الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- الثقافة الإسلامية.. السيرورة والصيرورة — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- مقولة "إثبات ما أثبته اللهَّ لنفسه": دراسة استقرائية نقدية في تاريخية التشكُّل في القرون الثلاثة الأولى — حسن الخطاف
- تطوُّر المنهج العقلي في الدرس الكلامي الأشعري: البواعث والمَعالِم — محمد الشهبي
- نحو هُوِيَّة قانونية مُؤثِّرة قائمة على أحكام الفقه الإسلامي في المعاملات المدنية — نسرين سلامة محاسنة
- عِلْم اجتماع الفن الإسلامي: قراءة تحليلية للوظائف الاجتماعية ودلالاتها في النص البصري الإسلامي — مازن حمدي عصفور

السنة الثلاثون العدد 108 خريف 1446هـ/2024م

رئيس التحرير

عماد الدين خليل

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

هيئة التحرير

بسام الساعي — حجاج أبو جبر

حمود عليمات — زينب العلواني

سميرة الخوالدة — صباح البرزنجي

الهيئة الاستشارية

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

ترسل كافة المراسلات إلى عنوان المعهد البريدي:

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

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

citj@iiit.org • www.citj.org

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية نصف سنوية محكمة

السنة الثلاثون | العدد 108 | خريف 1446هـ/2024م

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الفكر الإسلامي المعاصر

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

التكشيف والفهرسة

تدخل المجلة ضمن فهارس وقواعد البيانات الآتية:

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

الاشتراك السنوي للنسخة الورقية (عددان شامل البريد)

الأفراد: 40 دولاراً أمريكياً / المؤسسات: 80 دولاراً أمريكياً

للتسديد:

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

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

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

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

المعرف الرقمي: https://DOI:10.35632/citj.v30i108

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

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

محتويات العدد

كلمة التحرير

الثقافة الإسلامية.. السيرورة والصيرورة — هيئة التحرير — 5

بحوث ودراسات

مقولة "إثبات ما أثبته الله لنفسه": دراسة استقرائية نقدية في تاريخية التشكُّل في القرون الثلاثة الأولى — حسن الخطاف — 11

تطوُّر المنهج العقلي في الدرس الكلامي الأشعري: البواعث والمعالِم — محمد الشهبي — 43

نحو هُوِيَّة قانونية مُؤثِّرة قائمة على أحكام الفقه الإسلامي في المعاملات المدنية — نسرين سلامة محاسنة — 89

عِلْم اجتماع الفن الإسلامي: قراءة تحليلية للوظائف الاجتماعية ودلالاتها في النص البصري الإسلامي — مازن حمدي عصفور — 131

رأي وحوار

منهجية التعامل مع التحديات المعاصرة التي تواجه الأسرة المسلمة: بنوك الحليب أنموذجاً — زينب طه العلواني — 179

قراءات ومراجعات

التربية الفكرية في سياق النهوض الحضاري المنشود تحرير: فتحي حسن ملكاوي — حسام مصطفى اللحام — 187

التربية اليابانيَّة المركَّبة: الاقتراحات والدروس المستفادة تأليف: ناصر يوسف — ماجد أبو غزالة — 201

عروض مختصرة — إيصال صالح الحوامدة — 225

كلمة التحرير

الثقافة الإسلامية.. السيرورة والصيرورة

هيئة التحرير*

يعد موضوع الثقافة الإسلامية وحضورها في الواقع مساراً ممتداً، قد يصل في استرداده الزمني القرونَ الأولى من الحضارة الإسلامية. وثمة لغط بائن رافق هذا المصطلح في سيرورته وصيروته التاريخية والمعرفية. ولعل جانباً من هذا اللغط كامن في مفهوم الثقافة، وتوصيفها بالإسلامية. فمصطلح الثقافة مصطلح مراوغ ومفخخ في الوقت ذاته؛ لذلك ألفينا عشرات التعريفات التي عبّرت عن هذا المصطلح، وأشهرها التعريف الذي وضعته اليونيسكو (منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة) "جميع السمات الروحية، والمادية، والفكرية، والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وتشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات." وكذلك تعريف الإلكسو (المنظمة العربية للعلوم والثقافة) "الثقافة تشتمل مجموع النشاط الفكري والفني بمعناهما الواسع وما يتصل بهما من مهارات أو يعين عليهما من وسائل، فهي موصولة الروابط بجميع أوجه النشاط الاجتماعي الأخرى، متأثرة بها، معينة عليها، مستعينة بها".

ومصطلح الثقافة عابر للتخصصات؛ إذ لا يكاد مجال معرفي يخلو من ارتباط بهذا المصطلح. وغدا الاقتران الارتباطي لهذا المصطلح مع غيره من المصطلحات ملمحاً شائعاً في الدراسات المعرفية والأكاديمية والاجتماعية والإنسانية؛ فثمة تنمية ثقافية، واستلاب ثقافي، وجغرافيا ثقافية، وأمن ثقافي، وغزو ثقافي، وهوية ثقافية، وتبعية ثقافية إلخ. وربما نجد هذا "الاقتران اللفظي" لفظياً فقط بما سمّاه لويس دللو بـ"الأصدقاء المزيفون".

---

* هيئة التحرير (2024). كلمة التحرير: الثقافة الإسلامية.. السيرورة والصيرورة، **مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"**، مجلد 30، العدد108، 5–10. DOI: 10.35632/citj.v30i108.10355

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

وحتى نتمكن من التواصل مع المصطلح والمفهوم، يجدر بنا أن نعي حدود هذا المصطلح وبنيته التكوينية وخصائصه التي تميزه من غيره في حقل الدلالات؛ إذ ينبغي لهذا المصطلح أن يكون واضحاً، ومحدداً، ومميزاً للإشكاليات. وتزداد المسؤولية المعرفية كلما كان المصطلح متصلاً بالأبعاد البنائية للشخصية (فرداً ومجتمعاً)، مثل وقوعه مع حقل الدين أو اللغة أو التاريخ أو العلوم الاجتماعية بصورة عامة. ومن هذا النطاق "الثقافة الإسلامية".

يمثّل التوصيف بكلمة "الإسلامية" وإضافتها إلى الثقافة نوعاً من التمايز مع المنظومات المعرفية والفكرية والعقدية الأخرى؛ كقولنا الثقافة اليهودية والمسيحية والعلمانية إلخ. و"الثقافة الإسلامية" تعني بأبسط صورها وأوضحها أن هذه الثقافة تنتسب إلى الإسلام، وأن هذه الثقافة في جانبها المعياري والمعرفي والوجودي والقيمي تنهل من الإسلام، ليكون إطاراً ناظماً في مبادئها وتصوراتها، ومتجلياً في الرؤية الكلية للفرد والمجتمع والأمة، وفي تطبيقاتهم وسلوكاتهم.

وبناء على هذا الارتباط البنيوي والموضوعي والقيمي نعي الارتباط الكبير بين الثقافة الإسلامية والدين الإسلامي (عقيدة وشريعة)، وندرك في الوقت نفسه أن كثيراً من خصائص الإسلام هي ذاتها خصائص الثقافة الإسلامية. ولكن هذا التواشج الكبير بين الثقافة الإسلامية والدين الإسلامي، لا يحجب بعض الخصوصيات المتعلقة أساساً بحدود المصطلحات، ومساحة التحرّك والمثاقفة مع الأفكار والعقائد، والفئة المستهدفة من الخطابين؛ خطاب الثقافة الإسلامية وخطاب الدين الإسلامي، وآليات الخطاب والتوجيه، ومنهجيةِ التعامل مع مصادر التشريع إلخ. وعدم الوعي بهذا التمايز الناعم، والخلط بين الثقافة الإسلامية والمصطلحات ذات الحقل الدلالي المشترك مثل العقيدة الإسلامية أو الفلسفة الإسلامية أو الفكر الإسلامي إلخ وعدم وضوح التمايزات فيما بينها، أدّى إلى تأسيس الأطر التكوينية والمنهاجية لمادة الثقافة الإسلامية؛ بناءً على انحياز الأستاذ أو مُكنته في علم ما كالفقه أو الحديث أو العقيدة أو الفلسفة. فالثقافة الإسلامية تستمد من الإسلام مادتها ورؤيتها، ولكنها ليست هي هي.

وكما أن ثمة بعض الخصوصيات التي تميز الثقافة الإسلامية من الدين الإسلامي، فإن هناك كذلك فصلاً ووصلاً بينها وبين غيرها من الثقافات، لا سيما تلك التي تتعلق بنوع المعرفة والتفكير والإيديولوجيا ونطاق العقائد. فثمة خطاب متسق ومتناغم بين رؤية الثقافة الإسلامية وبعض رؤى ثقافات الأديان الأخرى وبعض الثقافات الوضعية والعلمانية، لا سيما في مجال القيم والأخلاق مثل الحرية والعدل والصدق... . وعلى الرغم من هذا الوصل والتشابه في الأفكار والنتائج، إلا أننا قد نقع في خلل منهجي وتصوّري إنْ وضعنا هذه الثقافات كلها في دائرة التماثل تبعاً للتشابه الكبير في الفكرة والنتيجة؛ إذ ثمة تمايز في المنطلقات والتصوّرات والرؤى الكلية وأحياناً آليات الخطاب ووسائله وضوابطه؛ فمفهوم الإنسان الملتزم يتفاوت كثيراً بين رؤية الثقافة الإسلامية والماركسية والوجودية إلخ. وكذلك الأمر في مفهوم الحرية؛ إذ الاختلاف الكلي في الرؤية والهدف والوسيلة؛ ففي الثقافة الإسلامية يُبنى الفرد على أولوية الرقابة الإلهية والرقابة الذاتية لا على مفهوم القانون فحسب.

لذلك فالمثقف المسلم مُلزَم بالاتساق مع التصوّر الإسلامي للوجود، الذي تمثله سلوكياً الثقافة الإسلامية، ويغدو مطبقاً للمبادئ والمعايير والمنطلقات التي تتسق مع المقاصد الكُلية للإسلام ومقاصد الشريعة؛ فالسماحة في البيع والشراء جزء من هذا التصوّر، وصورة عملية للثقافة الإسلامية في علاقة المسلم بالآخرين في مجال محدد من مجالات التجارة. والأمانة العلمية في البحث العلمي أساس في التصوّر الإسلامي لمفهوم الخشية والمراقبة، وصورة عملية للثقافة الإسلامية في علاقة المسلم مع العِلْم. وهكذا نرى تجليات التصوّر الإسلامي في مجالات الحياة كلها، وتتبُّع معالم الثقافة الإسلامية في سلوك أفراد المجتمع. لذلك ينبغي على المسلم أن يتأدّب وينهل قدراً معقولاً من العقيدة والشريعة، كي يغدو قادراً على الانتقال من القوة إلى الفعل، ومن التأسيس إلى البناء، فليس ثمة انفصام بين بنيته "الإسلامية"، وممارسته الحياتية التي تنتظمها ثقافته الإسلامية.

