على الإجمال قد يقصد بها أن تولّد في النفس خشوعاً، فتعقبه الكرامة، والعمل الفاضل، أو يُقصد فيها شيء، فيحصل عنها كمال صورته الروحانية.

مراتب الناس في تحصيل الفضائل والكمالات:

يرى ابن باجة أن الاختلاف في الأفعال، هو الذي يجعل الناس يتفاوتون في المراتب، وهو اختلاف ناتج عن اختلاف طبائع فيما بينها، وهذا يعني أن الناس مرتبين، وأن مراتبهم مرتبطة بمراتب أفعالهم. ويحصر ابن ماجة المراتب فيما يأتي:[٥٩]

أ. المرتبة الجسمانية الخالصة، وتعني أن الأشخاص الذين يدخلون في هذه المرتبة هم أحسن الجسمانيين. وهم لا يحفلون بالصورة الروحانية، ولا يلتفتون إليها.

ب. المرتبة الجسمانية الروحانية: وهذه المرتبة أعلى من السابقة، وهي بدورها تتضمن مرتبتين مختلفتين بحسب تغليب الصورة الروحانية على الصورة الجسمانية أو عدم تغليبها.

ت. المرتبة الروحانية العقلية: وتتضمن هذه المرتبة في الحقيقة مرتبتين بحسب تغليب الصورة العقلية على الصورة الروحانية، أو عدم هذا التغليب. وهي من هذه الناحية شبيهة بالمرتبة الجسمانية الروحانية، غير أن المرئية التي تكون الغلبة فيها للصورة العقلية هي أعلى المرتبتين دون شك.

وبذلك يتضح أن مراتب الأفعال ترتبط بمراتب الناس، سواء من حيث المراكز التي يحتلونها في حياتهم المدنية، أو من ناحية حياتهم الأخلاقية، والفلسفية.[٦٠]

[٥٩] المرجع السابق، ص٧٩.

[٦٠] راجع في ذلك:

تحصيل السعادة هو الغاية القصوى للسلوك الأخلاقي:

أ. طريقة تحصيل السعادة:[٦١]

يحصر ابن باجة طريقة تحصيل السعادة للمتوحِّد في طريق علم الصور الروحانية، وعلى المتوحّد في هذه الحالة أن "يعتزل الناس جملة، فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية. وهذه العزلة أو الهجرة ليست غاية في ذاتها، ولا هي من الأمور الطبيعية، وإنما هي من أجل طلب صحة النفس."[٦٢]

ب. المتوحّد وتحصيل السعادة:

الغاية القصوى التي يصبو إليها "المتوحّد" في المدينة الفاضلة هي الاتصال بالعقل الفعال، ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارِقات، الذي ذهب كلٌّ من الفارابي، وابن باجة إلى عدّه كنه السعادة التي عليه أن يتطلع إليها دائماً.[٦٣]

والكمال الذي يوصل إلى هذه السعادة يكمن في أن سعادة المتوحّد لا تكمن في اللذة الجسدية أو الجاه أو الغلبة،[٦٤] كذلك فإن سعادة المتوحّد ليست ثمرة السلوك الصوفي الذي يهمل العلم، ويكتفي بالخلوة. قال ابن باجة: "زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلُّم، بل بالتفرغ... وهذه الغاية التي ظنوها لو كانت صادقة وغايةَ المتوحد، لبقي أشرف أجزاء الإنسان لا عمل له، وكان وجوده باطلاً، وكان يبطل

– مراد، سعيد. **نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام**، القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٩٢م، ص١٤١ وما بعدها.

[٦١] يعيب ابن باجة على جملة طرق الصوفية في الكشف الصوفي، ويصفها بأنها طريقة ظنية. فنحن هنا أمام موقف عقلاني لابن باجة؛ إذ يعد المشاهدات الصوفية نوعاً من التخيّل، وخروجاً عن الطبع الإنساني بمظهرية العقل، فيرفضه رفضاً قاطعاً من منطلق أنه يقول: يوجد طريق آخر لتحصيل السعادة هو طريق علم الصور الروحانية كما بيّنا، ويمكن الوصول إليها بالعلوم النظرية، فالمتوحد على وجه الخصوص هو من نحا نحو العلوم الفطرية التي هي علوم الحدس والقياس. انظر:

– ابن باجة، **تدبير المتوحد**، مرجع سابق، ص٩١.

[٦٢] ابن باجة، **تدبير المتوحد**، مرجع سابق، ص٩١.

[٦٣] الفارابي، أبو نصر. **كتاب السياسة المدنية**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤م، ص٤٢ وما بعدها. وقارن ابن باجة في اتصال الإنسان بالعقل الفعال ضمن:

– فخري، **رسائل ابن باجه الإلهية**، مرجع سابق، ص١٥٥ وما بعدها.

[٦٤] ابن باجة، **تدبير المتوحد**، مرجع سابق، ص٩٥ وما بعدها.

جميع التعاليم، والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية."[٦٥] ومن ذلك يرى ابن باجة أن سعادة المتوحّد القصوى في رضا الله والقرب منه؛ إذ "من عَلِمَ الله حق عِلْمِه، علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه، وأنظم السعادة قدراً رضاه والقرب منه."[٦٦]

وابن باجة لا ينسى أنه فيلسوف مسلم، يدعو الإنسان إلى طاعة الله، والعمل بما يرضيه حتى يثيبه الله العقل الذي يهتدي به في تحصيل السعادة، على أن الإنسان لا يعلم الله بهذه الدرجة من العلم، إلا إذا أصبح فيلسوفاً، وحصّل العلم النظري، وأدرك المعقولات والعقول البسيطة، وأصبح كاملاً بالكمال الخاص به، وكاملاً كإنسان عاقل.

فالعقل سبيلنا إلى العلم النظري، وهذا العلم هو سبيلنا إلى الله وإلى السعادة؛ أو بعبارة أخرى بالتعقُّل تحصل على العلم. والعلم مُقرِّب من الله، والجهل مُبعِد عنه، والقرب من الله أعظم سعادة، وكأن ابن باجة يجمع بين أرسطو والإسلام؛ إذ "يرى أرسطو سعادة الإنسان في الفلسفة، ويراها الإسلام في مشاهدة الله، فإذا هي –في نظر ابن باجة– مشاهدة الله عن طريق الفلسفة."[٦٧]

والسعادة عند ابن باجة بهذا المعنى لا تتوقف عند الفرد، وإنما ينبغي أن تتخطاه إلى المجتمع الفاضل. فالمجتمعات الفاضلة –بحسب وجهة نظر ابن باجة– التي يحكمها المتوحِّد، مجتمعات سعيدة في الوقت نفسه.

رابعاً: أبو بكر بن طفيل وأخلاق "حيّ"

يعدّ أبو بكر بن طفيل[٦٨] المعلم الثاني في تاريخ الفلسفة الأندلسية، ويعود الفضل في شهرة ابن طفيل إلى قصته الرمزية (حي بن يقظان)،[٦٩] فهي المصدر الوحيد للاطلاع

[٦٥] المرجع السابق، ص٥٥.

[٦٦] فخري، **رسائل ابن باجه الإلهية**، مرجع سابق، ص١٦٢.

[٦٧] قمير، يوحنا. **ابن طفيل**، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م، ص١٩.

[٦٨] هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد.. ابن طفيل القيسى، ولد في أوائل القرن الثاني عشر، في وادي آش، قرب غرناطة. وليست هناك معلومات كثيرة عن نشأته وأساتذته، ولكن من المعروف أنه أصبح فيما بعد طبيب أبي يعقوب يوسف (١١٦٣–١١٨٦م). ونرى في رسالته، حي بن يقظان، معلومات طبية وفلكية، ورياضية، عدا

على آراء هذا الفيلسوف، سواء المتعلق منها بفلسفته الإلهية الطبيعية بوجه عام، أو المتعلق منها بفلسفته الأخلاقية بوجه خاص.

الآراء الأخلاقية لابن طفيل:

سار ابن طفيل في سرد آرائه الأخلاقية على نهج ابن باجة.[٧٠] وعلى منواله كان مفهومه عن السعادة التي أودعها في قصته الفلسفية المشهورة (حي بن يقظان). وسنعرض للجوانب المختلفة لهذه الآراء بشيء من التفصيل:

١. أقسام الحكمة:

ينحو ابن طفيل نحو أرسطو في اعتبار أن احتياجات الإنسان، وتدبير أعماله هي السبب في نشأة الحكمة العلمية من أخلاق، وسياسة، وتدبير لشؤون المنزل. ومن ثم انقسمت هذه الحكمة العملية إلى ثلاثة أقسام، وفقاً لقوى الإنسان الثلاث:

مذهبه الفلسفي، فقد كان شديد الولع بالعلوم والفلسفة، مما يدل على ثقافة عميقه وشاملة. وقد خدم ابن طفيل الخليفة أبا يعقوب بن يوسف بصفة طبيب ومستشار –كما أشرنا– ولما توفي هذا الخليفة سنة (٥٨١هـ/١١٨٤م)، بقي ابن طفيل في البلاط موفور الكرامة من عهد ابن أبي يعقوب وخليفته، حتى وافاه الأجل سنة (٥٨١هـ/١١٨٤م)، عن سن متقدمة. انظر:

– المراكشي، **المعجب في أخبار المغرب**، مرجع سابق، ص١٧٢ وما بعدها.

[٦٩] لم يصلنا من مؤلفات ابن طفيل سوى هذه الرسالة. ونذكّر القارئ أن "حي بن يقظان" هو عنوان إحدى رسائل ابن سينا الإشراقية، ولعل ابن طفيل اقتبس هذا العنوان عن سلفه المشرقي بغية التبسّط في موضوع الحكمة المشرقية التي يشير إليها في مطلع الكتاب، الذي يؤلف بالفعل محور فلسفته. وللاستزادة انظر:

– محمود، عبد الحليم. **ابن طفيل رسالة "حي بن يقظان"**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م. حيث يضيق بحثنا هذا عن سرد تفاصيلها.

[٧٠] مدكور، إبراهيم بيومي. **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، مصر: دار المعارف، ١٩٧٧م، ج١، ص٥٨. وعن ابن باجة يقول "ابن طفيل": ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً، وأقرب إلى الحقيقة. ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً، ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ. غير أنه شغلته الدنيا حتى اختارته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته... ويختتم ابن طفيل عبارته قائلاً: فهذا حال ما وصل الينا من علم هذا الرجل، ونحن لم نلق شخصه. انظر:

– ابن طفيل، **حي بن يقظان**، مرجع سابق، ص٧٦.

- Munk, Salomon. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris: Lib. Philosophique J. Vrin, 1955, pp. 414-415.

أ. القسم الأول: وفيه الأعمال الخاصة بالبدن، وما فيها من تنظيم لعمليات الاغتذاء من مأكل، ومشرب، وملبس وغير ذلك.

ب. القسم الثاني: وفيه الأعمال الخاصة بالروح الحيواني المدبّر لقوى البدن، وتشتمل على أعمال التطهير والاغتسال والنظافة...، ثم إن هناك أفعال الحركة المختلفة.

ت. القسم الثالث: وفيه يحاول التشبُّه بالصانع، لأجل الاستغراق، والمشاهدة، ومن القمة التي تقود إليها الحكمة العلمية، وتنتهي إليها.[٧١]

وهذه المراحل في جملتها يمر بها (حيّ) في مراحل حياته من أعمال البدن، وحِفْظ الحياة، وسياسة القوت والغذاء، وأصناف الغذاء التي تلائمه، ثم ينتقل إلى أعمال الطهارة، والاغتسال حتى يتشبه (حيّ) بالأجرام السماوية. ثم تجيء المرحلة الأخيرة وهي التي يختص (حيّ) فيها بتأمل الموجود الأول أو الخالق (تأمل عالم ما بعد الطبيعة).

٢. غاية الحكمة العملية:

وغاية الحكمة العملية عند (حيّ) هي الكشف، والمشاهدة، والإشراق. فالعبادات مع ابن يقظان تنحو منحى صوفياً، وهو تصوّف ليس كالتصوف المعروف لدينا؛ لأنه عقلي محض.... وماهية الكشف والمشاهدة -كما يرى حيّ- لا يمكن الكلام عنها إلا رمزاً. والعبارات في جملتها هي طريق يرقى من البدن إلى الروح السماوي،[٧٢] وذلك من خلال تطهير النفس، وتنزيهها على أساس من الفعل العقلي، والفهم الكامل للوجود. فكبح الشهوات، ومجاهدة النفس وضبط قواها، والإعراض عن الملذات الجسدية، والاكتفاء بالقليل من الاغتذاء، والمسكن، والملبس لحاجة البدن الضرورية، إنما هو سبيل (حيّ) في تحقيق غايته في الوصول إلى الحكمة العملية، التي غايتها الحق عن طريق المشاهدة والاستغراق.[٧٣]

---

[٧١] زيعور، علي. **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨م، ص٤١١.

[٧٢] المرجع السابق، ص٤١٨. وما يقول به ابن طفيل هنا على لسان (حيّ) إنما هو بيانٌ لسمو العالم الإلهي على العالم الحسي، وهو قول ينمّ عن فهم عميق للفلسفة.

[٧٣] محمود، **ابن طفيل، رسالة "حي بن يقظان"**، مرجع سابق، ص١٣٤.

٣. تحصيل السعادة:

يتعرض ابن طفيل لأصناف البشر وحظهم من السعادة، فيتحدث عن الذين لم يكتسبوا من الفطرة الفائقة إلا اليسير، فكان جلّ همهم الانقياد وراء الشهوات، والتهالك في جمع طعام الدنيا. ثم يتحدث عن طائفة أخرى تمثل جانباً من الطائفة الأولى، ولهم من الفطرة السليمة نصيب أوفى، هؤلاء هم المتّبعون لما جاء في الشريعة الإلهية، المؤثرون للحياة مع جمهور الناس في المدينة. أما الطائفة الثالثة فهم أصحاب الفطرة الفائقة، أو أصحاب العقول المتميزة التي لها القدرة على الاتصال بالعقل الفعال.[٧٤]

أما أصحاب السعادة القصوى، فتتحقق لهم السعادة القصوى في طريقة "الاتصال الحق" عنده، وهو طريق عقلاني يكون التفكير فيه ملازماً لواجب الوجود، وقطع العلائق مع كل محسوس، والانقطاع بالكُلّية عن التفكير في شيء سواه، وذلك بممارسة ضروب المجاهدة، والتحرر من ربقة الجسد.

٤. الفضائل الأخلاقية، وتقسم إلى:

– فضيلة الانسجام مع الطبيعة:

وفيها يجب ألا يتعارض الإنسان مع الطبيعة بأي حال من الأحوال، فإن لكل موجود في هذا العالم سواء أكان نباتاً أم حيواناً، غايةً خاصة به. فمن طبيعة الفاكهة – مثلاً– أن تنضج، ويسقط نواها على الأرض، ليخرج من كل نواة شجرة جديدة، فإذا قطف الإنسان هذه الثمرة قبل نضجها فإن عمله هذا يُعدّ بعيداً عن الأخلاق؛ لأنه يمنع النبت من أن يحقق غايته في هذا الوجود... وكذلك بالنسبة للحيوان ومساعدته إذا احتاج إلى العون... وإزالة عوائق جريان الماء، وإزالة النباتات المعيقة لنباتات أخرى... وكلها أعمال من شأنها تحقيق الانسجام مع الطبيعة والرأفة بها، وقد برزت هذه الجوانب الأخلاقية كلها في نشاطات (حيّ)من خلال تعامله مع الطبيعة، والمخلوقات.[٧٥]

[٧٤] قابيل، عبد الحي. **المذاهب الأخلاقية في الإسلام**، القاهرة: دار حراء، ١٩٨٤م، ص٢١٦. انظر أيضاً:
– مذكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، مرجع سابق، ج١، ص٥١.

[٧٥] زيعور، **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية**، مرجع سابق، ص٤٢١.

– فضيلة الرأفة:

وهي عند ابن طفيل المحرك لكل سلوك، فهو يوحّد بين الطبيعة والإنسان داخل شبكة من التعاون لا الصراع،[٧٦] والدليل على ذلك من قصة (حيّ) ما ظهر من رعاية (حيّ) للطبيعة التي تعهدته بالرعاية حين هرمت، فقد اتسمت علاقته بها بالوقار، والمحبة. وكان يرتاد بها المراعي الخصبة، ويجتني لها الثمار الحلوة، ويطعمها، ولما ماتت حزن عليها حزناً شديداً. وابن طفيل هنا لا يخرج عمّا قال به الفقهاء، والوعاظ، والفلاسفة فيما يتعلق بالحِكمة العملية التي تنظم العلاقات الاجتماعية، والعائلية وفق مبادئ مثالية، ومنها: احترام الكبير، وتقدير الوالدين، والرأفة بهما في الكبر.

٥. مكانة الأخلاق الوضعية عند "حيّ":

لم يتعرض ابن طفيل للأخلاق الوضعية من دينية أو اجتماعية، فقد اهتمّ بإنسان يعيش في بيئة طبيعية لا يعرف بيئته الاجتماعية، ثم إن الأخلاق الوضعية ليست غايات في ذاتها، بل هي طريق إلى غايات أخرى. وبيان ذلك أن تجارب (حيّ) أثبتت أن العقل البشري قادر على الوصول إلى الحقيقة بمفرده، وأنه قادر على تنظيم شؤون الفرد، وضبط أحوال المجتمع على وجه أفضل، وفي ذلك لا حاجة لعون خارجي ينظم للإنسان أموره أو يساعده على تحسين شروط إقامته على الوجه الأكمل.

وينتهي ابن طفيل إلى التأكيد على أن الحكمة العملية المستمدة من الشرع[٧٧] تلتقي في النهاية مع حكمة العقل؛ فالحكمتان: العملية والنظرية يلتقيان معاً، وإذا كان هناك فارق بين الحكمتين، فهو في الطريق، وهو فارق يتمثل في أنّ ثمة واحدة منزَّلة، وهي

---

[٧٦] المرجع السابق، ص٤٢١.

[٧٧] الحكمة العملية المستمدة من الدين من وجهة نظر ابن طفيل ليست عاجزة في ذاتها، وإنما العجز في عقل الإنسان وطبيعة البشر، فقد أدرك (حيّ) أن حظ الجمهور من الانتفاع بالشريعة هو أن تستقيم معاشه، وتنتظم محاولاته دونما ترقٍّ فوق هذا المستوى من التعامل، ولا يفوز بالآخرة من الجمهور إلا عدد قليل. انظر:
– محمود، **ابن طفيل "حي بن يقظان"**، مرجع سابق، ص٢١١ وما بعدها.

للعامة من الناس، وأخرى بشرية للخاصة. وهو ما سيقول به ابن رشد بعد ذلك في معالجته لأخلاق الخواص والعوام.

خامساً: ابن رشد "وأخلاق الخواص والعوام"

لم يفرد ابن رشد[٧٨] مجالاً مستقلاً لدراسة الأخلاق على نحو تفصيلي، لكنّا سنحاول من خلال العرض الآتي أن نتلمس آراء فيلسوف قرطبة الأخلاقية من خلال مؤلفاته الفلسفية المتعددة.[٧٩]

١. مكانة علم الأخلاق في مؤلفات ابن رشد الفلسفية:

علم الأخلاق عند ابن رشد مستقل عن سياسة النفس، ومرتبط بعلم السياسة المدني،[٨٠] وقد بسط ذلك في كتبه "تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو"،[٨١] "وجوامع

---

[٧٨] هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة سنة ٥٢٠هـ/١١٢٦م، تبوأ منصب قاضي القضاة، ولقب بفيلسوف قرطبة، وتنوعت ثقافته في الإلهيات، والفقه، والطب، والرياضيات، والفلسفة. توفي سنة ٥٩٥هـ/١٢٠١م، وبوفاته فقدت الفلسفة العربية آخر ممثل لها، وتقوضت الحركة الفلسفية والفكرية في العالم الإسلامي لخمسة قرون على الأقل. انظر:

– آرنست، رينان. **ابن رشد والرشدية**، ترجمة: عادل زعيتر، بيروت: دار إحياء الدول العربية، ١٩٩٨م، ص٤.

[٧٩] يمكن حصر مؤلفات ابن رشد في أربعة أقسام:

١. شروح أو مؤلفات فلسفية وعملية. وهذه المؤلفات تقع في سبع وأربعين رسالة وكتاب، طبع منها كثير. ومن بين هذه الكتب الفلسفية كتاب "تهافت الفلاسفة" وكتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال".

٢. شروح أو مصنفات طبية، وتقع هذه المؤلفات في خمس عشرة رسالة وكتاب.

٣. مؤلفات فقهية وكلامية وتقع في سبع رسائل وكتاب.

٤. مؤلفات أدبية ولغوية وتقع في ثلاث رسائل وكتاب. انظر:

– البستاني، بطرس. **دائرة معارف البستاني**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٦م، ج٣، ص٩٤–٩٥.

[٨٠] أسقط ابن رشد سياسة المَنْزِل (الاقتصاد)، وسياسة النفس من اهتماماته الفلسفية، وردّها من الفقهيات، أو "مقاصد الشريعة" إلى أمور العوام وإلى مبدأ دفع المضرة. انظر:

– زيعور، **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية**، مرجع سابق، ص٢٤٩.

[٨١] والكتاب مفقود في نصه العربي أو له ترجمة عبرانية قديمة، باستثناء تعليقات قليلة أوردها الدكتور عبد الرحمن بدوي في ثنايا نشرته لكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو. انظر:

– المرجع السابق، ص٤٣٦.

سياسة أفلاطون"،[٨٢] وكذلك "تلخيص الخطابة"[٨٣] الذي يحتوي على آراء في الفضائل، وكتاب "تلخيص النفس لأرسطو" ضمن جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات. هذا بالإضافة إلى إشارات مقتضبة إلى قضايا أخلاقية في بعض مؤلفاته الأصلية مثل: "تهافت الفلاسفة"، "وفصل المقال"، "والكشف عن مناهج الأدلة".[٨٤] والأخلاق والسياسة عند ابن رشد قسمان لعلم واحد هو علم السياسة، والقسمان مرتبطان ببعضهما؛ ارتباط المبدأ أو النظري بالممكن أو العملي، على غرار ارتباط علم الصِّحة بقسمه الآخر الذي هو حفظ الصحة، وشفاء الأمراض.[٨٥]

٢. آراء ابن رشد في الأخلاق:

يعتمد ابن رشد مذهب أرسطو في الأخلاق، فالأخلاقيات في الصياغة الأرسطية في (النيقوماخيا: وهو كتابه في الأخلاق) هي أقرب إلى الواقعية العقلانية من الصياغة الأفلاطونية، ويذهب بعضهم[٨٦] إلى أن الفلسفة العربية قد رأت نفسها متمثلة، أو معبراً عنها في التقسيم الأرسطي للفضائل. ونحن نوافق هذا الرأي، فقد كان أرسطو بالفعل سباقاً في صياغته قواعد علم الأخلاق التي أثّرت تأثيراً كبيراً في الفلاسفة المسلمين، ومنهم

---

[٨٢] وهذا الكتاب تلخيص لكتاب جمهورية أفلاطون، وهو مبنى في جملته على جوامع جالينوس للجمهورية التي تنسب ترجمتها إلى إسحق بن حنين. ومع أن الأصل العربي لهذا الكتاب قد فقد، فثمة ترجمة إنجليزية حديثة عن أصله العِبْرِيّ للمستشرق روزنتال. انظر:

- Averroes. *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal, Cambridge, UK.: Cambridge University Press, 1966.

[٨٣] انظر:

– ابن رشد، أبو الوليد. **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم، ط١، ١٩٥٩م.

[٨٤] نشرة كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس/ المغرب، ضمن: **أعمال ندوة ابن رشد، ومدرسته في الغرب الإسلامي**، ط١، ١٩٨١م.

[٨٥] ابن رشد، أبو الوليد. **جوامع سياسة أفلاطون**، ظهر بالعربية تحت عنوان "الضروري في السياسة"، مصر: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٨م، ص٦٤.

[٨٦] انظر على سبيل المثال:

– زيعور، **الحكمة العملية أولاً الأخلاق والسياسة التعاملية**، مرجع سابق، ص٤٣٦.

ابن رشد الذي أكثر من الالتجاء إلى (النيقوماخيا) في عرضه لمذهبه في الأخلاق داخل "جوامع سياسية أفلاطون".

أ. طرق غرس الفضائل في النفوس:

يرى ابن رشد أن لغرس الفضائل في نفوس سكان الدولة سبيلين رئيسين: الإقناع والإكراه. والإقناع كما هو عنده وعند أرسطو أصناف، فهناك الأقاويل الخطابية والشعرية التي يخاطب بها الجمهور، وهي التي يعتمدها أفلاطون في الجمهورية، وهناك الأقاويل البرهانية التي يقصر عن بلوغها الجمهور، وإن كان يتبقى لهم تمثلها، وهذه الأقاويل وقْف على الخاصة أو الحكماء. ولا يورد هنا ابن رشد الإقناع الجدلي (أهل الكلام) الذي يختص به السفسطائيون عند أفلاطون، والمتكلمون عند ابن رشد.

أما الإكراه، ويلتجأ إليه في حال تعذر الإقناع، فلا يكون إلا للأعداء، وغير المستجيبين لنداء الفضيلة، وهم عادة ليسوا من أهل المدن الفاضلة، ويكون ذلك الإكراه بالحرب التي لا بدّ فيها من الشجاعة،[٨٧] التي ينبغي أن يدرب عليها أهل المدينة الفاضلة من خلال الأساليب الآتية:

– ممارسة الرياضة والموسيقى:

ولكي يتم غرس خصال الشجاعة من قوة جدية، وسرعة، وحركة، ووحدة (إدراك) لا بدّ من اتخاذ سبيلين (الرياضة، والموسيقى). أما الرياضة فتعنى بغرس الفضائل الجسدية، والموسيقى بتثقيف النفس وتمرنها على الفضائل الخلقية.[٨٨] فالتوثيق إذن، بين الموسيقى والرياضة، يؤدي إلى تمام الفضيلة الخلقية وكمالها.[٨٩]

---

[٨٧] المرجع السابق، ص٤٣٨ وما بعدها.

[٨٨] يقصد ابن رشد بالموسيقى الأقاويل المحكية ذات اللحن، وهي بذلك تكون خادمة لصنّاع الشعر الذي يؤثّر في الصبية والفتيان أكثر من الخطابة والبرهان، فإذا رقوا عن هذا الطور، استعملت معهم الأقاويل الخطابية والجدلية، وفي الطور الأخير البرهانية. انظر:

– ابن رشد، **جوامع سياسة أفلاطون**، مرجع سابق، ص١٢٣.

[٨٩] ابن رشد، **جوامع سياسة أفلاطون**، مرجع سابق، ص١٤٤.

– التدرُّج في طلب العلم والحكمة:

وفيها ينبغي على المتربِّين في المدينة الفاضلة أن ينصرفوا عن طلب الثروة، وعن التداول بالذهب والفضة؛ لأنهم لا بدّ أن يوجَّهوا إلى الضروري فقط،[٩٠] ويشرعوا بدراسة علم الإعداد والحساب. فهذا علم لا يستغني عنه أي علم آخر، ويمتزج بكل علم.[٩١]

وبعد هذه يتعلمون الهندسة، فعلم الموسيقى والفلك. ثم يقبلون عند بلوغ السادسة عشرة أو السابعة عشرة على تعلم الفروسية حتى سن العشرين. بعد ذلك ينبغي الشروع في تعلُّم الفلسفة التي يمانع أفلاطون، وابن رشد في تعلمها عند الخطوة الأولى، ونشرح لهم هنا كذلك الصفة التمثيلية للخطايا والأقاويل التي تقدم فيها الحقيقة للجمهور... ويستمر تعليم الفلسفة حتى بلوغ سن الثلاثين، وفي الخامسة والثلاثين تُسلّم إليهم رئاسة الجيش حتى سن الخمسين، وفي هذا العمر يكونون قد أصبحوا قادرين على قيادة المدينة، وإدارة الأمور العامة.[٩٢]

ب. الفضائل أو الخصال التي ينبغي أن يتحلى بها الحاكم:

يجمل ابن رشد هذه الخصال فيما يأتي:[٩٣]

– أن يكون مُعَدّاً ومهيَّئاً، بالطبع، لدراسة العلوم النظرية، عالماً بماهية الأشياء.

– أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه، ولما يراه، ولما يسمعه، ولما يدركه، ولا يكاد ينساه.

– أن يكون محباً للعلم، وبتحصيل العلوم بشتى فروعها، ويكون راغباً بمعرفة كل أنواع المعارف.

– أن يكون محباً للصدق وأهله، ومبغضاً للكذب وأهله.

[٩٠] المرجع السابق، ص١٤٦.
[٩١] المرجع السابق، ص١٩٨.
[٩٢] المرجع السابق، ص٢١٣.
[٩٣] المرجع السابق، ص٢٠٣ وما بعدها.

- أن يكون غير شَرِهٍ على المأكول، والمشروب، والمنكوح، وغيرَ محب للمال.
- أن يكون جيد الفطنة، جيد الاستنباط، وشجاعاً قوي العزيمة.
- أن يكون بليغاً حَسَن العبارة.

ت. الشريعة قوام الحكمة للجمهور:

يخصص ابن رشد للجمهور حكمة قوامها الشريعة، والمعروف أن لتلك الحكمة أو الشرع ظاهراً وباطناً، ومن هنا يجب التأويل والاقتصار على تعليم الظاهر للناس... والشرع يعلّم الفضيلة، ويجنّب الرذيلة، ولذلك فهو أكمل الشرائع.[٩٤]

وفي المقابل يضع ابن رشد لأهل البرهان منهجاً آخر، يعلمهم فيه عدم جواز الخوض والجدال في مبادئ الشرائع؛ لأن "الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، ولأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم... ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلّم بمبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها."[٩٥] والشرائع تقصد إلى تعليم الجمهور عامة، والوحي هو رحمة للجمهور؛ الأمر الذي يوجب عليهم التقليد، وكل ما ينبغي على أهل البرهان عدم كشف تأويل ذلك للجمهور.[٩٦]

والأمر الواضح هنا أن ابن رشد وضع الجمهور، وأهل الجدل والكلام في منزلة واحدة، على الرغم من تخصيصه منهجاً مستقلاً لكل منهما، وكذلك تخصصيه موقفاً اجتماعياً، ومرتبة للتصديق لكل منهما.

ث. تحصيل السعادة:

ينهج ابن رشد منهج أرسطو في تحديد وسائل تحقيق السعادة، ويحصرها في الاعتماد على العقل، والدرس، وتنمية القوى الإنسانية، حتى يصل العقل في مراحل متقدمة إلى

---

[٩٤] ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة بين اتصال**، مصر: المطبعة الجمهورية التجارية، ١٩٣٥م، ص٢٣.

[٩٥] ابن رشد، أبو الوليد. **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥م، ص٥٢١.

[٩٦] المرجع السابق، ص٥٤٢.

الاتصال بعالم العقول المفارقة والأرواح،[٩٧] التي بمقتضاها تتحقق للإنسان السعادة القصوى. والسعادة لها مرتبتان هما:

– السعادة المشتركة (السعادة العامة): وهي تلك الدرجة من السعادة الممكنة للناس جميعاً، حتى انتهوا عن الرذائل، واكتشفوا الفضائل التي اتفقت عليها الحكمة والشريعة، وهي كذلك بقدر إعانتها للإنسان على الفوز بالسعادة الحقيقية في الآخرة. وبعبارة أخرى فإن ابن رشد يرى أن السعادة المشتركة بين الناس تحصل باتباع كل فضيلة يدعو إليها الشرع، وترك الرذائل التي نهت عنها، وبمقدار ما يحصل للنفس من العلوم والمعارف بهذه الفضائل تكون السعادة،[٩٨] وهذا ما ورد في كل الشرائع مما يجب ولا يمكن إنكاره.

– السعادة الحقيقية (السعادة الخاصة): وهي السعادة التي تُعرف عند جمهور الفلاسفة المسلمين بالاتصال، أو السعادة القصوى، والتي تحدث بعد تجاوز ما يسمى بالسعادة المشتركة. وينبه ابن رشد إلى أن هذه السعادة لا تحدث إلا لأعاظم الرجال، وهم يدركونها في الشيخوخة أو على فراش الموت.[٩٩]

وقول ابن رشد بضرورة تحصيل السعادة الحقيقية في الحياة الدنيا يجيء فيه متأثراً بأرسطو الذي يحصر السعادة في الحياة الدنيا، لأنه لا يؤمن بسعادة أخروية كما هو شأن العقيدة الإسلامية، ولكن على الرغم من وجود الأثر الأرسطي في فلسفة ابن رشد، نجد الأثر الإسلامي فيها أوضح ما يكون منذ إقراره بسعادة دنيوية وأخروية.

وابن رشد على الجملة يرى أن السعادة تتحقق بالكمال، والكمال يعني الحصول على الفضائل، وطريق ذلك كله التعلُّم المستمد من النظر والتأمل، وهو طريق الخاصة، الذي يغلب عليه النهج الفلسفي الخالص على الكشف الصوفي الوجداني، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تحقيق الكمال كذلك في التمسك بالشرع، وهو طريق العوام.

[٩٧] ابن رشد، أبو الوليد. **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق وتقديم: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠م، ص١٨٩.

[٩٨] ابن رشد، أبو الوليد. **مناهج الأدلة**، القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية، ١٩٣٥م، ص١٥٠–١٥١. ويربط ابن رشد بين دراسة النفس، ونظرية السعادة، فيذهب إلى أن معرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني تستدعيان معرفة النفس (ماهية النفس، وطبيعة جوهرها) وقد أفاض في هذا المجال على منوال أرسطو.

[٩٩] أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت، ص٤٦.

خاتمة:

تناولت هذه الدراسة جانباً مهماً من جوانب الفكر الفلسفي، وهو المتعلق (بالجانب الأخلاقي)؛ إذ تمت معالجته في إطار (الرمزية والواقعية)، ممثلة في أبرز فلاسفة الغرب الإسلامي على وجه التحديد، وذلك لتوفر هذين النوعين من المعالجة في إطار تناولهم الفلسفي للقضايا الأخلاقية. وقد جاءت دراسات مفكري الغرب الإسلامي –محل المعالجة– في إطار وثيق الصلة بالأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في عصرهم.

فقد نحا ابن حزم الأندلسي منهجاً واقعياً في معالجة الجانب الأخلاقي في فلسفته؛ إذ عوّل على دراسة (طب النفوس)، مستمداً معطياته من الواقع الأخلاقي، والسياسي، والاجتماعي المعيش في بيئة وعصره. وقام بتشخيص أمراض المجتمع الذي عاش فيه، التي ظهرت نتيجة للانحلال الأخلاقي والاضطراب السياسي في عصره. فكان لا بدّ من (مداواة النفوس)، فكانت رسالته في الأخلاق والسِّيَر، التي كتبها في منفاه في أواخر حياته، وكذلك رسالته الموسومة (طوق الحمامة).

وكان ابن حزم يداوي النفوس بإصلاح السير والأخلاق، وقام بحصر آفات النفوس، وبيان أفضل السبل لعلاجها من خلال قوانين السلوك والفضيلة القائمة على العقل، والمؤيدة بأحكام الشرع، لذلك تنوعت مصادر ابن حزم في دراسة الأخلاق، ما بين آراء فلسفية يونانية وأخرى دينية مستمدة من معطيات الشرع (الكتاب والسنة)، لتحقيق هدف أسمى، هو دفع الهمّ عن طريق طلب ما عند الله.