وقد يحدث هذا الفصام في شخصية المسلم عندما يفتقد شروط المعيارية وبوصلة الرؤية ومادة الوعي، وحينما يتمثّل بيئة لا تتسق مع بنيته التأسيسية والتصوّرية. وهذا قد نجده في الثقافة

الإسلامية وفي غيرها من الثقافات، ولكنه في الثقافة الإسلامية آكد وأوجب، لما لها من اقتران متجذر مع الدين. وقد نجد حديثاً في الفكر الغربي عن الفصام والخلل الذي يصيب الشخصية عند انتمائها لما لا يتسق وبيئتها، فذا مونتسكيو في كتابه (روح الشرائع، ج1، ص18) يقول: "ويجب أن تكون هذه القوانين موافقة للطبيعة ولمبدأ الحكومة القائمة أو التي يراد إقامتها، وذلك سواء عليها أكانت موجدة لها كما هو أمر القوانين السياسية، أم كانت حافظة لها كما هو أمر القوانين المدنية. ويجب أن تكون تلك القوانين خاصة بطبيعة البلد، خاصة بالإقليم البارد أو الحار أو المعتدل، وبطبيعة الأرض وموقعها واتساعها، وبجنس حياة الأمم أو الزراع أو الصائدين أو الرعاة، ويجب أن تناسب درجة الحرية التي يمكن أن يبيحها النظام، ودين الأهلين وعواطفهم وغناهم وعددهم وتجارتهم وطبائعهم ومناهجهم، ثم يوجد لتلك القوانين صلات فيما بينها، صلات بأصلها وبمقصد المشترع وبنظام الأمور التي قامت عليها، فيجب أن ينظر إليها من جميع هذه الأغراض. وهذا ما أحاول صنعه في هذا الكتاب، فأبحث في جميع هذه الصلات، وهي التي يتألف من مجموعها ما يُسمى روح الشرائع".

وقد نجد هذا الفصام في عدم وعي "المثقف المسلم" بأن للثقافة الإسلامية أُسساً تنطلق منها في تحديد علاقة المسلم الممتدة. وهي متصلة بالجوانب الفلسفية المعروفة (الإبستمولوجيا، والأنطولوجيا، والإكسولوجيا)؛ أي (المعرفة والوجود والقيم). وللثقافة الإسلامية معالم خاصة في تحرير هذه الثلاثية. ففي الإطار المعرفي تؤسس الثقافة الإسلامية لمعادلة واضحة في بناء فكر المسلم، من خلال تبيان العلاقة بين مصادر المعرفة وأدواتها؛ إذ العلاقة التناغمية والتواشجية بين المصادر (الوحي والعالَم)، والأدوات (العقل والحس). والعلاقة التكاملية بين الأدوات والمصادر. كما تصوغ هذه الثقافة رؤية المسلم للمعرفة وماهيتها ومصدرها وكيفية التعامل معها. وفي الإطار الوجودي تصوغ الثقافة الإسلامية نظرة محددة وصريحة تجاه علاقة الإنسان بالخالق والخلق والمخلوق، ومكانة التوحيد في البناء العقدي والفكري والوجداني والسلوكي للإنسان، ومقصد خلق الإنسان، ودوره في الاستخلاف وعمارة الأرض. وفي الإطار القيمي تُظهر لنا الثقافة الإسلامية انعكاسات الإطارين

السابقين (المعرفي والوجودي) في سلوك المسلم وتفاعله مع مفردات الكون والحياة. فيصبح حرصه على البيئة -على سبيل المثال- متصلاً بالتطبيق العملي لمفهوم الاستخلاف وإعمار الكون، ووعيه الكبير لمفهوم الإصلاح والفساد.

إنّ عدم الوعي بمصادر الثقافة الإسلامية يُعدّ عقبة كأداء في ترسيخ معنى الثقافة الإسلامية في وعي المجتمع، ومن ثمّ العمل على بنائه؛ إذ من المنطق أن تتسق المصادر مع الرؤية والماهية، فالمصادر الأساسية لكل فكر أو دين أو عقيدة تصوغ معالم هذه الفكر أو العقيدة، فالمصادر التأسيسية للثقافة المسيحية متصلة بالعهد الجديد، وعند بعضهم بالعهدين الجديد والقديم، وكذلك الثقافة اليهودية متصلة بالعهد القديم، وهكذا في باقي الأديان والفرق. والثقافة الإسلامية تسير على النهج نفسه الذي يضمن بقاء الثقافة منسجمة مع الرؤية والوسائل والفئة المستهدفة والنتائج. ولعل أهم مصادر الثقافة الإسلامية القرآن الكريم والسنة النبوية، مع الوعي الكامل بمنهجية التعامل معهما. والوعي كذلك بأهمية التراث في تكوين الثقافة الإسلامية، مع الإدارك بأن التراث ليس هو الأصول التاسيسية، وبأنه اجتهاد في فهم النص في سياق الزمان والمكان، والإفادة منه بما يخدم هذه الثقافة. وليس ثمة حاجز معرفي أو نفسي أو ديني بين ثقافتنا الإسلامية والخبرة البشرية، التي نفيد منها بالقدر الذي نأنس به في تطوير معالم ثقافتنا، وننقد ما يؤذي خطاب الفطرة الذي شوّهته بعض النظريات والأفكار، ما أفقد الإنسان قدرته على إعمار الكون ونفع الخلق.

ثمة تحديات عميقة تواجه الثقافة الإسلامية في الوقت الحاضر، وهي تحديات داخلية وخارجية. ولعل التحديات الداخلية تفرض علينا مراجعة واعية لمواد تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات العربية والإسلامية خاصةً، وكل جامعة تحتضن مادة "الإسلام" أو "الثقافة الإسلامية" أو "مدخل إلى الحضارة العربية الإسلامية"، لإعادة تأسيس وعينا بقيمة الثقافة الإسلامية التي تحتضن في جزء كبير منها خصائص الإسلام ذاته، من كونها: إلهية المصدر، والشمول، والتوازن، والاتساق، والتكامل، والوسطية، والواقعية، والعقلانية، والثبات، والمرونة. إلخ. وعلينا أن ندرك الفرق

الجوهري -كما أسلفنا- بين الثقافة الإسلامية وغيرها من مصطلحات مشتركة معها في الحقل الدلالي. أما التحديات الخارجية، فبعيداً عن نظريات المؤامرة والتمزيق، ينبغي أن ندرك حقيقة بائنة لكل ذي لبّ بأن الثقافة الطارئة التي نبتت في بيئة معرفية وثقافية وعقدية تخالف بيئتنا، ما صنعت يوماً أمة ناجزة مبدعة. لذا علينا أن نُخضع الأفكار لمعايير "الثقافة الإسلامية" النابعة من التصوّري الكلي أو الرؤية الكلية للإسلام أو رؤية العالم؛ للمايزة بين الغثّ والسمين.

بحوث ودراسات

مقولة "إثبات ما أثبته اللَّه لنفسه"
دراسة استقرائية نقدية في تاريخية التشكُّل في القرون الثلاثة الأولى

حسن الخطاف*

الملخص

بنى الـمُتأخِّرون، ولا سيّما ابن تيمية (ت: 728هـ)، ومَنْ سار على نهجه، فهمهم للصفات الإلهية الخبرية على مقولة "إثبات ما أثبته اللهُ لنفسه"، حتّى غدت بمنـزلة النص الـمُحكَم، وصارت فاصلاً بين السُّني والبِدْعي. وانطلاقاً ممّا سبق، جاءت إشكالية الدراسة بسؤال رئيس، هو: كيف تأسَّست هذه المقولة وتطوَّرت؟ وستحاول الدراسة الإجابة عن السؤال المطروح بعد الخوض في تفاصيل المقولة المذكورة آنفاً. وتحقيقاً لذلك؛ جاءت الدراسة في أربعة مباحث، لكل مبحث منها مطلبان. وتتمثَّل أهمية الدراسة في البحث عن جذور هذه المقولة، واكتمالها، وكيف تحوَّلت إلى قانون يُفرَز الناس وِفقها؟ وممّا يزيد من أهمية الدراسة أنَّها تبحث في القرون الثلاثة الأولى عن تاريخ المقولة وتدرُّجها، ومدى استحقاقها هذه المنـزلة. وأبرز ما توصَّلت إليه الدراسة هو أنَّ عصر الصحابة لم يشهد حضوراً لهذه المقولة، وأنَّ البذور الأولى كانت على يد وهب بن مُنبِّه (ت: 111هـ)، واكتملت على يد الدارمي (ت: 280هـ)، وأنَّ نشوءها ترافق مع نـزعة التشبيه لله، وأنَّها جاءت رَدَّ فعل على نـزعة التنـزيه الـمُبالَغ فيها على يد القدرية والمعتزلة. وقد أوصت الدراسة بالبحث في هذه المقولة عند ابن تيمية.

وأكّدت الدراسة ضرورة الابتعاد عن كل ما يُفرِّق وحدة المسلمين؛ فالوحدة مقصد شرعي، لا سيَّما في وقتنا الـمُعاصِر الذي أصبحت فيه الوحدة ضرورة دينية وأخلاقية واجتماعية.

الكلمات المفتاحية: السَّلف، الصفات، التَّشبيه، الصفات الإلهية، الآيات الـمُتشابِهة.

---

* أستاذ العقيدة والمنطق في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة قطر. البريد الإلكتروني: khattaf72@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 20/ 12/ 2022م، وقُبِل للنشر بتاريخ 22/ 6/ 2023م.

الخطاف، حسن (2024). مقولة "إثبات ما أثبته اللهُ لنفسه": دراسة استقرائية نقدية في تاريخية التشكُّل في القرون الثلاثة الأولى، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 108، 11–42. DOI: 10.35632/citj.v30i108.7331

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

مقدمة

إنَّ الإصلاح الأعظم الذي جاء به الدين الإسلامي هو إصلاح العقيدة، وإرجاع الإنسان إلى فطرته السليمة التي خُلِق عليها، وهو الاستجابة للوحي. وقد ظهر هذا الإصلاح بصورة جَلِيَّة في الآيات المكِّية مقارنةً بالمدنية منها.

ولـمّا تُوفِّي النبي ﷺ، ترك الصحابة على عقيدة سليمة، تُؤمِن بالله وحده، وتُقِرُّ بقدرته وسلطانه، ولم تنقل لنا الكتب المهتمة بحياة الصحابة أنَّهم كانوا يتدارسون الآيات والأحاديث الـمُتعلِّقة بالعقيدة خلافاً للمسائل الـمُتعلِّقة بالعبادات والمعاملات. وقد استمرَّ الحال على هذا النحو حتّى برزت في أواخر القرن الأوَّل بذور الحديث عن النصوص التأسيسية من القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية التي يوهِم ظاهرها تشبيه الله تعالى بخَلْقه. ثمَّ تدرَّج هذا الحال رويداً رويداً حتّى اكتمال القرن الثالث الهجري؛ إذ صارت هذه النصوص تُجمَع، ويُؤخَذ بظاهرها، ويُنبَذ مَنْ يعترض عليها، وقد جاء ذلك تحت ذريعة أنَّ الله تعالى أثبت هذه الصفات لنفسه؛ فعلينا إثباتها.

تنطلق الدراسة من إشكالية مفادها: كيف تأسَّست هذه المقولة وتطوَّرت، لا سيَّما أنَّ المعهود من حال الصحابة هو عدم الانشغال بجزئيات العقيدة؟ وما الظروف التاريخية التي أسهمت في تمدُّد هذه المقولة والانتصار لها؟ وبناءً على ذلك جاء الاختيار، وجاءت أهداف الدراسة للكشف عن هذه المقولة، وتبيان مضامينها، دون الدخول في جدل بين مُدافِعٍ عنها أو مُعارِضٍ لها؛ فالواقع الذي تعيشه الأُمَّة أكبر من أنْ يُبحَث في هذه الجزئية، وكان الأحرى أنْ تُترَك وشأنها، أمَا وأنَّها تحوَّلت -في نظر الـمُدافِعين- إلى كُبريات المسائل العَقَدية، وأصبحت قاعدةً لا تتزحزح، وميزاناً لتمييز أهل السُّنَّة من الـمُبتدِعة، فيجب أنْ تُدرَس؛ سعياً لمعرفة الحقِّ، بعيداً عن الجدل والاستقطاب. وقد كان من أبرز الدوافع لهذه الدراسة -على أهميتها- عدم وجود دراسة اعتنت بهذه المقولة.

وتحقيقاً لذلك؛ جاء تركيز الدراسة على مناهج عديدة، أبرزها: المنهج التاريخي الذي تَتَبَّع ولادة هذه المقولة وتطوُّرها، والمنهج الاستقرائي الذي يروم تعرُّف الأشخاص الذين ظهرت على أيديهم

هذه المقولة والألفاظ التي نطقوا بها تعبيراً عنها، والمنهج الوصفي الذي يؤدّي دوراً بارزاً في وصف هذه المقولة وضبطها. ومن الواضح أنَّ القصد من هذه الدراسة ليس المناقشة إلّا في حدود ما يستدعيه فهم هذه المقولة.

وحدود هذه الدراسة تنضبط بحدَّين، هما: الحدُّ المعرفي الـمُرتبِط بهذه المقولة وبكل ما من شأنه تبيين نشوء هذه المقولة وتدرُّجها واكتمالها، والحدُّ التاريخي الـمُتمثِّل في القرون الثلاثة الأولى، وهذا لا يمنعنا من تجاوز القرن الثالث الهجري.

ومعلوم أنَّ لكل دراسة افتراضات، وهذه الدراسة تفترض ابتداءً أنَّ تلك المقولة جاءت بوصفها رَدَّ فعل على القدرية والمعتزلة، وأنَّها لا تُعَدُّ دليلاً يُستدَلُّ به على قضية الصفات، وأنَّ الواقع التاريخي أوصل الـمُبالِغين في الأخذ بها إلى تشبيه الله بخَلْقه من حيث لم يشعروا.

أوَّلاً: مفهوم هذه المقولة، وأهميتها، والواقع التاريخي قبل نشوئها

1. مفهوم هذه المقولة وأهميتها

تُعَدُّ مقولة "إثبات ما أثبته الله لنفسه" أحد أبرز المستندات لوصف الله تعالى، وغالباً ما يقال: "إثبات ما أثبته الله لنفسه أو رسوله"، وذلك بإضافة الرسول ﷺ. وقد اقتصرنا في العنوان على الجزء الأوَّل (إثبات ما أثبته الله لنفسه) اختصاراً؛ لأنَّ عناوين البحوث تُصان عن التطويل، ولأنَّ ما صَحَّ عن النبيِّ ﷺ هو ضمن الوحي؛ فلا يخرج عن دلالة الجزء الأوَّل.

وحيثما وردت كلمة "المقولة" في البحث فإنَّا نقصد بها إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه أو أثبته له رسوله. وسيكون المقصود بالنصوص الموهِمة للتشبيه التي تَرِدُ في الدراسة هو كل الآيات والأحاديث التي يوهِم ظاهرها تشبيه الله تعالى بخَلْقه، مثل قوله ﷻ: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5]، وقول النبيِّ ﷺ: "يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا ... "

(البخاري، 1311هـ، حديث رقم: 1145). ولا يدخل في ذلك الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي لا يوهِم ظاهرها تشبيهاً لله تعالىٰ بخَلْقه، مثل وصف الله تعالىٰ بالعِزَّة والحكمة.

والمقصود بهذه المقولة عند مَنْ يتبنّاها ويدعو إليها هو أنَّ الله تعالىٰ أثبت معاني حقيقية في هذه النصوص، هي صفات لله تعالىٰ. ولا خلاف هنا أنَّ لله صفات أثبتها لنفسه، وإنَّما الخلاف هو الانطلاق من هذه المقولة، واعتبار أنَّ كل ما ذكره الله تعالىٰ من النصوص الموهِمة للتشبيه هو صفات خبرية لله تعالىٰ، مثل قوله ﷻ: ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْۖ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ ٣٧﴾ [هود: 37]، وقوله سبحانه: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: 64]. فالانطلاق من هذه الآيات الكريمة بعيداً عن سياقاتها، وبعيداً عن الآيات الكريمة الأُخرىٰ الـمُرتبِطة بها هو وجه الخلاف. ومَنْ يعتمد هذه المقولة ينطلق من إثبات صفات حقيقية علىٰ أساس أنَّ الله تعالىٰ أراد ذلك، وأنَّ عدم القول به هو تعطيل لصفات الله تعالىٰ. أمّا مَنْ لم يُعوِّل علىٰ هذه المقولة فإنَّه ينطلق من هذه الآيات الكريمة، ومن آيات كريمة أُخرىٰ مُرتبِطة بها، ومن سياق الآيات الكريمة، ومن دلالات اللغة.

وأمّا أهمية الاعتماد علىٰ هذه المقولة فتتمثَّل في أنَّها أصبحت -لا سيَّما في عصرنا الحاضر- ميزاناً للعقيدة الصحيحة واتِّباع السلف. وممّا يُؤسَف له أنَّ البحث في هذه القضايا -ولا سيّما ما يُلاحَظ من اعتماد علىٰ هذه المقولة- زاد في فُرقة المسلمين، وأصبح مفهوم "أهل السُّنَّة والجماعة" يُفصَّل مثل القميص، وأخذ يشهد انتشاراً واسعاً، لا سيَّما في مواقع شبكة الإنترنت. وهذا ما لمسْتُه حين تكرَّر ظهور هذه العبارة نحو (130) مرَّة أثناء بحثي عنها في مواقع إلكترونية عديدة ولـمّا أُكمِل البحث، وقد تراوح ورودها بين بحث علمي، وتسجيل صوتي، وفتاوىٰ واردة؛ حتّىٰ إنَّها أصبحت جزءاً لا يتجزَّأ من الـمُقرَّرات التعليمية. وكم كنْتُ أتحاشىٰ الخوض في هذه المسألة لكيلا أزيد الفُرقة، ولكنْ لا مناصَ من البحث في هذه المقولة بتجرُّدٍ تامٍّ من غير انحياز إلّا للحقِّ الذي أراه، مُجتهِداً في الوصول إليه، ومَنْ يعتقد خلاف ذلك، ويرفض الخوض في هذه المسألة ومثيلاتها، فهو ينأىٰ بنفسه عن خطورة اعتمادها أو يجهل حضورها والنقاش فيها وتصنيف الناس اعتماداً عليها.

2. الواقع التاريخي قبل نشوء هذه المقولة

تُعَدُّ قضية الاعتراف بوحدانية الله تعالى ورسالة النبي ﷺ والإيمان بالبعث رأس القضايا العَقَدية، حتّى إذا دخل الناس في دين الله تعالى، وترسَّخت العقيدة في النفوس، بدأت التشريعات الناظمة لشؤون الحياة والمجتمع تنـزل، واستمرَّ الأمر على هذه الشاكلة حتّى وفاة النبي ﷺ بعد اكتمال التشريع.

والواقع المنقول عن الصحابة يُثبِت أنَّ همَّهم هو التطبيق العملي للشريعة، ومحاسبة النفس والشعور بالتقصير. وقد عُرِف بعض الصحابة بالفتيا؛ فكان معاذ بن جبل مِنْ أعلم الصحابة بالحلال والحرام، ولم يُعهَد أنَّ بعض الصحابة عُرِف بمسائل العقيدة، حتّى إذا مَرّوا بآيةٍ يوهِم ظاهرها التشبيه كانوا يسارعون إلى المقصد منها دون البحث في ألفاظٍ بعينها؛ فإذا سمعوا -مثلاً- قوله ﷺ: "يَنْـزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ، يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ" (البخاري، 1311هـ، حديث رقم: 1145)، لا يسألون: كيف ينـزل؟، ومن أين ينـزل؟ بل يفهمون من الحديث أنَّ الرسول ﷺ يحثُّهم على قيام الليل والاستغفار فيه (الخطاف، 1998، ص182). وهكذا الحال في كل النصوص التي جاءت على هذه الشاكلة، وقد قال تاج الدين السبكي (ت: 771هـ) في هذا السياق كلاماً طويلاً مُعترِضاً به على مَنْ يعتقد الجهة لله تعالى: "ولقد كانت الصحابة ﷺ لا يخوضون في شيء من هذه الأشياء؛ لعلمهم أنَّ حفظ الدهماء أهمُّ الأمور ... ولم يكن دأبهم إلّا الحث على التقوى والغزو وأفعال الخير، ولذلك لم يُنقَل عن سيِّد البشر ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه ﷺ، أنَّه جمع الناس في مجمع عام، ثمَّ أمرهم أنْ يعتقدوا في الله تعالى كذا وكذا" (السبكي، 1413هـ، ج9، ص37-38).

ثمَّ جاءت الخلافة الراشدة، وخرج الناس من الجزيرة العربية إلى رحابة العالَم، وولَّد هذا الانتقال لدى مَنْ لم يُعاصِر الوحي أسئلةً جديدة لبعض المسائل العَقَدية من نوع آخر، هو السؤال عنها والبحث في مفاهيمها، وغدت الظروف والأحوال مُلائِمة لمثل هذا؛ فلم يَعُدْ هناك خوف على جهر الإنسان بعقيدته، وترافق هذا مع نشاط اقتصادي وتشجيع علمي.

وزيادة على هذا، وجد القارئ للقرآن الكريم تشجيعاً للحركة العلمية؛ فالقرآن الكريم رفع من شأن العِلْم والعلماء، ودعا إلى المجادلة بالتي هي أحسن، فكان ذلك أشبه بالبذرة الـمُحفِّزة على نشوء أفكار جديدة غير معهودة. وقد بدأت حركة جمع السُّنَّة النبوية رسمياً في عهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز (ت: 101هـ)، ثمَّ تدرَّج الأمر في بدايات الدولة العباسية؛ إذ كانت تُعقَد مناظرات عِدَّة بهذا الخصوص، وأخذت تُطرَح أسئلة جديدة مُتعلِّقة بشؤون الدين والحياة لم يَعِشْها الصحابة. وهذا ما نفهمه من جواب مالك (ت: 179هـ) حين سُئِل عن معنى "الاستواء" في قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5]، كيف استواؤه؟: "فأطرق مالك، وأخذته الرُّحَضاء، ثمَّ رفع رأسه، فقال: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5] كما وصف نفسه، ولا يقال: كيف؟ وكيف عنه مرفوع؟ وأنت رجلُ سُوء صاحب بدعة، أخرجوه. قال: فأُخرِج الرجل" (مالك بن أنس، 2004، ج1، ص252؛ البيهقي، 1993، ج2، ص304).

ولا شكَّ في أنَّ إطراق مالك، وتصبُّب العَرَق منه، والحُكْم عليه بأنَّه رجل سوء، يعطي تصوُّراً عن هذا الواقع الذي أخذ ينتشر، ولم يكن معهوداً من قبلُ. وليس هذا هو الموقف الوحيد لمالك في نهْر هذا السائل عن مثل هذا السؤال الذي رأى فيه غرابة؛ فقد كان مالك -كما يروي ابن عبد البر- مُستمِرّاً على هذا النهج، بأنْ يُنكِر إنكاراً شديداً على مَنْ يُحدِّث بحديث الصورة (البخاري، 1311هـ، حديث رقم: 6227). ولم يكن النهي لعدم عِلْم مالك بمعنى هذه الأحاديث، وإنَّما كان خشيةً من "الخوض في التشبيه بكيف" (ابن عبد البر، 2017، ج5، ص162)؛ لأنَّ مالكاً لو أجاب عن حديث الصورة لتولَّدت أسئلة أُخرى مُرتبِطة بهذا الحديث وكيفية الصورة... فسَدّاً للذريعة؛ كان ينهى عن الخوض في مثل هذه الأسئلة.