أما الرمزية في المعالجة الأخلاقية فظهرت عند ابن باجة؛ إذ عرض مجمل القضايا من منظور رمزي من خلال كتابه "تدبير المتوحّد" الذي أكّد فيه أن الغاية من وجود الإنسان هي القرب من الله تعالى عن طريق العلم، وحُبِّ الحكمة، والاتصال بالعقل الفعّال، متأثراً في ذلك بفلسفة الفارابي الأخلاقية.

وتستمر المعالجة "الرمزية" للمسائل الأخلاقية عند ابن طفيل، الذي أكّد كثيراً من المعاني الفلسفية التي يثبت من خلالها أن الإنسان قادر على الاتصال بالله دون الاتصال بأحد؛ أي إنه بعقله قادر على الارتفاع عن المحسوسات، وإدراك المعقولات. وتبدو قمة الرمزية عنده في رسالته الموسومة (حى بن يقظان)، التي صاغها في أسلوب أدبي رمزي جزل، بالإضافة إلى أنها عمل فلسفي اشتمل على عدد من الأفكار الفلسفية التي أراد عن طريقها الوصول إلى نور الحقيقة المطلقة. وقد رأينا كيف استطاع ابن طفيل أن يوفّق بين آراء الفلاسفة والمتصوفة، في اعتبار أن الحق يمكن الوصول إليه عن طريق العلم والنظر أولاً، ثم عن طريق الذوق والتأمل ثانياً.

وإذا كان ابن باجة وابن طفيل قد استخدما الأسلوب الرمزي والخيالي في معالجتهما للقضايا الفلسفية، ومن بينها مفهومهما عن المعاني الأخلاقية، وكيفية تحصيل السعادة، فإن ابن رشد وإن تابعهما، وتأثر بهما فيما عالجه من أمور متشابهة، إلا أنه لم ينحُ ذلك النحو الرمزي الخيالي، ومن هنا كان مفهومه للقضايا الأخلاقية، ولمسألة السعادة، قائماً- كابن حزم- على الدراسة العملية العلمية المنظمة. وكان تأثره بالفارابي وابن سينا، ومن قبلهم أفلاطون وأرسطو واضحاً، فرأيناه يقرر في النهاية مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل.

مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند ميرسيا إلِيادِي:
دراسة تحليلية نقدية مقارنة

عبد الناصر سلطان محسن [*]

إبراهيم محمد زين [**]

الملخص

تقوم هذه الدراسة بتحليل ما كتبه "ميرسيا إلِيادي" حول المُقَدَّس والمُدَنَّس من خلال فهمه للأديان البدئية والقديمة، صائغاً منها نماذج بدئية محددة ومعتبرة عنده في جميع الأديان والمعتقدات، مفسراً –بناء عليها– سلوك الإنسان بشكل عام والمتدين بشكل خاص. وقد حددت الدراسة ثلاثة مظاهر للمُقَدَّس، هي: الرمز المُقَدَّس، والزمان المُقَدَّس، والمكان المُقَدَّس، للكشف عن فهم إلِيادي للديانة الكونية التي يزعم أنها هي حقيقة جميع الأديان والمعتقدات. وتثير دراسة إلِيادي هذه موضوع المُقَدَّس والمُدَنَّس في الإسلام، من خلال مقارنة هذا المفهوم عند إلِيادي ونقده، وذلك بتعريف المُقَدَّس والمُدَنَّس في الإسلام، ومدى ارتباطهما بالمفهوم الكوني عند المسلمين، وفي علاقتهما مع الروح.

الكلمات المفتاحية: المُقَدَّس، المُدَنَّس، الديانة الكونية، ميرسيا إلِيادي، الروح.الكلمات المفتاحية: المُقَدَّس، المُدَنَّس، الديانة الكونية، ميرسيا إلِيادي، الروح.

Mircea Eliade's Concept of the Sacred and the Profane: Critical-Analytical and Comparative Study

Abstract

This study is an analysis of Mircea Eliade's writings on the 'sacred' and the 'profane' through his understanding of primary and ancient religions, on which he has formulated specific archetypes that are known in all religions and beliefs and explained on its basis human behavior and religious behavior. The study identifies three manifestations of the sacred: sacred symbol, sacred time, and sacred place. These three reveal what Eliade calls cosmic religion which is the truth of all religions and beliefs. This study raises the issue of the 'sacred' and the 'profane' in Islam, compares and critiques Eliade's concept, defines the sacred and the profane in Islam, and their relation to Muslims' cosmic concept through the conception of Spirit (ruh).

Key Words: Sacred, Profane, Cosmic religious doctrine, Mircea Eliade, Spirit.

---

[*] أستاذ مساعد مقارنة الأديان وأصول الدين في الكلية الجامعية (KUISAS) في ولاية براق (ماليزيا). madhajy@hotmail.com

[**] أستاذ مقارنة الأديان وأصول الدين، وعميد كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. dribrahimz@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٣/٥/٢٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١/١٥م.

مقدمة:

ظهر مصطلحا المُقَدَّس والمُدَنَّس[١] في الفكر الغربي بشكل بارز في أواخر القرن التاسع عشر، وذلك بصدد دراسة تعريف الدين ونشأته وتاريخ الإنسان. وقد تناولتْ علوم مختلفة مصطلح المُقَدَّس -تحديداً- كعلم التاريخ والنفس والاجتماع والفلسفة، وقد خاضت جميعها في مسارات ومسالك ظاهرة المُقَدَّس عند الإنسان، وأظهرت من خلال ذلك دراسات وتعريفات متعددة ومتعارضة، مختزِلة هذه الظاهرة في خانة تعكس اتجاه كل علم منها. وقد زجّت معظم هذه العلوم مصطلح المُقَدَّس داخل علاقة دلالية معقدة ومتداخلة تربطها بشبكة من المفاهيم عُدّت حدوداً للمُقَدَّس، كان أبرزها المُدَنَّس. وقد تناول ميرسيا إلياديّ[٢] (Mircea Eliade) -١٩٠٧م/ ١٩٨٦م- هذين المصطلحين، وهو من اشتهر باهتمامه بهما إلى الحد الذي أثمر عنه مؤلفات عدة، استقطبت اهتماماً كبيراً لدى الدراسين، بل يمكن القول: إنه أسّس نظرية للدِّين عليهما.

إن هذه الدراسة تهدف إلى توضيح وتحليل مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلياديّ، والأسباب التي دفعته لتبنّيه، ومعرفة أبعاد هذا المفهوم في دراسة الأديان في الفكر الغربي المعاصر، وارتباطه بمفهوم وحدة الأديان. وتهدف أيضاً إلى قراءة نقدية لمفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس من خلال رؤية إسلامية لها.

[١] إن اعتماد المصطلح العربي "المدنّس" لكلمة "profane" في هذه الدراسة دون غيره من المصطلحات: كالدنيوي أو المحلَّل، بناء على كون المُقَدَّس في الفكر الغربي لا يقصد به ما هو سماوي فقط فيكون مقابله الدنيوي، ولا يقصد به المحرَّم فقط فيكون مقابله المحلَّل، ولكن ما يتصل بالديني بمعنى المبجّل والخالص والطاهر الذي يقابله ما هو مُزدرَى ومنفر ومنقلب على حاله، وهو مصطلح المدنّس بالعربية.

[٢] أحد أهم علماء مقارنة الأديان، روماني الجنسية، متخصص في الميثولوجيا وتاريخ الأديان، وهو متعدد الثقافات واللغات، ومعروف على النطاق الأكاديمي والعام بمؤلفاته الموسوعية في تاريخ الأديان. درس في أوروبا الغربية والهند، وعمل في فرنسا محاضراً، وأكمل مستقبله العملي في الولايات المتحدة. وقد لعب دوراً محورياً في رفع دراسة الأديان في الجامعات الأمريكية، وله مؤلفات عديدة تُرجمت إلى لغات عدة في مجال الأديان والرواية والتاريخ، وهو من الباحثين الذين كانوا ضد التيار المادي في أوروبا في دراسة الدين، وكان يميل إلى تأكيد تجربة الدين ليس من خلال اللاهوت، بل من خلال فلسفة خاصة به، هي مزيج من متناقضين هما الشرق والغرب، والتقاليد والحداثة، والصوفية والعقلانية، والتأمل والنقد. انظر:

- *Encyclopedia of Religion*, "Sacred", 12/ 7964, see also:

- Pals, Daniel L. *Eight Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, Inc. 2006, p. 194.

وتأتي أهمية هذه الدراسة في أن مصطلحي المُقَدَّس والمُدَنَّس تكرر ظهورهما بشكل بارز في الدراسات الحديثة للدين، ولاسيّما في مسألة نشأة الدين في العالم الغربي، ولم تتناولهما الدراسات الإسلامية أو الكتب العربية في مجال مقارنة الأديان بشكل واسع ودقيق، وذلك من خلال علم الاجتماع الديني، وتاريخ الأديان، وأنثروبولوجيا الدين وغيرها، بل لا يكاد يكون لهما ذكر في ثنايا كتب العقيدة، لا سيما أن مفهومهما لم يحددا بهذا الشكل الذي تمّ تداوله في دراسة الدين في العصر الحديث.

وتسعى هذه الدراسة إلى استنباط مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس من خلال دراسة تحليلية وصفية موضوعية لمعظم ما كتبه إلِيادي بهذا الصدد، وبعض المراجع التي تناولت آراء إلِيادي. وقد حاول البحث أن يدرس الانتقادات التي وجهت لإلِيادي من خلال منهج تحليلي أيضاً، مركزاً على الجانب الديني عنده وعلاقته بالإسلام. وتسعى هذه الدراسة إلى المقارنة بين مفهوم إلِيادي للمُقَدَّس والمُدَنَّس وقضية الوجود ومسألة الروح وعلاقتهما بمفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس في العقيدة الإسلامية.

إن الدراسات التي قدمت لدراسة هذا المفهوم في العالم الإسلامي كان منها ما يتجه نحو النقد الديني، وأبرز هذه الدراسات كتاب "بنى المُقَدَّس عند العرب قبل الإسلام وبعده" ليوسف شُلْحد، والكتب المترجمة للعربية مثل "الطوطم والحرام"[٣] لفرويد سيغموند، و"محاضرات في ديانة الساميين"[٤] لروبرتسون سميث. ومنها ما كان يتجه نحو توظيف المفهوم الغربي في توجيه العقيدة الإسلامية نحو وحدة الوجود، ومن ثم وحدة الأديان مثل كتابي "مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية"،[٥] وكتاب "المُقَدَّس والمعرفة"[٦] لسيد حسين نصر.

---

[٣] سيغموند، فرويد. **الطوطم والحرام**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

[٤] سميث، روبرتسون. **محاضرات في ديانة الساميين**، ترجمة: عبد الوهاب علوب، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م.

[٥] نصر، سيد حسين. **مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية**، ترجمة: سيف الدين القصير، سورية: دار الحوار، ط١، ١٩٩١م.

[6] Nar, Seyyed Hossein Nasr، *Knowledge and the Sacred*. Lahore: Suhail Academy, Chowk Urdu Bazar, Second Impression, 1999.

وتتألف هذه الدراسة من ثلاثة أقسام، هي: أولاً: مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلياديِ، وفيه العناصر الآتية: طبيعة المُقَدَّس والمُدَنَّس، ومظاهر المُقَدَّس وصور المُدَنَّس عند إلياديِ. ثانياً: النقد الذي تعرض له مفهوم إلياديِ للمُقَدَّس والمُدَنَّس. ثالثاً المفهوم الكوني للمُقَدَّس والمُدَنَّس بوصفهما رؤية إسلامية من خلال نظرة تقويمية نقدية للمفهوم عند إلياديِ، وفيه العناصر الآتية: ماهية الكون، والروح وجوهر مُقَدَّس، ومعنى المُقَدَّس والمُدَنَّس.

أولاً: مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلياديِ

يمكن دراسة مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلياديِ، وتأسيس نظرية الدِّين عنده من جانبين: الجانب الأول هو معرفة طبيعة المُقَدَّس والمُدَنَّس عند دراسته للأديان والمعتقدات المختلفة من خلال نشأتهما وماهيتهما، والعلاقة الجدلية بينهما. أما الجانب الثاني فهو مظاهر المُقَدَّس وصور المُدَنَّس.

١. طبيعة المُقَدَّس والمُدَنَّس:

أ. نشأة المُقَدَّس:

إن نشأة المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلياديِ أتت من خلال عوامل ثلاثة، هي: الدين القديم والإنسان البَدْئي، والنماذج البَدْئية، والإنسان المتدين.

فهذه النشأة تبدأ مع الدين القديم والإنسان البَدْئي،[٧] الذي لا يُفضِّل إلياديِ تسميته بـ "primitive" التي تعني "البِدَائي" لما تحمله من معنى الهمجي وغير المنطقي، ويُفضِّل وصفه بـ "Pre-literate" أو "Archaic"؛ أي إنسان الزمن الغابر أو إنسان ما قبل الكتابة والقراءة. لذا كرَّس إلياديِ أكثر انتباهه لظاهرة الأديان الغابرة،[٨] وقد احتلّ ما

[٧] الإنسان البَدْئي هي الترجمة المناسبة التي ترتبط ببدايات الزمان بدلاً من كلمة (بدائي) التي تعطي وصفاً سلبياً يرفض إلياديِ إعطاءه لإنسان ذلك الزمان.

[8] Allen, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York: Routledge. 2002, p. 107.

يسميه بالإنسان البَدْئي مكاناً بارزاً في أعماله.[٩] واصفاً إياه أنه متدين بامتياز، وأن ذكاءه الحقيقي كان من خلال المستوى الديني حصراً، الأمر الذي يجعله مضطلعاً على الصورة المثالية للوجود البشري.[١٠]

وارتبطت نشأة المُقَدَّس عند إليادي بظهور النموذج البَدْئي "Archetype" و"Paradigmatic Models" أو المثال أو الأصل. والذي كان نوعاً من الميتافيزيقا عند عقل الإنسان البَدْئي أو القديم؛ إذ كان يمنح قيمة استثنائية لمعرفة البدايات، والاهتمام بمعرفة الأصول. ذلك لأن الذهنية البَدْئية أو المجتمعات التقليدية عند إليادي ترفض فكرة الوجود على غير مثال، أو الابتداء من غير أصل، فهي تؤمن بأن قوة شيء ما تكمن في أصله،[١١] فلا يصير الشيء أو الفعل حقيقياً إلا أن يحاكي أو يكرر نموذجاً أصلياً، وأن كل ما ليس له نموذج مثالي فهو عارٍ من المعنى، أي مفتقر إلى الحقيقة. وهذا ما يسميه إليادي الحنين للأصول "Nostalgia". عادّاً هذه النماذج التي يحاكيها الإنسان في نهاية المطاف هي تجليات قدسية أو تجليات إلهية.[١٢]

وجد إليادي من خلال دراسته للأديان والمعتقدات أن ظاهرة ارتباط المُقَدَّس بمعاني الكينونة والحقيقة، وظهور المُقَدَّس من خلال نماذج أو مُثُل ليست فقط قاصرة على الإنسان البَدْئي أو القديم، بل تشمل الإنسان المتدين. لكن إليادي له تفسيره الخاص لمفهوم الإنسان المتدين؛ إذ إنه لا يشير إلى مؤمنين محددين تاريخياً، بل إلى الكينونة الإنسانية، يقول: "إن العيش بصفة كائن بشري هو في ذاته عمل ديني؛ لأن التغذية والحياة الجنسية والعمل لها جميعها قيمة مرتبطة بالأسرار. وبعبارة أخرى أن تكون إنساناً يعني أن تكون متديناً."[١٣] وهذا لاعتقاده أن المُقَدَّس عنصر أساس في بنية وعي

[9] Saliba, John A. *"Homo religiosus" in Mireca Eliade: an anthropological evaluation,* Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1976, p. 45.

[10] Ibid, p. 49.

[١١] إليادي، ميرسيا. **أسطورة العود الأبدي**، ترجمة: نهاد خياطة، دمشق: دار طلاس، ط١، ١٩٨٧م، ص١٨.

[١٢] إليادي، ميرسيا. **المُقَدَّس والمدنس**، ترجمة: عبد الهادي حسن، دمشق: دار دمشق، ط١، ١٩٨٨م، ص٧٥. انظر أيضاً:

– إليادي، **أسطورة العود الأبدي**، مرجع سابق، ص١٦٨.

[١٣] إليادي، ميرسيا. **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، ترجمة: عبد الهادي حسن، سورية: دار دمشق، ط٢، ٢٠٠٦م، ج١، ص٩.

الإنسان.[١٤] ويصف المُقَدَّس تارة أنه بدهية تبقى خاصية دائمة للفكر الإنساني ونشاطه، ولا يمكن أن يوجد إنسان دونها. ويدلل على ذلك إليادي بأن ليس ثمة إنسان سوي يمكن أن يختزل إلى مجرد نشاطه الواعي العقلاني؛ إذ إن الإنسان الحديث لا ينفكُّ يحلم ويقع في الحب، ويسمع الموسيقى ويذهب إلى المسرح، ويشاهد الأفلام السينمائية ويقرأ الكتب؛ أي إنه بكلمة لا يحيا فقط في عالم تاريخي وطبيعي، بل يحيا أيضاً في عالم وجودي، خاص، وفي كون خيالي.[١٥] هذه الصورة التي يعطيها إليادي للإنسان المتدين مركزية في فكره، وهي جزء ضروري في نظريته للدين، فالإنسان المتديّن موضوع أساسي ومثالي لتجربة المُقَدَّس في عديد من كتبه، واستند إليادي بشكل خاص إلى مفهوم الإنسان المتدين للمُقَدَّس والمُدَنَّس في شرحه لكتاب "المُقَدَّس والمُدَنَّس" والمعنون أيضاً بـ"طبيعة الدين".

وهكذا فإن حياة الإنسان البَدئي أو القديم بشكل خاص أو المتدين بشكل عام، شكّلت لإليادي المادة المناسبة التي نحت منها نشأة المُقَدَّس والمُدَنَّس، وطبيعة المُقَدَّس الشمولية وهمينته، ما دام ذلك الإنسان الذي يعيش تلك الحياة لا يتحرك إلا في إطار المُقَدَّس، ولا يحاول في حياته إلا تكرار ذلك الفعل بعينه؛ أي تكرار النماذج البَدْئية، وبفضلها يسعى الإنسان لإعطاء معنى لحياته، بالفوز بنفسه من خلال الاندماج في الواقع، والعيش في المُقَدَّس.

ب. ماهية المُقَدَّس والمُدَنَّس:

يعتقد إليادي من ناحية أن المُقَدَّس كان في عقلية البَدئي هو الشيء الوحيد الحقيقي بامتياز؛ لأن المُقَدَّس وحده هو الكائن بإطلاق، الفاعل بصورة مؤثرة وخالق الأشياء الذي يهبها الديمومة،[١٦] "ما يجعله يرتبط مِن ثمَّ بأفكار من قبيل الكينونة والمعنى والحقيقة."[١٧] ويعتقد من ناحية أخرى أن المُدَنَّس يرتبط بالعالم الدنيوي، فمسلك البدئي

[١٤] إليادي، ميرسيا. **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة: سعود المولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م، ص٤٠.

[١٥] المرجع السابق، ص٤٥.

[١٦] إليادي، **أسطورة العود الأبدي**، مرجع سابق، ص٣٠.

[١٧] إليادي، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، مرجع سابق، ص٣٩.

أو المتدين يحكمه إيمان بحقيقة كونية ومطلقة، تتعارض مع هذا العالم الذي لا يشكّل عالماً بالمعنى الحقيقي للكلمة، إنه اللاحقيقي بامتياز، اللاخلق، اللاوجود؛ أي العدم.[١٨]

ويكشف إليادي عن ماهيتي المُقَدَّس والمُدَنَّس من خلال الأساطير في وصفها للوضع الأولي للطبيعة ولإنسان البدايات، والتي تتعلق بالأساطير الفردوسية، التي تذكر أن السماء كانت في البدء قريبة جداً من الأرض، كان بإمكان المرء إدراكها بسهولة بوساطة شجرة، أو نبات متسلق، أو بسلم أو بصعود جبل. وعندما فُصلت السماء عن الأرض بسبب حادث أسطوري نجم عن ذلك سقوط الإنسان، والذي به فقد الإنسان الخصائص المميزة لإنسان العهد الأسطوري.[١٩]

ومن ثم يعتقد إليادي بأن المُقَدَّس ماهية مطلقة أو جوهر وليس عارضاً "Contingent"؛ إذ إنه -كما مرّ- يلتصق بالنماذج البَدْئية؛ ولأنه يمكن أن يجدد نفسه باستمرار بإعادة النموذج المثالي، وبناء على ذلك سيكون شكل المُدَنَّس للكينونة عارضاً بشكل أساسي.[٢٠] وفي إعطاء المُقَدَّس صفة المطلق بشكل عام، في حين يقابله المُدَنَّس العارض، إثباتٌ لعقيدة وحدة الوجود التي تُظهر أنه لا وجود في الأشياء نفسها لنوع من المبدأ الموضوعي يسمح بتمييزها بوصفها مُقَدَّسات أو مُدَنَّسات. بالعكس يبدو المُقَدَّس حاضراً في أي مكان يريده الإنسان؛ إذ لا شيء يقدر أن يعوّضه. ولكن ما هو مُقَدَّس يستطيع دائماً أن يتحوّل إلى مُدَنَّس، فالحدود دائمة التحرك بين الاثنين؛ إذ هي خاضعة لخيار الإنسان، والتعارض بين المُقَدَّس والمُدَنَّس هو معطى مباشر لوعي الإنسان، وتتمثل وظيفة كل منظومة دينية في توفير الوسائل التي بفضلها يمكن للمُدَنَّس أن يتحول إلى مُقَدَّس.[٢١]

---

[١٨] المرجع السابق، ص٤٠.

[١٩] إليادي، ميرسيا. **الأساطير والأحلام والأسرار**، ترجمة: حسيب كاسوحة، دمشق: مطابع وزارة الثقافة، ٢٠٠٤م، ص٩٨، ٩٩.

[20] Olson, Carl. *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre*, London: Macmillan Academic and Professional LTD, 1992, p. 106.

[٢١] مسلان، ميشال. **علم الأديان مساهمة في التأسيس**، ترجمة: عز الدين عناية، أبو ظبي: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٨٠.

ت. العلاقة الجدلية بين المُقَدَّس والمُدَنَّس:

يحاول إليادي إثبات أن هناك تجلياً للمُقَدَّس في المُدَنَّس والذي يسميه "Hierophaniey"، ويستخدم إليادي لكلمة التجلي عدة أفعال، هي: "Shows، Manifests، Reveals"، يقول في ذلك "يظهر المُقَدَّس ذاته لنا، فبالرغم أن المُقَدَّس مختلف نوعياً عن المُدَنَّس، إلا أنه قد يظهر في عالم المُدَنَّس في أي وقت وأي حال، وذلك لقدرته على تحويل أي شيء طبيعي داخل مفارقة عن طريق التجليات."[٢٢] وإن التعارض بين المُقَدَّس والمُدَنَّس ليس تعارضاً منطقياً أي تعارض بين شيئين لا يجتمعان "Mutually Exclusive" من خلال جدلية سلبية "Negative Dialectic"؛[٢٣] إذ إن التجلي لا يعني أن المُقَدَّس يلغي الشيء المُدَنَّس الذي يظهر من خلاله. إن هذا الشيء الطبيعي يتوقف عن كونه نفسه شيئاً طبيعياً، مع أنه في الظاهر يبقى غير متغير.[٢٤] وبناء على هذا، فإن المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إليادي متعارضان، لكنهما ليسا متضادَين؛ أي إن الشيء يحتمل أن يكون هذا أو ذلك. فالمُقَدَّس متمايز عن المُدَنَّس في الجوهر لكن يمكن أن يدعوه ليكون مُقَدَّساً، ففي حين يشكل المُقَدَّس منبع فاعلية، يظهر المُدَنَّس غير فاعل؛ أي يمكن القول إنه منزوع القداسة "Sacrilegious"؛ "Desacralized" إذ ينحط الكمال المضفى من جانب المُقَدَّس ويضيع، وذلك بعد حادثة السقوط المذكورة آنفاً. وبما أن الحدود دائمة التحرك بين المُقَدَّس والمُدَنَّس، فيمكن للمُقَدَّس أن يتحول إلى مُدَنَّس، والنتيجة أن المُقَدَّس في اللحظة نفسها مُقَدَّس ومُدَنَّس "Defiled".[٢٥]

ث. وَحْدَةُ المُقَدَّس:

وهكذا تصبح طبيعة المُقَدَّس والمُدَنَّس من خلال النشأة والماهية والعلاقة بينهما محوراً تدور حوله أيّة تجربة دينية؛ إذ إن المُقَدَّس في جميع الأديان -كما يزعم إليادي-

[22] Eliade, Mercia. *Patterns in Comparative Religion*, translated by. Rosemary Sheed, London: Sheed and Ward Ltd, Fifth impression, 1987, p. 30.

[23] Allen, Douglas. *Myth and Religion*, p. 78.

[24] Eliade, *Patterns*, p. 30.

[25] Ibid, pp. 15, 18.

واحدٌ في مبدأ وجوده، لكنه متعدد في أشكاله أو ضروبه، تلك التي ليست سوى أحوال للمُقَدَّس في لحظة محددة من تاريخه المعيش من جانب البشر، وعليه يفسر إلِيادي الأديان كونها رؤىً مختلفة للجوهري البَدْئي، يقول:

"إن تاريخ الأديان، ومن أكثرها بَدْئية إلى أحسنها إعداداً، إنما هو مشكّل بتراكم مُقَدَّسات، وبمظاهر وقائع مُقَدَّسة. ومن أكثر التجليات بَدْئية، على سبيل المثال، إظهار المُقَدَّس في موضوع ما؛ حجر أو شجرة، حتى التجلي الأعلى الذي هو بالنسبة لمسيحي، تجسّد الإله في يسوع المسيح، وليس من انقطاع في استمرارية هذه الحالة."[٢٦]

إن وحدة المُقَدَّس هذه تعكس تعقيداً شديداً للظواهر الدينية، فأي شيء يحتمل أن يكون تجلياً، والمُقَدَّس يتعايش بشكل مفارق مع المُدَنَّس، وفي كل تجلٍّ ديني يضع المُقَدَّس باستمرار نفسَه في التاريخ، ويحدد نفسه في أشياء جديدة، ويتظاهر في أشكال جديدة، وبذلك يكف عن أن يكون مطلقاً.[٢٧] إن هذا التعقيد –كما يرى إلِيادي– كان يجب أن يكون هدفاً لعلم إلهيات العصور الوسطى؛ لأنها المشكلة الجوهرية لأي دين.[٢٨]

٢. مظاهر المُقَدَّس وصور المُدَنَّس:

وبعد الكشف عن طبيعة المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلِيادي، لا بدّ من عرض مظاهر المُقَدَّس، وصور المُدَنَّس، حتى يتضح مفهوم إلِيادي لهما بشكل دقيق. ويبدو من خلال ما كتبه إلِيادي أنه يركز على مظاهر المُقَدَّس وصور المُدَنَّس في الرّمز والزمان والمكان في الديانات الكتابية وغيرها، هادفاً إلى إيجاد أدلة متشابهة للسلوك الديني عند الإنسان، تعكس في ظاهرها رؤية واحدة للأديان، تدور حول الجوهر البَدْئي أو وحدة المُقَدَّس.

---

[٢٦] إلِيادي، **المُقَدَّس والمدنس**، مرجع سابق، ص١٦، ١٧.

[٢٧] إلِيادي، **الأساطير والأحلام والأسرار**، مرجع سابق، ص١٩٨.

[28] Eliade, *Patterns*, p. 29.

أ. الرّمز المُقَدَّس:

اهتم إليادي في دراسته للدين بالرّمز الطبيعي، الذي يكشف بحسب اعتقاده صفات المُقَدَّس وأحواله. وقد قام بتصنيف الرّموز الدينية تحت أنماط، وجعلها خاضعة للتطور التاريخي الذي يكشف اختلاف البشرية في إدراك المُقَدَّس القائم على المفاضلة بين الرّموز، التي تعكس نضج الوعي الإنساني في التدرُّج نحو الكمال الكوني. وفي هذا التطور التاريخي تأكيد على ما يدعو إليه إليادي من التعددية الدينية، أو ما يشبه الدعوة إلى وحدة الأديان. هذا ويؤكد إليادي دور الخيال الإنساني في خلق هذه الرموز، لينفتح نحو الكون وعالم فوق الطبيعي.

ب. الزمن المُقَدَّس:

واهتم في دراسته للدّين أيضاً بالزمن، فزعم أن الزمن في الدين يتصف بعدم التجانس، فهو ينقسم إلى زمن مُدَنَّس خطّي غير قابل للتكرار، فهو زمن فانٍ يمثله التاريخ، وزمن مُقَدَّس دائري قابل للتكرار، وقادر على إدامة الأشياء وإعادتها من جديد تمثله الأسطورة. والعيش في الزمن المُقَدَّس يتطلب الإفلات من التاريخ، وذلك عن طريق رواية الأساطير والاستماع لها، وتقليد النماذج البدئية. ويعتقد إليادي أن الممارسات الحياتية في الأديان عبارة عن تكرار الزمن الأسطوري والهروب من الزمن الدنيوي. ويجد لنفسه دليلاً في علم النفس في حنين الإنسان إلى الأصل. ويحاول إليادي إخضاع فكرة الزمن الدَّوْري على العقيدة اليهودية والمسيحية، فعلى الرغم من اختلاف العقيدة اليهودية والمسيحية عن الأديان القديمة، فإن ذلك في نظره لا يترتب عليه تعديل جذري للمفاهيم التقليدية للزمن الدوري، لا سيّما أن هدف جميع المعتقدات العودة إلى العصر الفردوسي. وذلك لكي يبين أن مظاهر الزمن في الأديان تعود إلى فكرة رئيسة هي عدم تجانس الزمن، ليؤكد التعددية الدينية في مفهومه للمُقَدَّس والمُدَنَّس، ونظرية الزمن في الدين.

ت. المكان المُقَدَّس:

وذهب إليادي في نظريته للمكان في الدِّين إلى عدم تجانس المكان، وذلك للتعارض بين المكان المُقَدَّس الموجود حقيقة من خلال تجلي المُقَدَّس فيه، وما حوله من امتداد لا

يحمل شكلاً محدداً. ويضرب إلِيادي أمثلة على المكان المُقَدَّس كالمعبد الذي يمثل صورة العالم، ويمثل النموذج السماوي؛ إذ يتميز المكان المُقَدَّس عنده بالمركز الذي تبلغ القداسة ذورتها فيه، وتتحدد من خلاله الآفاق الأربعة، ويمثل نقطة التواصل مع العالم فوق الطبيعي. وتؤدي النماذج البَدْئية دوراً في بناء المعبد أو المسكن حيث تقام طقوس تُكَرِر فِعْلَ الخلق الكوني. والملاحظ أن إلِيادي يحاول فرض سمات هذه النظرية على المعتقدات جميعها.

ث. الديانة الكونية:

إن مظاهر المُقَدَّس في الرمز والزمان والمكان كشفت لإلِيادي عن أدلة متشابهة للسلوك الديني عند الإنسان، تعكس في ظاهرها رؤية واحدة للأديان، وتدور حول الجوهر البَدْئي أو وحدة المُقَدَّس، أو حول عقيدة محورية هي الكينونة التي هي ذاتها المُقَدَّس. وبما أن الرغبة في الكينونة هي رغبة طبيعية إنسانية، فالإنسان عند إلِيادي، أيّاً كان متديناً أو لادينياً، هو يدين بالديانة الكونية التي يطلق عليها اسم "الدين المنسي".[٢٩] هذه الديانة التي تدور حول عقيدتين: العقيدة الكونية والتي تمثل مظاهر المُقَدَّس في الكون حقيقة مطلقة، وهي دعوة إلى وحدة الوجود والحقيقة، وعقيدة السقوط التي تمثل المُدَنَّس؛ أي زوال المُقَدَّس "Desacralized" الذي يعتقد إلِيادي بأنه الوهم واللاحقيقة. وعليه فإن ثنائية المُقَدَّس والمُدَنَّس عنده ترتكز على الوجود الطبيعي من خلال ثنائية الوجود والعدم، تلك الثنائية التي يزعم أنها محور جميع الأديان.

ويُثبت إلِيادي أن المسيحية –في أصلها– مثلها مثل جميع الأديان، تحمل تلك العقيدة الكونية، لولا محاولة اللاهوت تفريغ المسيحية منها، يقول إلِيادي: "هكذا قام هذا اللاهوت بتفريغ الكون من المُقَدَّس ونزع الأسطرة من الدين المسيحي، والذي ساهم بعد ذلك بشكل عظيم في الخطوات التي قام بها العصريون الغربيون "العلمانيون" بتفريغ الطبيعة من الآلهة."[٣٠]

---

[٢٩] إلِيادي، **المُقَدَّس والمدنّس**، مرجع سابق، ص١٤٨.

[30] Allen, Douglas. *Myth and Religion*, pp. 77, 78.

ويخلص إلياديإلى أن التفكير الغابر قد استمر، ليصل إلى هذا اليوم، فالإنسان اللاديني المعاصر متحدِّر من الإنسان المتدين، وسواء -أراد أم لم يرد- فهو صنيعته، والإنسان الدنيوي -سواء أراد أم لم يرد- ما زال يحافظ على ملامح سلوك الإنسان المتدين، ولكن منقّحة من المدلولات الدينية. إن هذا الإنسان الذي يشعر بنفسه ويدّعي اللاتديُّن ما زال يتصرف بميثولوجيا كاملة مموهة، وطقوسيات مختلفة.[٣١]

ثانياً: نقد مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إلياديّ

واجه هذا النوع من الدراسة انتقاداً من مؤرخي الأديان، وشمل هذا الانتقاد مفاهيم إلياديّ ومنهجه واتجاهه. ورأوا في انتقادهم أن منهج إلياديّ لم يكن علمياً أو تجريبياً، ولا يمكن أن يكون مثبتاً بدليل قوي، فنظريته لا تقوم على الاستنتاج الاستقرائي، وهي بشكل أساسي استنباطية، منطلقة من التزامه بفرضيات ميتافيزيقية.[٣٢]

لقد رأى بعض النقاد أن المشكلة الأساسية عند إلياديّ هي دينية، وهذه من شأنها أن تقوّض موضوعية دراسة إلياديّ للدين بحسب منهجه الظواهري،[٣٣] واختلفوا فيما بينهم في حقيقة المقدمات الافتراضية التي تكمن وراء نظريته، فبعضهم يرى أنها لاهوتية مسيحية؛ إذ إن دراسته للمسيحية أعطت انطباعاً أنه يفترض منذ البدء خصوصية المسيحية.[٣٤] وهناك من يرى أن نظريته تعتمد على الأديان الشرقية المعادية للتاريخ، مثل: الهندوسية منها للمسيحية.[٣٥] وبعضهم الآخر يجادل أن اعتقاد إلياديّ الشخصي كان في

---

[٣١] إلياديّ، **المُقَدَّس والمدنّس**، مرجع سابق، ص١٤٨.

[32] Olson, Carl. *The Theology and Philosophy of Eliade*, p. 10. Join A. Saliba, "*Homo religiosus*" in Mireca Eliade

[٣٣] شدد إلياديّ بحسب منهجه الظواهري، على أن يكون العلم الذي يدرس الأديان وصفياً، وموضوعياً، وعلمياً، ومجرداً من أي اعتبار معياري ذي صلة بلاهوت الأديان وفلسفتها. انظر:

- Douglas Allen, *Myth and Religion,* p.18

[34] Saliba, "*Homo religiosus*", p. 103.