ثانياً: التأسيس لهذه المقولة واكتمالها

1. التأسيس لهذه المقولة

يُقصَد بالتأسيس هنا بدايات تشكُّل الألفاظ التي يُمكِن الاستناد إليها في نشأة المقولة، ولم أجد لهذه المقولة -فيما بحثْتُ فيه- ألفاظاً أقرب إليها من قول وهب بن مُنبِّه (ت: 111هـ) -وهب بن مُنبِّه بن كامل بن الصنعاني اليمني، أصله من أبناء فارس، وهو أخو هَمّام، روى له أصحاب الكتب الستة عدا ابن ماجه، وقال عنه الذهبي: "وروايته للمسند قليلة، وإنَّما غزارة عِلْمه في الإسرائيليات، ومن صحائف أهل الكتاب" (الذهبي، 1985، ج4، ص545)- للجعد بن درهم (ت: 120هـ): "ويلك يا جعدُ، إنّي لأظنُّك من الهالكين. يا جعدُ، لو لم يُخبِر الله تعالى في كتابه أنَّ له عيناً ويداً ووجهاً لما قلنا ذلك" (ابن العطار، 2022، ص194). وقد جاء جواب وهبٍ للجعد على هذا النحو؛ لأنَّ الجعد كان يسأل عن صفات الله تعالى. ويُنسَب إلى الجعد أنَّه أوَّل مَنْ قال بخَلْق القرآن الكريم، وأنَّ الله تعالى لم يَتَّخِذ إبراهيم خليلاً، فقتله خالد بن عبد الله القسري (ت: 125هـ) (الذهبي، 1985، ج5، ص532؛ ابن كثير، 1997، ج13، ص149؛ الخطاف، 2022، ص21).

فهذه الواقعة تُمثِّل بذور الحديث عن تلك المقولة، ومنها تشكَّلت. والـمُلاحَظ على الواقعة أنَّها صدرت عن وهب بن مُنبِّه في قضية النصوص الموهِمة للتشبيه، وهي: اليد، والوجه، والعين. وقول ابن مُنبِّه إنَّ له عيناً ووجهاً ... هو إثبات لظاهر اللفظ في قضية مُختلَف عليها؛ لأنَّ العين واليد والوجه وردت في آيات من الـمُتشابِه، وليس من الـمُحكَم. والشيء الـمُؤكَّد الذي لا يخفى على كل ذي لُبٍّ هو أنَّ التخوُّف الذي أبداه وهب من سؤال الجعد يتمثَّل في أنَّ هذه المسألة ومثيلاتها قد تودي بسائلها إلى المهالك. وهذا ما حدث حقّاً؛ إذ صُلِب الجعد بعد ذلك. والثابت أنَّ خوض الجعد في هذه المسائل -من حيث الظاهر- كان السبب في مقتله؛ فقد تعلَّق بها القسري لقتله، مع أنَّ القتل كان بسبب الخلاف الشخصي بين الجعد والقسري، وكذا خروجه على بني أُمَيَّة (الخطاف، 2022، ص32).

والقضية الأُخرى التي ينبغي لنا تأمُّلها هي أنَّ انشغال الجعد بهذه القضية يدلُّ على حضور هذه القضية ومضاداتها التي تنطلق من إثبات ظواهر النصوص الموهِمة للتشبيه، إلّا أنّني أَعُدُّ هذه المرحلة مرحلة تأسيسية؛ إذ لم أجد -فيما بحثْتُ-مَنْ هو أسبق في الحديث عنها أو الإشارة إليها.

وفي مرحلة لاحقة، وجدْتُ في كتاب "الفِقْه الأكبر" المنسوب إلى أبي حنيفة (ت: 150هـ) ما يُمكِن أنْ يكون مُعضِّداً لنشوء المقولة في بعض جوانبها؛ فقد ورد عنه أنَّه قال: "لا يوصَف الله تعالى بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف، وهو قول أهل السُّنَّة والجماعة ... ونَصِفه كما وصف نفسه؛ أحد، صمد، لم يلد ولم يولَد، ولم يكن له كفواً أحد، حي، قيّوم، قادر، سميع، بصير، عالِـم. يد الله فوق أيديهم ليست كأيدي خَلْقه، وليست جارحة" (أبو حنيفة، 1999، ص159). ويتعزَّز هذا بما نقله الآلوسي عن القاضي أبي العلاء صاحب كتاب "الاعتقاد"، نقلاً عن أبي يوسف: "عن الإمام أبي حنيفة أنَّه قال: لا ينبغي لأحد أنْ ينطق في الله تعالى بشيء من ذاته، ولكنْ يَصِفه بما وصف سبحانه به نفسه، ولا يقول فيه برأيه شيئاً تبارك الله تعالى رب العالمين" (الآلوسي، 1415هـ، ج8، ص472).

ويُعَدُّ هذا النقل عن أبي حنيفة واحداً من النصوص الـمُهِمَّة في تأسيس تلك المقولة من جهة اللفظ (إثبات ما أثبته الله لنفسه). وهذا معنى قوله: "ونَصِفه كما وصف نفسه". وقد قلْتُ: "من جهة اللفظ، وليس من جهة اشتمال المقولة على النصوص الموهِمة للتشبيه" لسببين اثنين:

الأوَّل: عدم اقتصار تلك المقولة على النصوص الموهِمة للتشبيه، مثل: الاستواء، واليد، والوجه؛ إذ ذُكِر فيها ما يُسمّى الصفات الذاتية، مثل: الحياة، والقدرة، والسمع.

والثاني: أنَّ ذكر اليد جاء وَفقاً لِـما ورد في القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [الفتح: 10]. ولنفي أيِّ تشابه بين مفهوم "اليد" المنصوص عليها في القرآن الكريم واليد التي هي عضو؛ قال أبو حنيفة: "ليست كأيدي خَلْقه، وليست جارحة".

والـمُلاحَظ على النص المروي عن أبي حنيفة أنَّه تضمَّن ذكراً لنماذج عِدَّة، أطلق عليها أبو حنيفة اسم "الصفات" في ذلك الوقت. والنص الذي يَعنينا هنا هو ما جاء في إسناد هذه الصفات إلى الله تعالى؛ فهو لم يقل: ونَصِفه بكذا، بل قال: "ونَصِفه بما وصف نفسه". والفرق كبير بين القولين؛ فالأوَّل هو اجتهاد من أبي حنيفة، والثاني وإنْ كان اجتهاداً، إلّا أنَّ هذا الاجتهاد ينطلق من مبدأ أنَّها صفات لله تعالى وصف بها نفسه، مع ملاحظة عدم قَصْر هذه المقولة على النصوص الموهِمة لتشبيه الله عنده؛ إذ جمع معها ما يُسمّى الصفات الذاتية؛ وهو وصفه الله تعالى بالحياة والقدرة ...

إنَّ طرْح تلك المقولة في وقت مُبكِّر يدلُّ على حضور هذه المسألة في الساحة الفكرية -إنْ صَحَّت نسبة ذلك الكتاب-، ويشير إلى بذور نـزعة التشبيه والتجسيم التي كانت مطروحة آنذاك؛ إذ وُجِد مقاتل بن سليمان السجستاني (ت: 150هـ) الـمُعاصِر لأبي حنيفة تاريخياً، ووُجِدت كذلك بعض الطوائف من الشيعة الـمُغالِية، وكان التشبيه في الأصل موجوداً لدى الشيعة (الشهرستاني، 1431هـ، ج3، ص173). ومقاتل هذا كان معدوداً من الـمُجسِّمين، وله أصحاب سلكوا نهجه، وكان من أقوالهم أنَّ الله جسم، وأنَّ له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين، لكنَّه مع ذلك لا يُشبِه غيره، ولا يُشبِهه أحد (الأشعري، 1980، ص153).

وقد عاصر جهم بن صفوان (ت: 127هـ) أبا حنيفة، ورُبَّما كان أبرز ما جاء به الجهم في هذه المسألة هو نفي وصف الله تعالى بالحياة والعِلْم؛ تنـزيهاً لله تعالى بحسب زعمه. وليس ببعيدٍ أنْ يكون صنيع الجهم قد جاء مُجابَهة لتوجُّه مقاتل بن سليمان الذي التقى به في مدينة بلخ، وكان يُصلّي مع مقاتل في مسجده، واستمرّا يتناظران حتّى نُفِي الجهم إلى مدينة تِرْمِذ بسبب مقولته تلك (الخطاف، 2022، ص40). وكذلك كان شيخ المعتزلة واصل بن عطاء (ت: 131هـ) مُعاصِراً لأبي حنيفة، وأصل التوحيد الذي جاء به المعتزلة هو أبرز الأصول. وهذا الغلوُّ الذي حصل من الطرفين يتناسب مع مقولة أبي حنيفة؛ فهي وسط بين إفراط وتفريط.

إنَّ أهمَّ ما يُمكِن استخلاصه في هذه المسألة هو أنَّ الموجود في كتاب أبي حنيفة، إنَّما هو تصريحٌ بتلك المقولة من جهة الألفاظ، وأنَّ أبا حنيفة لم يَقْصر المقولة على النصوص الموهِمة للتشبيه.

وقد استمرَّ هذا الحال في إطلاق تلك المقولة على الصفات الذاتية وغيرها، وعدم قَصْرها على النصوص الموهِمة للتشبيه عند يحيى بن سلّام (ت: 200هـ)؛ إذ قال: "تعالى ربنا عن اتِّخاذ الأبناء، ومحاوزة الشركاء ... فهو كما وصف نفسه ﷻ" (ابن سلام، 2004، ج1، ص224)، والشيء نفسه نجده عند الشافعي (ت: 204هـ)؛ فقد قال: "ولا يبلغ الواصفون كُنْه عظمته الذي هو كما وصف نفسه، وفوق ما يَصِفه به خَلْقه" (الشافعي، 2006، ج2، ص812)، وعند الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ) في كتابه "الرد على الجهمية والزنادقة"؛ إذ قال: "أعلمُ أنَّه أحد صمد، لا شِبْه له ولا عدل، وهو كما وصف نفسه" (ابن حنبل، د.ت، ص41). وهذا الكتاب لا يُجزَم في نسبته إلى الإمام أحمد بن حنبل، وممَّنْ شكَّك في ذلك: الذهبي ومن المعاصرين الكوثري وسعيد المري، (المري، 2022، ص510–521). ومن الـمُلاحَظ أنَّ هؤلاء لم يَقْصروا تلك المقولة على النصوص الموهِمة للتشبيه.

ثمَّ تدرَّج الأمر عند محمد بن كرّام السجستاني (ت: 255هـ) الذي أخذ من كل مذهب ضِغْثاً، ثمَّ بدأ يُروِّجه بين أصحابه في بلاد خراسان، فانتشر مذهبه، وأصبح له أتباع. ومحمد بن كرّام هذا كان ممَّنْ يُثبِت الصفات، لكنَّه انتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه، ورأى "أنَّ الله تعالى مستقرٌ على العرش، وأنَّه بجهة الفوق بذاته" (الخطاف، 2022، ص88).