[35] Allen, Douglas. *Myth and Religion*, p. 221-222.

الحقيقة المسيحية الكونية عند الفلاحين الأوروبيين.[٣٦] وهي المسيحية التي احتفظت بعقائد ما قبل المسيحية.[٣٧]

١. اختزال المُقَدَّس في الديانة الكونية:

يمكن القول إن لإلِيادي تصوراً خاصاً للدّين، وذلك بما أنه يعتقد أن الدّين أحد مكونات الإنسان، وأن الأديان باختلافها هي رغبة إنسانية في البحث عن الحقيقة والوجود والمعنى، داعياً إلى تأسيس مذهب إنساني جديد،[٣٨] هو ما يمكن وصفه بالديانة الكونية التي تجمع في ثناياها جميع المعتقدات، والأديان القديمة والحديثة.

إن اعتقاد إلِيادي بالديانة الكونية نشأ معه عندما كان طالباً في الجامعة، وربما قبل ذلك بكثير، وقد بدأ البحث عن هذا الاعتقاد قبل ذهابه إلى الهند أثناء بحثه عن فلسفة إنسانية شاملة، تعيد اكتشاف نموذج للإنسان الكوني، فجذبه الفكر الهندوسي الذي يصرّ على الاتحاد الروحي مع الروح العليا الكامنة فيما وراء العالم، فبدأ بتأسيس النظرية أثناء دراسته في الهند، وصرّح بذلك في قوله: "في الهند لأول مرة أكتشف الشعور الديني الكوني."[٣٩] وهكذا كان الفكر الهندوسي له تأثير بارز في حياته، وعلى معظم كتاباته، وقد عبّر عن ذلك في قوله: "أنا أعدّ نفسي متأثراً بعمق بها، وأستطيع تقريباً القول إن التعاليم الهندية قد شكّلت وكوّنت شخصيتي."[٤٠]

إنه من خلال الديانة الكونية المستوحاة من الفكر الهندوسي بدأ يفهم حقيقة الدين، ويؤسس تصوّره على ثنائية المُقَدَّس والمُدَنَّس المستندة إلى فكرة وحدة الوجود الهندوسية، التي جعلها فكرة مركزية في الأديان، والتي ترى أن طبيعة المخلوقات إلهية

---

[36] Olson, Carl. *The Theology and Philosophy of Eliade*, p. 55.

[٣٧] إلِيادي، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٣، ١٠٤.

[٣٨] انظر: فصل "مذهب إنساني جديد" في:

– إلِيادي، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، مرجع سابق.

[39] Pals, Daniel L. *Eight Theories of Religion*, p. 195.

[40] Allen, Douglas. *Myth and Religion*, p. 125.

الطّابع، وأن المُقَدَّس المتعالي سواء كان الإله أو غيره[٤١] يوجد داخل كل كائن حي، فهذا الكون كله ما هو إلا ظهور للوجود الحقيقي، والروح الإنسانية جزء من الروح العليا. وهذا ما ذهب إليه إلياديفي كون المُقَدَّس هو الوجود والحقيقة والمعنى، يقابله الدنيوي المُدَنَّس، الذي سيكون في الأصل منزوع القداسة. وعليه كل الأشياء مُقَدَّسة ما دامت حقيقية، أي تعكس العالم العلوي، والتدنيس هو طارئ عارض، فهو يُحدث انفصالاً وحدوداً في الزمان والمكان، والأشياء المنفصلة بفعل "الهبوط" قابلة للرد والإرجاع إلى الأصل بفعل تجلي المُقَدَّس. إن هذه الثنائية في تحولاتها جعلت من تاريخ الأديان كما يرى إلياديعبارة عن تراكم لهذا التجلي، إنه تجلٍّ متجدد يتخذ تلوينات مختلفة ومتباينة بحسب الأزمنة والأمكنة.

ومن ثمّ بدأ إلياديقرأ جميع المعتقدات من خلال هذه الديانة الكونية الممثلة في جدلية المُقَدَّس والمُدَنَّس، جدلية الحقيقة واللاحقيقة، الأمر الذي ساعده في فهم مسيحية الفلاحين الأوروبين، وجعله يعتقد أنها تمثل المسيحية الحقة،[٤٢] وسعى من خلالها إلى تفسير جديد للأسطورة والرموز في الأديان والمعتقدات الشرقية والقديمة. ويؤكد ذلك أن جميع أدلته الأنثربولوجية كانت مستمدة من الاعتقاد بنظرية الديانة الكونية وتدعم هذا التصور، وقد ظهر ذلك واضحاً في تتبع مظاهر المُقَدَّس وصور المُدَنَّس في الرمز والزمان والمكان بين العقائد البَدْئية والقديمة واليهودية والمسيحية؛ لتأكيد وحدة المصدر.

لم يكن من الصعب أن يقرأ إلياديالمسيحية من خلال الديانة الكونية المستوحاة من الفكر الهندوسي، وذلك لإمكانية التشابه بينها وبين الدين الهندوسي. فقد أثَّر الفكر

[٤١] إن إلياديوصف المُقَدَّس المتعالي بمصطلحات مثل: الإله"God"، الإلهي"Divine"، فوق الطبيعي "Supernatural"، الحقيقة المطلقة "Absolute Reality"، "Ultimate Reality"، الكينونة"Being"، الأبدية "Eternal"، المتجاوز التاريخ "Transhistorical"، المطلق "Infinite"، مصدر الحياة " Source of Life"، القوة "Power"، والنعيم "Bliss"، وهو يهدف بهذه المعاني أو المصطلحات السابقة عرض المُقَدَّس بوصفه بنية عالمية في الدين. فهو لا يحدد ما هو المُقَدَّس؛ لأنه يترك للجماعة الدينية أن تحدد ذلك من خلال ما تعتنقه، فكل ما يحاوله العالم الظاهراتي في تاريخ الأديان هو أن يهتم بالسلوك والاتجاهات الناجمة عن الاعتقاد بمثل هذه المُقَدَّسات؛ أي إنَّ الهدف من تاريخ الأديان تعيين حضور المتعالي في التجربة الإنسانية.

[42] Ibid, pp. 107-110.

الهندوسي على الفلسفة الأفلاطونية المحدَثة، ثم أثّرت تلك الأخيرة في المسيحية منذ أن تشكّلت على يد بولس الطرسوسي، ثم على يد آباء الكنيسة من بعد.[٤٣] وقد أثبتت الدراسات التاريخية أن أصول المسيحية وعقائدها وصلواتها وشعائرها متأثرة أو متحدرة من الأديان القديمة الشِّرْكية[٤٤] –الهندية، والمصرية، والفارسية، والبابلية، والأشورية، واليونانية، والرومانية– التي كانت سائدة قبل ظهور المسيح ﷺ أو في أيامه.[٤٥] وقد أكّد إلِيادي هذه الحقيقة؛ إذ قال:

"فقد ظلت الأديان والأساطير الشعبية التي كانت منتشرة في أنحاء الإمبراطورية الرومانية، وهي الأشكال الوثنية الحية الوحيدة في لحظة الانتصار الذي حققته المسيحية، حيةً، بعد أن تكيّفت مع المسيحية، في تقاليد أهالي الأرياف. وبما أن الأمر يتعلق جوهرياً بديانة ذات بنية زراعية، ضاربة الجذور في العصر الحجري الجديد، كان خليقاً بالفولكلور الديني الأوروبي أن يظل يحتفظ بإرثٍ مما قبل التاريخ."[٤٦]

يظهر هذا التشابه بين المسيحية والوثنية في رواية حياة يسوع؛ إذ رويت بأشكال أسطورية، وما تحمله المسيحية من عناصر أسطورية واعتمادها على الرموز.[٤٧] ويؤكد إلِيادي هذا في استنكاره لدراسة آباء الكنيسة والمفكرين المعاصرين للرمزية المسيحية، وردّها إلى نماذج في العهد القديم، بدلاً من ردّها إلى إطار رمزية عامة شاملة، أخذت به أديان العالم غير المسيحي.[٤٨]

---

[٤٣] الشرقاوي، محمد عبد الله. **بحوث في مقارنة الأديان**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص٩٣–١٠٣.

[٤٤] لا تستخدم هذه الدراسة ما تعارف عليه الباحثون من عبارة (الأديان الوثنية)، لما تحمله هذه العبارة من دلالة تُحسب لنظرية التطور في نشأة الدين التي تذهب إلى أن الدين في أصله وضعي.

[٤٥] نايتون، اندريه، ويوند، إذارد، ويونغ، كارل غوستاف. **كتاب الأصول الوثنية للمسيحية**، ترجمة: سميرة عزمي الزين، القاهرة: منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، النسخة الإلكترونية، ص١٥.

[٤٦] إلِيادي، ميرسيا. **مظاهر الأسطورة**، ترجمة: نهاد خياطة، دمشق: دار كنعان، ط١، ١٩٩١م، ص١٥٢.

[٤٧] مسلان، **علم الأديان مساهمة في التأسيس**، مرجع سابق، ص٢٩٧، ٢٩٨.

[٤٨] إلِيادي، ميرسيا. **صور ورموز**، ترجمة: حسيب كاسوحة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٠م، ص٢٠٣، ٢٠٤.

بل يبرز هذا التشابه في العقيدة الأساسية للدين المسيحي؛ أي عقيدة تجسُّد الإله التي تعدّ السر الذي تتميز به المسيحية، والتي هي كانت شائعة في أساطير وقصص الشعوب المشركة القديمة. ويدلل إلِيادي على ذلك من خلال حقيقة التجسُّد المسيحي؛ إذ عدّه التجسُّد الأعظم الذي ظهر بعد سلسلة من التشكّلات لهذا التجسُّد "Prefigurations". وهكذا فإن التجلّي أو التجسُّد يظهر وكأنه بلورة تدريجية للنموذج الأصلي المتحدر من الأديان الشركية القديمة؛ أي إن تجسُّد المسيح –حسب زعمه– هو انعكاس للنموذج البَدْئي. ومن ثمَّ يعتقد بخلاف ما عُرف من أن الأديان الشركية خاطئة، وانحلال في مراحل الشعور الديني للبشرية، فالتجليات أو التجسُّدات عنده عبارة عن محاولات يائسة للتشكُّل السابق لسرّ التجسُّد. وأنه يمكن عدّ الحياة الدينية للبشرية جمعاء، المتمثلة في جدلية التجليات، والسابقة على المسيحية إنما هي ببساطة انتظار المسيح.[٤٩]

وعليه يرى إلِيادي أن الهجوم العنيف الذي شنته المسيحية ضد الأديان الشّركية، بات قديماً وباطلاً، من الوجهة التاريخية؛ لأنه يتّسم بطابع العصر الذي تمّ فيه. ولم تعد المسيحية تجازف في التدخل في أي دين آخر أو مع أية اتجاهات لاهوتية.[٥٠]

ومن هنا يظهر أن دراسة إلِيادي للدّين تنطلق من رؤية معينة مخالفاً منهجه الظواهري الذي يدّعي الموضوعية، واستبعاد أيّة فكرة مسبقة في دراسة الظاهرة، فدراسة إلِيادي للظاهرة الدينية تحاول أن تصنّف جميع الأديان والمعتقدات داخل دائرة الديانة الكونية التي اعتمدت ذاتها على الشكل الهندوسي الذي يتأسس على عقيدة وحدة الوجود، ولكون الدين الهندوسي يمثل عنده أقدم الأديان والمعتقدات على الأرض تاريخياً،[٥١] ومن ثمَّ تصبح بقية الأديان والمعتقدات أشكالاً للديانة الكونية، لتصل هذه

[49] Eliade, *Patterns*, p. 30, note 1.

[٥٠] إلِيادي، **الأساطير والأحلام والأسرار**، مرجع سابق، ص٣١.

[٥١] إن هذا الاعتقاد ربما هو سبب تأثر مفكري الغرب الباحثين عن الروحانية في العصر الحالي، وانعكس ذلك على الأدب والإعلام الغربي والأمريكي بشكل خاص، فقد شهدت السنوات الأخيرة في السينما والتلفزيون الأمريكي عدداً من الأفلام والمسلسلات التي تدور قصصها حول بعض الأساطير في قالب عصري حديث مستوحاة من

الأشكال إلى مسيحية الفلاحين الأوروبيين في أعلى مظهر لهذه الديانة الكونية، وذلك في التجسُّد الأعظم للمسيح -بحسب زعمه- والذي يعدّ فيه المسيح هو النموذج البَدْئي الذي يعكس ثورة المخلِّص الكوني. لكن الديانة الكونية لا تقف عند هذا الحدّ، فهي ترتبط بالإنسان ووجوده، لذلك يزعم إلِيادي أن الإنسان المعاصر يمارس هذه الديانة الكونية الموصوفة عنده بالدّين المنسي، والذي يؤكد فيه أن المُقَدَّس والمُدَنَّس ما زالا يعملان في العالم الحديث.[٥٢]

إن ثنائية الوجود التي تفترض عند إلِيادي ارتباط المُقَدَّس بأفكار من قبيل الوجود والحقيقة والواقع مقابل ارتباط المُدَنَّس بأفكار من قبيل العدم واللاتكون واللاحقيقة، من خلال تصوره لجوهرية المُقَدَّس وعرضية المُدَنَّس، هي محاولة فرض عقيدة وحدة الوجود وتجلي المُقَدَّس في الكون، التي يُعنْوِن لها إلِيادي في كتابه المُقَدَّس والمُدَنَّس فصلاً باسم الديانة الكونية، والتي يمكن القول إنها تُقرُّ بوجود إله مع رفضها للوحي الإلهي، وإنه والعالم واحد بالضرورة، وإن الإله فكرة تقتضيها الحياة وبنية التركيب العقلي والنفسي للإنسان. هذا الأمر الذي يجعل إلِيادي -على الرغم من تأكيده أن المُقَدَّس غير قابل للاختزال- يقوم باختزاله في الديانة الكونية أو عقيدة وحدة الوجود أو اختزال المُقَدَّس في علاقة الإنسان به، ودوره الوجودي، ووظيفته النفسية.

٢. موقف إلِيادي من الإسلام:

إن معيار الديانة الكونية الذي أصبح ينظّر إلِيادي من خلاله للأديان والمعتقدات أثّر بشكل أساسي على دوره بوصفه ظواهرياً ومؤرخاً للأديان؛ إذ وقف هذا المعيار في طريقه لفهم الإسلام، وتسبب ذلك في عدم قدرته على دراسة الإسلام والتعامل مع مادته، مما أدّى إلى تجاهل الإسلام، وذلك لمعارضة تعاليمه مع مفاهيم الديانة الكونية التي جعلها إلِيادي مقياساً لنظرية الدين عنده.

الدين الهندوسي، وذلك كالمسلسل الشهير (Lost)، والأفلام الأمريكية مثل (Avatar)، و(Thor)، والفيلم (Love, Eat, Pray)، وغيرها من الأفلام.

[٥٢] إلِيادي، **المُقَدَّس والمدنس**، مرجع سابق، ص١٤٨.

فالملاحظ أنه على الرغم من أن إليادي يستخدم وفرة من الأمثلة التوضيحية المستمدة من كثير من المعتقدات والأديان في دراسته للدين، تظهر المادة الإسلامية المستخدمة في دراسته قليلة للغاية، وهذا القليل منها يتّسم بعدم العمق عند المقارنة بالمصادر الأخرى التي استخدمها. وقد ذكر (شيبّي رايت) أن إليادي اعترف له أنه لم يستخدم أدلة كافية من الإسلام، وذلك لعدم معرفته بالعربية، وأن تعذُّرَ بلوغ المصدر الأساسي كان سبباً رئيساً في امتناعه من استخدام المادة الإسلامية، والاعتماد على المصادر الثانوية.[٥٣]

فعلى سبيل المثال: يذكر إليادي -بحسب العقيدة الإسلامية- أن أعلى مكان في العالم هو الكعبة؛ إذ إن نجم القطب يدل على أنها موجودة قبالة مركز السماء،[٥٤] وهو لم يعد في هذا المثال لمصدر إسلامي، ولكنه نصٌّ اقتبسه من (وينسنك). وتتسم بعض الأدلة بالسطحية وذلك في وصفه للحجر الأسود بأنه أشهر النيازك.[٥٥] واستشهاده بالآية: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾﴾ (البقرة: ٢٢٣) في معرض حديثه عن الديانة الكونية وتعرُّف الإنسان على القداسة في مظاهر الكون في تماثل البنية بين العمل الزراعي والعلاقة الجنسية.[٥٦] وذكره لمعراج الرسول محمد عليه الصلاة والسلام على أنه يحتوي على مضمون "شاماني".[٥٧] [٥٨] وفي الدراسة التاريخية للمجلدات الثلاثة "تاريخ المعتقدات والأفكار

[53] Shippee, Arthur Wright. *Mircea Eliade's Concept of Myth: a study of it's possible relevancy to an understanding of Islam.* North Canton: Ph.D. thesis, Hartford Seminary Foundation. 1974. p. 9.

[54] Eliade, *patterns*, p. 100.

[55] Ibid, p. 227, 376.

[٥٦] إليادي، **المُقَدَّس والمدنس**، مرجع سابق، ص١٢٣.

[٥٧] تعريف الشامانيون (Shamanic): "هو الذي يعرف"، فهو العرّاف أولاً وحكيم القبيلة أو العشيرة وهو الطبيب أيضاً، وهو الوسيط مع الأرواح والجن. انظر:

- *Encyclopedia of Religion*, Second edition, "Sacred", vol. 12, p. 8269, 8270.

أما الترجمة العربية الشائعة هي الكهانة والعرافة. ينظر الثبت التعريفي لمترجم كتاب البحث عن التاريخ والمعنى لإليادي "سعود المولى".

[58] *Shippee, Arthur Wright, "Mircea Eliade's Concept of Myth, p. 6.*

الدينية" كتب إلِيادي عن تاريخ الإسلام بعنوان "محمد ونهضة الإسلام"،[٥٩] مشيراً إلى قوة تجلي المُقَدَّس التي لم يستطع الإسلام أن يقاومها -بحسب زعمه- تأكيداً على إنسانية الديانة الكونية وشموليتها، قائلاً: "فالله يحافظ على وضعه إلهاً وحيداً مطلقاً، ومحمد سيكون النبي المختار، ولكن، وكما في اليهودية والمسيحية، فإن الإسلام سينتهي إلى قبول عدد من الوسطاء والشفعاء."[٦٠] إن وقوف إلِيادي عند هذه الأدلة القليلة من الإسلام، وتناولها بهذا الشكل قد يوحي بأن إلِيادي يتجنب دراسة الإسلام لهدف ما، لا سيّما أن معرفة الإسلام كانت متيسرة له عن طريق المفكر الباكستاني "فضل الرحمن شهاب الدينس" الذي كان يعمل في عام ١٩٦٨ وما بعدها أستاذاً محاضراً في جامعة شيكاغو التي كان يعمل بها إلِيادي.

وقد ذكر (شيبّي رايت) أنه لا توجد في أعمال إلِيادي المتعددة دراسة توضح أن الإسلام أحد التعاليم التوحيدية،[٦١] ووجد أن إلِيادي يُعْرِض عن ذكر المادة الإسلامية عند دراسته لأمثلة من اليهودية والمسيحية، تلك التي يمكن القول: إنها قد تتشابه نوعاً ما مع أمثلة إسلامية في ظاهرها، أو في الفكرة العامة لهذه الأمثلة.

إن هذا الإعراض المتعمد كان سببه عدم وجود المفاهيم الرئيسة للديانة الكونية في الإسلام، بل يمكن القول معارضته لها، على سبيل المثال: مفهومه للأسطورة المتعلقة بالزمن البَدْئي، الذي يعده جوهرياً في المجتمعات القديمة، لا يظهر في الآيات التي تتحدث عن الخلق. يضاف إلى ذلك رفض الإسلام ظهور المطلق أو تجسُّده أو تجليه، وفكرة السقوط أو الطبيعة الخاطئة للإنسان أو الفاسدة، فالله ﷻ ذو حقيقة مطلقة لا

[٥٩] دراسة إلِيادي للإسلام تبدو في الظاهر موضوعية لكنها تحمل مسحة تشكيك: مثل إثارته مسألة النسخ في القرآن مرتين: مرة في قصة الغرانيق وخطأ الرسول عليه الصلاة والسلام بحسب زعمه، والمرة الأخرى في أن أوامر الله تتغير كيفما شاء. وإشارته للوم قريش الرسول عليه الصلاة والسلام لعدم وجود معجزات. وما يسميه بالعبقرية السياسية للرسول عليه الصلاة والسلام في إقامة دولة بجانب عبقريته الدينية. ورأيه في تأثر الرسول عليه الصلاة والسلام بالمسيحية، انظر:

- إلِيادي، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، مرجع سابق، ج٣.

[٦٠] السابق، ج٣، ص٨٩.

[61] Shippee, *Mircea Eliade's Concept of Myth*, p. 210.

يتجسد في التاريخ. هذا الأمر الذي يجعل الإسلام يعارض مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس عند إليادي، ويقوّض أركان نظريته للدين.

وهكذا يتضح أن دراسة إليادي للدّين قاصرة عن تفسير الأديان الكبرى بشكل كامل، وقد حاول أن يجد بعض الأدلة المسيحية واليهودية، ليضع عليها مسحة الديانة الكونية، مع اتفاق بعض العقائد المسيحية مع الديانة الكونية في ظاهرها، في الوقت الذي قد تغافل عمداً عن دراسة الإسلام، خشية أن الإسلام سيقضي على نظريته للديانة الكونية. وعلى الرغم من أن إليادي يؤكد أن اهتمام مؤرخ الأديان هو دراسة تاريخ البشرية الديني بكامله،[٦٢] فإنّ إهماله دراسة الإسلام يشير إلى أن أهدافه الواضحة في تعميم الديانة الكونية على الأديان والمعتقدات كلها قد بلغت مداها المرجوّ.

ثالثاً: المفهوم الكوني للمُقَدَّس والمُدَنَّس (رؤية إسلامية)

إن كلمتي المُقَدَّس والمُدَنَّس في الإسلام لم تطرحا بعد بالصورة التي سيتطرق إليها هذا البحث؛ إذ إنهما حديثتان ومتداولتان في مجال علم الأديان في الغرب، الأمر الذي أظهر نتائج عديدة في فهم الدين والتجربة الدينية، وهذا يقتضي فهم هذين المصطلحين في الإسلام، اعتقاداً أن هذا الدين يمثل الوجه الحقيقي للدين السماوي.

إن كلمة المُقَدَّس قد تداولتها المصادر الإسلامية القديمة وذكرت معانيها. لكن كلمة المُدَنَّس قد تكون غريبة نوعاً ما في علم العقيدة أو التصوف وغيرها، ما عدا الإشارة إليها في الفقه الإسلامي، وقد يزداد الأمر استغراباً عند طرح هذه الكلمة بوصفها مقابلاً للمُقَدَّس، لكن هذه المقابلة أتت من خلال الاعتقاد بأن العنصر الأساسي في ماهية المُقَدَّس النسبي[٦٣] في الإسلام، وهو الروح، هو العامل الأساسي في مقابلته بالمُدَنَّس من هذه الناحية.

---

[٦٢] إليادي، **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، مرجع سابق، ص٥٠.

[٦٣] سيتضح المقصود من المُقَدَّس النسبي في الإسلام لاحقاً.

إن مفهوم المُقَدَّس والمُدَنَّس في الإسلام –بحسب هذه الدراسة– يتطلب الوقوف على دراسة الكون بوصفه رؤية إسلامية على النحو الآتي:

١. ماهية الكون:

إن ثنائية الوجود والعدم هي من أهم صفات الوجود الطبيعي، هذه الثنائية التي تتوقف على مسألة الروح، التي يمكن عدّ الكون الطبيعي يشتق وجوده منها.

فالوجود الكوني والطبيعي هو المادة أو بعبارة علمية هو كتلة من الشحنات الكهربائية المتحركة ضمن حيّز صغير؛ أي طاقة منظَّمة. إن هذه الطاقة لا يمكن أن تكون جزءاً من المادة؛ لأنها تتوقف عليها، ولا يمكن أن تكون خاصة من خواصها؛ لأن هذه الطاقة ليست نظاماً فحسب، بل نظاماً محدداً في وضع معين، وإلا حينئذ تستطيع أن تنظم تفاعلات أخرى ما دام من خواصها التنظيم. إذن، تبقى الفرضية الثالثة، وهي أن سرّ التفاعلات هو شيء آخر خارجي، نبهت إلى وجوده كل من خصائص المادة، فالحرارة والحركة والعناصر الأخرى الأساسية للحياة كالهيدروجين والكربون والأوكسجين وغيرها، لا يمكن أن تكون منشئة الحياة، بل الحياة تتخذ هذه العناصر مظهراً لها.

يمكن القول: إن سرّ هذه التفاعلات في الكون هو تيار روحي يحرك ذرات وكهارب طالما بقي لها نوع من ثبات البنية والتركيب؛ أي إن هناك تياراً روحياً يسري في الذرات والفضاء الكوني، فالطاقة حرارية أو ضوئية أو كهربائية أو معنوية تتحكم بها الروح زيادة أو نقصاناً، وجوداً أو عدماً. فالروح هي نظام الطاقة وحياتها، والطاقة دونها تتحلل إلى أن تصير عدماً. إن المادة مَيْتة وتصبح طاقة متحركة عندما تحلُّ فيها الروح. وبتعبير علمي إن الحركة في المادة خاضعة لقوانين الطبيعة ومقتضياتها الكامنة فيها، والتي يُطلق عليها الروح في الدين.

وإن ثنائية الوجود والعدم هما حالتان للمادة أو الطاقة، فالوجود هو بقاء المادة، والعدم هو بَدْءُ تحلل المادة، ثم زوالها. إذن، الوجود ليس زوال العدم، والعدم ليس زوال الوجود، لكنهما حالتان للمادة. على سبيل المثال: ثنائية البرودة والسخونة، هما حالتان

للحرارة، والنور والظلمة، هما حالتان للسّراج، فالبرودة ليست زوال السخونة، ولكنها وضع معين للحرارة، والنور ليس زوال الظلمة، ولكنه وضع معين للضوء. إن الوضع المتغير للمادة أو الطاقة –كانت حرارة أو سراجاً أو غيرهما– دليل على أن قانوناً ما أو نظاماً يحكم الوجود الكوني باتساق؛ أي خارج الوجود والعدم. إذن، فثنائية الوجود والعدم هما حالتان أو عَرَضان لمادة قوامها نظام خارجي عنها.

إن كلمة الروح في القرآن جاءت بمعنى الحياة التي يكون بها قِوام الكائنات، فلقد فسر الشوكاني الروح في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ (الإسراء: ٨٥)، على أنها العنصر المركب في الخلق الذي يحيا به الإنسان، قال الشوكاني: "اختلف الناس في الروح المسؤول عنه، فقيل: هو الروح المدبّر للبدن الذي تكون به حياته، وبهذا قال أكثر المفسرين."[٦٤] على هذا النحو يمكن القول: إن كلمة "أَمْر" في الآية تعني ما يعنيه العلم الحديث بكلمة "القانون الطبيعي".

وهكذا، فإن ثنائية الوجود والعدم هما حالتان للمادة القائمة بالروح، وليستا حالتين للمُقَدَّس المطلق لإليادي، لا سيّما أن الوجود الإلهي في الإسلام منفصل عن الوجود الكوني القائم على الروح. يعني هذا كله أن هذا الوجود لا يمكن أن يقوم بذاته كما زعم إليادي، ومن ثمَّ لا يمثل الحقيقة المطلقة كما ذهب هو وغيره من خلال وحدة الوجود، ولكن هذا الوجود الكوني قائم بالروح القائمة بغيرها. وفي ذلك إبطال لعقيدة وحدة الوجود.

٢. الروح جوهر مُقَدَّس:

إن الروح من حيث حقيقتها في الإسلام يصعب تحديدها وبيان طبيعتها، لكن معرفة مصدرها ممكنة في ضوء ما أُوتي للإنسان من العلم والتفكّر، يقول الله تعالى: ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَـٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ (الذاريات: ٢٠-٢١). وإنه من الأهمية التفكر في الروح؛ لأنها الوسيلة الوجدانية لفهم المسائل الغيبية على الوجه الصحيح الذي

[٦٤] الشوكاني، محمد بن على محمد. **فتح القدير**، مصر: عالم الكتب، د.ت، ج٣، ص٢٥٤.

بيّنه الإسلام؛ إذ إن الروح هي أشد اتصالاً بحقائق الوجود، والموجّه إلى الحقيقة المطلقة، وهنا تكمن أهمية معرفتها؛ لأنها صلة الإنسان بالله.

إن الروح جوهر مُقَدَّس؛ إذ أضافها الله إلى ذاته سبحانه وأمره في قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾﴾ (ص: ٧٢)، (الحجر: ٣١)، وقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ (الإسراء: ٨٥)، وكونها من وجود فوق طبيعي جاء عن طريق النفخ.[٦٥] ومن هنا رأى الغزالي أنها من جنس الملائكة،[٦٦] ورأى أنها من الأمور الإلهية، وأنها أجلّ وأرفع من الأجسام الخسيسة الأرضية.[٦٧] ووصفها ابن القيم بالمادة السماوية بقوله: "من الناس من تغلب عليه المادة السماوية على المادية الأرضية البدن، فتصير روحه علوية شريفة تناسب الملائكة."[٦٨] وأشار إليها الرازي بقوله: "جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك."[٦٩]

ولعل معنيي "الرجوع" و"الرد" الواردان في الآيات القرآنية يشيان بالمصدر السماوي للروح، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴿١١﴾﴾ (السجدة: ١١)، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾﴾ (الفجر: ٢٧-٢٨)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْمَوْتَ ٱلَّذِى تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُۥ مُلَٰقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ (الجمعة: ٨)، يشير إلى ذلك الغزالي بقوله: "إذا كان الروح من أمر الباري تعالى فيكون في البدن كالغريب، ويكون وجهه إلى أصله ومرجعه."[٧٠]

وبناء على هذا التصُّور، فإنّ الروح من عالم علوي وقدسي، وهي من وجود فوق طبيعي، لكنها ليست من الوجود الإلهي بالطبع؛ لأن العالم السماوي مخلوق، وهي بذلك

---

[٦٥] الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر. **النفس والروح وشرح قواهما**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص٦٤.

[٦٦] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **كيمياء السعادة**، مصر: المكتبة المحمودية التجارية، د.ت، ص٦-٨.

[٦٧] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **ميزان العمل**، مصر: المطبعة المصرية، ط٢، ١٣٤٢هـ، ص١٨، ١٩.

[٦٨] ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. **الروح**، القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت، ص١٧٠.

[٦٩] الرازي، **النفس والروح وشرح قواهما**، مرجع سابق، ص٢٠٥، ٢٠٦.

[٧٠] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الرسالة اللدنية**، مصر: المكتبة المحمودية، د.ت، ص١٠.

وسيلة الاتصال بالعالم السماوي؛ إذ إن "هذه المادة السماوية التي ليست من مرتبة الوجود الإلهي قادرة على تلقّي ما يَرِد إليها منه سبحانه وتعالى وعلى إدراك ما تتلقاه."[٧١]

إن هذه الروح بجوهرها المُقَدَّس إذا فاضت على الكائنات،[٧٢] سُميت "نفساً"، يقول ابن القيم: "إن أرواح بني آدم لم تقع تسميتها في القرآن إلا بالنفس،"[٧٣] ولعل هذا ما فهمه الغزالي عندما قسّم النفس إلى وجهين: وجه إلى الجنبة العالية، وهي الملأ الأعلى، ووجه إلى الجنبة السافلة، وهي جهة تدبير بدنه.[٧٤] ويمكن القول: إن علاقة الروح بالنفس كعلاقة الطين بالجسد. وإن مع اتصال الروح بالجسد لا تبقى الروح على حالها المُقَدَّس، بل تتغير إلى ما يسمى بالنَّفْس، وعليه فإن كل نفس من الكائنات مستقلة عن غيرها، فتتعدد النفوس على حسب أنواع الكائنات وصورها، وتتفاوت فيما بينها في الشرف والدناءة على حد وصف الرازي: "فأعلاها وأشرفها الأرواح البشرية، وتليها الأرواح البهيمية، وتليها القوى النباتية."[٧٥]

وتتشكل عند اتصال الروح بالجسد قوى مثل الإدراك والإحساس والتخيّل والتذكُّر والعاطفة والشهوة وغيرها، فالنَّفس "هي مكان إجراء هذه العمليات، أي هي التي تقوم بوظائف الكائن النفسية أو المادية من خلال الجسد."[٧٦] ويمكن القول إن مصدر هذه القوى ليس هو الدماغ كما يُظن؛ لأن الدماغ عبارة عن خلايا، والخلايا لا تعي ولا تدرك ولا تفكر ولا تأمر، ويمكن الإشارة في ذلك إلى وجود دراسة علمية دقيقة تؤكد أن الدماغ وبنياته وأجهزته، ليس فيه مطلقاً أية بنية تشترك في إصدار الأمر،[٧٧] وعليه فإن هذه القوى التي يمكن القول إنها قوى النفس، مصدرها الروح، وليس الدماغ.

---

[٧١] العطاس، سيد نقيب. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد الطاهر الميساوي، عمّان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص١٠٤.

[٧٢] الغزالي، **الرسالة اللدنية**، مرجع سابق، ص١٤، ١٥.

[٧٣] ابن القيم الجوزية، **الروح**، مرجع سابق، ص١٧٦.

[٧٤] **رفيق العجم**، موسوعة مصطلحات الإمام الغزالي، بيروت: مكتبة لبنان، ط١، ٢٠٠٠م، ص٨٢٦.

[٧٥] الرازي، **النفس والروح وشرح قواهما**، مرجع سابق، ص٣٦.

[٧٦] ابن القيم الجوزية، **الروح**، مرجع سابق، ص٢٢٢.

[٧٧] السمان، راتب عبد الوهاب. **ويسألونك عن الروح، مدخل إلى النظرية الروحية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص٥٣.

إن الأسرار الكونية التي يمكن أن تكشفها الروح متاحة للإنسان بشكل عام عند معرفته بقوى النفس أو الروح وتوجيهها، أو عندما تكون له موهبة خاصة، فيمنح بها قدرات خارقة، سماها الماديون عند دراستهم لناحية من حالات النفس الإنسانية باللاوعي، وسماها الروحانيون بالحاسة السادسة، وقد اختص بدراستها في الغرب في العصر الحديث علم الباراسيكولوجي "Parapsychology"، الذي ترجمه بعضهم إلى العربية بعلم "القابليات الروحية"، ويُعرف على أنه بحث للعلوم في ما وراء العقل أو البحث الروحي الذي يحاول دراسة الإدراك فوق الحسي، والتحريك النفسي "الروحي"، والظواهر والقدرات الأخرى ذات الصلة.

وإن من هذه القوى الروحية قوى الإيحاء التي تظهر في الرؤية الصادقة في المنام،[٧٨] ومن قوى الإيحاء: التخاطر عن بعد "Telepathy"،[٧٩] والتنويم المغناطيسي "Hypnosis"، ومن قوى الروح: الحدس، والحسد أو ما يُعرف بـ"العين"،[٨٠] وقوة التفكير الإيجابي أو ما يُسمّى بـ"قانون الجذب."[٨١] وهناك قوة يمكن أن تعد من القوى الروحية، وهي القدرة على الاتصال بعالم الجن، ومنها قد يأتي التنبؤ بالمستقبل، وتأتي أعمال السحر.

وتظهر مثل هذه القوى الروحية على سبيل المثال في قدرة الرسام التركي الكفيف (أشرف أرمجان)[٨٢] –الذي حُرم من نظره منذ ولادته– على رسم صور مثيرة للدهشة للطبيعة والمحيط الذي حوله، مجسدةً انعكاسات الألوان الحية والظل والمنظور، محافظة على

---

[٧٨] هناك اتصال بين النفس والعالم فوق الطبيعي في حالة النوم، بناءً على قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾ (الزمر: ٤٢).

[٧٩] التخاطر عن بُعد: المقدرة على التواصل ونقل المعلومات من عقل إنسان لآخر؛ أي إنه يعني القدرة على اكتساب معلومات عن أي كائن واعٍ آخر، وقد تكون هذه المعلومات أفكاراً أو مشاعر. هذه المقدرة يشعر بها كثير من الناس في تجاربهم الحياتية، وهناك في التاريخ الإسلامي حادثة تاريخية عن القدرة على التخاطر، وهي حادثة يا سارية الجبل للخليفة عمر بن الخطاب ﷺ.

[٨٠] البصر أو الرؤية قوة من قوى الروح أو النفس.

[٨١] قوة التفكير الإيجابي: مقدرة الإنسان أن يجتذب إليه الأحداث سواءً إيجابية أو سلبية.

[82] Armagan, Esref. http://www.youtube.com/watch?v=LVGLCfpkiT4.

الرسم المنظوري أو ثلاثي الأبعاد بالمقاييس والأشكال الصحيحة، بالرغم من أن الأطباء كشفوا أن بصره لم ينضج بعد على رسم مثل هذه الصور، وأن مخه لا يحس بالضوء مطلقاً. لتكشف هذه القدرة عن أن هناك قوة رؤية من شأن آخر، هي الرؤية الروحية.

إن هذه القدرات غير الطبيعية تكشف عن أن ما قام به الإنسان من اكتشافات واختراعات وابتكارات، فاقت حد التصوُّر منذ قديم الأزمان، من عصور الحضارة الفرعونية في بنائه للأهرامات، وما تلتها من حضارات، حتى العصر الحديث وما سخّره للكون، ليست سوى قوى الروح التي ذللت المعرفة، وأضاءت بأنوارها معالم الكون. إن هذه القوى خليقة أن تكون هي مصدر الإبداع البشري، وصانعة الكرامات للأولياء.

إن هذه الملَكَة التي تكتسبها الروح بالإضافة إلى كونها من عالم فوق الطبيعي، تأتي أيضاً من ارتباطها بالكائنات الأخرى عن طريق المادة المشتركة بين الكائنات "الروح" التي تمثل قاعدة يستند إليها الكون. فالطاقة الروحية للإنسان ترتبط بالطاقة الكونية؛ إذ إن الروح هي الوحدة العمومية أو الكلية في الكون والحياة، فعلى الرغم من أن كل ما في الكون ذوات مفردة تتمتع بصفة الوجود المستقل، لكن الطاقة الكونية يمكن عدّها كياناً موحداً للكون عن طريق المادة المشتركة بين الكائنات؛ أي الوشيجة الحية أو صلة القربى بين الكائنات، فهي تعمل على ارتباط داخلي بين جميع أشياء هذا العالم، وكذلك بين الإنسان والمحيط الكوني، فتعكس المخطط الشامل والمتآلف للكون. إن هذه الروح هي التي جعلت الطبيعة داخل التصور الإسلامي طاهرة،[٨٣] ومكاناً صالحاً لإقامة الصلاة.

إن ممارسة التأمل في رياضة اليوجا بوصفها محاولة لمعادلة الطاقة في الجسم مع الطاقة الكونية، هي إدراك بشري قديم للقوى النفسية وعلاقتها بالطاقة الكونية أو ما حولها من

[٨٣] هناك بعض الظواهر الغريبة التي تشهد بطهارة الكون، استشهد البيروني من خلال مشاهداته وملحوظاته الذاتية بعض هذه الظواهر، ويذكر بعض هذه الظواهر قائلاً: "ويشبهه أمر الحوض المعروف بالطاهر في أسفل جبل بمصر بلزق كنيسة، ويسيل إليه من عين في أصل الجبل ماء عذب طيب الرائحة، إذا مسه جُنُب أو حائض نتن حتى يفرغ ما فيه وينظف، فيعود طيب الرائحة. وأيضاً الجبل الذي بين هراة وسجستان وسط رمل مُتنح عن الطريق قليلاً إذا ألقي العذِرة أو البول سُمع منه دوي بيّن وصوت شديد. وهذه خاصيات مطبوعة في الموجودات ينتهي أسبابها إلى الجواهر البسيطة، وأول التأليف والخلق." انظر:

– البيروني،أبو الريحان محمد بن أحمد. **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، بيروت: دار الكتب، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص٢١٥.

الكائنات. وربما يكون انتشار الاعتقاد بوحدة الوجود في بعض الأديان القديمة –دون وجود عوامل اتصال بينها– ناتج عن الفهم الخاطئ أو المحرّف لهذه الحقيقة.

وهكذا فالروح جوهر مُقَدَّس، والنفس هي الروح في شكلها البَدني، وإن تلك الصفة السماوية التي تمتلكها الروح أو النفس تعطي الإنسان –حين يكتشف طرقها– قدرة غير طبيعية تؤكد أنها قوة مُقَدَّسة؛ أي من عالم أسمى أشبه بعالم الملائكة. وإن هذه الروح تضفي على الكون الطبيعي صفة القداسة، بحسب ما تمنحه من وجود كامل، لكن ما ماهية هذه القداسة التي تمتلكها الروح؟

٣. معنى المُقَدَّس والمُدَنَّس:

إن الجذر اللغوي لكلمة "المُقَدَّس" في اللغة العربية، والمفهوم الإسلامي لها يأتيان بمعانٍ متعددة منها: التنزيه،[٨٤] والطهارة،[٨٥] والتعظيم،[٨٦] والبركة،[٨٧] والحُرْمة.[٨٨] ولقد ورد

---

[٨٤] التقديس: تنزيه الله ﷻ. انظر:
– ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين. **لسان اللسان، تهذيب لسان العرب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج٥، ص٣٥٤٩. والله تنزه فهو متقدس. انظر:
– **المعجم الوسيط**، مصر: مجمع اللغة العربية، د.ت، "قدس"، ج٢، ص٧١٩.

[٨٥] القدس: الطهارة، التقديس: التطهير. انظر:
– ابن منظور، **لسان اللسان، تهذيب لسان العرب**، مرجع سابق، "قدس"، ج٥، ص٣٥٤٩. القدس: الطهر، القدوس: الطاهر المبارك من أسماء الله تعالى، تقدس: تطهر. انظر:
– الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، القاهرة: المطبعة المصرية، ط٣، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م، فصل: القاف، باب: السين. قدس لله تقديساً: طهر نفسه له. انظر:
– **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، "قدس"، ج٢، ص٧١٩.

[٨٦] القداس: المنيع الضخم من الشرف، والمُقَدَّس كالمعظم. انظر:
– الزبيدي، السيد محمد مرتضى. **تاج العروس**، بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع، ١٩٦٦م، "قدس"، ج٤، ص٢١٣.

[٨٧] القدس: البركة، لا قدسه الله أي لا بارك الله عليه، المُقَدَّس: المبارك. انظر:
– ابن منظور، **لسان اللسان، تهذيب لسان العرب**، مرجع سابق، "قدس"، ج٥، ص٣٥٤٩. القدوس: الطاهر المبارك. انظر:
– الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مرجع سابق، فصل: القاف، باب: السين. المُقَدَّس: المبارك. انظر:
– **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، "القدس"، ج٢، ص٧١٩.

[٨٨] الحُرمة: ما لا يحل انتهاكه. انظر:

هذا الجذر ومفرداته في القرآن. فالله ﷻ وُصِف بـ"القدوس".[٨٩] وجبريل عليه السلام وصف بـ"روح القدس"،[٩٠] وجاء في القرآن لفظ المُقَدَّس وصفاً لأرض،[٩١] ووادٍ.[٩٢] ووردت مفردات المُقَدَّس كـ"الحرام" على سبيل المثال وصفاً للمكان مثل البيت أو المسجد،[٩٣] وللزمان مثل الأشهر الحرم.[٩٤]

إن هذه التعددية للدلالات التي تحيل عليها جذر "قدس"، تُبرِز أن المُقَدَّس في الإسلام حاضر في الذوات والزمان والمكان، لكنه حضور مستقل عن قداسة الله سبحانه وتعالى من خلال المنظور التوحيدي المميز للإسلام، وتنزهه عن الموجودات. وبما أن وجود المخلوق قائم على وجود الخالق، فالمُقَدَّس "أي قداسة الكائنات" قائم على الله ﷻ "القدوس"؛ أي إن هناك قداسة لذاتها، وقداسة أخرى لغيرها، وبعبارة فلسفية هناك قداسة مطلقة وقداسة نسبية.

وللمزيد من التوضيح في الفرق بين القداستين يمكن القول: إن القداسة المطلقة[٩٥] هي التي تعني القداسة في ذاتها، وهي قداسة مختصة بالخالق ﷻ، لكونه هو المطلق، أي لا

– الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. **الصحاح**، تحقيق: إميل بديع يعقوب، ومحمد نبيل طريفي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، "حرم"، ج٥، ص٢١٦.

[٨٩] وقد ورد وصف الله بالمُقَدَّس في بعض الكتب الإسلامية، لكن صفة للذات والأسماء والصفات بـ"المُقَدَّسة" على سبيل المثال، يقول ابن تيمية: "فأسماؤه كلها متفقة في الدلالة على نفسه المُقَدَّسة"، انظر:

– ابن تيمية، أحمد بن حليم. **الكلام على حقيقة الإسلام والإيمان**، الرياض: العبيكان، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ص١٩٧. ويقول القرطبي: "إنما هو إله واحد يعني ذاته المُقَدَّسة"، انظر:

– القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الشعب، ط٢، ١٣٧٢هـ، ج١٠، ص١١٣. ويقول ابن حجر: "الرحمة مقتضى ذاته المُقَدَّسة"، انظر:

– ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج٦، ص٢٩٢.

[٩٠] (النحل:١٠٢).

[٩١] (المائدة: ٢١).

[٩٢] (طه: ١٢).

[٩٣] (المائدة: ٢).

[٩٤] (التوبة: ٥).

[٩٥] المطلق في المعجم الفلسفي يعني التام أو الكامل المتعري عن كل قيد أو حصر أو استثناء أو شرط، والخالص من كل تعيين أو تحديد، الموجود في ذاته وبذاته. ويمكن وصف الإله الواحد المتجاوز بأنه المطلق. انظر:

يوجد بحال نسبة بينه وبين غيره من المخلوقات التي ينظر لها من منطلق مقاييس نسبية، وكون هذه القداسة مطلقة من حيث إنها منافية لنسبية غيرها، الذي هو خاضع للتغير والصيرورة، وهو النوع الآخر من القدسية. أما القداسة النسبية[٩٦] فهي التي تعني القداسة في غيرها، أي نسبةً إلى القداسة المطلقة، وتعني نسبيتها أيضاً لكونها مخلوقة حادثة؛ أي باختصار هناك قداسة لذاتها، وقداسة لغيرها.

إنه من خلال التمييز بين القداستين يمكن القول: إن المُقَدَّس هو مجال تُحقق القداسة وتجسُّدها في الذوات والزمان والمكان، وهذا يعني أن المُقَدَّس لا يتعارض مع الدنيوي أو المخلوقات كما ظن إليادي بأن هناك تعارضاً بين المُقَدَّس والدنيوي المُدَنَّس، وهذا المُقَدَّس بمفهومه الإسلامي لا يمتلك تلك القداسة إلا لمكانة معينة عند الله ﷻ ترتبط بالعلاقة بين الخالق والمخلوقات، الأمر الذي يجعل المُقَدَّس النسبي ليس معبوداً في هذه الحالة.

إن المُقَدَّس النسبي يمثل الروح في طبيعتها الأصلية السماوية، فالمُقَدَّسات في الإسلام مثل الرُّسل والأنبياء عليهم السلام اصطفاهم الله ﷻ على غيرهم لوصولهم إلى أعلى مرتبة للروح؛ أي لأنهم استطاعوا أن يحفظوا الروح في صفائها السماوي ويتصلوا بقوتها المُقَدَّسة، وكان خاتم الرسل عليه الصلاة والسلام هو الأعلى في هذه المرتبة الروحية، تلك المرتبة التي منحتهم الاتصال بالوحي، والتبليغ عن الله ﷻ.

ومن أبرز المُقَدَّسات في الإسلام القرآن الكريم "كتاب الله" أو "كلام الله"، وهو أمر الله، صِيغ في كلمات له سبحانه وتعالى، وهو أمر يختلف عن معنى التجسُّد؛ أي ظهور أمره سبحانه وتعالى في تعبير لفظي أو دلالات على كلامه سبحانه،[٩٧] واصفاً هذه

– المسيري، عبد الوهاب. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩م، ج١، ص٥٩.

[٩٦] النسبي: فهو ينسب إلى غيره ويتوقف وجوده عليه ولا يتعين إلا مقرونا به، وهو عكس المطلق، وهو مقيد وناقص ومحدود مرتبط بالزمان والمكان. انظر:

– المرجع السابق، ج١، ص٥٩.

[٩٧] يقول الشهرستاني: "إن الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة حادثة، والمدلول قديم أزلي"، انظر:

– الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٨، ٢٠٠٩م، ج١، ص٨٣.

الدلالات بأنها روح في قوله تعالى: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ أَنْ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ ﴿٢﴾ ﴾ (النحل: ٢)، وقوله: ﴿ رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ﴿١٥﴾ ﴾ (غافر: ١٥)، وقوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ ﴾ (الشورى: ٥٢). والقرآن كونه روحاً هو القادر على الحفاظ على النظام الكوني.

إن الزمان والمكان المُقَدَّسين في الإسلام، وارتباطهما بمعاني الحظر والمنع، والاحترام الناتج عن تعظيم الأوامر الإلهية ارتبطاً بشعائر تعبدية تهدف في المقام الأول إلى أن تعرج الروح إلى مصدرها السماوي، حتى يتم لها الصفاء والنقاء؛ إذ إن دور الشعائر التعبدية هي تزكية النفس، بدءاً من الشعائر التمهيدية التطهيرية إلى الخشوع، فالمُقَدَّس يبقى لصيقاً بالروح كونه مادته أو وسيلته من خلال الزمان والمكان.

وتتميز الروح في الإنسان عن الروح في الكائنات الأخرى بقوى النفس كما سبق ذكره، تلك القوى الإنسانية التي استمد منها صفات إلهية مثل التفكر والإرادة والخطاب، وبها أُحسِن تقويمه، واستحق صفة الخلافة في الأرض، وسجدت له الملائكة السماوية ممثلاً في آدم عليه السلام، ولها أَخذ الأمانة، وعليها كُرِّم بنو آدم وفُضِّلوا على كثير من المخلوقات، وحُرِّمت دماؤهم، بل تصل حُرمة المؤمن في الإسلام لتكون أعظم حرمة من الكعبة المُقَدَّسة.[٩٨] وبهذه القوى يبلغ الكمال والعودة إلى الأصل المُقَدَّس، فـ "تطوُّر الإنسان نحو الكمال يعني تقدمه في طريق التحقق بطبيعته الروحية الأصلية، أي عملية عودة ورجوع إلى الطبيعة الأصلية."[٩٩]

إن الإنسان من حيث هو كيان روحي يعدّ مُقَدَّساً، وبما أُعطي من قوى، لذلك لا يمكن أن تكون طبيعة الإنسان مُدَنَّسة أو فاسدة أو شريرة بسبب خطيئة آدم أو الهبوط

[٩٨] ينظر حديث مروي عن ابن ماجة عن عبد الله بن عمرو: "قال رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالكعبة ويقول ما أطيبك وما أطيب ريحك، ما أعظمك وما أعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده لحرمة المؤمن عند الله أعظم من حرمتك ماله ودمه". اللفظ لابن ماجة. انظر:

– الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح الترغيب والترهيب**، الرياض: مكتبة المعارف، ط٥، د.ت، ج٢، رقم الحديث ٢٤٤١، ص٣١٦.

[٩٩] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص٧١.

من الجنة. ومن هنا يمكن معرفة أن الخطيئة في الإسلام لم ترتبط بفساد طبيعة الإنسان، ولكنها ارتبطت بتعطيل إحدى قوى النفس، وهي "نسيان" آدم عليه السلام.

إن اقتراف الإنسان معصية يعني أنه ظلم نفسه؛ إذ وضعها في مكان غير مكانها اللائق بها، وبأنه أساء التصرف فيها، فتجاوز بذلك طبيعته الحقة أو خرج عنها.[١٠٠] هذا يعني أن الروح "الجوهر المُقَدَّس" لا تفقد صفة القداسة بسبب الفجور[١٠١] أو الكفر[١٠٢] أو الفسق،[١٠٣] تلك الصفات الذميمة التي يؤكد معناها اللغوي تغطية الجوهر المُقَدَّس والميل عنه والانسلاخ منه. وهذا الأمر يؤدي إلى توقف الطبيعة الحيوية، ليبدأ الكائن في تدمير ذاته، فيتحول إلى كائن خطير يضر نفسه وغيره بالقوى الممنوحة له، حتى يصفه الله ﷻ بالميْت الذي قد عطّل الروح (قوام النظام الطبيعي)، أو بمن يعيش في الظلمات معطّل القوى، يقول الله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ (الأنعام: ١٢٢).

ومن خلال معنى المُقَدَّس في معناه الروحي يمكن القول إن المُقَدَّس في الإسلام هو كمال الوجود أو النظام؛ أي بعبارة علمية: الطبيعة الحيوية الكاملة التي تحدث في الكائن، ويمكن تصور ما يحدث عند وجود خلل في هذه الطبيعة، حيث يبدأ الكائن في التحلل أو التحول الذي ينجم عنه صفة المُدَنَّس[١٠٤] أو النجس، وكلتا هاتين الصفتين

---

[١٠٠] المرجع السابق، ص١٠٠.

[١٠١] الفجور: أصله الميل عن الحق. الفجور والفاجر المائل والساقط عن الطريق. انظر:
– ابن منظور، **لسان اللسان، تهذيب لسان العرب**، مرجع سابق، "فجر"، ج٢، ص٣٠٠.

[١٠٢] الكفر: أصل الكفر التغطية على الشيء والستر له، فكأن الكافر مغطًّى على قلبه. انظر:
– الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد. **جمهرة اللغة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، "كفر"، ج٢، ص١١٣.

[١٠٣] الفسق: أصله من قولهم: انفسقت الرُّطبة، إذا خرجت من قشرها، ومنه اشتقاق الفاسق لانفساقه من الخير، أي انسلاخه منه. انظر:
– المرجع السابق، "فسق"، ج٢، ص١٩٣. يقال فسق عن أمر ربه، أي خرج. انظر:
– الجوهري، **الصحاح**، مرجع سابق، "فسق"، ج٤، ص٣٠٦.

[١٠٤] إن المفهوم الغربي لهذه الكلمة "*Profane*" والتي اختارت هذه الدراسة ترجمتها بـ"المدنس" قد ظهر من مفهوم إلِيادي له، أن القصد منه هو صفة تقابل المبجل الديني والخالص والطاهر، وهي تأتي بمعنى المزدرى والمنفر والمنقلب على حاله.

تحملان صفة المزدرى والمنفِر والمنقلِب على حاله.[١٠٥] وهما من هذه الناحية يعكسان التغيّر في طبيعة الأشياء، أي زوال تأثير الروح من الكائن؛ ففي الفقه تحوُّل العنب إلى خمر يصبح مُحرماً أي مُدَنَّساً؛ لأنه تحوَّل، وتحوُّل الماء والطعام في جسم الإنسان إلى بول وبراز أيضاً يجعلهما من النجاسات، وإن الإشراك بالله، أي التحوُّل من الفطرة إلى العقيدة المنحرفة يعني في الإسلام نجاسة في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ ﴾ (التوبة:٢٨). وعليه فإن المُدَنَّس في الإسلام يعني خللاً في النظام. بعبارة أخرى إزالة الطهارة التي هي صفة من صفات المُقَدَّس المانح للحياة، وهذا يعني أن المُدَنَّس هو ضرر للحياة، لذا فالمُدَنَّس هو المحرّم، بمعنى المحظور، مقابل المُقَدَّس المحرّم، بمعنى المعظّم.

وهكذا يتشكل فضاء المُقَدَّس في الإسلام من الروح الجوهر، والوجود الطبيعي، وهذا يعني أن الدنيوي ليس مُدَنَّساً في الإسلام، بل يمكن أن يكون مُقَدَّساً أو مُدَنَّساً؛ أي إن المُقَدَّس والمُدَنَّس في الكائن عارضان، فالدنيوي هو المجال الذي تلتقي ضمنه وتحته كل الحدود؛ أي إنه حاضر بحدود متحركة داخل المُقَدَّس والمُدَنَّس، لذلك يحمل وضعه المتميز في الإسلام. ومن هنا لا يمكن القول إن تعريف المُقَدَّس وتحديده يتمّ بالتعارض والتوازي مع الدنيوي، هذا مع اعتبار التفرقة بين مجالي القداسة المطلقة والنسبية -كما سبق القول-؛ إذ لا يمكن حلول القداسة المطلقة في الدنيوي المحدود كما ذهب إليه إلياد في تصوره لازدواجية المُقَدَّس.

في الأخير إن الوجود في الإسلام مستويان: الوجود الإلهي المُقَدَّس القائم بذاته، والوجود الكوني القائم بالروح القائمة بغيرها، وبما أن الروح تحمل صفة القداسة، والروح تؤثر على المادة التي ترتبط بالوجود والعدم، فثنائية المُقَدَّس والمُدَنَّس ترتبط بالوجود

---

[١٠٥] إن المدنس والنجس يحملان معنى المزدرى والمنفر والمنقلب على حاله؛ إذ إن معنى المدنس اللغوي: ما هو ضد النظافة والنقاء. انظر:

- الأزدي، **جمهرة اللغة**، مرجع سابق، "دنس"، ج١، ص٧٦٩.
- الجوهري، **الصحاح**، مرجع سابق، "دنس"، ج٣، ص٩٥. دنس الرجل عِرْضه، إذا فعل ما يشينه. انظر:
- ابن منظور، **لسان اللسان، تهذيب لسان العرب**، مرجع سابق، "دنس"، ج١، ص٤٢٣.

أما المعنى اللغوي للنَّجَس: هو القَذِر من الناس ومن كل شيء قذِرته. والنَّجِس: الدنس. انظر:

- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، "نجس"، ج٢، ص٥٩٦.

الروحي، وليس بالوجود الطبيعي كما يزعم إلِيادي، ومما يؤكد ذلك أن القداسة في الإسلام تتعدد دلالات معانيها وتحيل على جهات متعددة، الأمر الذي يجعلها أكثر شمولية من المفاهيم التي أسقطت عليها بوصفها مفهوماً محدوداً كالحرام أو البرَكة وغيرها. وعليه ليس للوجود قداسة إلا بمقدار ما تحققه الروح فيه؛ أي الوصول إلى الطبيعة الكاملة، بمعنى استرداد أصل الروح، وليس استرداد أصل الخلق كما في عقيدة الخطيئة أو السقوط عن طريق النماذج البدئية كما يذهب إلِيادي في دراسته للدين، وبالمقابل يصل هذا الوجود إلى مرحلة الدَّنس عند بدء التحلل من الروح. بعبارة أخيرة يمكن القول بحسب الرؤية الكونية للمُقَدَّس: كما أن المُقَدَّس في الإسلام هو الوجود الكامل، فالمُدَنَّس هو تحلل الطبيعي للأشياء أو تعطيل طبيعة الروح.

خاتمة:

لقد حاول إلِيادي –انطلاقاً من سلوك الإنسان بشكل عام، والمتدين بشكل خاص– تأكيد أن المُقَدَّس عنصر من عناصر بنية الوعي عند الإنسان؛ أي بدهية تبقى خاصية دائمة للفكر الإنساني ونشاطه، مما يؤكد أن نزعة التدين نزعة أصيلة لدى الإنسان، وأن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية وبدائية، وأن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة الإنسانية، وهذا ما عرف في الإسلام بمفهوم الفطرة وعقيدة الميثاق الإلهي في عالم الذَّر. ويمكن القول: إن ما قام به إلِيادي في هذا الصدد –لا سيما في جمع الأصول التاريخية للطقوس الدينية، والأدلة المتشابهة للسلوك الديني عند الإنسان من خلال معتقداته الدينية أو تجاربه الدنيوية– يساعد في إثبات أن هناك مصدراً واحداً في التفكير الديني الذي يشكل أيضاً سلوك الإنسان بشكل عام، وهذا الأمر في ظاهره دراسة مفيدة للظواهر الدينية المتعددة كمحاولة دراسة وحدة الأصل الإنساني بوصفها نقطة انطلاق مشتركة، كما حاول البيروني إثباتها في دراسته للدين بأساليب علمية.[١٠٦] لكن قصد إلِيادي من

[١٠٦] زين، إبراهيم محمد. **منهج الحوار وضوابطه، مداخلات علمية بين البيروني والفاروقي**، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، ط١، ٢٠١٠م، ص٥٥.

مركزية الأديان حول المُقَدَّس –عن طريق تفسيره الأديان كونها رؤىً مختلفة للجوهري البدئي– هو خلق توافق بين معتقدات وأديان متنوعة بإدعاء الكونية؛ أي إن الإنسان في حقيقته كائن متدين يدين بالديانة الكونية، التي تتغير أشكالها بحسب التجربة والتاريخ، وفي ذلك إثبات لنظرية التعددية الدينية وهدم للدين، لا سيّما الدين الإسلامي، الذي لا يقبل مفهوم تجلي المُقَدَّس الذي يظهر بوصفه حقيقة مطلقة عند إليادي.

وقد أكد هذا البحث أن الإسلام يرتكز في مفهومه للكون –بوصفه وجوداً قائماً بغيره– على حقيقة الروح التي تضفي عليه قداسة نسبية وليست مطلقة، تلك القداسة النسبية التي لا تجد تعارضاً مع الدنيوي، ما دامت الروح قائمة بغيرها، ومن ثمّ فليس للوجود قداسة إلا بمقدار ما تحققه الروح فيه من قوى وصفات إلهية؛ أي الوصول إلى الطبيعة الكاملة، أو استرداد أصل الروح، وليس استرداد أصل الخلق كما في عقيدة الخطيئة أو السقوط كما يزعم إليادي، الأمر الذي يؤكد أن طبيعة الإنسان ليست مُدَنَّسة بسبب خطيئة ما، ولكن بسبب تعطيل قوى الروح أو توقف تأثيرها، الذي يؤدي إلى إزالة الطهارة التي هي صفة من صفات المُقَدَّس، في مقابل المُدَنَّس الذي هو التحلل الطبيعي للأشياء وما يطلق عليه النَّجس أو المحرم. وهكذا فإن ثنائية المُقَدَّس والمُدَنَّس في الإسلام، يمكن القول: إنها لا تتوقف عند الكينونة المجردة التي زعم إليادي أنها الحقيقة المطلقة، بل تحددها الروح في علاقتها مع الوحي.

إن التجربة الروحية –التي دأب إليادي في تأكيدها– حقيقة مارستها البشرية عبر تاريخها، وقد لمست آثارها وذاقت أثرها في نفسها وحياتها، ولم يُستثن من تلك التجربة أحد، بل عبر بعضهم عنها بمظاهر مختلفة دارت حول المُقَدَّس، ويمكن القول كذلك: إنها كانت العامل الرئيس لاستمرار الأديان والمعتقدات والإنسانية، لكنها ظلت خطوة لا تصل إلى الحقيقة أو القداسة المطلقة؛ لأنها بحاجة إلى الاتصال بالوحي.

وتأمل هذه الدراسة أن تجد مزيداً من الدراسات في دراسة مصطلح المقدس وأشكاله في الإسلام، ورد ما أثير عن هذه الأشكال أو المبالغة فيها من ناحية، والمقارنة بين المقدس وأشكاله، ودراسة الغربيين لذلك عند دراستهم للأديان. وتأمل الدراسة أيضاً المزيد من فهم المدنس، ذلك المصطلح الذي لم يؤخذ حظه في مجال العقيدة الإسلامية.

قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب
المعجزة: إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم*
تأليف: أحمد بسّام ساعي**

حسام مصطفى اللّحّام***

يصدر هذا الكتاب عن رؤية محدّدة لجوهر الإعجاز اللغويّ في القرآن الكريم، متجاوزاً تلك الدّراسات التي ارتكزت –في معظمها– على الإعجاز البلاغي. ولا يعني التّجاوز–هنا– الرّفض أو القفز، بل الاستيعاب والدّمج والتقدّم بالبحث؛ لوضع اليد على سرّ الإعجاز؛ من خلال تحديد السرّ، وتحليله تحليلاً منضبطاً قابلاً للإثبات، على نحو علميّ قاطع. ومن ثَمّ تكمن جِدّةُ هذا الكتاب وخطورتُه؛ فهو ينفرد برؤيته الخاصّة للإعجاز القرآني، ويعالج —وفقاً لهذه الرؤيّة– كثيراً من القضايا التي أسهب دارسو الإعجاز في مناقشتها.

يتألّف الكتاب من جزأين كبيرين (يقعان في ٩٠٠ صفحة من القطع الكبير)؛ يطرح الباحث في الجزء الأوّل منهما قضيّة الإعجاز اللغويّ في القرآن الكريم. وهو إذْ يحاول اكتناه هذا الجانب لا يجد حرجاً في التّصريح بضرورة الخروج من عباءة الدّراسات البلاغيّة

* السّاعي، أحمد بسّام. **المعجزة: إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم**، هرندن: المعهد العالم للفكر الإسلامي، (الجزء الأوّل) الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، و(الجزء الثّاني) الطّبعة الأولى ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

** من مواليد مدينة اللاذقيّة في سورية عام ١٩٤١. حصل على درجته العلمية الأولى من جامعة دمشق، وعلى الماجستير والدكتوراه في الأدب العربي من جامعة القاهرة، ودرّس في الجامعات السورية والعربية. درّس في جامعة أوكسفورد، وأسّس أكاديميّة أوكسفورد للدراسات العليا لتكون أوّل معهد جامعي في الغرب يؤسّسه عربي أو مسلم وينال اعترافاً حكوميّاً. له العديد من المؤلّفات منها: الصورة بين البلاغة والنقد، الواقعيّة الإسلاميّة في الأدب والنقد، حركة الشّعر الحديث من خلال أعلامه في سورية، مسلمون في مواجهة الإسلام، مسيحيّون في مواجهة المسيحيّة.

*** دكتوراه في البلاغة– الجامعة الأردنية، أستاذ مساعد، قسم اللّغة العربيّة– كليّة الآداب– جامعة الزيتونة الأردنيّة.
البريد الإلكتروني: husam.lahham@yahoo.com

تم تسلّم المراجعة بتاريخ ٢٠١٤/٢/١٣م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٦/١٤م.

واللغويّة القديمة والحديثة التي عُنيت بالكشف عن سرّ الإعجاز؛ ذلك لأنّها لم تقف على حقيقة اللغة الجديدة التي جاء بها القرآن الكريم؛ مع إقرار الباحث بأهميّة تلك الجهود التي عنيت بما اشتمل عليه القرآن من: الرّوعة، والجمال، والدّقّة في التّعبير، والفصاحة. ولكنّ هذا كلّه غير كاف للوصول إلى جوهر الإعجاز القرآنيّ؛ لأنّ تلك الصّفات الماثلة قد توجد في آداب البشر، على حين يريد هو أن يضع يده على النّقطة الجوهريّة التي تمثّل سرّ الإعجاز، على نحو علميّ مستند إلى لغة الأرقام، والتّحليل، والاستقصاء.

ويمثّل "الإعجاز اللّغويّ في القرآن" تلك النّقطة الجوهريّة. وينطلق الباحث في توضيحها من حقيقة مفادها أنّ "للقرآن لغته الخاصّة واستعمالاته الخاصّة التي تختلف عن استعمالاتنا البشريّة: الرّسميّة منها واليوميّة."[١] ويُعدّ هذا المنطلق مدار الكتاب؛ وقد دأب الباحث على تأكيده تنظيراً وتطبيقاً، مُفصحاً عنه بقوله: "إنّ ما في هذه اللغّة ليس نوعاً من الاختراعات العلميّة التي عرفناها في هذا العصر، ولكنّها مستجدّات لغويّة مستعصية ومتنوّعة المعالم والأشكال، تتوالى وتتلاحق، بعضها يأخذ بعناق بعض، بحيث يصاب مَنْ يحاولها أومن يتصدّى لتقليدها بإحباط يدرك معه أنْ لا سبيل إلى المطاولة والمكابرة."[٢] وقد جسّد الباحث مفهومه للإعجاز اللّغويّ بناء على رؤيته لهذه اللغة، كاشفاً عمّا انطوت عليه من ظواهر لغويّة جديدة.

وفي الطَّريق إلى الكشف عن اللّغة القرآنيّة الجديدة، يعرض الباحث –في التّمهيد– جملة من المسائل التي تُمهّد لتقصّي هذه الظّاهرة (لغة القرآن). ويقف –في هذا الصّدد– على مصطلح (الإعجاز) مذكّراً بمعناه الأصليّ –كما ورد في المعاجم اللغويّة– وهو: "الأمر الذي يستحيل صنعه أو الإتيان بمثله"، منبّهاً على تراجع هذا المعنى في الدّراسات البلاغيّة إلى معاني: التّفوّق، أو التّميّز، أو العبقريّ؛ وهو ما يعني –عنده–: النّسبيّة، والتّفاوت، والبعد عن التّناول العلمي، والانزلاق إلى متاهة اللّغة غير القابلة للتّحديد. ويتحدّث –بعد هذا التّنبيه– عن جوانب الإعجاز عند القدماء، ويحصرها في ثلاثة: الجانب البلاغيّ، والجانب التّعبيري، والجانب العلمي.

---

[١] السّاعي، **المعجزة: إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣.

[٢] المرجع السّابق، ج١، ص٣٩.

وعلى أهميّة الجانبين –الأوّل والثّاني في رفد المصبّ الإعجازي العام للغة الوحي وَفقاً لتعبير الباحث– إلا أنّهما لا يشكّلان منفردَيْن "الأرضيّة الصّلدة والمقبولة لدى الباحث العلميّ المتجرّد في إثبات هذا الإعجاز؛"[٣] لأنّ الجمال البلاغيّ والدّقّة في التّعبير من المسائل التي تتّسم بالنّسبيّة القابلة للنّقاش والاختلاف. ويبيّن الباحث في حديثه عن الجانب العلمي –ومنه الإعجاز العددي– حقيقة وجود هذا الجانب في تراثنا القديم وأهمّيّته، رافضاً التّعسّف في تناوله، ولا سيّما في الدّراسات الإعجازيّة المعاصرة.