والذي يَعنينا من هذا النقل هو تفشّي ذلك التوجُّه واستفحاله في بعض الممالك الإسلامية غير العربية آنذاك، وقد مَرَّ بنا بروز مقاتل بن سليمان في سجستان، ثمَّ ظهور محمد بن كرّام في خراسان وغيرها، ويُمكِن أنْ نضيف إلى ذلك نفي جهم بن صفوان إلى مدينة تِرْمِذ بسبب تلك المقولة، وهو نفي يدلُّ على عدم قبول المقولة المذكورة آنفاً.

وممّا يَعنينا كذلك هو أنَّ هذا التدرُّج قد ترافق مع التشبيه، وإثبات ظواهر النصوص بعيداً عن سياقاتها. ثمَّ جاء إسماعيل بن يحيى المزني (ت: 264هـ) الذي طالعَنا بخطوة قريبة من توجُّه محمد بن

كرّام نحو الأخذ بالظاهر، وذلك بإثبات عُلُوِّ الله تعالى على العرش بذاته، وأنَّه دانٍ بعِلْمه من خَلْقه (المزني، 1995، ص75). وهذا نـزوع واضح إلى الأخذ بظواهر بعض النصوص الموهِمة للتشبيه بعيداً عن سياقها، مثل ظواهر الآيات الـمُتعلِّقة بالاستواء؛ فقول "إنَّ الله تعالى على العرش بذاته" لم يكن موجوداً -فيما أعلمُ- قبل ذلك بشكل مُوثَّق من كتبهم؛ وهو ما يُعَدُّ نقطة تحوُّل في هذا التوجُّه، ويُمثِّل ركيزة أساسية عند الـمُتأخِّرين فيما بعدُ. وأكثرُ مَنْ ناصر هذا القول، ودافع عنه هو ابن تيمية، ومَنْ سار على نهجه في هذا التوجُّه؛ فابن تيمية رأى أنَّ الأشعري وقدماء أصحابه كانوا يقولون: "إنَّه بذاته فوق العرش، وهو مع ذلك ليس بجسم". وأنَّ عبد الله بن سعيد بن كُلّاب، والحارث المحاسبي، وأبو العباس القلانسي قالوا بذلك أيضاً (ابن تيمية، 1986، ج2، ص326). ولا يَسعُنا في هذا المقام مناقشة مَنْ يقول بإضافة هذه اللفظة (بذاته)، وما تستلزم، ومدى صواب هذا النقل عن السابقين، ودرجة صِحَّة الكتب المنسوبة إليهم التي فيها مثل هذه الظواهر، وإنَّما الذي يَعنينا من النقل عن ابن تيمية هو أنَّ الذين ذكرهم ابن تيمية كانوا مُعاصِرين للمزني.

2. اكتمال هذه المقولة

مثَّل قول عثمان بن سعيد الدارمي السجستاني (ت: 280هـ) نقطة تحوُّل في مقولة "إثبات ما أثبته اللهَّ لنفسه"، واكتمالاً لها؛ فقد جاء في كتابه "الرد على الجهمية": "ونُكفِّرهم أيضاً أنَّهم لا يدرون أين الله، ولا يَصِفونه بأين، والله قد وصف نفسه بأين، فقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5]" (الدارمي، 1995، ص202).

والنصوص الموجودة في كتابه على هذه الشاكلة كثيرة، وهي من أبرز النصوص وأوَّلها في تلك المرحلة من جهة الشِّدَّة على الخصوم، ومن جهة إثبات ظواهر هذه النصوص، وإنكار المعاني اللغوية التي يحتملها اللفظ، وادِّعاء عدم المشابهة بين الله تعالى وخَلْقه.

وجَلِيٌّ أنَّه لا علاقة بين السؤال "بأين" والآية الكريمة، والغريب هو إسناد ذلك القول إلى الله تعالى، كأنَّه لا خلاف فيها، وهو قول الدارمي: "والله قد وصف نفسه بأين"، وقوله: "أخبرَنا الله في

كتابه أنَّه ذو سمع، وبصر، ويديْنِ، ووجه، ونفس، وعِلْم، وكلام، وأنَّه فوق عرشه فوق سماواته، فآمنّا بجميع ما وصف به نفسه كما وصفه بلا كيف" (الدارمي، 1998، ج1، ص239–240، 428).

والـمُلاحَظ هنا أنَّ الدارمي قد جمع بين الآيات القرآنية التي تُثبِت الصفات الـمُتَّفَق عليها، ولا تفيد تشبيهاً، مثل: العِلْم، والكلام (ليس لها فهم آخر عند أهل السُّنَّة والجماعة غير إثبات العِلْم والكلام)، والآيات القرآنية الأُخرى التي تنصُّ على الفوقية، وتحتمل فوقية المنـزلة والرتبة والقهر. ويشير هذا الجمع إلى أنَّ تلك النصوص ستُعامَل معاملة واحدة؛ فإذا أثبتْنا العِلْم والكلام فعلَيْنا أنْ نُثبِت ما سواهما، وإثبات جميع هذه الصفات عند الدارمي لا يفيد تشبيهاً بصفات البشر؛ "فالأسماء فيها مُتَّفِقة، والتشبيه والكيفية مُفترِقة، كما يقال: ليس في الدنيا ممّا في الجَنَّة إلّا الأسماء، يعني في الشَّبَه، والطعم، والذوق، والمنظر، واللون ... فوصفناه بما وصف به نفسه في كتابه" (الدارمي، 1998، ج1، ص303).

وقد تجاوز الدارمي ظواهر النصوص ليستنبط من بعض هذه الصفات ما يراه من لوازمها، مثل الحركة؛ فهي صفة من الصفات إذا شاءها الله تعالى، والحيُّ "القيّوم يفعل ما يشاء، ويتحرَّك إذا شاء، ويهبط ويرتفع إذا شاء، وينقبض ويبسط، ويقوم ويجلس إذا شاء؛ لأنَّ أمارة ما بين الحيِّ والميت التحرُّك، كل حيٍّ مُتحرِّك لا محالة، وكل ميت غير مُتحرِّك لا محالة" (الدارمي، 1998، ج1، ص223).

وإثبات هذا القول وأمثاله مبني عند الدارمي على مقولة "إثبات ما أثبته اللهَّ لنفسه"، وهو ما يتجلّى في إثبات الـمَسِّ الـمُرتبِط بإثبات اليدين اللتين مَسَّ بهما آدم ﷺ؛ فلو "لم يكن لله تعالى يدان بهما خَلَق آدم، ومَسَّه بهما مسيساً ... لم يجز أنْ يقال: ﴿بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُ﴾ [آل عمران: 26] ... فاجتمع في آدم تخليق اليدين نصّاً ... لأنَّ الله تعالى لم يذكر أنَّه مَسَّ خَلْقاً ذا روح بيديه غير آدم" (الدارمي، 1998، ج1، ص239–240). ومثل ذلك إثبات الدارمي الحدَّ لله تعالى (الدارمي، 1998، ج1، ص223).

ومناقشة المنقول هنا قد تُخرِجنا عن قصد الدراسة من الجانب المنهجي؛ لذا حَسْبُنا إثبات أنَّ اكتمال تلك المقولة كان عند الدارمي، وأنَّه –بحَسَبِها– لم يكتفِ بإثبات صفاتٍ لله تعالى من نصوصٍ

مُتشابِهة، وإنَّما أثبت لوازم بعض الصفات، مثل إثبات الحركة على أساس أنَّها من لوازم الحياة، وأنَّه ما دام لله تعالى يدان، فإنَّ المعتاد أنْ يكون الـمَسُّ بهما. وواضحٌ أنَّه لا علاقة لذلك بالآيات الكريمة التي استدلَّ بها على مراده؛ إذ لا توجد أيَّة روابط بين تلك الآيات الكريمة وما يريد، فقد خلت من ذكر آدم، والـمَسِّ، وتثنية اليدين.

ثمَّ نصل إلى نهاية القرن الثالث الهجري وبداية القرن الرابع الهجري؛ إذ كان الحسن بن علي بن خلف البربهاري (ت: 329هـ)، عاش سبعاً وسبعين سنة (الذهبي، 1985م، ج15، ص93)، وافتتح كتابه بالمقولة الآتية: "ولا يُتكلَّم في الرَّبِّ إلّا بما وصف به نفسه في القرآن، وما بين رسول الله ﷺ لأصحابه" (البربهاري، د.ت، ص103). وكان البربهاري قد شهد ذروة صعود التوجُّه الحنبلي، ومن ذلك فتنة الحنابلة في بغداد عام (323هـ)، وما أفضت إليه من خلاف واختلاف. "وفيها عَظُم أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم، وصاروا يكسبون من دور القُوّاد والعامَّة، وإنْ وجدوا نبيذاً أراقوه ... فركب بدر الخرشني، وهو صاحب الشرطة، عاشر جمادى الآخرة، ونادى في جانبي بغداد، في أصحاب أبي محمد البربهاري الحنابلة، ألّا يجتمع منهم اثنان، ولا يتناظروا في مذهبهم ... فلم يُفِدْ فيهم، وزاد شرُّهم وفتنتهم، واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد، وكانوا إذا مَرَّ بهم شافعي المذهب أغروا به العميان، فيضربونه بعُصِيِّهم حتّى يكاد يموت. فخرج توقيع الراضي بما يقرأ على الحنابلة، يُنكِر عليهم فعلهم، ويُوبِّخهم باعتقاد التشبيه وغيره، فمنه تارةً أنَّكم تزعمون أنَّ صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رَبِّ العالمين، وهيئتكم الرذلة على هيئته، وتذكرون الكَفَّ والأصابع والرجلين والنعلين الـمُذهَّبين، والشعر القطط ... وأمير الـمُؤمِنين يُقسِم بالله قسماً جُهْداً إليه يَلزمه الوفاء به لئنْ لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم، ومُعوَجِّ طريقتكم، ليوسعنَّكم ضرباً وتشريداً، وقتلاً وتبديداً، وليستعملنَّ السيف في رقابكم، والنار في منازلكم ومحالِّكم" (ابن الأثير، 1997، ج7، ص38–40؛ الخطاف، 2022، ص88).

وقد نقلْنا هذا النص –على طوله–؛ لأنَّه يكشف عن الواقع الـمُعاصِر، وأبرز ما فيه، وهو شِدَّة الحنابلة على مخالفيهم، والأخذ بظواهر النصوص، وكان البربهاري من أشدِّ الناس قسوةً على

الـمُخالِفين له في الاعتقاد، ممَّنْ لم يأخذوا بظواهر النصوص بعيداً عن سياقاتها. وممّا قاله بهذا الخصوص: "وجميع ما وصفْتُ لك في هذا الكتاب فهو عن الله، وعن رسول الله ﷺ، وعن أصحابه، وعن التابعين، والقرن الثالث إلى القرن الرابع؛ فاتقِّ الله يا عبد الله، وعليك بالتصديق والتسليم والتفويض [والرضا] لِـما في هذا الكتاب، ولا تكتم هذا الكتاب أحداً من أهل القِبْلة، فعسى يردُّ الله به [حيران] عن حيرته، أو صاحب بدعة عن بدعته، أو ضالّاً عن ضلالته، فينجو به ... فإنَّه مَنِ انتحل شيئاً خلاف ما في هذا الكتاب، فإنَّه ليس يَدين لله بدين، وقد رَدَّه كله، كما لو أنَّ عبداً آمن بجميع ما قال الله تبارك وتعالى، إلّا أنَّه شكَّ في حرف، فقد رَدَّ جميع ما قال الله تعالى، وهو كافر، كما أنَّ شهادة أنْ لا إله إلّا الله لا تُقبَل من صاحبها إلّا بصدق النِّيَّة وخالص اليقين، كذلك لا يَقبل الله شيئاً" (البربهاري، د.ت، ص103).