وينتهي الباحث –بعد تقصّي آراء القدماء في سرّ الإعجاز– إلى أنّه لم يقع –في أيٍّ من تلك الآراء– على ذلك الجانب اللّغويّ الذي يراه هو جوهر الإعجاز؛ وهو الجانب الأهمّ فيه والأكثر جدارة بهذه التّسمية؛ وهو يتمثّل في أنّ القرآن الكريم أتى بلغة جديدة كلّيّاً عجز العرب الفصحاء عن الإتيان بمثلها. ويتجلّى هذا الإعجاز في الكثافة الإعجازيّة للمواقع التّجديديّة: "فليس هناك وجه للإعجاز لو توقّفنا عند حقيقة واحدة أو اثنتين أو ثلاث من هذه الحقائق منعزلةً عن أخواتها. فقط عندما نكتشف كثافة المواقع التي شحنت بها الآيات والسّور من هذه المستجدّات، ونعرف كيف تتوالى الواحدة إثر الأخرى من غير توقّف ولا تنفّس ولا استراحة ولا فجوات، وكيف تختفي تحت كلّ كلمة أو تركيب أو عبارة قرآنيّة، وفي تضاعيفها وخلف أثوابها، واحدة أو اثنتان أو ثلاث أو أكثر من عجائب التّجديد اللّغويّ وأشكاله وألوانه."[٤]

ويتصدّى الباحث لدراسة هذا الجانب الإعجازيّ، مصرّحاً بهدفه النّهائيّ من وراء الدّراسة؛ وهو "أن نضع أيدينا –ما استطعنا وبقدراتنا البشريّة المحدودة– على البصمات الجديدة التي تركها الوحي على لغتنا العربيّة، وسيكون همّنا منصبّاً على الإجابة عن سؤال واحد: أين الجديد في لغة الوحي؟ وماذا أضافت هذه اللّغة إلى قاموسنا؟ ثمّ ننتقل بعد ذلك إلى البرهنة على أصالة هذا الجديد."[٥]

يجيب الباحث عن هذين السّؤالين في الجزأين كليهما؛ وقد ضمّ الجزء الأوّل أحد عشر فصلاً موزّعةً في بابين؛ واختصّ الجزء الثّاني بالتحليل المفصّل لظواهر اللغة

[٣] المرجع السّابق، ج١، ص٢٨.
[٤] المرجع السّابق، ج١، ص٤٤.
[٥] المرجع السّابق، ج١، ص٦٣.

الإعجازيّة الجديدة في سورة الفاتحة، والسّور العشرين الأخيرة، مع تمهيد تطبيقي على سورة فاطر.

يسهب الباحث -في الجزء الأوّل- في تتبّع ظواهر التّجديد في لغة القرآن الكريم؛ فيدرس في الباب الأوّل الموسوم بـ"لغة الوحي الجديدة" الشّخصيّة اللّغويّة للقرآن الكريم، ويركّز فيه على إبراز تفرّد القرآن وخصوصيّته في محاور متعدّدة؛ هي:

- التّسميات: القرآن، السّورة، الآية...
- التحدّي القرآني.
- الفنّ الأدبي الجديد (أدب السّورة). وهي تسمية يقترحها الباحث للقرآن الكريم المؤلّف من سور لها مقوّماتها الفنّيّة المختلفة من: سبائك، وتراكيب، وألفاظ، ومصطلحات، وإيقاعات، وفواصل، وروابط لغويّة، وطرائق مستقلّة في القراءة والتّجويد.
- التّميّز الفنّي لفواتح السّور.
- شخصيّة السّورة القرآنيّة.

وفي الفصل الثاني يتناول الباحث السّبيكة القرآنيّة؛ ويعني بها القوالب أو العبارات التي تجاوزت -بحدّتها- محدوديّة الوحدات اللغويّة/السّبائك (التّراكيب) التي كانت سائدة في الشّعر الجاهلي، وكانت قواسم مشتركة بين الشّعراء، واستمرّت زمناً طويلاً حتّى عصرنا هذا. وأظهر الباحث تمكّنَ لغة القرآن -بقوالبها الجديدة- من تجاوز النّسيج اللغوي التّقليدي السّائد وتشكيل نسيجها الخاصّ، مكوّنةً سبائكها اللّغويّة الجديدة التي أحدثت هزّة عظيمة في نفوس العرب.

وفي الفصل الثّالث يعقد الباحث موازنة بين السّبيكة القرآنيّة والسّبيكتين: البشريّة، والنّبويّة؛ لملاحظة الفروق بين الأسلوب القرآني، والأسلوبين: البشري، والنّبوي، منتهياً إلى القول بالتّفرّد القرآنيّ في كلّ من السّبيكة واللّفظة معاً "ثمّ في علاقات الألفاظ وعلاقات التّراكيب والعبارات بعضها ببعض. والقرآن في -ذلك كلّه- يبني لغة مميّزة يصعب حتّى على القارئ العادي أن يخلط بينها وبين الأساليب البشريّة المعروفة."[٦] فالقرآن -بما

[٦] المرجع السّابق، ج١، ص١٣٤.

يشتمل عليه من معانٍ وأساليب- يخرج بوحدات لغويّة صغيرة قد تكون جملة أو أكثر من جملة، تظلّ محافظة على خصوصيّة ألفاظها وعباراتها وبلاغتها وإيقاعها، مهما اختلطت مع آلاف الجمل البشريّة. ومن اللّافت أنّ هذه اللّغة ظلّت جديدة حتّى يومنا هذا: بسبائكها، وأبنيتها، وأعرافها النّحويّة.

ويقف الباحث -في الفصل الرّابع- على الصِّيغ التي تتألّف من لفظين أو ثلاثة ألفاظ، وما يقوم من هذه الصِّيغ على علاقة لغويّة أو نحويّة أو بيانيّة جديدة لم تعرفها اللغة العربيّة قبل القرآن الكريم، ويضع إزاءَها المقابل البشري -كما يتصوّره- مستنتجاً من هذه الموازنة "أنْ لا مجال للمقاربة أو المشابهة بينها وبين تراكيبنا البشريّة، مهما تنوّعت أساليبنا، شأنها في هذا شأن التّعبيرات القرآنيّة أيضاً."[٧]

ويتّخذ الباحث من سورة المدّثر -في الجزء الأوّل- أنموذجاً تطبيقيّاً يستشهد به في دراسته للظواهر اللغويّة الجديدة المختلفة في القرآن؛ معلّلاً ذلك بقوله: "حتّى نضع أيدينا -من خلالها- على مساحة هذه الظواهر كما ظهرت في الدّفقات الأولى من الوحي، وهي تتنزل ملء سمع وبصر العربي في مكّة."[٨]

ويحلّل الباحث -في الفصل الخامس- الألفاظ الخاصّة التي جاء بها القرآن؛ مقرّراً أنّ الإعجاز الحقيقي لا يكمن في جدّة اللفظ وحده، بل في "تلك الصّدمة النّوويّة المركّبة والشّاملة التي صدمت بها العاصفةُ اللغويّة القرآنيّة نواةَ اللغة العربيّة التقليديّة في زمن قياسي عجيب."[٩] وتتعدّد الأمثلة على أنواع اللفظ الجديد الّذي قد تأتي خصوصيّته من زوايا مختلفة؛ فقد تأتي من جدّته اللّفظيّة والمعنويّة، أو قد يكون جديداً باشتقاقاته، أو قد تأتي خصوصيّته من جدّته المعنويّة دون اللّفظيّة، وقد يرتقي إلى مستوى المصطلح (المؤمن/ الكافر)، وقد تأتي من المعنى المجازي الجديد الذي أضفاه القرآن على اللّفظ.[١٠]

ويفرد الباحث الفصل السّادس لدراسة تطبيقيّة للألفاظ والاستعمالات الجديدة للأدوات اللّغويّة في سورة المدّثر، مبيّناً احتواءها على (٨٤) لفظاً جديداً، منها "ما لا

[٧] المرجع السّابق، ج١، ص١٧٥.
[٨] المرجع السّابق، ج١، ص١٧٩.
[٩] المرجع السّابق، ج١، ص١٨٥.
[١٠] المرجع السّابق، ج١، ص١٩٠-١٩١.

يقل عن (١٤) لفظاً جاءت جديدة تماماً على العربيّ، إمّا كلّيّاً؛ بجذرها ومعناها معاً، وإمّا جزئيّاً؛ ببنائها ومعناها مع معرفة العرب لجذر هذا البناء من قبل، وهي:

الرّجز/ النّاقور/ صَعودا/بسَر/ لوّاحة/ ملائكة/ أوتوا/ الكُبر/ المجرمين (صيغة لم يعرفها الشعر الجاهلي بهذا المعنى)/سَلَككم/ سَقَر/ قَسْوَرة / المِغْفِرة.

وتضمّ السّورة -كذلك- ما لا يقلّ عن (٣٨) لفظاً عرفها العرب قبل الوحي، ولكنّها حملت في القرآن معنى جديداً، أو استُعملت استعمالاً مخالفاً، أو حلّت محلّ ألفاظ أخرى، وهي:

قُم/ فأنذر/ فكبّر/ ولربّك/ نُقر/ وحيدا/ ممدودا/ ومهّدت/ عنيدا/ فقُتل/ قدَّر/ يُؤثَر/ لا تُبقي/ ولا تَذر/ عليها تسعة عشر/ أصحابَ النّار/ عِدّتهم/ فتنة/ مرض/ مَثَلا/ ذكرى/ يتقدّم/ يتأخّر/كسَبت/ رهينة/ أصحاب اليمين/جنّات/ يتساءلون/ المسكين/ نخوض/ الخائضين/ نكذّب بيوم الدّين/أتانا اليقين عن التّذكرة/ هو أهل التّقوى وأهل المغفرة.

ويدرس الباحث -في الفصل السّابع- العلاقات اللّغويّة الجديدة؛ من حيث إعادة تكوين الوحدة اللغويّة، والوضع الجديد لأدوات الرّبط التقليديّة، ويتحدّث عن ظاهرتي: الحذف، والفصل والوصل في القرآن. وهو يعدّ ظاهرة (الفصل والوصل) من أكثر الظواهر اللّغويّة الجديدة شيوعاً في القرآن.

وفي الباب الثّاني الموسوم بـ"البلاغة القرآنيّة الجديدة" يقدّم الباحث هذه البلاغة في أربعة فصول؛ تتوزّع على النّحو الآتي:

الفصل الأوّل: البناء الجديد للصّورة القرآنيّة.

الفصل الثّاني: الفنّ القرآني الجديد: الالتفات.

الفصل الثّالث: اللغة المنفتحة في القرآن الكريم.

الفصل الرّابع: جوامع الكلم.

يبرز الباحث –في الفصل الأوّل– جدّة الصّورة القرآنيّة وحيويّتها وخروجها على الصُّورة التقليديّة التي اشتهر بها الشّعر الجاهليّ. وتتبدّى جدّة هذه الصورة –فضلاً عن الخزّان التّصويري الجديد الضخم– بهجر كلّ الصّور البيانيّة المشهورة المتداول منها وغير المشهور. ويكشف الباحث عن أثر القرآن في إحداث ثورة أساسيّة في البناء الفنّي للصّورة التقليديّة، مفاجئاً العرب بأنواع من العلاقات المتطوّرة والبعيدة والمتنوّعة بين الأطراف التي تتكوّن منها الصورة؛ ممّا أدخل الخيال العربي في حقبة جديدة، ووضع العرب مرّة واحدة أمام عالم كامل من الصّور لم يعرفها شعرهم ولا نثرهم بتلك الأبعاد والأطراف والعلاقات الجديدة.[١١] وبعد أن يفصّل الباحث القول في أنواع الصورة القرآنية (الصّورة ذات الأبعاد المتعدّدة، والصّورة المتحرّكة، وتوليد الصّورة من المعنى الجديد للفعل، والصّورة الافتراضية) يشرح تلك الأنواع كلّها في سورة المدّثر.

ويناقش الباحث –في الفصل الثاني– موضوع الالتفات؛ بوصفه فنّاً قرآنياً جديداً لم يعرفه الأدب العربي قبل القرآن ولا بعده حتّى الآن. وهو يرى أنّ البلاغيّين لم يفرّقوا في طبيعة هذا الفنّ بين الآيات والأشعار الجاهليّة حين أتوا بشواهد في هذا الباب. وقد خلطوا بين الالتفات والتّجريد، وانعكس خلطهم هذا على فهمهم لهذا الفنّ القرآنيّ؛ فخلطوا حتّى في شواهده القرآنيّة بين الالتفات الحقيقي والتحوّل الطّبيعي للحديث بين ماض ومضارع.[١٢] وأحصى الباحث تسعة أنواع للالتفات في القرآن، وهي: التفات المشهد، التفات الشّخصيّات، التفات الحدث، التفات الزّمن، التفات الجنس، التفات العدد، التفات العاقل وغير العاقل، التفات النّصب، التفات الحذف والإثبات. وعرّف هذه الأنواع كلّها ضارباً الأمثلة عليها من القرآن الكريم، ومطبّقاً مفهومه لهذه الأنواع على سورة المدّثّر.

ويطرح الباحث –في الفصل الثالث– مسألة انفتاح لغة القرآن، محلّلاً "ذلك النّوع الجديد من اللغة ذات الأبعاد المتعدّدة والطّبيعة المرنة التي تترك اللفظة أو التّركيب أو العبارة القرآنيّة مفتوحة لعديد من الاحتمالات، وهو يشير إلى وجود هذا النّوع من

[١١] المرجع السّابق، ج١،ص٢٤٤.
[١٢] المرجع السّابق، ج١، ص٢٦٢.

الألفاظ والتّعبيرات في "المتشابه من القرآن"، وينفي -في الوقت نفسه- وجوده في المحكم من آيات العقيدة والتّوحيد. ولا تقتصر الصّفة الانفتاحيّة للغة القرآن على اللّفظ أو العبارة أو الجملة، بل تشمل -عنده- البناء التّعبيري والفكريّ الكامل للقرآن الكريم. وكان هذا الانفتاح من أهمّ أسرار استقطاب القرآن لأقلام الكتّاب والدّارسين والمحلّلين على مدى القرون."[١٣]

ويلجأ الباحث -في هذا الفصل- إلى الموازنة بين لغة الشّعر الجاهلي المحدّدة الواضحة، ولغة القرآن المنفتحة، مُظهِراً البون الشّاسع بين اللغتين؛ من حيث تعدّدية المعنى وقابليّة التّأويل في لغة القرآن الكريم، وغياب هذا البعد في لغة الشّعر الجاهليّ؛ وهو ما يبرز الأثر العظيم الذي أحدثه القرآن -عبر لغته المنفتحة- التي تجاوز بها الشّعر واللغة الأدبيّة لعصر نزوله، "ففاجأ العرب بلغة جديدة تستجيب لتقلّب العصور، وتجدّد الأحداث، واختلاف الأنفس، وتطوّر الفكر البشري وثقافته وعلومه واكتشافاته عبر القرون."[١٤] ويُرجع الباحث السّبب في اتّصاف القرآن بهذه اللغة المنفتحة إلى عدم تقيّد القرآن بأعراف العرب اللغويّة، وتطويره "قواعدهم النّحويّة تطويراً يغنيها ويضيف إليها من غير أن يلغيها أو يحلّ محلّها قواعد جديدة مغايرة."[١٥] ويضرب أمثلة على ذلك؛ فيمثّل بمئة حالة توصَّل إليها من تلك الخصائص، مكتفياً بمثال واحد من كلّ حالة، إلاّ في الحالات التي قد يستدعي توضيحها وجود أكثر من مثال واحد؛ ثمّ يقف على المواقع الانفتاحيّة في سورة المدّثّر، ويخرج منها بما لا يقلّ عن تسعة وعشرين موقعاً بين لفظ أو عبارة. ويمتدّ تناوله -في وقوفه على خصّيصة الانفتاح في لغة القرآن- إلى الحديث عن القراءات القرآنيّة، وما يسمّى بالنّاسخ والمنسوخ من آيات الكتاب الحكيم؛ موضّحاً أثرهما في اتّصاف القرآن بهذه الخصّيصة؛ وهو يوجّه بعض الآيات التي تعدّ منسوخة، ويدخلها ضمن النّماذج التي تدخل في القراءة المنفتحة؛ مسوّغاً ذلك بأنّ الحكمة الإلهيّة اقتضت "أن تتنزّل آيات في أحوال وأحداث ظنّها بعض النّاس مؤقّتة وطارئة ولن تتكرّر؛ فنسخوا

[١٣] المرجع السّابق، ج١، ص٣٠١.
[١٤] المرجع السّابق، ج١، ص٣٠٦.
[١٥] المرجع السّابق، ج١، ص٣١٤.

العمل بها، ولم يدركوا أنّ كلّ ما تنزّل من السّماء فضمّه كتاب الله تعالى سيظلّ منفتحاً لكلّ العصور، وأنّ التّاريخ يعيد نفسه باستمرار، وأنّ الظروف والأحداث التي شهدها فجر الإسلام يمكن أن تتجدّد على امتداد الزّمن مرّة بعد مرّة."[١٦]

ويجلّي الباحث -في الفصل الرّابع- أثر لغة القرآن في حياتنا اليوميّة؛ وانتشار عبارات موجزة تعدّ من جوامع الكلم دون قصد أو وعي منّا؛ ومن أمثلة تلك العبارات: (إن شاء الله، إنّا لله وإنّا إليه راجعون، الحمد لله). وثمّة عبارات قرآنيّة أخرى تجري على كثير من الألسن؛ مثل: (إنّ الله غفور رحيم، ولا تلقوا بأيديكم إلى التّهلكة). ويخلص من ذلك إلى ضرورة أن يُوضع قاموس قرآني وآخر نبويّ لجوامع الكلم؛ ينضمّ على أمثال تلك العبارات القرآنيّة والنّبويّة الجامعة والموجزة والبليغة، ويتمّ تصنيفها تصنيفاً علميّاً خاصّاً تبعاً لمعانيها؛ بغية إغناء لغتنا العربية ومدّها بثروة أدبيّة وفكريّة واسعة. وقد صرّح الباحث بأنّ هذا المسعى هو أحد أهداف دراسته.

وتقوم فكرة القاموس القرآني والنّبويّ على إحصاء العبارات القرآنية والنّبويّة التي جرت على الألسنة مجرى الأمثال وجمعها، ثمّ "التّنبيه إليها والدعوة إلى استخدامها، مع الإشارة إلى مواقع هذا الاستعمال ومناسباته ومجالاته التّعبيرية؛ وهو ما يمكن أن يشكّل في المستقبل معجماً معنويّاً مستقلاً بين دفّتيه."[١٧]

ويختم الباحث هذا الفصل بذكر جوامع الكلم في سورة المدّثّر، محصياً ما لا يقلّ عن خمس وثلاثين عبارة جامعة، وقد سردها كلّها مُقترِحاً مجالات استعمالها؛ ومؤكّداً انفتاح تلك المجالات لكثير من المعاني والمواقف الحياتيّة التي يتعذّر حصرها.

أمّا الجزء الثّاني من الكتاب فهو دراسة تحليليّة مفصّلة للظّواهر اللغويّة الجديدة مجتمِعةً في سورة واحدة، وقد افتتح الباحث هذا الجزء بمدخل نظريّ وقف فيه على أهمّ الظّواهر اللغويّة المدروسة في القسم الأوّل، جاعلاً من تلك الظّواهر مدخلاً تمهيديّاً لدراسة السّور الأخرى.

---

[١٦] المرجع السّابق، ج١، ص٣٣٠.

[١٧] المرجع السّابق، ج١، ص٣٣٨.

ويتّخذ الباحث –في المدخل– سورة فاطر أنموذجاً تحليليّاً لتلك الظّواهر اللغويّة الجديدة؛ معلّلاً اختياره لهذه السّورة؛ بوصفها معتدلة الحجم ومن أواسط سور القرآن. وينتهي من ذلك إلى أنّ القرآن يشتمل على تلك الظّواهر اللغويّة الجديدة، مؤكّداً ضرورة إدراك أنّ الإعجاز التّجديدي الذي يحاول اكتشافه في لغة القرآن الكريم، يقتضي ملاحقة اللُّحمة والسَّدَى في اللغة بكلّ تفاصيلها؛ من السّبيكة، إلى الجملة، إلى العبارة، إلى اللَّفظة، إلى علاقة كلّ من هذه الجزئيّات بما قبلها ثمّ بما بعدها.[١٨]

ويُذكّر الباحث قارئه بأهميّة الرّجوع إلى مقدّمة الكتاب؛ بوصفها المفتاح الحقيقي للدّخول إلى عالم الإعجاز التّجديدي في لغة القرآن الكريم، مشيراً إلى فقدان مَنْ فاتته معايشة تلك الحقبة الفريدة لتنزّل الوحي القدرة على تمييز إعجازه واكتشافه؛ ويرتدّ ذلك –عند الباحث– إلى ألفتنا الطّويلة للقرآن؛ فلم نعد نميّز فيه (شأننا مع كلّ معجزات الطّبيعة الهائلة والمستمرّة والمتكرّرة من حولنا) تلك الومضة الخاطفة التي سحرت ألباب من سمعوه أوّل مرّة. ويعدّ الباحث عمله في هذا البحث إماطةً لحاجز الألفة تلك؛ لتمثُّل لغة القرآن –كما تنزّلت في ذلك الوقت– على الإنسان العربيّ في إطار واقعه اللغويّ والفكريّ.[١٩]

ويشير الباحث –في معرض تحليله للظّواهر اللغويّة في سورة فاطر– إلى أنّه سيقف على الأبعاد الأساسيّة الثّلاثة التي يتحرّك خلالها بحثه، وهي: البُعد اللغوي، والبُعد البلاغي، والبُعد الفكري. ويذهب إلى أنّ تحليله هذا يمثّل أنموذجاً بين يَدَيْ كلّ من يريد أن يطبّق مثل هذا النّوع من الدّراسة تطبيقاً أوّليّاً موجزاً وغير متعمّق، ولكنّه –كما يرى– مفيد وكافٍ إلى حدّ كبير، على أيّ من السّور القرآنيّة. ويحيل الباحث مَنْ يريد الأنموذج المتعمّق لهذه الدّراسة، إلى تحليله لسورة الفاتحة والسّور العشرين التي خصّص لها الجزء الثّاني.

وتتمثّل الظّواهر التي حلّلها الباحث في سورة فاطر في القضايا الآتية:

---

[١٨] المرجع السّابق، ج٢، ص١٠.

[١٩] المرجع السّابق، ج٢، ص١٠–١١.

١. الألفاظ والأدوات والمصطلحات:

يرى الباحث أنّ أهمّ الظواهر التي تأتي تحت مظلّة هذا البعد ظاهرة الألفاظ الجديدة التي أدخلها القرآن إلى قاموسنا اللغوي؛ سواء تلك التي صيغت جديدة من جذر سبق أن عرفت العربيّة منه صيغاً أخرى مختلفة، أو تلك التي أوجدها القرآن من جذر جديد لأوّل مرّة. ويذكر الباحث نوعاً آخر من الألفاظ القرآنيّة الجديدة؛ وهو تلك المادّة اللّفظيّة القديمة التي منحها القرآن من خلال سياقاتها الجديدة واستعمالاتها المتنوّعة داخل الآيات معنىً وربّما معاني جديدة عدّة.[٢٠]

وينبّه الباحث على النّوع الأهمّ والأكثر من الألفاظ التي أدخلها القرآن في قاموسنا اللغوي، ويقصد به تلك الكلمات التي انتقلت من معناها الأصلي الذي تعارف عليه العرب قبل الإسلام إلى معناها القرآني الاصطلاحي الجديد. ويشير إلى أنّ هذا النّوع من الألفاظ مبثوث في كل مكان؛ "إذ لم يبق محصوراً بين دفّتي القرآن الكريم كما هو واقع كثير من الظّواهر اللغويّة والأدبيّة والعلميّة، بل إلى لغتنا اليوميّة المحكيّة أيضاً."[٢١]

ويحصي الباحث –في سورة فاطر– ما لا يقلّ عن مئة وستّين من الألفاظ والمصطلحات والأدوات ذات الاستعمالات الجديدة. منها: الملائكة، معشار، قطمير.

ومن الألفاظ القديمة ذات المعنى الجديد: فاطر، تؤفكون، يشرك.

ومن الألفاظ الاصطلاحيّة الجديدة: الخَلق، قدير، العزيز، السّعير. ويمثّل هذا النّوع من المصطلحات –عند الباحث– الخزّان الأكبر بين الجديد من الألفاظ القرآنيّة.

ومن الأدوات التي تحمل معاني جديدة:

- استخدام اللّام (٤) مرّات بمعنى لا تعرفه لغتنا البشريّة؛ وهو قريب من (جزاء) أو (عقاب): لهم عذاب شديد (أي جزاؤهم أو ينالهم/ لهم مغفرة وأجر كبير).
- استخدام (إنْ) بمعنى (ما) النّافية (إنْ أنت إلا نذير).
- استغراق (كان) للزّمن الماضي والحاضر والمستقبل(إنّه كان عليما قديرا).

[٢٠] المرجع السّابق، ج٢، ص٧.
[٢١] المرجع السّابق، ج٢، ص١٧.

٢. التّراكيب والتّعبيرات:

ويعني بها الباحث تلك الصّيغ اللّغويّة القصيرة التي يقوم بناؤها بشكل أساسيّ على الأدوات أكثر منه على الأسماء أو الأفعال. وربّما اكتمل تركيبها، فشكّلت جملة كاملة.[٢٢]

ومن أمثلة التّراكيب الجديدة:

فلا ممسك لها/ فلا مرسل لها/ إن أنت إلا نذير.

ومن أمثلة التّعبيرات الجديدة:

مثنى وثلاث ورباع/ هل من خالق غير الله/ فأنّى تؤفكون/ أصحاب السّعير.

ومن العلاقات اللغويّة الجديدة:

أ. بين الألفاظ: فاطر السّماوات/ جاعل الملائكة.

ب. بين الجمل: حلّت الآية محلّ الجملة لتصبح هي الوحدة اللغويّة الخاصّة بالقرآن.

٣. الخروج عن الأعراف النّحويّة واللّغويّة:

يفرّق الباحث في تحليله لهذه الظّاهرة بين الخروج عن القواعد، والخروج عن الأعراف؛ ذاهباً إلى أنّ القرآن الكريم أسّس للقواعد اللغويّة والنّحويّة وكرّسها، فقَلَبها من مجرّد أعراف وتقاليد متداولة بين العرب وقابلة للتغيّر والتّعديل في كثير منها، إلى قوانين وأحكام ثابتة يستند إليها في الحكم على سلامة أيّ نصّ أدبيّ أتى بعد القرآن أو قبله، وقد شُغل النّحويّون بالظّواهر (أو القوانين والأحكام) التي أدخلتها لغة القرآن الجديدة وانفردت باشتمالها عليها، ولم يعثر هؤلاء النّحويّون على شواهد عليها في اللّغة العربيّة قبل القرآن، ومن ثَمّ لجؤوا إلى تأويل تلك الظّواهر، وإخضاعها لمقاييسهم النّحويّة، مع أنّهم كانوا أمام لغة جديدة، تجديديّة، استحالت على التّقليد أو الاختراق.[٢٣]

٤. السّبائك القرآنيّة:

يقف الباحث على السّبائك ذات البناء المتميّز في سورة فاطر، ويذهب إلى أنّ القرآن جاء ليقلب كلّ السّبائك التقليديّة رأساً على عقب، منشئاً سبائكه الخاصّة ذات

[٢٢] المرجع السّابق، ج٢، ص٢٤.

[٢٣] المرجع السّابق، ج٢، ص٢٧.

البناء المتميّز؛ وهو يكاد يشمل كلّ آية من آيات القرآن، مع استحالة تقليد سبائكه. ويرى أنّ السّبائك كلّها –في سورة فاطر– جديدة، شأنها شأن سور القرآن جميعها. ومن أمثلة تلك السّبائك التي يعدّها الباحث جديدةً الآياتُ الكريمة الآتية:

– ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾﴾ (فاطر: ١).

– ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢﴾﴾ (فاطر: ٢).

– ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٣﴾﴾ (فاطر: ٣).

٥. البعد البلاغي:

يُعنى الباحث في بيان هذا البُعد بالوقوف على الصّور القرآنيّة الجديدة في سورة فاطر، ويحصي في تحليله أكثر من ستّين صورة جديدة، خرجت عن مألوف العرب في التّصوير، ولم تخضع لقوانين البلاغيّين التي وقفت عاجزة عن استيعاب هذا الخزّان التّصويري الجديد كلّ الجدّة. ومن تلك الصّور الجديدة التي انطوت عليها لغة القرآن — كما يذهب الباحث–:

– ﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (فاطر: ١)

– ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ﴾ (فاطر: ٢).

– ﴿وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴿٥﴾﴾ (فاطر: ٥).

– ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ (فاطر: ٩).

– ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ (فاطر: ١٠).

– ﴿يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ﴾ (فاطر: ١٣).

٦. فنّ الالتفات:

يُذكّر الباحث في حديثه عن الالتفات بما ذهب إليه في الجزء الأوّل؛ إذْ نفى معرفة العرب –قبل القرآن– لهذه الظّاهرة: "لا بمثل هذا النّضج والعمق والتّفرّد والوضوح، ولا بمثل هذه الكثافة والتّنوّع."[٢٤]

ويحلّل الباحث في سورة فاطر أربعة أنواع من هذا الالتفات؛ هي: التفات الزّمن، والتفات الخطاب، والتفات الجنس، والتفات النّصب.

ويستشهد بمجموعة الآيات الواردة في سورة فاطر، ويصنّفها تبعاً لنوع الالتفات التي تندرج تحته.

٧. اللغة المنفتحة: وهي –كما يعرّفها الباحث– كلّ الألفاظ التي يمكن أن تحمل أكثر من معنى، وكل التّعبيرات أو الجمل أو الآيات التي اختلف الفقهاء أو المفسّرون عليها.[٢٥] ومن أمثلتها:

– من الألفاظ: فاطر/ تؤفكون/ الغَرور.

– من التّعبيرات: ترجع الأمور/ كذلك النّشور.

ويستشهد الباحث بأنموذج تطبيقي، هو قوله تعالى: (إليه يصعد الكلم الطّيّب)؛ ليوضّح طبيعة هذه اللغة المنفتحة؛ فيسرد الآراء والتّأويلات التي يقدّمها الشّوكاني في تفسيره لهذه الآية في كتاب (فتح القدير).

٨. جوامع الكلم:

ويقصد الباحث بها تلك الكلمات القليلة التي "تختصر مواقف متنوّعة ومتشابكة في حياتنا اليوميّة."[٢٦] ومن الأمثلة التي تُعدّ من جوامع الكلم في سورة فاطر قوله تعالى:

– ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ (فاطر: ١).

---

[٢٤] المرجع السّابق، ج٢، ص٧٠.

[٢٥] المرجع السّابق، ج٢، ص٣٧.

[٢٦] المرجع السّابق، ج٢، ص٤٦.

- ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (فاطر: ٣).
- ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ (فاطر: ٨).
- ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثۡلُ خَبِيرٖ﴾ (فاطر: ١٤).
- ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾ (فاطر: ١٨).
- ﴿وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ﴾ (فاطر: ١٩).
- ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسۡمِعٖ مَّن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾ (فاطر: ٢٢).
- ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ (فاطر: ٢٨).

٩. البعد الفكري:

يركّز الباحث في شرحه لهذا الموضوع على بيان الأبعاد الجديدة للزّمان والمكان والأفكار التي تتجاوز الحدود الثقافيّة للجزيرة العربية؛ مثل: حديث القرآن عن سماوات عدّة: فاطر السّماوات والأرض، وولوج الليل والنّهار، والحديث عن الملائكة، والكتاب، والجنّات...وغيرها ممّا جاء في سورة فاطر.

ويؤكّد الباحث -لدى تناوله هذه القضايا- أنّ عمله في هذه السّور -في الجزء الثّاني- لن يكون تفسيراً للقرآن الكريم، ولا تحليلاً للغته، ولا تدليلاً على تفوّقه البلاغيّ أو التّعبيري، وإنّما سيقصر عمله على إبراز الجديد في لغة القرآن ونَحوه وصوره وبلاغته وأفكاره، واستقصاء هذا الجديد، وتمييزه من التّقليديّ أو المتعارف عليه عند العرب قبل الإسلام، لتبيّن حجم الكثافة الاختراقيّة التي حقّقها القرآن على مساحة جدار الفكر والخيال واللغة العربيّة.[٢٧]

وعلى هذا النّحو من التقصّي والتّحليل، يشرع الباحث في تحليل سورة الفاتحة والسّور العشرين الأخيرة، وهي: النّاس، الفلق، الإخلاص، المسد، النّصر، الكافرون، الكوثر، الماعون، قريش، الفيل، الهمزة، العصر، التّكاثر، القارعة، العاديات، الزّلزلة، البيّنة، القدر، العلق، التّين.

[٢٧] المرجع السّابق، ج٢، ص٤٦-٤٨.

ويرتكز الباحث في تحليلها كلّها على منهج واضح؛ يقوم على دراسة المواقع الجديدة تحت خمسة عناوين، هي:

١. الألفاظ والمصطلحات.

٢. الصّيغ اللغويّة والعلاقات الدّاخليّة.

٣. السّبائك اللغويّة.

٤. المواقع المنفتحة.

٥. جوامع الكلم.

في الختام:

يمكن القول: إنّ الباحث استطاع في هذه الدّراسة أن يجيب عن سؤال الإعجاز من وجهة نظره الخاصّة المسوَّغة بالشّرح النّظري والتطبيق العمليّ. وقد انفرد من بين الدّراسات الكثيرة بطرحه الفريد، ولم تحلْ هيبة الدّرس البلاغيّ واللغويّ القديم -في تناول الإعجاز القرآني- دون مخالفته لهذا التّراث.

لقد كانت جلّ القضايا التي ناقشها الكتاب مطروحة ومفصّلة في القديم والحديث؛ مثل: تعدّد وجوه الإعراب في القرآن، والمفردة، والسّبائك اللغويّة، والتّركيب، والأدوات اللّغويّة، والتّصوير، والالتفات، والفصل والوصل، والحذف، وجوامع الكلم؛ إلّا أنّ الجديد في الطّرح هو إثبات أنّ هذه الظّواهر -بالجدّة والكيفيّة التي جاء بها القرآن- إنّما هي وليدة اللّغة الجديدة (لغة القرآن)، وليست مسايِرةً لِلُغة العرب أو لأساليبهم، أو مواكِبةً لما كانوا يسلكونه في كلامهم، ثمّ جاء القرآن يبذّهم فيما يحسنون؛ فيتمثّل الإعجاز -بناء على هذا الفهم- بالتّفاوت الكبير بين أسلوب القرآن وأساليب العرب في الكلام؛ ليس هذا هو سرّ الإعجاز كما ترى هذه الدّراسة، وإن كان يمثّل نوعاً منه؛ بل يكمن جوهر الإعجاز في تمكّن القرآن الكريم من العصف باللّغة الجاهليّة وإحلال لغته الجديدة والتّجديديّة محلّها، وامتداد تأثير لغة القرآن في كلّ العصور حتّى عصرنا هذا.

هذا هو الجديد في هذه الدّراسة، وهو جدير بالنّظر والتأمّل؛ لأنّ الباحث اعتمد في إثباته على الإحصاء والتّحليل، ولم يركن إلى الانطباعات أو التّعميمات العَجْلى.

مراجعة لكتاب

مقاصد الشريعة فلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية*

تأليف: جاسر عودة**

ماهر حسين حصوة***

تتشعّب الدراسات المنادية بالتجديد في علوم الشريعة ما بين المراوحة مكانها، والمنبتّة عن أصلها، وتفتقر كثير من هذه الدراسات إلى معالم منهجية، ورؤية كلية. ومع تطور العلوم، وظهور الدراسات التي تُعنى بالحقل الجمعي للعلوم، ومنها علم المنظومات، فقد ازدادت الحاجة إلى دراسات تَصهر التراث الفقهي في قوالب جمعية لتُقدِّم رؤًى كليةً منهجيةً، تتواءم مع واقع الناس وزمانهم؛ بغية تحقيق مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودفع المفاسد، ولهذا كانت هذه الدراسة.

يقع الكتاب في ٤٣٠ صفحةً من القطع الكبير، وهو يتضمّن مقدّمةً، وفصلاً تعريفياً، وستةَ فصول تتناول جميعها علم أصول الفقه، وتُبرِز علم مقاصد الشريعة بوصفه أصلاً لعلم أصول الفقه. وقد ركَّز المؤلّف في كتابه على الحقول المعرفية التي تربط الفلسفة بعلم أصول الفقه، من مثل: علم المنطق الحديث، وفلسفة القانون، وفلسفة ما بعد الحداثة.

والكتاب –حسب رؤية المؤلّف– يسعى إلى دمج هذه المعارف بعضها ببعض للخروج برؤية متكاملة لعلم مقاصد الشريعة الإسلامية، تنبثق من منظومة متكاملة، مستفيداً من الحقول المعرفية (الفلسفة، وعلم المنظومات).

---

* عودة، جاسر. **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

** دكتوراه في فلسفة التشريع الإسلامي من جامعة ويلز البريطانية، ودكتوراه في تحليل المنظومات من جامعة واترلو الكندية، أستاذ مشارك ببرنامج السياسة العامة في الإسلام بكلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر في الدوحة.

*** أستاذ الفقه وأصوله المساعد، كلية القانون، جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا، الإمارات العربية المتحدة. البريد الإلكتروني: maherhaswa@yahoo.com

تم تسلّم المراجعة بتاريخ ٢٠١٤/٩/٣م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١١/٨م.

أمّا الفصل الأول من هذا الكتاب فقد خصّصه المؤلّف لتجلية مقاصد الشريعة من منظور معاصر؛ إذ بَيَّن معنى المقصد، والعلاقة التي تجمعه بالمصلحة، وتعريفات الأصوليين في هذا الشأن، فضلاً عن استعراض أبعاد المقاصد وترتيبها الهرمي.

ثمّ بَيَّن الانتقادات الموجّهة إلى التصنيف التقليدي للمقاصد، وهذه أبرزها:

أ. البحث في كليات الشريعة الإسلامية، من دون الإشارة إلى مقاصد الأبواب الخاصّة في الشريعة الإسلامية إلّا فيما ندر.

ب. تناول الأفراد من دون الأُسر، أو المجتمع، أو البشر عموماً.

ت. إغفال مبادئ ضرورية؛ كالعدالة، والحرية.

ث. الاستنباط من التراث الفقهي الذي وضعه الفقهاء، لا من النصوص الأصلية في الكتاب والسنّة.

وقد دفعت هذه الانتقادات كثيراً من المؤلّفين المعاصرين إلى معالجة جوانب النقص هذه؛ بطرح عدد من المفاهيم والتصنيفات التي تمنح مقاصد الشريعة أبعاداً جديدةً.

وينتهي المؤلّف -بعد استعراض تلك النماذج- إلى أنّ كلّ النظرات المتقدّمة والمتأخّرة لعلم المقاصد هي تقسيمات صحيحة، ممّا يعني وجود العديد من التقسيمات المتشعّبة التي تساعد على ربط علم المقاصد بعلم المنظومات كما يرى المؤلّف، وهذا التعدّد ناجم عن إفرازات النظر الاجتهادي في النصوص ومتطلّبات الإصلاح في كلّ عصر.[١]

وقد استعرض المؤلّف كيفية تطور علم المقاصد -بوصفه نظريةً- في الحقبة الممتدة ما بين القرن الخامس الهجري والثامن الهجري، مُبرِزاً أهم إسهامات العلماء في هذا العلم، انتهاءً بما قدَّمه الشاطبي في هذا المجال.

ويرى المؤلّف أنّ أبرز ما أضافه الشاطبي إلى علم المقاصد يتمثَّل في أمور ثلاثة:

أ. نقل المقاصد من المصالح المرسلة إلى أصول الشريعة.

[١] عودة، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**، مرجع سابق، ص٤٠.

ب. نقل المقاصد من "الحكمة من وراء الأحكام" إلى قواعد الأحكام؛ ما جعل العلم بمقاصد الشريعة شرطاً رئيساً لِمَن أراد الاجتهاد.

ت. نقل المقاصد من الظنية إلى القطعية.[٢]

ثمّ تناول المؤلّف في آخر جزء من هذا الفصل المفاهيم المعاصرة للمقاصد، ورأى أنّ معيار "التنمية البشرية" المعمول به حالياً يشير إشارةً مباشرةً إلى ما يُسمّى في الفقه "المصلحة العامة"؛ وهي المصلحة التي يجب أن تسعى مقاصد الشريعة لتحقيقها من خلال أحكام الشريعة الإسلامية.[٣]

وأمّا الفصل الثاني من الكتاب فقد تعرّض فيه المؤلّف لعلم المنظومات بوصفه فلسفةً ومنهجاً للتحليل، مُستعرِضاً النظرة الفلسفية الغائية (تاريخياً، وفلسفياً)، وكيف انتقلت البشرية إلى الفلسفة السببية، انتهاءً بما يُسمّى اللاعقلانية.

وقد بَيَّن المؤلّف صلة المنظومات بهذا الكتاب قائلاً: "أحد الأفكار التي يحاول هذا الكتاب أن يطرحها وينشرها هي "الفلسفة المنظومية الإسلامية" وهذه الفلسفة الإسلامية المقترحة يمكن أن تفيد من نقد فلسفة المنظومات لكل من الحداثة وما بعد الحداثة، وذلك بقصد نقد الأشكال "الإسلامية" للحداثة وما بعد الحداثة وتجاوز سلبياتها."[٤]

بعد ذلك، استعرض المؤلّف مناهج التحليل، بدءاً بالتحليل التجزيئي، وانتهاءً بتحليل المنظومات، مُعرِّفاً المنظومة بأنّها مجموعة من الوحدات أو العناصر المتفاعلة فيما بينها لتُشكِّل كُلاً متكاملاً يقصد منه تحقيق وظيفة ما.[٥]

ثمّ خلص المؤلّف –بعد تطواف واسع في النظريات الفلسفية وعلم المنظومات– إلى افتراض أنّ التشريع الإسلامي بأصوله هو "منظومة"، وأنّه سيصار إلى تحليلها بناءً على سمات عدّة، وقد اجتهد المؤلّف في جعلها ست سمات، هي:[٦]

[٢] المرجع السابق، ص٥٨.
[٣] المرجع السابق، ص٦٤.
[٤] المرجع السابق، ص٦٩.
[٥] المرجع السابق، ص٧٧.
[٦] المرجع السابق، ص٩٥.

أ. الطبيعة الإدراكية للمنظومات، ويقصد بها التصوّر الذي ينشأ في ذهن الفقيه، لا في واقع الأمر.

ب. الكُليّة، ويقصد بها إحياء منهج التفكير الكُلّي، لا التجزيئي.

ت. الانفتاح عن طريق التفاعل مع مقتضيات العصر والواقع، وعدم الانغلاق.

ث. التركيب الهرمي ذو العلاقات البينية، وذلك باعتماد البحث على المفاهيم أساساً لتقسيم الفئات -أيّاً كانت-، وتطبيق هذا النهج على أصول الفقه ومذاهبه ومناهجه. يُذكَر أنّ المؤلّف قسّم المنظومات قسمين: قسم أساسه السمات، وآخر أساسه المفاهيم، وقد شرح الفروق بينهما، معتمداً قسم المفاهيم.

ج. تعدّد الأبعاد، ومن ذلك طريقة الجمع بين الأدلة؛ إذ توجد نظرات أحادية وثنائية إلزامية، تعتمد أساس التقابل دون التكامل، خلافاً لتعدّد الأبعاد الذي ينظر بأفق أوسع، وصدر أرحب.

ح. الغائية أو المقاصدية، وقد عَدّ المؤلّف الغائية السمة التي ترتبط أكثر من غيرها بكلّ السمات الأخرى، وتُمثِّل منهج التحليل المنظومي الذي يتبناه الكتاب.[٧]

وأمّا الفصل الثالث من هذا الكتاب فقد جعله المؤلّف عرضاً تاريخياً لمذاهب الفقه التقليدي ومراحل تطورها؛ بغية التمهيد لنقد الطريقة "القائمة على أساس السِّمات" التي استُخدمت في تصنيفات المذاهب التقليدية.

وقد نقد المؤلّف تصنيف المذاهب "القائمة على أساس السِّمات"، بناءً على التحليل النظري المنظومي الذي عرضه في الفصل الثاني، وهذه أبرز الانتقادات:

١. إغفال معلومات تحليلية مهمة: وهو ما جعل تمييز "المصادر" التي أُعطيت أسماءً مختلفةً في جميع المذاهب أمراً صعباً، ومن ذلك –مثلاً– مفهوم "القياس" عند الحنفية، ومفهوم "الاستصحاب" عند الجعفرية، ومفهوم "المقاصد" عند المالكية، ومفهوم "المصلحة المرسلة" عند الشافعية.

[٧] المرجع السابق، ص١٠٩.

٢. التعميم المفرط: ويتمثَّل ذلك في التمييز بين المذاهب بحسب السّمة (المصدر) التي تعتمدها؛ كالسنّة، والإجماع، والاستحسان، والعُرف. ولـمّا كانت المذاهب تختلف فيما بينها بخصوص تعريف السمة (المصدر)، فإنّ اعتمادها واستخدامها لن يكون – بحسب المؤلّف– أساساً دقيقاً للتصنيف.

٣. الخيارات الثنائية الصارمة: ومن ذلك قول المؤلّف: "بالرغم من أنّ الطوفي يصنف على أنه حنبليّ، فإنّ طريقته في إعطاء المصلحة المدركة بالعقل حجية فوق الدليل الخاص تجعله يختلف اختلافاً بيّناً عن أصول الحنابلة، بل الحق –حسب وجهة نظر المؤلّف– أنّ منهجه هو أقرب للمعتزلة."[٨]

٤. إغفال تعدّد الأبعاد التصنيفية: فالمذاهب تكوّنت تاريخياً بفعل عوامل عدّة، منها ما هو جغرافي، ومنها ما هو سياسي، ومنها ما يتعلّق بأنظمة المحاكم في الأمصار المختلفة. غير أنّ هذه العوامل لم تدخل في تصنيف المذاهب بناءً على أصولها بنفس الطريقة التي ذكرت فيها العوامل الثنائية الأخرى.

٥. دوران المذهب حول شخصية الإمام: إذ يرى المؤلّف أنّ أثر الأئمة تجاوز إطلاق أسمائهم على المذاهب، حتى إنّ نظريات الأصول لم يجرِ الالتزام الصارم بها قياساً على آراء الإمام التي التُزِم بها حتى لو خالفت أصول المذهب.

وقد تعرّض المؤلّف لضعف التفاعل بين مذاهب الفقه، وهو ما انعكس سلباً على الإبداع، وتلاقح الأفكار، وسيطرة الآراء الجزئية على النظرة الكلية المقارنة، فضلاً عن إطلاق المذاهب مصطلحات مختلفة على مفاهيم متشابهة.[٩]

وأمّا الفصل الرابع من الكتاب، فقد خصّصه المؤلّف لاستعراض مصادر التشريع السمعية والعقلية وما يتعلّق بها؛ بغرض التمهيد للتحليل المنظومي. ومن الأمور التي تناولها مُنتقِداً ومُستدرِكاً، تقسيم علماء الأصول الألفاظ تبعاً لوضوحها، ودلالتها، وشمولها، مُبيِّناً تأثُّر هؤلاء العلماء بالمنطق اليوناني، خاصّةً فيما يتعلّق بالتصنيفات؛ سواء أكان ذلك من حيث المحتوى أم البنية.

[٨] المرجع السابق ص١٣٣.

[٩] المرجع السابق، ص١٣٦.

وقد عَدّ المؤلّف تصنيف الألفاظ الواضحة وغير الواضحة تصنيفاً لا أساس له؛ ذلك أنّ معايير التصنيف (التخصيص، التأويل، النسخ) هي محلّ خلاف في كثير من الأمثلة التي ينظر إليها الدارس في التراث الفقهي، ممّا يجعل تقسيمات "المُحكم"، و"النص"، و"الظاهر" –حسب نظر المؤلّف– تؤول فيما يبدو إلى قسم واحد هو "الظاهر". أضف إلى ذلك أنّ أكثر الألفاظ في الكتاب والسنّة قد تكون "مجملةً"، أو "خفيةً"، أو "مشكلةً" باعتبار أو بآخر، وهي على أيّ حال في حاجة إلى بيانٍ لإظهار معناها. وتأسيساً على ذلك، فلا يوجد فرق "طبيعي" بين هذه الأصناف كما قد يُظَنّ بناءً على طريقة "الحدّ والرسم".[١٠]

وفيما يتعلّق بتصنيف دلالات الألفاظ المعروفة عند الأصوليين، وبعد استعراض تقسيم الحنفية والمتكلّمين، يُقرِّر المؤلّف أنّ كلا المذهبين يسعى في الواقع إلى الالتزام –قدر الإمكان– بالمعنى الحرفي للنص والاقتراب منه، وهذا يخالف النظرة المقاصدية التي يسعى إليها الكتاب.[١١]

أمّا بالنسبة إلى مفهوم المخالفة، فقد رأى المؤلّف أنّ الأخذ به يضعنا أمام نوع من الاختيارات الثنائية الحتمية بتعبير المنطق، وبصورة لا تقبل توسّطاً بين تلك الاختيارات، ولا جمعاً بينها. وهذه القراءة للنص الشرعي عند مَن يقول بهذا المفهوم تحدّ من مرونة الأحكام وتعدّدها حسب الظروف المتغيّرة.[١٢]

وفي ما يخصّ تحليل معايير العموم والخصوص في الألفاظ، يرى المؤلّف: "أن هناك توجهاً عاماً بين فقهاء السلف للأخذ بالتقييد والتخصيص والحرص عليهما، وقد زاد هذا التوجه من الجمود الذي يقيد طريقة الاستنباط اللغوي البحت—الحرفية أصلاً... ويلاحظ المرء في استنباط الأحكام بالطريقة اللغوية الصرف أنه لا يكاد يوجد اعتبار في النظرية للظروف المحيطة بالحالات المدروسة التي يمكن أن تؤثر على الحكم، أو للمقاصد المتغياة من النص، والتي يمكن أن تؤثر على الحكم كذلك."[١٣]

---

[١٠] المرجع السابق، ص١٦٤.
[١١] المرجع السابق، ص١٧٠.
[١٢] المرجع السابق، ص١٧٢.
[١٣] المرجع السابق، ص١٧٨.

ثمّ تناول المؤلّف مصادر التشريع الأخرى ومنها الإجماع؛ إذ عرض أوجه النقد الموجّهة إلى الإجماع بوصفه مصدراً من مصادر التشريع، وتوصَّل إلى نتيجة مفادها عدم وجود أيّ شكل من الاتفاق بخصوص تعريف الإجماع، وأنّ كلّ ما يتعلّق بشروط الإجماع يبدو –بالنسبة إليه– مجرّد بحث نظري في أصل الإجماع، لا تطبيقات عملية وقعت حقاً. فتصوير الإجماع في بعض كتب الفقه على نحوٍ يوحي بحدوث توافق بين أهل الإجماع على قرار جماعي معيّن ليس دقيقاً؛ ذلك أنّه لم يسبق أن حدث في التاريخ عملية "قياس" أو "إثبات" لإجماع مدعى في أيّ مسألة كانت، معلناً كان أو سكوتياً،[١٤] وهذا عين ما قرّره ابن حزم بقوله: "إنّ الإجماع لا يمكن إثباته على الإطلاق، ولو اقتصر على الصحابة، لأنّ عددهم بالألوف."[١٥]

وقد أبدى المؤلّف استغراباً منطقياً مع كلّ الانتقادات الموجّهة إلى الإجماع، إلّا أنّ جُلّ علماء الأصول عدّوه دليلاً قطعياً يفيد العلم اليقيني، خلافاً للرازي والآمدي اللذينِ عدّاه ظنياً.

أمّا القياس فيَعُدّه المؤلّف "آلية" يَتوصَّل بها الفقيه إلى حكم فقهي، لا مصدراً من مصادر التشريع.[١٦]

وقد ناقش المؤلّف التعليل بالحكمة، مُبيِّناً أنّ الاقتصار على التعليل بالعلّة –التي هي بمعنى السبب– يُهمِل المستوى الغائي في القياس؛ أي الربط بين الحكم وغايته.[١٧]

وأشار المؤلّف إلى أصل المالكية بعدم الأخذ بالحديث الظني إذا عارض مجموعةً من الأقيسة؛ إذ تُعَدّ هذه الأقيسة "أصلا"، والأصل مُقدَّم على الحديث الظني عند التعارض، ثمّ بَيَّن أهمية هذا الاجتهاد في مراجعة متن الحديث.[١٨]

ومن المفيد في هذا المقام أن أتعرّض لإشكالية المنهجية التي وقع بها المؤلّف ها هنا؛ إذ انتقد سابقاً النظرة الأحادية، داعياً إلى تعدّد الأبعاد، والانفتاح في النظر الفقهي، في حين نراه هنا يمارس النظرة الأحادية نفسها في انتقاد المتن!

[١٤] المرجع السابق، ص١٨٦.
[١٥] المرجع السابق، ص١٨٨.
[١٦] المرجع السابق، ص١٨٩.
[١٧] المرجع السابق، ص١٩٤.
[١٨] المرجع السابق، ص١٩٨.

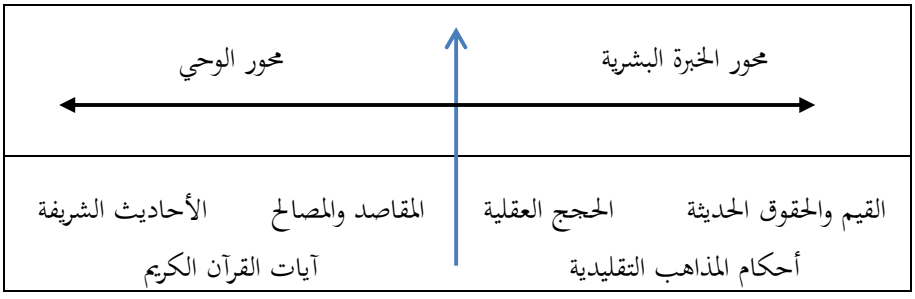
وأمّا الفصل الخامس من هذا الكتاب فتناول فيه المؤلّف النظريات المعاصرة في التشريع الإسلامي، مُستعرِضاً التصنيفات المعاصرة المختلفة لنظريات التشريع الإسلامي، ومُتبنِّياً تصنيفاً جديداً أساسه المفاهيم لا السمات والعلامات، وتعدُّد الأبعاد لا البُعْد الواحد. ثمّ تعرّض لتطور النظرة إلى التصنيف مذهبياً، مروراً بالدراسات المقارنة، وانتهاءً بالمقاربات الحداثية وما بعد الحداثية.

وقد انتقد المؤلّف تصنيف النصوص الذي يُصنِّف العلماء ومواقفهم منها إلى ثلاثة أصناف، هي: الحَرْفِيون (الظاهريون الجُدد)، والعلمانيون، والوسطيون (الإحيائيون). ومُلخَّص هذا الانتقاد أنّه لا يَمنح مَن يتعاملون مع النصوص تصوراً حقيقياً واقعياً؛ إذ توجد تداخلات واختلافات شتّى بين مَن يُمثِّلون هذه الأصناف.

ثمّ عرض المؤلّف تصنيفاً مقترحاً أساسه درجات حجية الاستدلال، مُمثَّلةً في طرفين حدّيين، هما: الحق، والباطل؛ إذ يعتقد بوجود درجات في الحجية تتراوح قوتها بين هاتين المنزلتين، ويمكن تمثيلها بيانياً على النحو الآتي:

ويقصد بالتأويل الاعتذاري (التبريري): ذلك التأويل الذي يُسوّغ اجتهاداً تقليدياً معيّناً، استناداً إلى الدلالة الحرفية للنصوص. ويقصد بالمؤوَّل: كلّ ما استند إلى دليل مؤوَّل له اعتبار. ويقصد بالاستئناس: كلّ ما لا يرقى وحده إلى الاستدلال والحجة. ويقصد بعبارة "فيه شيء": وجود وجه في عدم اعتباره. ويقصد بالتأويل المتطرف: كلّ ما لا يستند إلى شروط التأويل الصحيح، ويخالف جذور اللغة. ويقصد بالباطل: كلّ ما ليس فيه حجة.

بعد ذلك، عمد المؤلّف إلى تقسيم الأدلة ومدى قوتها في الاستدلال بين محور الوحي ومحور الخبرة البشرية، وما بينهما من درجات:



ثمّ أوجد علاقة ثنائية البُعْد لوضع التوجّهات المقترحة، وبيان علاقة ذلك بمصادر التشريع الإسلامي مقابل درجة الحجية.

وقد بَيَّن المؤلّف التوجّهات الحالية في الفقه الإسلامي، ورأى أنّها تنحصر في ثلاثة توجّهات، هي: التوجّه التقليدي، وتوجّه الحداثة، وتوجّه ما بعد الحداثة. وهذه التوجّهات كلّها هي ثمرة لعدد من التيارات التي أسهمت فيها.

أمّا التوجّه التقليدي فله روافد عدّة، يرى المؤلّف أنّها أربعة: التقليدية المذهبية، والتقليدية المذهبية الجديدة، والظاهرية الجديدة، والنظريات ذات التوجّه الأيديولوجي.

وتُعرَّف التقليدية المذهبية بأنّها التوجّه الذي يتبنّى مذهباً معيّناً، ويُنتقى فيه كثير من الآيات والأحاديث التي تتوافق مع المذهب —بحسب رأي المؤلّف—، وتضيّق من باب الاجتهاد. أمّا التقليدية المذهبية الجديدة فتكون منفتحةً على أكثر من مذهب من المذاهب التقليدية المعروفة، ولا تقتصر على مذهب واحد، ويرى المؤلّف أنّ لهذا التيار معاييرَ في الترجيح الفقهي تتراوح بين صحة الدليل، ورأي الجمهور، والمصلحة أو مقصود الشريعة، وأنّه (التيار) يتلاقى -في المعيار الثالث- مع الإصلاحية الحداثية، وهو الذي يسود العالم الإسلامي مُمثَّلاً في مؤسساته الإسلامية التعليمية.[١٩] وأمّا الظاهرية الجديدة فيُمثِّلها أولئك الذين يعارضون معارضةً شديدةً فكرة أن تكون المقاصد مصدراً معتبراً للاجتهاد ذا حجية، أو أن لها مجرد أثر في الأحكام الشرعية، ويَعُدّون هذه المقاصد أفكاراً علمانيةً. في حين يتميّز أصحاب النظريات ذات التوجّه الأيديولوجي بنزعتهم العدائية للغرب بكلّ ما فيه، خاصّةً المبادئ والأنظمة الديمقراطية.[٢٠]

[١٩] المرجع السابق، ص٢٦٠.

[٢٠] المرجع السابق، ص٢٦٧.

وفي ما يخصّ اتجاه الحداثة الإسلامية، فقد استعرض المؤلّف تطور دلالة هذا المصطلح تاريخياً، مُبيِّناً أنّ رافد هذا الاتجاه يتمثَّل في التيارات الآتية: التأويل الإصلاحي، والتأويل الاعتذاري، والتأويل ذي النزعة التحاورية، والنظريات التي تتبنّى المصالح، وإعادة صياغة الأصول.[٢١]

ثمّ أوضح المؤلّف أثر محمد إقبال ومحمد عبده في ظهور مدرسة التأويل والتفسير الإصلاحي، وتبنّي سياسة الإصلاح الحديث، مشيراً إلى تأثّرهما بالمدرسة الغربية في التفسير، التي حاولت إعادة تفسير القانون الفرنسي في صورة كليات تشريعية عامة. ثمّ أبرز أثر هذا التيار في ظهور التفسير الإصلاحي الذي يتبنّى التفسير الموضوعي، عارضاً مجموعةً من النماذج والأمثلة على ذلك.[٢٢]

أمّا مدرسة التأويل الاعتذاري فقصدها من وراء التأويل هو التبرير وإضفاء الشرعية على حالة أو منظومة ما، وهي تختلف عن التأويل الإصلاحي في أنّ الأخير يهدف إلى إحداث تغيير حقيقي في تطبيقات الفقه الإسلامي. وقد تطرّق المؤلّف إلى بعض ما طرحه أتباع هذه المدرسة، من مثل موضوع الاشتراكية والمدافعين عنها الذين يعتقدون أنّها تُمثِّل هدف الإسلام الأسمى كما يظهر في كتابات محمود محمد طه وغيره، وقد مَثَّل المؤلّف لذلك تاريخياً بكتاب الماوردي (الأحكام السلطانية) الذي أضفى شرعية على الحكم القبلي المتوارث عند العباسيين.[٢٣]

ويرى المؤلّف أنّ هذه المدرسة تلوي أعناق النصوص؛ بغية إضفاء الشرعية على حالة ما، مُؤكِّداً أنّ نصوص الكتاب والسنّة في المجالات العامة يجب أن تُفهم تبعاً لمقاصدها العليا وأهدافها الكلية، لا وفق نظام أو هيكل سياسي تفصيلي ذي تصوّر وتطبيق مسبقين، كما يفعل الحداثيون التبريريون.[٢٤]

وفي ما يخصّ النظريات القائمة على المصلحة، فقد استعرض المؤلّف إسهامات ابن عاشور ونظراته التجديدية في إعطاء المقاصد الدور الأكبر في الاجتهاد، وأثنى على

[٢١] المرجع السابق، ص٢٦٩.
[٢٢] المرجع السابق، ص٢٧٤-٢٧٧.
[٢٣] المرجع السابق، ص٢٨١.
[٢٤] المرجع السابق، ص٢٨٠.

إسهامات آية الله الصدر في المنهج، التي أثبتت الحجة للاستقراء؛ سواء في العلم الحديث، أو العلوم الدينية.[٢٥]

ثمّ تناول المؤلّف موضوع تجديد أصول الفقه بوصفه تياراً رافداً للاتجاه الحداثي، فعرض نظرات محمد عبده التجديدية في التعامل مع القرآن، وحجية خبر الآحاد، ودعوى الإجماع وغيرها، وانتقاد آية الله الصدر لما يُسمّى إجماع العترة في المذهب الجعفري، وإسهامات ابن عاشور في تصنيف السّنّة إلى تشريعية وغير تشريعية، ونظرة الحداثيين إلى توسيع مفهوم القياس الأصولي من القياس الجزئي إلى القياس الواسع.[٢٦]

والاتجاه الثالث هو اتجاه ما بعد الحداثة للتشريع الإسلامي، ويقصد به —كما عرَّفه المؤلّف— كلّ حركة معاصرة، سياسية ثقافية فلسفية، تهدف إلى تفتيت مجموعة ضخمة من الأعراف الفنية والثقافية والفكرية، ثمّ إعادة بنائها. وهذا الاتجاه بكلّ تياراته يهدف إلى نزع مركزية "سلطة النص" أو "سلطة الخطاب الديني".[٢٧]

وقد قسّم المؤلّف تيارات ما بعد الحداثة أقساماً عدّة، هي: ما بعد البنيوية، والتاريخانية، والعقلانية الجديدة، والدراسات النقدية القانونية، ودراسات ما بعد الاستشراق ومناهضة العقلانية والعلمانية.[٢٨]

ويقصد بتيار ما بعد البنيوية: الأداة التحليلية التي تهدف إلى نزع المركزية عن قدسية النص، وتحرير النص من سلطة النص على حدّ تعبيرهم، ويظهر ذلك جلياً في كتابات محمد أركون، ونصر "أبو زيد" وغيرهما.[٢٩] وقد عرض المؤلّف مجموعة من الأمثلة على ذلك؛ مُنتقِداً، ومُعقِّباً.

أمّا التاريخانية فيقصد بها أنّ كلّ أفكارنا حول النصوص والثقافات والأحداث، محكومة بوضعها، ووظيفتها في السياقات التاريخية نفسها، وبالتطورات التاريخية التالية على السياقات الأصلية،[٣٠] ممّا يجعل تفسير النصوص وفهمها مرتبطاً بالمرحلة الزمنية فحسب.

[٢٥] المرجع السابق، ص٢٨٣-٢٨٤.
[٢٦] المرجع السابق، ص٢٨٨.
[٢٧] المرجع السابق، ص٢٩٢.
[٢٨] المرجع السابق، ص٢٩٢.
[٢٩] المرجع السابق، ص٢٩٤.
[٣٠] المرجع السابق، ص٢٩٧.

وقد مثَّل المؤلّف لهذا الاتجاه بمحمد شحرور لدى حديثه عن علاقة التاريخانية بالأحاديث النبوية.

وأمّا تيار العقلانية الجديدة فيرى أتباعه ضرورة إعطاء "العقل" سلطة ما أسموه "نسخ النصوص".[٣١] وأمّا بالنسبة إلى تيار الدراسات النقدية القانونية فهو حركة نشأت في الولايات المتحدة بهدف تفكيك (تحليل) النظم القانونية المعمول بها؛ بغية دعم سياسة الإصلاح النفعي (البراغماتي)، ويُركِّز التفكيك في هذه الحركة على المواقف المرتبطة بالسلطة التي وضعت القانون، وأعطته شرعيته.[٣٢] وبعبارة أخرى، فإنّ نَقْد مَن تبنّى هذا التيار وأسقطه على التشريع الإسلامي يصل إلى حدّ نقد نصوص القرآن والسنّة نفسها، والاعتراض عليها. وقد مثَّل المؤلّف لهذا التيار بأمثلة متعدّدة، أبرزها فاطمة المرنيسي التي اعترضت على حرمة البغاء، وأحكام العدّة، وانتساب الأبناء إلى آبائهم.[٣٣]

وأمّا تيار دراسات ما بعد الاستشراق، فقد سعى في بدايات نشأته إلى "نفي دعاوى الغرب بخصوص تفوقه الثقافي والعرقي"، وكان رائد هذا الميدان المفكّر الأستاذ إدوارد سعيد. وأثر المقاربة لما بعد الحداثة للدراسات الإسلامية من منظور ما بعد الاستشراق يتمثَّل في افتراض أنّ العقيدة الإسلامية مدينة –إلى حدّ بعيد– للثقافات التي تولّدت عنها الحضارة الغربية، كما في زعم جولدزيهر، وشاخت، وجب، وغيرهم.[٣٤]

وقد أفرد المؤلّف الفصل السادس الأخير من هذا الكتاب لوضع مقاربة منظومية لنظريات التشريع الإسلامي، في محاولة للاستفادة من سمات فلسفة المنظومات، مثل: المعرفية، والشمولية، وتعدّد الأبعاد، والانفتاح، والغائية؛ بغية منح الفقه الإسلامي صفة التجدّد والحياة، فكان توظيف هذه السمات، وعلى رأسها الغائية "لمقصدة" الفقه، هو أحد أهداف الكتاب الرئيسة.

وينطلق المؤلّف من الطبيعة الإدراكية لتقرير أهمية تأكيد السمة الإدراكية للفقه، وعدم إعطائه القدسية والهالة التي يُظَنّ –أحياناً– أنّها حُكْم الله. وقد مثَّل المؤلّف لدليل

[٣١] المرجع السابق، ص٣٠٣.
[٣٢] المرجع السابق، ص٣٠٤.
[٣٣] المرجع السابق، ص٣٠٥.
[٣٤] المرجع السابق، ص٣٠٩.

الإجماع بجنوح كثير من الآراء إلى الاستدلال بالإجماع رغم عدم التحقّق من حصوله، فضلاً عن الاختلاف في شروطه. ثمّ استعرض جملة ما سطّره ابن تيمية في كتابه "نقد مراتب الإجماع".

ويرى المؤلّف أن الإجماع ليس مصدراً من مصادر التشريع، بل هو مجرّد آلية لتجميع الآراء، أو اتخاذ قرار جماعي، كما ذهب إلى ذلك الحداثيون الذين عَدّوه "آليةً للتوصُّل إلى فتوى جماعية". ويوافق المؤلّف على مقترحات تطوير الإجماع ليصبح شكلاً من أشكال الرأي العام بهدف "المشاركة المجتمعية في أمور الدولة".[٣٥]

أقول: من المفيد أن أضيف إلى ما ذكره المؤلّف ما انتهى إليه قطب مصطفى سانو الذي عَدّ الإجماع حكماً مُلزِماً يتوصَّل إليه غالبية أهل الحلّ والعقد من العلماء وولاة الأمر في عصر من العصور إزاء مسألة اجتهادية تعمُّ بها البلوى، ويؤدي الاختلاف والتعدّدية فيها إلى إخلال بمقصد الحفاظ على انتظام أمر الأمّة.[٣٦]

وبحسب رأي قطب، فإنّ الإجماع ينعقد حتى في عصر النبي ﷺ، ولا يشترط فيه الموافقة من الجميع، ولا ينعقد في مسألة فردية أو شخصية، وإنّما يكون حيث القضايا العامة المصيرية.

وقد بَيَّن المؤلّف أنّ القياس مسألة اجتهادية، ومن ثَمّ فهو لا يُعَدّ وحياً، بل حصيلة الطبيعة الإدراكية للفقيه. وأمّا بالنسبة إلى الأحاديث النبوية فقد أشار المؤلّف إلى أهمية تمييز صفة الحديث التشريعية من البشرية، وشدّد على أنّ الفقه ينبغي أن يستوعب – عملياً– العُرف الذي يحقّق مقاصد الشريعة.[٣٧]

بعد ذلك، تعرّض المؤلّف في مبحث "نحو تحقيق سمة الكُلّية في التشريع" لظنية الدليل الجزئي كما فصَّله الرازي في "المحصول"؛ ليؤكّد أهمية الاعتماد على الكليات في موازاة الدليل الجزئي عند تعارض قطعية الدليل الكلي. ثمّ نوَّه بأهمية التفكير الكلي التكاملي، داعياً إلى استبداله بالتفكير السببي الأحادي، وكذلك استبدال التفكير

---

[٣٥] المرجع السابق، ص٣١٣.

[٣٦] سانو، قطب مصطفى. **سؤال الإجماع الأصولي من أجل تفعيل رشيد لدليل الإجماع في العصر الراهن**، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ٢٠١٣م، ص١١٦.

[٣٧] عودة، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**، مرجع سابق، ص٣١٧.