ولا تخفى شِدَّة البربهاري في هذا الكتاب، وما جاء فيه إنَّما هو محاولة اجتهادية منه، تتعلَّق ببعض المسائل مثل مسألة الصفات. وفي أحسن الأحوال، لو افترضنا أنَّه أصاب الحقَّ في ذلك، فإنَّ هذه المسألة تظلُّ من المسائل الاجتهادية غير المقطوع بها، وإنَّ قوله: "وجميع ما وصفْتُ لك في هذا الكتاب ..." مُبالَغ فيه، والأخطر من ذلك أنَّه جعل الاعتراض على ما جاء في الكتاب اعتراضاً على الله تعالى ورسوله ﷺ، بل حَكَم على قائله بالكفر؛ أيْ كأنَّه أنـزل فهمه لبعض المسائل منـزلة النصوص قطعية الثبوت والدلالة.

ثالثاً: أشكال مناصرة هذه المقولة

1. احتكار مفهوم "السُّنَّة" مع قِلَّة البضاعة في عِلْم الكلام

شهدت هذه المرحلة تصنيف كثير من الكتب التي رَدَّت على مَنْ يرفض الأخذ بظاهر مقولة "إثبات ما أثبته اللهَّ لنفسه"، وقد تسمَّت هذه الكتب بأسماء عِدَّة، مع قِلَّة بضاعة أكثرها في عِلْم الكلام، وعدم الاطِّلاع الكافي على تكامل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في القضايا المطروحة.

ومن ذلك، الكتب التي تسمَّت بالسُّنَّة، مثل: كتاب "السُّنَّة" لابن أبي شيبة (ت: 235هـ)، وكتاب "أصول السُّنَّة" للإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، وكتاب "شرح السُّنَّة" للمزني (ت: 264هـ)، وكتاب "السُّنَّة" لابن أبي عاصم (ت: 287هـ)، وكتاب "السُّنَّة" لعبد الله بن أحمد (ت: 290هـ)، وكتاب "السُّنَّة" للمروزي (ت: 294هـ)، وكتاب "السُّنَّة" لأبي بكر بن الخَلّال (ت: 311هـ)، وكتاب "شرح السُّنَّة" للبربهاري (ت: 329هـ).

وممّا لا شكَّ فيه أنَّ مَنْ خالف مضمون هذه الكتب -عند كثير منهم- فقد خالف سُنَّة رسولِ الله ﷺ، فكأنَّ فيها احتكاراً للسُّنَّة دون غيرها. وهذه الكتب التي اتَّخذت السُّنَّة اسماً لها لا تمتُّ بصلةٍ إلى المعنى الاصطلاحي الذي مثَّلته كتب الأحاديث الـمُتعلِّقة بأقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته، وليست ككتب الحديث، مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم، التي جمعت أبواب الدين، وليست أيضاً ككتب السُّنَن، مثل سُنَن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، التي حوت أحاديث الأحكام، وغلب عليها الرفع للنبيِّ ﷺ، وليست كذلك ككتب المسانيد، مثل مسند الإمام أحمد الذي رام إسناد الأحاديث إلى النبيِّ ﷺ وَفق أسماء الصحابة؛ وإنَّما كان هدف الكتب السابقة غالباً هو الانتصار للأحاديث الصحيحة وغيرها ممَّنْ لها تعلُّق بالنصوص الموهِمة للتشبيه، والرَّدَّ على المخالفين بعيداً عن سياقاتها في كثير من الأحيان.

وكان بعضُ أسماء هذه الكتب يحمل معنى الرَّدِّ على الخصوم، مثل: كتاب "الرد على الجهمية والزنادقة" المنسوب إلى الإمام أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، وكتاب "الرد على الجهمية" للدارمي (ت: 280هـ)، وكتاب "نقض الدارمي على بشر المريسي"، وكتاب "الرد على الجهمية" لابن مَنْدَه (ت: 395هـ). وقد حملت بعضُ تلك الكتب اسم التوحيد، مثل كتاب "التوحيد" لابن خزيمة (ت: 311هـ).

وقِلَّة البضاعة في عِلْم الكلام جعلت بعض هؤلاء يقبلون الحديث، ولو لم يكن مقبولاً في ميزان عِلْم الجرح والتعديل وعِلْم الرجال، ورُبَّما كان مقبولاً، ولكنَّ دلالته الظاهرية تتعارض مع قواعد

التنـزيه في عِلْم الكلام، والاتِّكاء على المرويات، مع قِلَّة الخبرة الكلامية، ورُبَّما الحديثية؛ ما أسهم في ظهور التشبيه والتجسيم عند مَنْ ينتسب إلى الحديث. وهذا ما أشار إليه أبو الحسن الأشعري، قائلاً: "وقال بعضُ مَنْ ينتحل الحديث إنَّ العرش لم يمتلئ به، وأنَّه يقعد نبيه ﷺ معه على العرش" (الأشعري، 1980، ص211). ومَنْ يقرأ نماذج من الكتب السابقة التي تسمَّت بالسُّنَّة، مثل كتاب "السُّنَّة" المنسوب إلى عبد الله بن أحمد، يجد نماذج من هذه الروايات، مثل ما رواه عبد الله بن أحمد بالسند عن والده إلى عبد الله بن عمرو بن العاص: "خلق الله ﷻ الملائكة من نور الذراعين والصدر" (ابن أحمد، 1986، ج2، ص475). وهذه الروايات نجدها أيضاً في كتاب "الرد على الجهمية" لابن مَنْدَه (ابن مَنْدَه، 1401هـ، ص227). ويُعَدُّ ابن تيمية أحد أكثر مُناصِري الـمُحدَثين، لكنَّ ذلك لم يجعله يُغمض العين عن بعضهم، قائلاً: "ويذكرون من القرآن والحديث ما لا يفهمون معناه، ورُبَّما تأوَّلوه على غير تأويله، ووضعوه على غير موضعه، ثمَّ إنَّهم بهذا ... قد يُكفِّرون، ويُضلِّلون، ويُبدِعون أقواماً من أعيان الأُمَّة، ويُجهِّلونهم" (الخطاف، 2022، ص90).

وبالرغم من وجود علماء كبار في رواية الحديث، فإنَّهم لم يكونوا على وفاق مع عِلْم الكلام، مثل أبي بكر بن خزيمة صاحب كتاب "صحيح ابن خزيمة"؛ إذ لم يكن صاحب صنعة في القضايا العقلية والكلامية التي تتطلَّبها بعضُ النصوص الحديثية. ومن الأدلَّة على ذلك، الخلاف الذي أشار إليه البيهقي (ت: 458هـ)، ونَشِب بين أبي بكر وبعض أصحابه، فقال ابن حَبّان على إثر هذا: "ما لأبي بكر والكلام؟ إنَّما الأَوْلى بنا وبه أنْ لا نتكلَّم فيما لم نتعلَّمه" (البيهقي، 1993، ج2، ص23؛ ابن تيمية، 1425هـ، ص116). وقد كان السبب في ذلك أنَّ بعضهم سار وراء عبد الله بن سعيد بن كُلّاب في بعض مسائل العقيدة، وكان ابن خزيمة ينفر من ذلك (ابن تيمية، 2000، ج1، ص169–171). ولم يَسْلم الحارث المحاسبي (ت: 243هـ) من هجوم أهل الحديث عليه؛ فقد كان الحارث مُوافِقاً لابن كُلّاب (ابن تيمية، 2000، ص169–171)، وقيل: رجع عن ذلك (ابن تيمية، 1995، ج6، ص521).

وقد نُقِل عن الإمام أحمد بن حنبل أنَّه كان يُحذِّر منه، قائلاً: "حارث أصل البلية" (ابن أبي يعلى، 1952، ج1، ص233).

2. اتِّهام الخصوم بالتضليل والابتداع والرمي بالتكفير

يُعَدُّ اتِّهام الخصوم بالتضليل والابتداع الوجه الـمُقابِل لاحتكار السُّنَّة؛ فالذي يرى نفسه على السُّنَّة يُمكِن أنْ يرى غيره على البِدْعة، وقد يمتدُّ الأمر ليشمل استخدام القوَّة. وهذا ما رأينا بعضه من البربهاري؛ ولهذا قلَّما نجدُ واحداً من هؤلاء لا يَدَّعي أنَّه مع السُّنَّة فيما ذهب إليه، ويُصغِّر من شأن الآخرين، ورُبَّما يدعو عليهم. ومن الأمثلة على ذلك، ما ذكره أبو بكر بن الخَلّال صاحب كتاب "السُّنَّة"، من أنَّ الترمذي حين رَدَّ حديث محمد بن فضيل الـمُتضمِّن قعود النبي ﷺ على العرش، والأثر مروي عن مجاهد، ونصُّه: "حدَّثنا محمد بن فضيل، عن ليث، عن مجاهد في قوله: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: 79]؛ قال: "يقعده على العرش". فقال أبو بكر بن الخَلّال، نقلاً عن أبي بكر الصاغاني: "لا أعلم أحداً من أهل العِلْم ممَّنْ تقدَّم، ولا في عصرنا هذا، إلّا وهو مُنكِر لِما أحدث الترمذي من رَدِّ حديث محمد بن فضيل ... فهو عندنا جهمي، يُهجَر، ونحذر عنه... وقد رُوِي عن عبد الله بن سلّام، قال: يقعده على كرسي الرَّبِّ جَلَّ وعَزَّ، فقيل للجريري: إذا كان على كرسي الرَّبِّ فهو معه، قال: ويحكم، هذا أقرُّ لعيني في الدنيا، وقد أتى عليَّ نيِّف وثمانون سنة ما علمْتُ أنَّ أحداً رَدَّ حديث مجاهد إلّا جهمي، وقد جاءت به الأئمَّة في الأمصار، وتلقَّته العلماء بالقبول ... فعليكم رحمكم الله بالتمسُّك بالسُّنَّة والاتِّباع ... والله ما أعرف أحداً رَدَّه، ولا يردُّه إلّا كل جهمي مُبتدِع خبيث، يدعو إلى خلافِ ما كان عليه أشياخنا وأئمَّتنا، عجَّل الله له العقوبة، وأخرجه من جوارنا" (الخلال، 1989، ج1، ص233).

والـمُلاحَظ أنَّ أبا بكر بن الخَلّال لم يناقش هذا الموضوع، كأنَّه أورده مُوافِقاً على ما قيل فيه، والـمُلاحَظ كذلك أنَّ مفهوم "السُّنَّة والاتِّباع" أصبح مفتاح التسليم ببعض الروايات حتّى لو لم تكن صحيحة، وأنَّ الألفاظ الدالَّة على الهجر والتضليل والابتداع والدعاء على الخصوم كثيرة في هذه الرواية، ورُبَّما وصل الأمر إلى حدِّ التكفير. ومن ذلك، ما روي عن نعيم بن حمّاد الخزاعي (ت: 228هـ)، قال: "مَنْ شبَّه الله بخَلْقه فقد كفر، ومَنْ جَحَدَ ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما

وصف الله به نفسه ورسوله تشبيهاً" (الذهبي، 1995، ج10، ص610). ونعيمٌ هذا روىٰ له البخاري مقروناً بغيره، كما روىٰ له أبو داود والترمذي وابن ماجه، وممّا يُعرَف عنه أنَّه كان "شديداً علىٰ الجهمية" وروي أنه "وضع كُتباً في الرد علىٰ الجهمية" (الذهبي، 1963، ج4، ص268). وقد ذكر له ابنُ عدي بعض الأحاديث الـمُنتقَدة عليه؛ إذ قال: "ولنعيم بن حمّاد غير ما ذكرْتُ، وقد أثنىٰ عليه قوم، وضعَّفه قوم، وكان ممَّنْ يتصلَّب في السُّنَّة، ومات في محنة القرآن في الحبس، وعامَّة ما أُنكِر عليه هو هذا الذي ذكرْتُه، وأرجو أنْ يكون باقي حديثه مستقيماً" (ابن عدي، 1997، ج8، ص256).

وقد جاء في كتاب "السُّنَّة" المنسوب إلىٰ عبد الله بن حنبل (ت: 290هـ) ما نصُّه: "الجهمية كفّار بلَّغوا نساءهم أنَّهنَّ طوالق، وأنَّهنَّ لا يحللنَ لأزواجهنَّ؛ لا تَعودوا مرضاهم، ولا تَشهدوا جنائزهم. ثمَّ تلا: ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ ۝٢﴾ [طه: 1–2] إلىٰ قوله ﷻ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: 5]. وهل يكون الاستواء إلّا بجلوس؟" (ابن أحمد، 1986م، ج1، ص105).

ومن ذلك، ما أورده أبو بكر بن خزيمة (ت: 311هـ)؛ فقد نقل عنه ابن تيمية أنَّه قال: "مَنْ لم يُقِرَّ بأنَّ الله علىٰ عرشه قد استوىٰ فوق سبع سماوته، فهو كافر به، حلال الدم، يُستتاب، فإنْ تاب، وإلّا ضُرِبت عنقه، وأُلقِي علىٰ بعض المزابل" (ابن تيمية، 1977، ص50).

ولا أَحْسِبُ مسلماً يُنكِر الآيات الواردة في العرش، لكنَّ المسلم قد يُنكِر الفهم لهذه الآيات عندما تحتكر الحقَّ؛ فالنصوص الواردة في كتاب ابن خزيمة في مسألة الاستواء تدلُّ علىٰ أنَّ الله تعالىٰ مستوٍ بذاته فوق عرشه استواءً حقيقياً. وهذا الاستواء الحقيقي، مع إنكار أيِّ فهم آخر للفظة "الاستواء"، يَلزم منه الجهة، ولزوم الجهة تترتَّب عليه إشكالات كثيرة، ولا يتوافق مع آيات أُخرىٰ. والنصوص الواردة في كتاب "التوحيد" لابن خزيمة يُفهَم منها الجهة، مثل استدلاله بقول "أَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ: كُنْتُ مَعَ جَعْفَرٍ بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ، فَرَأَيْتُ امْرَأَةً عَلَىٰ رَأْسِهَا مِكْتَلٌ مِنْ دَقِيقٍ، فَمَرَّتْ بِرَجُلٍ مِنَ الْحَبَشَةِ، فَطَرَحَهُ عَنْ رَأْسِهَا، فَسَفَّتُ الرِّيحُ الدَّقِيقَ، فَقَالَتْ: أَكِلُكَ إِلَىٰ الـمَلِكِ يَوْمَ يَقْعُدُ عَلَىٰ الْكُرْسِيِّ، وَيَأْخُذُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالـِمِ" (ابن خزيمة، 1994، ج1، ص246). وليس

القصد هنا مناقشة هذه الآراء؛ فالمناقشة تُخرِجُنا منهجياً عن عنوان الدراسة، وإنَّما القصد هو بيان الشِّدَّة، واحتكار الحقِّ في مسائل خلافية.

رابعاً: منـزلة هذه المقولة عند الـمُتأخِّرين والأثر الـمُترتِّب عليها

1. منـزلة هذه المقولة عند الـمُتأخِّرين

إنَّ الالتزام بمضمون هذه المقولة في كتب العقيدة الـمُتأخِّرة عند بعض الباحثين، وفي بعض المناهج التعليمية الخاصَّة بالمراحل الجامعية وما بعدها وما قبلها، وفي مواقع شبكة الإنترنت؛ كان بمنـزلة المعلوم من الدين بالضرورة، بل أصبح مُرتكَزاً لفهم العقيدة الصحيحة. وأكثرُ مَنِ اعتنى بهذه المقولة هو ابن تيمية رحمه الله، ومَنْ سار على نهجه، حتّى غدت قانوناً في فهم الصفات، وقلَّما نجد كتاباً من كتبه يخلو من تأكيد هذه المقولة. ومن ذلك، قوله في كتاب "الرسالة التدمرية" عند حديثه عن التوحيد في الصفات: "فأمّا الأوَّل، وهو التوحيد في الصفات، فالأصل في هذا أنْ يوصَف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله نفياً وإثباتاً، فيُثبَت لله ما أثبته لنفسه، ويُنفى عنه ما نفاه عن نفسه. وقد عُلِم أنَّ طريقة سلف الأُمَّة وأئمَّتها إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل" (ابن تيمية، 2000، ص6-7). أمَّا في كتابه "منهاج السُّنَّة النبوية" فقد جعل هذه المقولة هي منهاج سلف الأُمَّة، مُؤكِّداً "أنَّهم يَصِفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسولُه؛ من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل" (ابن تيمية، 1986، ج2، ص523). وقد تكرَّر ذلك الأمر في كتبه على نحوٍ مستفيض.

والتقسيم إلى سُنّي وغيره جاء انطلاقاً من هذه المقولة، والخلاف الأبرز في هذه المسألة بينه وبين غيره هو في فهم هذه المقولة؛ فابنُ تيمية -ومَنْ سار على فكره حتّى وقتنا الحاضر- يرى أنَّها تشمل كل ما جاء في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، سواء أحمل اللفظ معنىً واحداً، مثل وصف الله تعالى بالقدرة والإرادة والسمع والبصر ... أم احتمل اللفظ أكثر من معنى في أصل وضعه اللغوي، مثل

ألفاظ الاستواء واليد والوجه والعين الواردة في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْۖ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ ٣٧﴾ [هود: 37]. فالانطلاق من هذه المقولة يُفْضي -مثلاً- إلى القول بأنَّ الاستواء الوارد في القرآن الكريم، إنَّما هو استواء حقيقي، لا يُمكِن صرفُه إلى أيِّ معنىً من معاني الاستيلاء، وأنَّ اليد هي يدٌ حقيقيةٌ، وأنَّ الوجهَ حقيقي، وهكذا في نفي الـمُشابَهة بين الخالق والخَلْق (ابن تيمية، 1425هـ، ج1، ص263).

وابنُ تيمية يرى أنَّ حمل هذه الألفاظ بعيداً عن ظواهرها اللفظية مُخالِف لِـما سار عليه سلف الأُمَّة؛ ذلك أنَّ "الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفة الرَّبِّ ﷻ؛ من غير تفسير، ولا وصف، ولا تشبيه. فمَنْ فسَّر اليوم شيئاً من ذلك، فقد خرج عمّا كان عليه النبي ﷺ وفارق الجماعة؛ فإنَّهم لم يَصِفوا، ولم يُفسِّروا، ولكنْ أفتوا بما في الكتاب والسُّنَّة ثمَّ سكتوا" (ابن تيمية، 2004، ج5، ص50).

إنَّ هذا التوجُّه الذي ذهب إليه ابن تيمية لا يَتَّفِق مع غيره، من أنَّ كل ما ذكره الله تعالى ليس وصفاً له؛ فالوصف يتأكَّد فقط إذا كانت اللفظة صريحة، ولا تحمل معنىً آخرَ، مثل: القدرة، والإرادة. أمّا ما كان من الألفاظ محتملاً أكثر من معنىً فلا يَصِحُّ إثبات ذلك به؛ لأنَّنا قد نُثبِت شيئاً لا يريده الله تعالى (الغزالي، 2004، ص33-41، 51؛ ابن الهمام، 2004، ص56-59، 85).

وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ الحاجة مُلِحَّة لإيجاد توافق يتمثَّل في الرجوع إلى ما كان قبل ورود هذه المقولة.

2. الأثر الـمُترتِّب على هذه المقولة

ذكرنا فيما سبق أنَّ هذه المقولة -على إطلاقها- قد سبَّبت خلافاً فكرياً في فهم علماء الأُمَّة للعقيدة، وهو ما يُؤثِّر في وحدة الأُمَّة. والناظر إلى القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية يجد أنَّ أبرز مقصد من مقاصد العقيدة الإسلامية هو جمع كلمة الأُمَّة ووحدة صفِّها، والآيات القرآنية بهذا الخصوص كثيرة بحيث يصعب حصرها، مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ

فَٱعۡبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: 92]؛ إذ نَلْحظ في هاتين الآيتين أنَّ الجمع كان بين أمرين لا يخفيان على أحد، وهما: وحدة الأُمَّة، ووحدة الخالق؛ فتعدُّد الخالق يَؤول إلى تعدُّد الأُمَّة، والعكس صحيح. ومن ثَمَّ، فإنَّ الأُمَّة التي تختلف في توجُّهاتها الفكرية سيَؤول بها الأمر حتماً إلى الاختلاف في توجُّهاتها العملية. وقد صدق الله العظيم حين ضرَبَ مثلاً في ذلك، وهو قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلٗا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلٗا سَلَمٗا لِّرَجُلٍ هَلۡ يَسۡتَوِيَانِ مَثَلًۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [الزمر: 29]. "وهذا تمثيلٌ لحال الـمُشرِك في تقسُّم عقله بين آلهة كثيرين؛ فهو في حيرة وشكٍّ مِنْ رضى بعضهم عنه، وغضب بعضٍ، وفي تردُّد عبادته إنْ أرضى بها أحد آلهته، لعلَّه يغضب بها ضده؛ فرغباتهم مختلفة" (ابن عاشور، 1393ه، ج23، ص401). وهذا هو حال الفرد الـمُتردِّد بين إلهين، فكيف بحال الأُمَّة إذا كانت كذلك؟!