المقاصدي بالتفكير السببي؛ لتُبْنى فلسفة المنظومات على استحالة وجود عمل من دون قصد، لا استحالة وجود عمل من دون سبب.[٣٨]

أمّا مبحث "نحو الانفتاح والتجدّد"، الذي يُعَدّ سمةً من سمات المنظومات، فقد دعا فيه المؤلّف إلى اعتماد طريقتين للانفتاح وتجديد الذات، هما: تغيير الأحكام الفقهية تبعاً لتغيّر رؤية العالم (الثقافة المدركة)، وعدّ "الانفتاح الفلسفي" آليةً مهمةً لتجديد الذات في منظومة الفقه الإسلامي.[٣٩] وقد عَدّ المؤلّف العُرْف إحدى طرائق تفاعل تلك المنظومة مع العالم المحيط بالإنسان.[٤٠] ثمّ استعرض جملةً من الأمثلة على احتمالية تبديل الأحكام بناءً على العُرْف ورؤية العالم، مثل: صدقة الفطر وفيمَ تكون، ومفهوم دار الحرب والإسلام، واشتراط الولي للمرأة في الزواج، وتحديد مَن تجب عليه الدية، مُؤَكِّداً أنّ رؤية العالم أو ما يُسمّى "فقه الواقع" يجب أن يستند إلى حقائق علمية صحيحة، ودراسات من أهل التخصص.[٤١]

وفي ما يخصّ ما أسماه المؤلّف "الانفتاح الفلسفي"، فقد استعرض فيه السياق التاريخي للعلماء وموقفهم من الفلسفة وآراء أرسطو، مُبيِّناً أنّ انتقاد الغزالي للفلسفة قد أسهم في الحدّ من التفكير النظري الحرّ في المنهج الأصولي، والتفكير الفقهي -عموماً- في المذاهب كلّها. وظل علم الأصول يركّز على بحث الدلالات اللغوية والاستنباطات المنطقية الحرفية، وبقي منطق الاستنباط الفقهي مجرّد نظام "آلي" يتعامل مع الواجبات والمحظورات من دون اعتبار كبير لمقاصدها.[٤٢]

وقد دعا المؤلّف إلى الاستفادة من الإضافات النوعية التي أسهم بها الفلاسفة المسلمون في تطوير الفلسفة اليونانية والبناء عليها، كما في موقف ابن رشد في حلّ التعارض بين النقل والعقل؛ إذ يرى أنّ النصوص يجب أن تؤول بقدر ما تسمح به اللغة حتى تتوافق مع العقل.[٤٣]

[٣٨] المرجع السابق، ص٣٢٣.
[٣٩] المرجع السابق، ص٣٢٤.
[٤٠] المرجع السابق، ص٣٢٥.
[٤١] المرجع السابق، ص٣٣١.
[٤٢] المرجع السابق، ص٣٣٧.
[٤٣] المرجع السابق، ص٣٣٩.

وفي مبحثه "نحو تعدّد الأبعاد"، انتقد المؤلّف التصنيف الثنائي التبسيطي، ودعا إلى النظرة المتعدّدة الأبعاد، وإلى اعتمادها مبدأً يمكن به تمييز سمات المنظومات حتى تكون أكثر واقعيةً. وقد انتقد المؤلّف أيضاً التقسيمات الثنائية في المحصّلة الجمعية للتراث الفقهي المتمثّلة في ثنائية القطع والظن، ذاكراً العديد من الأمثلة على ذلك. [٤٤]

وقد انتهى المؤلّف إلى أنّ سمة "تعدّد الأبعاد" و"المقاربة المقاصدية" تُسهِمان في حلّ التعارض الظاهري بين الأدلة، مُنتقِداً منهجي النسخ والترجيح في حلّ التعارض؛ إذ يرى أنّ هذين المنهجين يعكسان التوجّه العام للتفكير "الثنائي" في أصل المنطق، في حين أنّ الأهم هو الإفادة من طريقة الجمع بين النصوص في تعزيز مفهوم "تعدّد الأبعاد" للتغلّب على هذا القصور. [٤٥] زد على ذلك أنّ إغفال هذه السمة (تعدّد الأبعاد) يُفضي إلى عدم المرونة في الفقه الإسلامي، ويُهمِل الظروف والسياقات المحيطة.

وفي ما يخصّ مبحث "نحو المقاصدية" التي تُعَدّ أبرز سمة في المنظومة المقترحة للفقه الإسلامي، فقد دعا المؤلّف إلى إضافة بُعْد جديد إلى الدلالات، هو "دلالة المقصد"، مُنتقِداً الاقتصار على الجانب اللغوي الخالص في الدلالات؛ إذ يرى أنّ معظم مسائل أصول الفقه لا تخدم حكمة الشريعة ومقصدها، لكنّها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع. [٤٦] ثمّ دعا إلى اعتبار المقاصد أساساً للتخصيص والتأويل، [٤٧] مُبيِّناً أنّ مدرسة التفسير الموضوعي هي خطوة نحو تفسير أكثر مقاصديةً للقرآن الكريم، ممّا يُسهِم في توسيع دائرة الاستدلال الفقهي للنصوص، وأنّ اعتماد المقاصد يُسهِم في تنقيح المناط وتحقيقه. أمّا في مجال السنّة فقد اقترح المؤلّف لتطوير منهجية نقد المتن إضافةَ شرط إلى صحة الحديث، هو المواءمة مع الكليات، أو "عدم الشذوذ في المتن"،

---

[٤٤] المرجع السابق، ص٣٤٩.

[٤٥] المرجع السابق، ص٣٥٤.

[٤٦] المرجع السابق، ص٣٦٣.

[٤٧] ما دعا إليه المؤلّف كنت قد دعوت إليه في بحث مُفصّل لي، عنوانه: "أثر تعليل الأحكام في تأويل وتفسير النصوص: دراسة تأصيلية فقهية قضائية"، وفيه رجّحت أنّ العلّة المقصودة في البحث هي الحكمة، وذكرت أمثلةً على تخصيص العام وتقييد المطلق، وعكس ذلك، استناداً إلى الحكمة التشريعية التي تُحقِّق مقصود الشارع. انظر: – حصوة، ماهر حسين. "أثر تعليل الأحكام في تأويل وتفسير النصوص: دراسة تأصيلية فقهية قضائية"، **مجلة الشريعة والقانون**، الإمارات العربية المتحدة، عدد٥٨، ٢٠١٤م، ص٣٠٥-٣٥١.

وقد أسماه "عدم الشذوذ المنهجي"،[٤٨] مُوضِّحاً أنّ توظيف المقاصد في الحديث قد يُسهِم في سدّ جزء مهم من الفراغ الحاصل في رواية الحديث عموماً، وهو فراغ ناشئ عن وجود نقص في ذكر سياق النص وظروفه المحيطة.[٤٩]

ثمّ استعرض ما قام به ابن عاشور من "توسيع" لدلالة الأحاديث الشريفة، مُعتبِراً أنّ هذا النهج يزيد من مستوى "المقاصدية" مقارنةً بما كانت عليه في مناهج السابقين وطرائقهم في استنباط الأحكام، فضلاً عن زيادة المرونة في تأويل الأحاديث وتطبيقها.[٥٠]

وقد دعا المؤلّف إلى القياس الواسع الذي يعتمد على المقاصد، ولا يقتصر على القياس الجزئي، وإلى اعتماد المصلحة المتوافقة مع المقاصد؛ إمّا بالتصريح، وإمّا بالاستقراء من نصوص الوحي، ورأى أنّ الاستحسان بالنسبة إلى المذاهب الفقهية هو التغاضي عن شكلية الدلالات اللفظية في حالات معيّنة، وتطبيق المقصد مباشرةً.[٥١]

وختم المؤلّف كتابه بخاتمة أكّد فيها أنّ المقاصد يمكن أن تُمثِّل قاعدةً مشتركةً للمذاهب جميعاً، داعياً إلى عدّ المقاصد معياراً أساسياً لسلامة الاجتهاد.[٥٢]

ويبقى القول إنّ المؤلّف قد صال وجال في دروب الفقه وأوديته وتشعّباته بمهارة وتميّز، راسماً منهجيةً للسير في هذه الدروب؛ بغية تقريب المسافة بين النص ومقصده، مُستدرِكاً تارةً، ومُحلِّلاً ومُوجِّهاً تارةً أخرى. ولا شكّ في أنّ ما طرحه المؤلّف من ربطٍ للتشريع بعلم المنظومات يُعَدّ من هذا الباب تجديداً، له وعليه، وما له أكثر ممّا عليه. ولعل هذه المراجعة تفتح أبواباً عديدةً لقراءات مستقبلية قادمة تطال كثيراً من القضايا المثارة.

---

[٤٨] عودة، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**، مرجع سابق، ص٣٦٩.

[٤٩] المرجع السابق، ص٣٧١.

[٥٠] انظر بحث "من معالم الاجتهاد الفقهي عند ابن عاشور"، الذي أبرزت فيه جملةً من اجتهادات ابن عاشور المقاصدية في تعامله مع النصوص، خاصّةً السنّة النبوية، انظر:
– حصوة، ماهر. "من معالم الاجتهاد الفقهي عند ابن عاشور"، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، الكويت، عدد٩٠، ٢٠١٢م، ص٥٣٥-٥٧٥.

[٥١] عودة، **مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية**، مرجع سابق، ص٣٧٧.

[٥٢] المرجع السابق، ص٣٨٥.

تقارير علمية

ندوة دولية بعنوان:
التعليم العالي والبحث العلمي في الدراسات الإسلامية:
رؤية استشرافية في ضوء التحديات المعاصر

تطوان/ المملكة المغربية ١٢-١٣ صفر ١٤٣٦هـ، ٥-٦ ديسمبر ٢٠١٤م

إعداد: فريق من الطلبة الباحثين من ماستر التربية والدراسات الإسلامية*

بإشراف الدكتور السعيد الزاهري**

نظم فريق البحث في القيم والمعرفة وبرنامج ماجستير التربية والدراسات الإسلامية بالمدرسة العليا للأساتذة بتطوان؛ جامعة عبد المالك السعدي بشراكة مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية ندوة دولية بعنوان "التعليم العالي والبحث العلمي في الدراسات الإسلامية: رؤية استشرافية في ضوء التحوّلات المعاصرة" بتطوان بالمملكة المغربية، وذلك بتاريخ ١٢ و١٣ صفر ١٤٣٦هـ، الموافق ٥ و٦ ديسمبر ٢٠١٤م.

واستهدفت الندوة الإجابة عن التساؤلات الكبرى الآتية:

- ما واقع التكوين البيداغوجي (التربوي) والبحث العلمي في شُعَب الدراسات الإسلامية؟
- كيف نجدد أهداف وغايات التكوين والبحث في الدراسات الإسلامية، من أجل ترسيخ وجودها وضمان استمرارها في أداء رسالتها المعرفية والتربوية والتنموية بصفة عامة؟

---

* شارك في إعداد التقرير الطلبة الباحثون من ماستر التربية والدراسات الإسلامية الآتية أسماؤهم: وداد أطمعي، لبنى الحبابي، سعاد الخياط الدري، إبراهيم الخمليشي، كوثر لولي، أسماء بوفرو، سعدون شيماء، خالد كرفة، فاطمة أولا بن عرضون، ضحى بنصبيح، سهام السباعي الكيحل، محمد سعيد الدحروش.

** أستاذ التكنولوجيا وهندسة التربية والتكوين بكلية أصول الدين بتطوان.

– ما استراتيجيات التنسيق بين الدراسات الإسلامية وباقي التخصصات الجامعية، سواء على مستوى التكوين أو البحث في إطار منهجية التكامل المعرفي وفلسفته، وخاصة على مستوى تكوين الباحثين وتدريبهم في سلك الماستر والدكتوراه؟

– كيف يمكن الاستفادة من التجارب والخبرات العربية والدولية في بناء استراتيجية جديدة للدراسات الإسلامية في أفق ٢٠٢٥، على مستوى التعليم العالي والبحث العلمي؟

– ما علاقة الدراسات الإسلامية بحاجات التنمية الوطنية والإقليمية والدولية؟ وكيف يمكن بناء تكوينات جامعية تستجيب لهذه الحاجات؟

– ما حجم الإفادة من تكنولوجيا الإعلام والاتصال في تصميم وتنفيذ وإدارة تكوينات جامعية في تخصص الدراسات الإسلامية في إطار الجامعات الافتراضية والتكوين عن بُعْد بالشراكة مع جامعات دولية؟

وقد تضمنت أشغال الندوة خمساً وأربعين ورقة بحثية، قدمها باحثون وخبراء من جامعات ومؤسسات ومراكز بحثية مختلفة من: المغرب والجزائر وتونس والسعودية والأردن والعراق وتركيا وفرنسا وإندونسيا، إضافة إلى عدد من العلماء الأجلاء الذين شاركوا في الجلسة الافتتاحية بمداخلات توجيهية وتأطيرية للندوة. وشارك في الندوة كذلك عشرة ممثلين عن المراكز والمعاهد البحثية الخاصة في الدراسات الاسلامية. وتجاوز عدد الحضور في مجمل الجلسات مائتي حاضر من الباحثين والمهتمين.

انعقدت الجلسة الافتتاحية بقاعة الندوات الخاصة "جنّة بلاس" بطريق مرتيل، وتدخل فيها رئيس جامعة عبد المالك السعدي الدكتور حذيفة أمزيان؛ إذ شكر فيها الحضور والجهة المنظمة، ثم قام برصد المراحل التاريخية التي مرّت بها شعبة الدراسات الإسلامية منذ نشأتها بداية الثمانينات، ودعا إلى الانفتاح على التراث الإسلامي المكتوب باللغات الأجنبية في الغرب والإفادة منه. تلتها بعد ذلك كلمة وزير التعليم العالي والبحث العلمي وتكوين الأطر الدكتور لحسن الداودي، الذي انتقد العزلة القائمة بين علوم الشريعة والعلوم الأخرى الناتجة عن منظومة التعليم التي تركها الاستعمار، وذكّر

بما كان بين العلوم من تكامل معرفي في جامعة القرويين. كما أكّد على أهمية الجهود التي تبذلها وزارته في توحيد المناهج الدراسية الجامعية والعليا، وتأهيل مناهج البحث العلمي المرتبطة بالدراسات الإسلامية، حتى تواكب التحولات التي يعرفها العالم في شتى المجالات، وتمكّن من وضع رؤية كونية حقيقية حولها. أما الدكتور عمر كسولي الأمين العام للمعهد العالمي للفكر الإسلامي فقد تحدث عن اهتمام المعهد بالدراسات الإسلامية، وتطرق لتجربته الشخصية في دراسة العلوم الإسلامية.

وتحدث نيابة عن مدير المدرسة العليا للأساتذة بتطوان الدكتور سعيد القنطري؛ أستاذ الدراسات الإسلامية، عن ضرورة الانفتاح على الحضارات المختلفة مع الاحتفاظ بضوابط الأمة الإسلامية، ومواجهة الصراع بالحوار. وأكد الدكتور خالد الصمدي منسق فريق البحث في "القيم والمعرفة" ورئيس المركز المغربي للدراسات الإسلامية والأبحاث التربوية، في كلمته على أنّ هذه الندوة الفكرية تُعدّ احتفالاً بمرور ٣٥ سنة على تأسيس شعب الدراسات الاسلامية بالمغرب، وهي بالإضافة إلى ذلك محطة تقويم لمسار البحث والتكوين الخاص بالدراسات الاسلامية في الجامعات المغربية، ومحطة علمية لاستشراف الآفاق وطرح الأسئلة الأكاديمية الملقاة على كاهل الباحثين المتخصصين في الدراسات الاسلامية لتطوير مناهج البحث والتدريس. واختتمت الجلسة الافتتاحية بكلمة الدكتور السعيد الزاهري رئيس اللجنة التنظيمية والمتحدّث باسمها بتوجيه الشكر لضيوف الندوة والمشاركين فيها، ولأعضاء اللجنة التنظيمية وكل من ساهم في إنجاح هذه الندوة.

وقد تم بمناسبة حفل الافتتاح تكريم شخصيات علمية وفكرية مغربية وأجنبية أسهمت من موقعها الأكاديمي في تطوير البحث العلمي المرتبط بالدراسات الإسلامية ووضع المناهج والبرامج الخاصة به، وهم: الدكتور محمد الكتاني؛ عضو أكاديمية المملكة، والدكتور محمد بلبشير الحسني؛ عميد شعب الدراسات الاسلامية بالجامعات المغربية، والدكتور فتحي حسن ملكاوي؛ المدير الاقليمي للمعهد العالي للفكر الاسلامي بالأردن، والدكتور عبد المجيد النجار، والباحث المغربي الدكتور الشاهد البوشيخي.

بعد ذلك انطلقت جلسات اليوم الأول. وكان محور الجلسة الأولى "الدراسات الإسلامية رؤى وتوجهات"، وترأسها الأستاذ الدكتور توفيق الغلبزوري من كلية أصول

الدين بتطوان. وكانت المداخلة الأولى من تقديم الدكتور محمد الكتاني؛ عضو أكاديمية المملكة المغربية، استهلها بالتعبير عن بالغ سعادته بالصلة التي تربطه بأساتذة شعبة الدراسات الإسلامية، واعتزازه بما حققته هذه الشعبة من تطور ونمو وإثبات لوجودها في الحقل التربوي عموما، ليتساءل بعدها عن مستقبل هذه الشعبة من خلال مناقشة مجموعة من الأسئلة المتمحورة حول الأهداف والغايات المستجدة للدراسات الإسلامية، وكيف يمكن أن تستجيب لمطالب التنمية البشرية، وأكد من خلالها أيضاً على ضرورة استهداف الدراسات الإسلامية إدماج الإنسان في حركية العالم المتجدد من أجل تحقيق تنمية بشرية شاملة للبعدين المادي والروحي.

فيما طرحت مداخلة الدكتور فتحي حسن ملكاوي؛ المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي/الأردن مفهوماً جديداً للدراسات الإسلامية، بوصفها إطاراً مرجعياً للبحث والعلم في كل الميادين. كما قدم نماذج من مشاريع المعهد العالمي للفكر الإسلامي الإصلاحية خاصة ما تعلق منها بالإصلاح الجامعي، سواء على مستوى البحث العلمي وموضوعاته، أو تكوين أساتذة الدراسات الإسلامية في الدراسات العليا على وجه التحديد. وأكد في الختام على أهمية دور الأستاذ الجامعي في الدراسات الإسلامية لما له من حرية تجعله مفتاح تغيير الواقع الإسلامي المعاصر وإصلاحه.

وأكد الدكتور محمد بلبشير الحسني؛ عميد شُعَب الدراسات الإسلامية بالجامعات المغربية أن الإسلام دين المستقبل والبديل الصالح لإنقاذ البشرية من الهاوية التي تعيش على شفاها، ليجعل المهمة الأساسية الملقاة على كاهل شُعَب الدراسات الإسلامية بالجامعات المغربية هي التعريف بالإسلام في شموليته وبمشروعه المتكامل. وهو ما يتحقق بإعادة النظر في أهدافها ومناهجها ومجال البحث فيها.

"لماذا التعليم العالي والبحث العلمي في العلوم الشرعية؟" تساؤل ناقشه الدكتور عبد المجيد النجار؛ مساعد الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين – أستاذ سابق بجامعة الزيتونة بتونس، مستهدياً بالتجربة الحضارية التاريخية الإسلامية؛ إذ رأى أن الإسلام قدّم مشروعاً حضارياً متكاملاً على شكل توجيهات عامة ومبادئ كُلّية. ليترك للمسلمين

صياغة المشروع العملي الذي يقبل التطبيق والتنزيل في واقعهم المتغير بتغير الزمان والمكان، وهو الدور الذي قامت به مختلف العلوم، وعندما أُصيب الفكر الإسلامي بالخلل والجمود تخلّفت هذه العلوم عن دورها في مواكبة الواقع والتفاعل معه، لتتسع بعدها الهوة بين العلوم الموغلة في التاريخ والواقع المعاصر. وللخروج من هذه الأزمة اقترح الدكتور النجار خطوات عملية تتلخص في: إقناع الناس بهذا المشروع، وحُسن عرضه وتقديمه، وإحداث ثورة معرفية في التدريس والمعرفة، ومعرفة الواقع والتعمق فيه، ومعرفة فقه التنزيل.

وتمحورت الجلسة الثانية حول "عرض التجارب الدولية في التكوين والبحث في الدراسات الإسلامية". وقدم في هذه الجلسة عدد من المداخلات، تبعتها مناقشات ومحاورات من المشاركين والحضور.

وترأس الجزء الأول منها الدكتور سمير بودينار؛ رئيس مركز العلوم الإنسانية والاجتماعية بوجدة. ألقى الدكتور عمر فاروق قورقماز؛ مدير التعليم والمناهج بمعهد الصُّفّة للدراسات الإنسانية بتركيا مداخلة في موضوع "الدراسات الإسلامية في تركيا وبلدان آسيا الوسطى"؛ ثم تدخل الدكتور أحمد جاب الله؛ مدير المعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس؛ إذ قدّم خلاصة مركزة عن "تجربة الدراسات الإسلامية في فرنسا ودول الاتحاد الأوروبي". بعد ذلك عرض الأمين العام للمعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ الدكتور عمر كسولي "تجربة المعهد العالمي للفكر الإسلامي في إرساء التكوينات الجامعية في الدراسات الإسلامية". وعن التجربة المغربية، قدّم الدكتور العربي بوسلهام؛ منسق الهيئة العليا للتنسيق في الدراسات الإسلامية بالجامعات المغربية الرؤية المؤسسة لشُعَب الدراسات الإسلامية؛ منذ تأسيسها سنة ١٩٨١ إلى النظام الجديد الحالي.

أما الجزء الثاني من الجلسة الثانية فقد ترأسه الدكتور عبد المجيد النجار. وقد تخلل هذا الجزء أربع مداخلات، كانت أولاها للدكتور إدريس أبو تاج الدين؛ رئيس المركز الوطني للبحث العلمي والتقني بالرباط تحت عنوان "واقع البحث العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية: الفرص والتحديات". أما الثانية فقد ألقاها الدكتور خالد

الصمدي تحت عنوان "التكوينات الجامعية في الدراسات الإسلامية بالمغرب في سياق الإصلاح الجامعي الجديد"، بعد ذلك قدّم الدكتور أحمد فلوح من المركز الجامعي لغليزان بالجزائر مداخلة بعنوان "واقع التكوين البيداغوجي والبحث العلمي بمعاهد الدراسات الإسلامية بالجزائر"، وأخيراً قدم الدكتور لالوسوفريادي بن مجيب الأمفناني؛ أستاذ أصول الفقه بجامعة متارام الإسلامية الحكومية بإندونيسيا مداخلة في موضوع "التصور المميز للدراسات الإسلامية: التجربة الإندونيسية في تطوير البحث العلمي".

وانطلقت أشغال اليوم الثاني يوم السبت ١٣ صفر ١٤٣٦هـ الموافق ٦ ديسمبر ٢٠١٤م. وبالمدرسة العليا للأساتذة–جامعة عبد المالك السعدي، وشهدت تنظيم خمس جلسات عمل متوازية، عُرض في كل منها عدد من البحوث، وأُتبعت بمناقشات جادَّة على النحو الآتي:

جلسة العمل الأولى: وكان محورها "التكوينات الجامعية في الدراسات الإسلامية وعلاقتها بالتنمية". وترأسها الدكتور منار عبد الله؛ أستاذ مكوّن بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بوجدة. وتحدث فيها الدكتور بومدين بلختير؛ رئيس شعبة العلوم الإسلامية بجامعة تلمسان بالجزائر عن "دور الدراسات الإسلامية الجامعية في التنمية الوطنية وسبل تفعيلها في ظل النظام الجامعي الجزائري الجديد LMD. أما المداخلة الثانية فكانت للدكتور إدريس الخرشاف؛ أستاذ التعليم العالي في الإحصائيات المعلوماتية بجامعة محمد الخامس في موضوع "الدراسات الإسلامية والتنمية البشرية، أي تخطيط الاستراتيجي؟" وألقى الدكتور عبد الله أكرزام؛ أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الشريعة بأكادير/المغرب مداخلة في موضوع "تنامي الاهتمام بقضايا المقاصد وأثره في ضمور الدراسات الأصولية"، وكانت المداخلة الرابعة للدكتور سعيد القنطري؛ أستاذ باحث في الدراسات الإسلامية بالمدرسة العليا للأساتذة بتطوان في موضوع "واقع التكوين البيداغوجي في شعب الدراسات الإسلامية، الإجازة المهنية للتأهيل لمهن التدريس تخصص التربية الإسلامية نموذجا"، أما المداخلة الأخيرة في هذه الجلسة فكانت للدكتور محمد بن خالد البداح؛ أستاذ بقسم الدراسات الإسلامية المعاصرة بجامعة الإمام

بالسعودية، في موضوع "مناهج استشراف مستقبل الدراسات الإسلامية في ضوء التحولات المعاصرة". وختمت الجلسة بخمس عشرة مداخلة للطلبة الباحثين في سلكي الماستر والإجازة المتخصصة في التربية والدراسات الإسلامية، تمحورت مجملها حول أزمة التعليم العالي فيما له ارتباط بالمدخلات التاريخية في ظل النظام الجديد، وتقويم حضور المَلَكة العلمية لدى الأستاذ والطالب، وآفاق خريجي طلاب الجامعات، وكذا علاقة شعبة الدراسات الإسلامية بالواقع.

جلسة العمل الثانية: موضوعها "البحث العلمي في الدراسات الإسلامية وعلاقته بالتنمية". وترأسها الدكتور عمر فاروق قرقماز. وكانت البداية مع الدكتور سعيد شبار؛ أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بمدينة بني ملال/المغرب بورقة بعنوان: "الدراسات الإسلامية بين منظورات البحث العلمي ومتطلبات البحث العملي"، فيما كانت مداخلة الدكتور عبد اللطيف بن عبد العزيز الرباح من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، حول "واقع بحوث التربية الإسلامية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية"، تلتها مداخلة الدكتور يحيى عارف؛ باحث في قضايا الدراسات الاسلامية بفاس حول: "حصيلة البحث العلمي في الدراسات الإسلامية بالجامعات المغربية: رؤية استشرافية". وكانت المداخلة التالية للدكتور عبد الله بن زايد بن محمد الشعشاعي من كلية التربية جامعة الملك خالد السعودية، تحت عنوان: "تصور مقترح للتنسيق بين الباحثين في التربية الإسلامية والباحثين في الدراسات الإسلامية: جامعة أم القرى نموذجاً". تلتها مداخلة الدكتور عبد الله بن عبد القادر حرز الله؛ المتخصص في علم أصول الفقه الإسلامي من جامعة باتنة/الجزائر بورقة في موضوع: "البحث العلمي في الدراسات الإسلامية وحاجات الأمة". لتختتم مداخلات المشاركين بورقة الدكتور محمد متعب سعيد كردم من جامعة الملك خالد بالسعودية المعنونة بـ: "رؤية استشرافية للبحث العلمي في العلوم الشرعية بجامعة الملك خالد؛ مقرر قاعة البحث أنموذجاً".

أما جلسة العمل الثالثة فكان محورها: "استراتيجية التنسيق بين الدراسات الإسلامية وباقي التخصصات الجامعية". وترأسها الدكتور أحمد فلوح من المركز الجامعي غليزان

بالجزائر، وقد تضمنت الجلسة أربع مداخلات، كانت الأولى تحت عنوان: "دراسات الاقتصاد الإسلامي بين الضرورة التنموية والسياسة التكوينية"، وقدّمتها الباحثة سعاد البدري من جامعة عبد المالك السعدي بتطوان/المغرب، أما المداخلة الثانية فقدّمها الدكتور محمد منديل من كلية الآداب بالقنيطرة/المغرب في موضوع "من أجل التكامل بين الدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بحث في الفوائد والدواعي والعوائق". والمداخلة الثالثة قدّمها الدكتور عبد الله الطارقي من مركز قراءات لبحوث ودراسات الشباب بمكة المكرمة في موضوع: "إشكالية التحيز للتخصص التطبيقي عند الشباب وأثره في مستقبل الدراسات الإسلامية". وتطرقت المداخلة الرابعة لموضوع "البحوث العلمية في الدراسات الإسلامية وعلاقتها بالتنمية وقضايا المجتمع" وقدمها الأستاذ عبد الكريم القلالي؛ باحث في مركز الدكتوراه بكلية أصول الدين بتطوان.

وانعقدت أشغال جلسة العمل الرابعة في محور: "بناء المناهج الجامعية في الدراسات الإسلامية في ضوء تحديات الواقع المعاصر". وترأس الجلسة الدكتور محمد بولوز؛ من المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بالرباط. وقدّم فيها الدكتور جمال علال البختي؛ أستاذ العقيدة بكلية أصول الدين بتطوان مداخلة بعنوان: "الدرس العقدي: واقعه وآفاقه في الجامعات العربية"، ثم ألقى الدكتور قاسم حدبون من قسم العلوم الإسلامية في جامعة غرداية –الجزائر مداخلة حول موضوع: "الدرس في مقررات الدراسات الإسلامية (مراجعة في المضمون والمنهج)"، وتحدث الدكتور محماد بن محمد رفيع من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بظهر المهراز- فاس/المغرب عن "مناهج تدريس أصول الفقه في الجامعات العربية دراسة وصفية تقويمية"، أما الدكتور السعيد الزاهري؛ أستاذ التكنولوجيا وهندسة التربية والتكوين بكلية أصول الدين بتطوان فتحدث عن: "التعليم الإلكتروني في الدراسات الإسلامية، أي نموذج؟"، وكانت المداخلة الخامسة للأستاذ محمد بنتاجة؛ باحث في الدراسات الإسلامية بمراكش في موضوع: "مشكلة التعليم الديني في الجامعة العربية: رصد لأهم مواطن الخلل في منظومة الدراسات الإسلامية وبعض مقترحات حلول". وألقى الأستاذ يونس محسين؛ باحث في الدراسات الإسلامية (من أكاديمية القنيطرة) المداخلة السادسة وكانت عن: "الملكات بيداغوجيا أصيلة- بداية لتجديد

مناهج الدراسات الإسلامية الجامعية"، أما المداخلة الأخيرة فتناول فيها الأستاذ رشيد ماني؛ باحث بمسلك الدكتوراه، جامعة محمد الأول بوجدة موضوع: "انفتاح الدراسات الإسلامية على تكنولوجيا الإعلام والاتصال وأثر ذلك على تطوير الإعلام الديني".

أما جلسة العمل الخامسة فكان محورها "تطوير طرق التدريس الجامعي في الدراسات الإسلامية". وترأسها الدكتور أحمد جاب الله. وألقى فيها الدكتور أحمد بن مشعل بن عزيز الغامدي؛ أستاذ مشارك لأصول الفقه في جامعة أم القرى بمكة المكرمة مداخلة حول "طرق تدريس العلوم الإسلامية في المراحل الجامعية"، ثم ألقى الدكتور عبد الحكيم فرحات من جامعة باتنة –الجزائر مداخلة بعنوان: "معالم نظرية لبناء تخصصات معاصرة في دراسات القرآن الكريم والسنة الشريفة"، بعد ذلك أخذت الكلمة الدكتوره بشرى البداوي؛ أستاذة علوم اللغة بشعبة الدراسات الإسلامية في جامعة محمد الخامس بالرباط، وألقت مداخلة تحت عنوان "واقع اكتساب المهارات اللغوية بشعب الدراسات الإسلامية وسبل تطويرها". أما مداخلة الدكتور محمد الحاجي الإدريسي من جامعة محمد بن عبد الله فاس فكانت في موضوع: "مجالات جودة الأداء ومعاييرها المتوقعة من الأستاذ الباحث في الدراسات الإسلامية". وقدمت الدكتوره جير الزهرة من جامعة معسكر بالجزائر عرضاً في موضوع: "الخصوصية المنهجية الافتراضية لتدريس شعب الدراسات الإسلامية بالجامعة رؤية استشرافية لطرق التدريس الحديثة". وتحدث الدكتور خالد البورقادي؛ باحث في قضايا التربية والتكوين بالرباط عن "المعرفة الشرعية: الخصوصيات وعوائق الاكتساب (رؤية ديداكتيكية)"، وأخيرا ألقى الدكتور إدريس بحوث؛ باحث في قضايا التربية والتكوين بمركز الدكتوراه بوجدة مداخلة بعنوان: "الدرس الشرعي الجامعي أي آلية للتنزيل الديداكتيكي وأي دور في التنمية".

وأُقيم على هامش الندوة حفل استقبال بالجماعة الحضرية لتطوان على شرف السادة العلماء والباحثين المشاركين؛ وبعد كلمات الترحيب من طرف السيد رئيس الجماعة الدكتور محمد إدعمار تم عرض شريط وثائقي عن مدينة تطوان بوصفها تراثاً عالمياً (حسب تصنيف اليونيسكو).

وعلى الساعة التاسعة والنصف مساء بمقر قاعة الندوات بفندق "شمس" بتطوان نُظّمت الجلسة المسائية للندوة الدولية المخصصة لعرض تجارب جمعيات ومراكز البحث العلمي في الدراسات الإسلامية بالمغرب. وقد ترأس الجلسة الدكتور السعيد الزاهري؛ المدير التنفيدي للندوة. وكانت البداية مع الدكتور مصطفى فضيل؛ المدير التنفيذي لمركز البحوث والدراسات العلمية (مبدع) بفاس الذي قدّم عرضاً تعريفياً بالمركز وبأهدافه وأهم نشاطاته، وأعقب ذلك مداخلة للدكتور مولاي عمر بن حماد؛ نائب رئيس "مركز المقاصد للدراسات والبحوث بالرباط" الذي قدم فيها عرضاً حول هذا المركز، وجاءت بعد ذلك مداخلة الدكتور سمير بودينار؛ مدير "مركز العلوم الاجتماعية والإنسانية بوجدة"، أما كلمة عميد شعب الدراسات الإسلامية بالمغرب الدكتور محمد بلبشير الحسني فتركزت حول نشأة وأهداف "جمعية ملتقى العلوم والمجتمع-الرباط"، وجاء عرض الدكتور سعيد شبار معرّفاً بـ"مركز دراسات المعرفة والحضارة-بني ملال". ثم بعد ذلك كان دور "الجمعية المغربية لأساتذة التربية الإسلامية" التي قام بتعريفها رئيسها الأستاذ أحمد الزباخ، ثم قدم الدكتور خالد الصمدي تعريفاً مختصراً عن "المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية بتطوان". وكانت المداخلة الأخيرة للدكتور فتحي حسن ملكاوي الذي قدّم نبذة تعريفية بـ "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" وأهم أنشطته العلمية. بعد ذلك فسح رئيس الجلسة المجال لبعض رؤساء المراكز العلمية من الحضور الذين رغبوا في التعريف بمراكزهم وبمجال اشتغالها، فجاءت تدخلاتهم على النحو التالي:

- مداخلة الدكتور العربي بوسلهام المنسق العام "للهيئة العلمية العليا للتنسيق بين شعب الدراسات الإسلامية بالجامعات المغربية".

- مداخلة الدكتور محمد بورباب أستاذ علوم الحياة والأرض ورئيس "هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة لشمال المغرب".

- مداخلة الدكتور عبد الله أكرزام أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الشريعة بأكادير ورئيس"مركز الدراسات الفقهية والقانونية والاقتصادية".

وفي ختام الندوة عُرض فيلم ملخص لأشغال الندوة من إعداد اللجنة الإعلامية، ثم وزعت شهادات الشكر والتقدير على المشاركين والحضور في الندوة. وقبل أن تختتم الندوة بآيات بينات من الذكر الحكيم أشار الدكتور الزاهري رئيس الجلسة إلى أن هذه الندوة كانت فرصة لإثراء معارف وتطوير مدارك ومهارات طلبة ماستر التربية والدراسات الإسلامية الذين تلقوا دورة تدريبية في تنظيم الأنشطة العلمية، وشكّلت الندوة مجالا للشق التطبيقي من هذا التدريب؛ إذ أُدمجوا كأعضاء في اللجنة التنظيمية والإعلامية ولجنة العلاقات العامة. وقد استحسن الحاضرون هذه المبادرة وثمنوها.

وقد أسفرت أشغال هذه الندوة عن عدد من التوصيات أهمها:

- الدعوة إلى توحيد جهود علماء العالم الإسلامي من مختلف المشارب، لإبراز خصوصيات الفكر الإسلامي، وضرورة إسهامه في الاستجابة لمختلف قضايا المجتمع المعاصر.
- ضرورة استهداف الدراسات الإسلامية إدماج الإنسان في حركية العالم المتجدد؛ من أجل تحقيق تنمية بشرية شاملة للبعدين المادي والروحي.
- الدعوة إلى إعادة النظر في شُعب الدراسات الإسلامية وأهدافها ومناهجها ومجال البحث فيها، من خلال تناول قضايا المجتمع بنظرة شموليته وتكاملية.
- الدعوة إلى إدراج مسالك متجددة في الدراسات الإسلامية مرتبطة بتخصصات أخرى ومحققة للتكامل المعرفي، ومستجيبة لحاجات سوق الشغل، ومدعمة لموقع الفكر الإسلامي المعاصر وإسهامه في مسيرة الحضارة الإنسانية المعاصرة.
- ضرورة النهوض بالبحث العلمي في مجال الدراسات الإسلامية، من خلال توفير وسائل البحث في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبلورة مشاريع عمل متكاملة تقوم بها مراكز بحث متخصصة في الدراسات الإسلامية.
- الحث على دمج تكنولوجيا الإعلام والاتصال في التكوين والبحث بمؤسسات التعليم الجامعي، والتفكير في إمكانية تأسيس "جامعات افتراضية" في الدراسات الإسلامية.

المسلم المعاصر

في هذا العدد

- الاستشراق والفقه الإسلامي 'المعرفة والقراءة والتأويل' د. شافية صديق
- الإصلاح المعرفي والتغريب في العالم الإسلامي (٢). د. حسان عبدالله حسان
- الصكوك كأداة للتمويل بين النظرية والتطبيق (٢). د. أحمد جابر بدران
- الميثاق الغليظ ! ملاحظات على معجم الأسرة في القرآن الكريم. د. خالد فهمي

العدد (١٥٣) السنة التاسعة والثلاثون

رمضان – شوال – ذو القعدة ١٤٣٥هـ
يوليو – أغسطس – سبتمبر ٢٠١٤م

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي
حنان لطفي زين الدين

١. **فلسفة الأخلاق والقيم**، عبد الوهاب جعفر، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠١٣م، ٢٦٧ صفحة.

أصبحت فلسفة الأخلاق من المواد الأكاديمية التي تحظى باهتمام الباحثين، وراحت الجامعات الكبرى تخصص لها عدداً أكبر من الساعات الدراسية، بعد أن كان اهتمامها منصرفاً نحو المسائل السياسية والأيديولوجية والاجتماعية. لقد كان الاعتقاد السائد لحل المشكلات الأخلاقية هو العمل على حل المشكلات الاقتصادية؛ إذ كان يُعتَقَد أن سوء الخلق وانحطاطه يظهر في أوقات الأزمات الاقتصادية. كما أن بعضهم يظن أن الأخلاق هي القدوة والمثال، لا الأحاديث والأقوال. إلا أن الأخلاق النظرية –بما تسوقه من نظريات فلسفية– هي الأسس أو الجذور الأصلية لكل سلوك أخلاقي.

وفي هذا الكتاب، يتناول المؤلف هذه الموضوعات من خلال مقدمة لفلسفة الأخلاق، وتحديد المشكلة الأخلاقية، واستعراض نماذج من التفكير الفلسفي، والفلسفة الأخلاقية في حضارات مختلفة. كما يتناول موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة وعلاقته بالتربية، وآراء أهم الفلاسفة، مثل: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. وأخيراً، فإنه يتناول النظريات المختلفة لنشأة الضمير الأخلاقي.

٢. **الإنسان ومكانته في فلسفة هارتمان الأخلاقية**، محمود سيد أحمد، الكويت: مكتبة آفاق، ٢٠١٣م، ٢٠٠ صفحة.

أكّد بعض الفلاسفة أن الإنسان ظاهرة طبيعية يمكن دراسته من خلال المنهج التجريبي، بوصفه "شيئاً" أو "موضوعاً" تتكفل بتفسيره قوانين المادة. ورأى فلاسفة آخرون أن الإنسان موجود عاقلٌ يمتلك إرادة حرة، ويختلف عن الظواهر الطبيعية. ومن هؤلاء الفلاسفة إيمانويل كانط؛ الذي لقي مذهبه الأخلاقي قبولاً واستحساناً من بعض الفلاسفة، ومنهم الفيلسوف الألماني الواقعي نيقولاي هارتمان، الذي أعطى الأخلاق مكانة كبيرة وأهمية عظيمة، فكتب مؤلفاً ضخماً عنوانه "الأخلاق"، يصرح فيه بأن الأخلاق هي المصدر والدافع العميق للتفكير الفلسفي، وربما للفعل الإنساني بوجه عام،

كما أنها الهدف الأسمى للتفكير الخالص والرؤية الواسعة. ويحتل الإنسان مكانةً مهمة في فلسفة هارتمان الأخلاقية، فهو الذي ينقل القيم من عالمها المثالي الخاص بها إلى العالم الواقعي.

٣. **التلمود البابلي**، الأردن: مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٠١٢م، ٢٠ مجلد، ٧١٠٠ صفحة.

هذا الكتاب هو أول ترجمة عربية للتلمود البابلي الذي يمثل أكثر التعاليم الدينية أهمية في الدين اليهودي، وهو ترجمة حرفية عكف عليها (٩٥) باحثاً ومترجماً ومحرراً، تهدف إلى مساعدة العلماء والباحثين على فهم التلمود. وتمثِّل هذه الترجمة خطوة نوعية في سبيل الكشف عن أهم مصدر من مصادر الروايات الدينية الإسرائيلية التي اخترقت مساحة غير يسيرة من تراثنا الإسلامي، وخاصة كتب التفسير وقصص الأنبياء، كما تقدم هذه الترجمة خدمة عظيمة لدارسي السنة النبوية المهتمين بتنقية كتبها من شوائب الإسرائيليات.

ينتظم الكتاب في عشرين مجلداً؛ إذ يحتوي المجلد الأول من هذا الكتاب على المقدمة الإدارية والفنية، والمقدمة العلمية، والمقدمات والفهارس ومسرد المصطلحات. ثم يأتي القسم الأول في المجلد الثاني: وهو عن أحكام المزروعات (زيراعيم)، والقسم الثاني في المجلدات ٣ إلى ٧: وهو عن موضوع الأعياد (موعيد)، يليه القسم الثالث في المجلدات ٨ إلى ١١: وهو عن النساء (نشيم)، فالرابع في المجلدين ١٢ و١٣: وهو عن الأضرار (نزيقين)، والخامس في المجلدات ١٤ إلى ١٧: وهو عن المقدسات (قوداشيم)، وأخيراً القسم السادس في المجلدين ١٨ و١٩: وهو عن الطهارات (طهوروت)، وفي الختام، يتضمن المجلد العشرون سائر ملحقات الكتاب.

٤. **التلمود: الذكر، الصلاة، الدعاء، تفسير الأحلام**، ليلى إبراهيم أبو المجد وعلاء تيسير أحمد، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١١م، ٥٢٩ صفحة.

يتناول الكتاب التعريف بماهية التلمود (شريعة بني إسرائيل)، ويتتبع مراحل نشأته، وكيفية تدوينه، وأهم النصوص والشرائع التي يحض عليها فيما يتعلق بأمور الصلاة والذكر والدعاء وتفسير الأحلام. وقد شرحت الباحثتان فى البداية أسباب إطلاق اسم "الشريعة الشفهية" على التلمود؛ وذلك لتمييزه عن أسفار العهد القديم التى يطلق عليها اسم الشريعة المكتوبة، ولأنهم كانوا يتعلمونه مشافهة وقد نُهُوا عن تدوينه، وذلك استناداً إلى ما جاء في تفسير سفر الخروج. ثم قام الباحثان بشرح تكوين التلمود الذى يحتوى على

تشريعات تسمى "المشنا"، وضعتها عدة أجيال من العلماء يسمون "تنائيم"، وشروح تسمى "جمارا" على هذا المتن، وضعت لاحقاً من قبل أجيال أخرى من العلماء يسمون "أمورائيم". بعد ذلك تتناول الباحثتان باب الدعاء وهو فاتحة التلمود، وما عليها من شروح، ويتناول هذا الباب الدعاء والذكر والصلاة وفضل كل منها. ثم جاءت أحكام الصلاة، فنوقش ميقات كل صلاة والسند الذى استند إليه العلماء في وضعهم لها، وحُكْم مَنْ صلّى الصلاة في غير ميقاتها، وفَضْل من يؤدّي الصلاة في وقتها، وصلاة القَصْر، ومتى يقصر المرء في الصلاة، ومسألة الصلاة في الطريق واستقبال القبلة، وتهيئة المكان للصلاة، وتهيئة الجسد بالطهارة والخشوع، وكذلك ما يتعلق بالأدعية الخاصة بالطعام والشراب.

٥. **الدِّين والسياسة والأخلاق.. مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي**، السيد ولد أباه، بيروت: دار جداول، ٢٠١٤م، ٣١٢ صفحة.

يهدف الباحث الصومالي السيد ولد أباه؛ الأستاذ في قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة نواكشوط في موريتانيا إلى تتبع ملامح العلاقة الغنية التي تربط بين الدِّين والسياسة والأخلاق من منظور فلسفي، من خلال أربعة محاور رئيسية هي: الشرعية في مقوماتها السياسية والمجتمعية، والقيم في متعلقاتها الأخلاقية الفردية والعمومية، والاعتقاد من حيث إمكانات القول الفلسفي في الإيمان الديني، والدِّين في علاقته بالحداثة السياسية والاجتماعية الراهنة. وتظهر أهمية هذا العمل من خلال تناوله لفلسفة الدين، التي لم تنل اهتماماً كافياً في المباحث الفلسفية العربية، على الرغم من مركزيتها في تاريخ الفكر الفلسفي. يتضمن الكتاب محاولات لقراءة النص الكلامي والأصولي فلسفياً، وفيه كذلك بسط لمحاور مهمة من الفكر الفلسفي المعاصر، لم تنل الاهتمام المستحق في الكتابات العربية، مثل أدبيات حنّة أرنت، وليو شتراوس، وكارل شميت، وتندرج كلها في إشكالية العلاقة الثلاثية بين الدِّين والسياسة والأخلاق، التي هي الإشكالية الراهنة المتجددة للفكر العربي.

٦. **كيف لم أَعُدْ يهودياً: وجهة نظر إسرائيلية**، شلومو ساند، ترجمة: أنطوان شلحت، رام الله: مدار- المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية، ٢٠١٤م، ١٢٤ صفحة.

ورد في مقدمة الكتاب أن هذا الكتاب يشكّل "جزءاً أخيراً من ثلاثية يعرض من خلالها البروفيسور شلومو ساندن؛ أستاذ التاريخ المعاصر في جامعة تل أبيب إعادة نظر جذرية في عدة مسلّمات صهيونية صنميّة كاذبة، من خلال إخضاعها إلى محاكمة تاريخية صارمة. وتمثلت هذه المحاكمة في الجزأين الأول والثاني منها، وهما: كتاب "اختراع الشعب اليهودي، وكتاب "اختراع أرض إسرائيل". ويعرض "ساند" في كتابه الأسباب التي جعلته يتخلى عن يهوديته. يتضمن الكتاب تقديماً بعنوان: "عن إسرائيل اليهودية والأكثر عنصرية"، ومجموعة من الفصول حملت العناوين الآتية: "التبحّر في التفاصيل"، و"الهوية ليست طاقية"، و"ثقافة يهودية علمانية"، و"أَلَمٌ وزَمَانٌ طويل"، و"مهاجرون ومصابون برهاب اليهود"، و"من شرقيين إلى شرقيين آخرين"، و"لتنذكر جميع المقتولين"، و"اقتُل تركياً واسترح"، و"من هو يهودي في إسرائيل؟"، و"من هو يهودي في الشتات"، و"الخروج من النادي الحصري"، وملحق: "تبيئة الماضي أو جعله إشكالياً".

٧. **ماذا فعل الإسلام لنا**، تيم ولاس ميرفي، ترجمة: فؤاد عبد المطلب، بيروت: دار جداول، ٢٠١٤م، ٢٦٤ صفحة.

تزداد العلاقات بين الغرب والإسلام توتراً مع الوقت، نتيجة الاضطرابات التي حدثت في العالم، كأحداث الحادي عشر من سبتمبر، والحرب في العراق وأفغانستان، وانتشار ما يسمى الحركات الجهادية المتطرفة ضد المصالح الغربية، التي ظهرت بسبب شعور المسلمين الدائم بأنهم مستهدفون من الغرب. ويوضح المؤلف (تيم والاس مرفي) كيف أن القوى الغربية تسعى دائماً إلى إذكاء الفتن والأزمات في الشرق الأوسط، ويرى أن لا سبيل للوصول إلى حلٍّ لهذه الأزمات إلا بالتفاهم والاتفاق على القواسم المشتركة التي تجمع الديانات السماوية الثلاث. وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، يأتي هذا الكتاب، الموجه بالأساس للقارئ الغربي، ليعرض حجم الإسهامات التي يدين بها الغرب للإسلام. ويعرض بشكل مفصّل الأفكار الأساسية المشتركة بين الإسلام واليهودية والمسيحية، مع الاهتمام بإبراز الإسهامات العظيمة التي قدّمها الإسلام للمجتمع الغربي في مجالات التربية والتعليم والفلك والجبر والهندسة. ويرى "ميرفي" أن الديانات السماوية الثلاث تشترك فيما بينها على مبادئ التسامح الديني، وقيمة العلم، والأخوة، والشجاعة.

٨. **بحثاً عن المقدَّس.. البعث والأصولية**، حمود حمود، بيروت: دار جداول، ٢٠١٤م، ٣٣٦ صفحة.

حاول مؤلف الكتاب تفكيك الأبنية الفكرية لثلاثة من الاتجاهات الفكرية المعروفة وهي: القومية، وما بعد الحداثة، والأصولية التقليدية، بهدف البحث عن المقدّس ودراسته. وحيث إن هذه الاتجاهات تبدو متناقضة إلى حد ما، فإن ما جمعها محاولة المؤلف تحويل المقدّس إلى ميدان للبحث فيها. يتكون الكتاب من فصلين؛ الفصل الأول بعنوان: "المقدس القومي، المقدس الأصولي: بحثاً وبعثاً" وفيها ثلاثة أقسام، الأول: "مقابلة بين الفكرة القومية والفكرة الأصولية"، والثاني: "على مذبح مقدس واحد: قومية الأصولي وأصولية القومي"، والثالث: الهيكل المقدس: أُمّة من دون دولة". أما الفصل الثاني فعنوانه: "المسألة الأصولية معرفياً: أشكلة الظاهرة وسؤال البنية"؛ وفيه ثلاثة أقسام، الأول: "الأصولية وفضاء المفهوم"، والثاني "الأصولية وجدل الحداثة: هوية الأصولي وهوية الحداثي"، والثالث: "من بعثٍ إلى بعث: بعث النواصب وبعث الروافض". وفيه عرض الباحث لثلاث ظواهر للإسلام الأصولي هي: "بعث الإخوان طائفياً: الأدلجة وما وراءها"، و"أخوات البعث والنسوية الإسلامية: البعث النسو- إسلامي"، و"من المدنّس إلى بعث الخميني المقدس: جمهورية الله من مكة إلى طهران".

9. *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought (Culture and Civilization in the Middle East)*, Mariam al-Attar, Routledge, Reprinted Edition, November 2012, 220 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**أخلاقيات الإسلام: نظرية الأمر الإلهي في الفكر العربي الإسلامي (الثقافة والمدنية في الشرق الأوسط)**". يبحث هذا الكتاب في الأخلاقيات الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي، مع فحص معنى "نظرية الأمر الإلهي" ونشأتها وتطورها، مع التركيز على الأسس الفلسفية للأصولية الدينية التي تكبح تطوّر المجتمع وتعيق الحوار بين الثقافات والأمم المختلفة. وعلى النقيض من النظرة التقليدية للإسلام، فإن الكتاب يدحض الادعاءات المعاصرة من أن الإسلام حالة محددة من التطوع الأخلاقي، وأن النظرية الأساسية في الفكر الأخلاقي الإسلامي هي نظرية الأمر الإلهي. وتناقش المؤلفة "مريم العطار" كيف أن الباحثين الأوائل من العرب المسلمين عملوا على صياغة نظريات أخلاقية: نظريات القيمة ونظريات الإلزام. وتتبعت تطوّر الأخلاقيات العربية الإسلامية. يتكون الكتاب من ستة فصول، وهي: الخلفية النظرية والتاريخية، والافتراضات الأخلاقية للقرآن والحديث، والمذاهب الأخلاقية قبل المعتزلة،

وأخلاقيات المعتزلة: التفسيرات الأخلاقية للأركان الخمسة، وأخلاقيات عبد الجبار: افتراضات الأحكام الأخلاقية، وتحليل الأحكام الأخلاقية المعيارية.

10. *Living the Ethics and Morality of Islam: How to Live As A Muslim,* Ali Unal, Tughra Books, February, 2013, 226 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**معايشة أخلاقيات الإسلام وأخلاقه: كيف تعيش حياتك كمسلم**". يحاول المؤلف "علي أونال" تقديم إطار للقيم والمبادئ الأخلاقية، والمشتقة من المصادر الأساسية للمعرفة في الإسلام: القرآن والأحاديث النبوية. ويشير إلى الحقوق والالتزامات التي ينبغي أن يعيش بها المؤمن. كما يناقش الكتاب المناقب التي يشجع عليها القرآن والسنّة كما تتمثل في حياة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام. ويتكون الكتاب من خمسة فصول؛ يتناول الفصل الأول" أخلاق الإسلام"، ويتحدث عن منظورين لحياة المسلم: واجبه تجاه الله ورسوله، وواجبه تجاه نفسه، إضافة إلى الواجبات الأسرية، ثم يتناول العلاقات الاجتماعية وعدداً من المسائل المندرجة تحتها، يليها موضوع حقوق الإنسان في الإسلام بتفصيل كبير.

أما الفصل الثاني، فيحمل عنوان "الإنسانية: بين أرقى علوّ وأدنى انخفاض"، ويتناول موضوعات الطبيعة الوجودية للبشر، والطبيعة البشرية في وضعها الخام، والبشرية وإبليس، والخصائص الملاحظة لدى البشر في "أدنى انخفاض"، والكمال الإنساني، والخلافة. ويتناول الفصل الثالث "مناقب خاصة يشجع عليها القرآن والسنّة"، ويتناول كثيراً من هذه المناقب، مثل الإخلاص، والاتباع عن علم، والامتناع عن التقاليد التي لا تتفق والإسلام، وغيرها. ثم يتناول الفصل الرابع "آيات من القرآن ومجموعة من الأحاديث حول الأخلاق الإسلامية الحميدة"، ويوضح مجموعة من تلك الآيات والأحاديث، إضافة إلى المؤمنين الذين خُلِّد ذكرهم في القرآن الكريم. أما الفصل الخامس فيتناول "الخصائص المميزة لرسول الله".

11. *Mircea Eliade: Myth, Religion, and History*, Nicolae Babuts (Editor), Transaction Publishers, April 2014, 223 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**ميرسيا إليادي: الخرافة والدين والتاريخ**". كان ميرسيا إليادي أحد الدارسين البارزين للدين والبيئات الثقافية. ويبحث هذا الكتاب في انبثاق الدّين والخرافة، ووظائف ذلك وقيمته في أعمال ميرسيا، ويتفحص آراءه المتعلقة بالتفاعل

بين المقدّس والمدّنس. وعمل كلٌّ باحث من مؤلفي الكتاب على تناول المنحى الظواهري له في دراسة الدّين والخرافة، مع بيان الطقوس الحديثة للشعائر والأنشطة الثقافية والمشاهد المختلفة، مثل: مصارعة الثيران، والأفلام، والقراءة والكتابة. وكلُّها تعود إلى البنيات التوراتية للخيال الخرافي. وربما يكون أعظم إنجاز للمنحى الظواهري لميرسيا هو أنه يكشف وجه الشّبه لدينا ولدى الرجل ما قبل السقراطي، وهو قدرة بنية العقل على منح الأشياء والأحداث قيمةً ومعنى روحانيَّيْن. ويقترح المؤلفون أنه بالرغم من الفروق بين الخرافات واختلاف مصادرها التاريخية، إلا أنها تمثل البنية الأساسية للوعي الإنساني.

يتكون الكتاب من سبعة فصول، هي: إلِيادي: جوهري أم ما بعد حداثي؟ المقدّس والترتيب غير المرئي، ومكان الأدب في "إعادة اكتشاف" إلِيادي للعالم القديم، ورأي إلِيادي وجيرارد حول الخرافة، ورأي إلِيادي في الخرافة والعلم، وميرسيا إلِيادي: ما يأتي من الإله (ثيوس إغينو)، والمنحى الظواهري لإلِيادي في الدين والخرافة، والحقيقة السحرية والحقيقة المبهمة: المواجهة الأولى لإلِيادي مع أعمال إيفولا.

12. *Mircea Eliade: From Magic to Myth (After Spirituality: Studies in Mystical Traditions),* Moshe Idel Peter Lang International Academic Publishers, Second edition, March July 2014, 284 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**ميرسيا إلِيادي: من السِّحر إلى الخرافة (ما بعد الروحانية: دراسات في التقاليد المبهمة)**". يتناول الكتاب سلسلة من الموضوعات التي أُهملت دراستها؛ إذ يبدأ بتناول الخلفية الرومانية المبكرة لبعض أفكار إلِيادي، لا سيما العالم السحري الذي كان أقرب إلى الطبيعة الخرافية مع وصوله إلى الغرب. بعد ذلك، يتناول الكتاب توجهات إلِيادي نحو اليهودية، وهي أساسية ومهمة لظواهرية الدّين لديه، إضافة إلى تأثير (الكابالا) في أعماله الأولى، ثم تتناول الفصول التالية من الكتاب ارتباطه بالحركة اليمينية الرومانية المتطرفة التي تُعرف بالحرس الحديدي، وانعكاس بعض الصور لدى إلِيادي بعد الحرب، إضافة إلى وضع الثقافة الرومانية في عينيه بعد الحرب العالمية الثانية. كما يعمل الكتاب على تقويم آثار الخبرات الشخصية لإلِيادي على الطريقة التي يعرض الدين من خلالها.

13. *The Wisdom of the Talmud: a Thousand Years of Jewish Thought,* Ben Zion Bokser, CreateSpace Independent Publishing Platform, September 2014, 218 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**حكمة التلمود: ألف عام من الفكر اليهودي**". يشكل التلمود حوالي ألف عام من الفكر اليهودي، وقد أرسيت أسسه حسب معتقد اليهود في أواسط القرن الرابع قبل الميلاد، وذلك في مجتمع المنفيين في بابل. ويُعدّ التلمود أساسياً للحياة اليهودية، وهو كتاب يدرسه الكبار والصغار بالحماسة نفسها، والذين يجدون فيه الكلمات التي تفسر معنى الكتاب المقدس. ويتكون هذا الكتاب من الفصول الآتية: المقدمة، والتلمود كعمل أدبي، ورواد التلمود، والتلمود في إطاره التاريخي، والعناصر اللاهوتية في التلمود، والأخلاقيات الاجتماعية في التلمود، والأخلاق الشخصية في التلمود، وتشريع التلمود، والحكمة الإنسانية في التلمود.

14. *The Jewish Position on Other Religions*, Sina Cohen, S Research Publications, March 2013, 102 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الموقف اليهودي من الأديان الأخرى**". يبين هذا الكتاب وجهة النظر اليهودية فيما يتعلق بالأديان الأخرى التي تسعى إلى جذب اليهود إليها. وتبحث المؤلفة "سينا كوهين" في الإجابة عن أسئلة مثل: لماذا بقي اليهود يهوداً؟ ولماذا لم يتّبعوا عيسى أو محمداً؟ وما الفرق بين اليهودية والأديان الأخرى؟ وتحاول في إجاباتها أن تتأكد من إيصال صوت اليهود بطريقة جديدة في الجدل الذي تثيره الديانات الأخرى حول ديانتهم. ومع تركيزها على المسيحية والإسلام، فإنها تتطرق إلى الديانات الشرقية أيضاً، مثل الهندوسية والبوذية. ويتألف الكتاب من سبعة فصول، وهي: ما هي اليهودية، والمعتقد اليهودي والوحي المحلي، والأشخاص من غير اليهود، والمسيحية وعيسى، والإسلام ومحمد، وديانات الشرق، وكلمات أخيرة.

15. *Heaven, Hell, and the Afterlife: Eternity in Judaism, Christianity, and Islam* [3 volumes], J. Harold Ellens (Editor), Praeger, July 2013, 838 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الجنة والنار والحياة الآخرة: الخلود في اليهودية والمسيحية والإسلام**". يتفحص هذا الكتاب المنظورات التاريخية والمعاصرة للحياة

الآخرة في الديانات الغربية. وفي الأجزاء الثلاثة لهذا الكتاب، اتّحدت جهود باحثين من اليهود والمسيحيين والمسلمين من أجل تقديم مراجعة للتقاليد الدينية لكل منهم. ويوضح الكتاب كيف أن الأخلاقيات والمفاهيم المتعلقة بالخلود في الديانات "العملية" الغربية تتناقض مع الأديان الشرقية التي تميل إلى أن تكون ديانات "سلبية" أو "انسحابية" في الأخلاقيات، وفي فكرتها حول ما بعد الحياة، حيث "تُمتَصّ" من قبل "الروح الكونية" أو النيرفانا أو عدم الوجود.

16. *God and Logic in Islam: The Caliphate of Reason,* John Walbridge, Cambridge University Pres, September 2013, 228 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الله والمنطق في الإسلام: الخلافة العقلانية**". يبحث هذا الكتاب في الدور المركزي للمنطق في الحياة الفكرية الإسلامية. وبغض النظر عن التوصيف المنتشر عن الإسلام بوصفه نظاماً اعتقادياً مبنياً على الوحي، فإن المؤلف يتناول الطرق المنطقية التي تميز الشريعة والفلسفة والتربية الإسلامية منذ القرون الوسطى. ويركز الكتاب على التقاليد المنطقية الإسلامية التي يعارضها كل من الحداثيين والأصوليين، الأمر الذي ينجم عنه انهيار الحياة الفكرية الإسلامية التقليدية، كما تستبدل بها أشكال أكثر حداثةً وأقل عمقاً من التفكير. ويشير المؤلف إلى أن مستقبل الإسلام سيتميز بعودة المنطق والعقلانية.

17 .*A Fresh Look at Islam in a Multi-Faith World: A Philosophy for Success through Education*, Matthew L.N. Wilkinson, UK-Routledge , November 4, 2014, 304 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**نظرة جديدة على الإسلام في عالم متعدد الأديان: فلسفة النجاح من خلال التعليم**". يقدم مؤلف الكتاب "ماتيو ويلكنسون" المحاضر في معهد وولف في كامبردج منهجاً شاملاً نظرياً وعملياً نحو التفكير بصورة منهجية وعميقة حول الإسلام والمسلمين في عالم متعدد الأديان. ويعرض فلسفة تربوية معاصرة للشباب المسلم، تعينهم في التغلب على تحديات ما بعد الحداثة، وتجاوز الفجوات والعقبات التي يواجهونها في تفاعلهم وعلاقاتهم مع غير المسلمين. ويقدم الكتاب منهجاً فلسفياً للتعامل مع التفسيرات العصرية، والتعمّق المفاهيمي في العقيدة

الإسلامية، في مجالي الممارسة والتعليم، وأطلق على هذا المنهج اسم: الواقعية النقدية الإسلامية. ويشرح الكتاب –بتوسّع– كيف يمكن لهذا المنهج أن يخدم تفسير العناصر الـمُجمع عليها في العقيدة الإسلامية، مثل أركان الإسلام، وكيف يمكن لهذه الميزات الأساسية لطريقة حياة المسلم، أن تساعد الشباب في المساهمة الإيجابية في حياة ديمقراطيات ليبرالية متعددة الأديان في عصر العولمة.

18. *Islamic Ethics and Moral Philosophy in the Global Business Environment*, Shahina Qureshi, USA- Idea Group, (September 30, 2014), 339 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**أخلاقيات الإسلام والفلسفة الأخلاقية في بيئة العمل العالمية**". أصبحت مسؤولية الشركات عنصراً أساسياً في نجاح الأعمال التجارية في جميع أنحاء العالم. ويساعد التمسك بمجموعة معينة من الالتزامات الأخلاقية، الشركاتِ العاملة بموجب النظام الإسلامي، في تعزيز الصورة الإيجابية للشركة، وفي ترسيخ الأخلاق الإسلامية والفلسفة الأخلاقية في بيئة الأعمال العالمية. يقوم هذا الكتاب بتسليط الضوء على تطبيق المفاهيم والممارسات الأخلاقية في مختلف مجالات إدارة الأعمال، ويعدّ مصدراً شاملاً للأكاديميين والباحثين والطلاب الراغبين في تقويم العناصر المختلفة لبيئة الأعمال من منظور إسلامي.

19. *Ethics in Islam: Friendship in the Political Thought of Al-Tawhidi and his Contemporaries*, Nuha Al-Shaar, Culture and Civilization in the Middle East, 304 pages.

عنوان الكتاب باللغة العربية: "**الأخلاقيات فى الإسلام: الصداقة فى الفكر السياسى عند التوحيدي ومعاصريه** ". يقدم هذا الكتاب الذي قدّمته نهى الشاعر؛ المدرِّسة في الجامعة الأمريكية في الشارقة قراءة جديدة للفكر الأخلاقي والسياسي في العصر البويهى (٣٤٤ – ٤٤٧ هـ). ويُعدّ هذا الكتاب مفيداً للباحثين في الفلسفة السياسية والفكر الأخلاقى المقارن والدراسات الإسلامية.

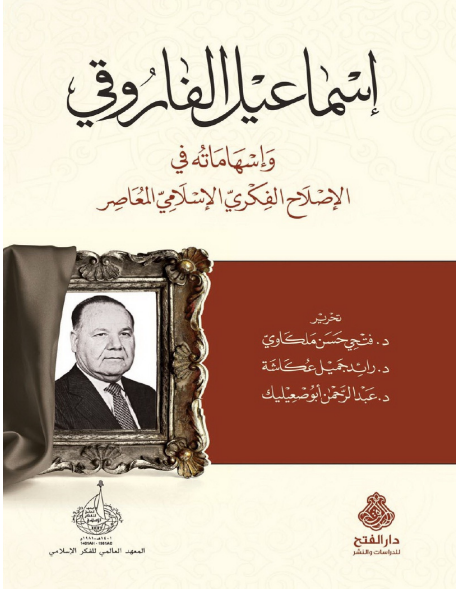
ويركز الكتاب بشكل خاص على الفيلسوف الإسلامى أبي حيان التوحيدي؛ إذ استكشف التأثيرات المعقدة التي شكّلت فكره، ولا سيما فيما يتصل بمفهوم الصداقة،

الـذي تمّ تحليلـه في سـياق فريـد في المجتمـع البـويهى. فقـد قـام التوحيـدي بإحيـاء قيمـة الصـداقة في السياسـة، وقـدّمها علـى أنهـا أفضـل وسـيلة لإصـلاح النظـام الاجتمـاعى والسياسـى وكوسـيلة لحيـاة جديـدة، ولكـبح جمـاح العاطفـة والمصـلحة الذاتيـة، ولتحقيـق التعاون وتعزيز العقل، والعمل كمعارضة للتزمّت الديني. وعوضاً عن النظر إلى التوحيدي معزولاً عن المجتمع، رافضاً للمعتقدات الإسلامية التقليدية، يضعه هذا الكتاب في سياقاته التاريخية والفكرية، ويوضّح أنه بينما كان أصيلاً في نواح كثيرة من فكره، إلا أن نظرته لكثير من الأمور كانت متجذرة وراسخة في الثقافة الإسلامية.

20. *The Cry of the Conscious Behind the Religion: A Book about Facts and High Thoughts,* Utthor Purush, XLIBRIS, July 29, 2014, 272 pages.

عنـوان الكتـاب باللغـة العربيـة: "**طلـب الـوعي وراء الـدين: كتـاب عـن الحقـائق والأفكـار العليـا**" يشير التاريخ إلى انتشار الإسلام في مراحل مبكرة من ظهوره في جميع أنحاء آسيا وأفريقيا وأوروبا بسرعة كبيرة للغاية. وربما لا يوجد دين آخر انتشر في جميع أنحاء العالم بالسرعة التي انتشر فيها الإسلام. ومن الحقائق التي لا يمكن إنكارها أن القرآن هو كتاب حيٌّ، أثّر في الملايين من الناس من خلال جماله وأسلوبه. وأن تفوّق الخطاب القرآني كان وما زال أمراً فيه كثير من التحدي، ولكن ما زال كثير من سكان بلاد العالم الثالث غير مدركين لحقيقة الإسلام، مما جعل كثيراً من المسلمين يحملون رؤى مختلفة حول الإسلام؛ بعضها إيجابي والآخر سلبي. الأمر الذي يجعلهم حيارى ودون مستوى اتخاذ القرارات المناسبة. وهنا يشير مؤلف الكتاب أنه لا يقصد بذلك الإساءة إلى الإسلام، بل إلى تشجيع التفكير النقدي، باستخدام العقل والمنطق، وأن هدف كتابه هذا هو جعل القارئ المسلم يفكر ببعض القضايا الصعبة التي لم تخطر له من قبل، وأن يتساءل حول معتقداته الخاصة وسبب اقتناعه بها.

صدر حديثاً



إسماعيل الفاروقي

وإسهاماته في الإصلاح

الفكري الإسلامي المعاصر

تحرير: د.فتحي حسن ملكاوي

د.رائد جميل عكاشة

د.عبد الرحمن أبو صعيليك

الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

٨٠٠ صفحة

إعادةُ اعتبارٍ لمكانة الفاروقي في تاريخ التفكير الإسلامي المعاصر لا سيما في البيئة العربية، وكشف عن موقع الفاروقي في تخصصات قلَّ التطرق إليها والتخصص فيها مثل مقارنة الأديان، واعترافٌ بالإسهامات الفكرية والحضارية التي قام بها الفاروقي في مجال الفكر الإسلامي المعاصر، وتعريفٌ بالمسكوت عنه في شخصية الفاروقي وبيئته العلمية والاجتماعية وأفكاره.

حاولت بحوث هذا الكتاب أن تجيب عن تساؤلات معرفية مهمة مثل: ما دور الفاروقي في نقد الأسس الفلسفية والعقدية للنظام المعرفي الغربي، وما دوره في الكشف عن النموذج المعرفي الإسلامي مع التركيز على مفهوم التوحيد مرتكزاً أساساً في البناء الفكري الإسلامي، وما مدى حضور مفهوم التكامل المعرفي في تنظيرات الفاروقي وممارساته وبرامجه لا سيما المتصلة بالتعليم الجامعي، وما هي إسهامات الفاروقي في تجديد الفكر الإسلامي من خلال مشروع إسلامية المعرفة؟

وقد أسهم المشاركون في هذا العمل، الذين بلغ عددهم عشرين باحثاً، في محاولة إزاحة الستار وتجلية الإسهامات المميزة لمفكر من أبرز شخصيات الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، والعَلَم الأبرز في مدرسة إسلامية المعرفة.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:

  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٧٩-٨٧)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

إرسال فاتورة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٤٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah
Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by
The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH

Vol. 20 No. 79 Winter 1436 AH / 2015 AC

ISSN 1729- 4193