وليس خافياً على كل ذي لُبٍّ أنَّ التآخي بين المسلمين هو من أبرز ما عمل عليه النبيّ ﷺ في المدينة الـمُنوَّرة، ومن أبرز ما جاءت به الأحاديث النبوية مُؤكِّدةً عليه، ومُنفِّرةً من التخاصم والتفكُّك.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ ممّا ينبغي استثماره في مبحثنا هذا هو السعي لعودة المسلمين إلى ما جاء في القرآن الكريم وسُنَّة النبي ﷺ فيما يختصُّ بفهم العقيدة؛ جمعاً للكلمة ووحدة الصفِّ، لا سيَّما في ظِلِّ الواقع الـمَعيش اليوم الذي يُحتِّم علينا أنْ نكون يداً واحدةً في مواجهة الهجمة الشرسة التي لا تُميِّز بين مسلم وآخر. والمنهج الذي أراه في ذلك يقوم في أساسه على التمييز بين أصول الدين وفروع أصوله. ومن ثَمّ يجب ضبط كلٍّ من أصول الدين، وفروع أصوله؛ فالخلاف الذي نشب بين المدارس الفكرية الكلامية من معتزلة وأشعرية ... هو خلاف في فروع أصول الدين، لا في الأصول. وأصول الدين –التي أقصدها– هي ما كان من شاكلة الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والإيمان بشمولية عِلْم الله تعالى، وأنَّ الله قادر على كل شيء، والإيمان بوحدانية الله تعالى وبقائه، وأنَّه لا أوَّل لوجوده، وأنَّ الكل سيموت، والإيمان ببعثة النبي ﷺ، وأنَّه خاتم الأنبياء، وأنَّه يوجد حساب وجَنَّة ونار، والإيمان بوجود الملائكة والجِنِّ ... فهذه من أصول الدين، ولم يقع فيها

خلاف (الخطاف، 2022، ص8). وبِمَاع ذلك أنَّ أصول الدين المقصودة هنا ليست هي بالمعنى المدرسي الموجود في أسماء الكتب، مثل: كتاب "أصول الدين" لأبي منصور البغدادي (ت: 429هـ)، وكتاب "الشامل في أصول الدين" لإمام الحرمين الجويني (ت: 478هـ)، وكتاب "أبكار الأفكار في أصول الدين" للآمدي (ت: 631هـ)، وكتاب "تبصرة الأدلَّة في أصول الدين" لأبي المعين النسفي (ت: 508هـ)؛ فهذه الكتب والتي على شاكلتها حوت الأصول والفروع، وإنَّما المقصود هو ما كان معلوماً من الدين بالضرورة، بحيث لا يخفى على المسلم الذي يعيش بين المسلمين. وقد ذكرْنا نماذج وأمثلة على ذلك، ونختم بقول الشهرستاني: "وبالجملة: كل مسألة يتعيَّن الحقُّ فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول" (الشهرستاني، 1431هـ، ج1، ص41).

إنَّ هذا التقسيم ليس مُبتدَعاً؛ فالناظر في الشريعة يجد أنَّ الله تعالى لم يطلب منّا فعل المطلوبات على شاكلة واحدة، ولم يطلب منّا كذلك ترك المحظورات على شاكلة واحدة، ويُمكِن الاتِّكاء على ذلك في تقسيم الأصوليين والفقهاء للأحكام التكليفية الخمسة.

وإذا ثبتت ضرورة هذا التمييز، فمن الضروري الرجوع إلى ما قبل مقولة "إثبات ما أثبته اللهَّ لنفسه"، وعدم اعتبار هذه المقولة بالشكل الذي وصلَنا إليه، وألّا نعطيها حجماً أكبرَ ممّا تستحقُّ، بحيث يُصنَّف الناس وَفقاً لها إلى أهل سُنَّة، وقريب من أهل السُّنَّة، ومُبتدِعة. فجمعُ كلمة المسلمين هو مقصد شرعي يسمو على الاختلاف في الجزئيات، وكل ما من شأنه تفويت هذا المقصد أو الإضرار به فليس من الشرع.

وعند النظر في هذه المقولة –من منظور ابن تيمية– يتبيَّن أنَّها لم تشمل جميع النصوص التي وردت في القرآن الكريم، وتناولت الموضوع نفسه؛ فالمنهج الـمُتَّبَع الذي يجمع ولا يُفرِّق هو فهم القرآن بالقرآن؛ ذلك أنَّ القرآن فيه الـمُحكَم، وفيه الـمُتشابِه، وفيه العامُّ، وفيه الخاصُّ، وفيه الـمُطلَق، وفيه الـمُقيَّد. والأصل في هذا كلّه هو عدم الوقوف على آيات بعينها، وإنَّما جمع ما كان دالّاً على المعنى، وفُهِم في ضوء الآيات الأُخرى، مثل الآيات الـمُتشابِهات التي تدلُّ فيها اللفظة

الواحدة على أكثر من معنى. فالقرآن الكريم كله كالسورة الواحدة عند العلماء، وكالآية الواحدة؛ تُصدِّق إحداها الأُخرى، ويُبيِّن بعضها معنى بعض. وهذا ما ذكره الـمُفسِّرون، أمثال: البغوي (ت: 510هـ)، وفخر الدين الرازي (ت: 606هـ) (الخطاف، 2022، ص205).

خاتمة

بعد أنْ يسَّر الله تعالى إتمام هذه الدراسة، يُمكِن القول: إنَّ بذور مقولة "إثبات ما أثبته اللهَ لنفسه" قد ظهرت أواخر القرن الأوَّل الهجري ومطلع القرن الثاني الهجري، ثمَّ استمرَّت في التدرُّج جامعةً بين الصفات الذاتية لله تعالى وما يُسمّى الصفات الخبرية، حتّى اكتملت على يد الدارمي (ت: 280هـ)، واقتصرت على الصفات الخبرية أو الـمُغلِّبة لها. وقد كان للظرف التاريخي دورٌ بارزٌ في نشوء هذه المقولة وتطوُّرها، وظهر ذلك جَلِيّاً في ردود الفعل الـمُناهِضة للقدرية والجهمية والمعتزلة، إلّا أنَّه لا يُعرَف على وجه الدقَّة أيُّ بذور هذين التوجُّهين هي الأسبق. وفي جميع الأحوال، فما كان لهذه المقولة أنْ تتوسَّع وتكتمل لو كانت خالية من الجدل وردود الفعل، ولا يخفى على أحدٍ الدور الديني والسياسي في نصرة هذه المقولة في طورها الأخير على يد الـمُتوكِّل (ت: 247هـ)؛ إذ فتح الباب على مصراعيه أمام العلماء للخوض في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي لها تعلُّق بالصفات.

وقد أظهرت الدراسة أنَّه لا صلة لهذه المقولة بإثبات الصفات أو نفيها؛ فذكر هذه النماذج في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لا يُعَدُّ دليلاً على أنَّها من الصفات. فالـمُعوَّل عليه في إثبات الصفات هو طبيعة النصوص من جهة الدلالة، وسياق الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وحين يحمل النصُّ معاني كثيرة فلا يُمكِن الجزم بأنَّ الصفةَ مرادةٌ في هذا النص.

ولا يُفهَم من هذا -بأيِّ حال من الأحوال- أنَّنا نُنكِر ما وصف الله تعالى به نفسه ممّا دلَّ الوصف به على ذلك، وهو لا يكون إلّا في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تدلُّ ألفاظها دلالة صريحة على الصفة، مثل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي جاءت في بيان قدرة الله تعالى

وعِلْمه وإرادته ... أمّا ما كان اللفظ فيه مُحتمِلاً أكثر من دلالة فلا يجوز طرحه ومناقشته؛ ذلك أنَّ المنهج الذي اقتضاه السلف هو ابتعاد جمهورهم عن الخوض في مثل هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مع الإقرار بأنَّ لهذه الآيات القرآنية معنىً مراداً أراده الله تعالى، والأسلم لنفوسنا عدم الخوض فيه، مع التسليم الـمُطلَق بعدم الأخذ بظواهر النصوص التي تتشابه مع صفات البشر، وعدم حمل ظواهر هذه النصوص على دلالات اللغة التي خاطبَنا بها القرآن الكريم، وجعل فهمنا لذلك فهماً ظنِّياً ليس مقطوعاً به. وهذا ما مال إليه جمهور الـمُتأخِّرين.

والذي كشفته الدراسة أنَّ بدايات هذه المقولة لم تكن مُرتبِطة بالنصوص الموهِمة للتشبيه إلا في عصور مُتأخِّرة عند اكتمال المقولة على يد الدارمي، وأنَّ الخروج عن المنظومة الفكرية التي غلبت في ذلك الوقت لم يكن مقبولاً، فكانت السيطرة -من جهة أهل السُّنَّة- لأهل الحديث، وكان كثيرٌ من هؤلاء يعوزهم النظر الكلامي في مضامين الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الـمُتَّصِلة بالصفات؛ فبعض الأحاديث النبوية التي رواها جماعة من أهل الحديث لا تَصِحُّ حتّى في مناهج الـمُحدَثين، ورُبَّما كانت المبالغة في الاعتراض على القدرية والمعتزلة قد أنسَتْ بعضهم التعويل على مناهج الـمُحدَثين، وكان حَسْبُ هؤلاء -على كراهتهم لعِلْم الكلام- التخلُّص ممّا وقعوا فيه دون الرجوع إلى مناهج الـمُحدَثين، لكنَّهم عوَّلوا على الرواية بعيداً عن الدراية، وبعيداً عن منهج النقد وحمل النصوص بعضها على بعض. وقد احتدم ذلك الخلافُ، وتراوح بين شِدَّة كلامية بالتضليل والتفسيق والتكفير، وشِدَّة عملية، ولا سيما في مراحلها الأخيرة على يد البربهاري وأتباعه الذين سعَوا إلى فرض آرائهم بالقوَّة. وكانت لمبالغة بعض القدرية في نفي الصفات الذاتية عن الله تعالى خوفاً من التجسيم دور في تحريك خصومهم نحوهم.

وقد بيَّنت الدراسة قِلَّة عدد الـمُشتغِلين بعِلْم الكلام من أهل السُّنَّة في القرون الثلاثة الأولى، وكان على رأس هؤلاء عبد الله بن سعيد بن كُلّاب الذي وقع بين أمرين: بين مهاجمة المعتزلة له، وعدم رضا الـمُحدَثين عنه. ومن ثَمَّ لم يكن صوتُ الـمُتكلِّمين من أهل السُّنَّة بارزاً في تلك الحقبة التاريخية.

وكذلك بيَّنت الدّراسة وجوب إعادة النظر في تلك المقولة التي يتعذَّر فهم الصفات وَفقها؛ فإثبات صفاتٍ لم يُرِدْها الله تعالى ليس أقلَّ من نفي صفاتٍ أرادها سبحانه، والتعويل في ذلك هو على الدلالة اللغوية وسياق النصوص.

وقد انتهت الدراسة إلى أنَّ بذور تلك المقولة نشأت في بيئة يعود أصلها إلى بلاد غير العرب؛ فابن وهب يعود في أصله إلى فارس، وابن خزيمة يعود في أصله إلى نيسابور، والدارمي يعود في أصله إلى سجستان التي نشأ فيها محمد بن كرّام السجستاني. وليس هذا تمييزاً عِرْقياً، وإنَّما القصد أنَّ العربي ابن البيئة في ذلك العصر لا تختلط عليه غالباً مثل هذه القضايا والمسائل.

وممّا أكَّدته الدراسة هو الابتعاد عن كل ما يُفرِّق وحدة المسلمين؛ فالوحدة مقصد شرعي، وتلك المقولة لا تخلو -عند النظر في مضامينها وآثارها- من الإضرار بوحدة المسلمين، لا سيَّما في وقتنا الـمُعاصِر الذي أصبحت فيه الوحدة ضرورة دينية وأخلاقية واجتماعية.

وممّا يوصي به الباحث في نهاية هذه الخاتمة -على مستوى التفكير- الابتعاد عن تلك المقولة التي فرَّقت أهل السُّنَّة، وكانت مدعاة للغُلُوِّ، وكذلك الابتعاد عن هذه القضايا إلّا في حدود الحاجة إليها؛ فعِلْم الكلام كالدواء، والدواء يُستخدَم وقت الحاجة والضرورة. وأمّا على مستوى البحوث، فإنَّ الباحث يوصي بما يأتي:

- دراسة مقولة "إثبات ما أثبته اللهَّ لنفسه" عند ابن تيمية، والأُسس العقلية التي انطلق منها، لتعزيز هذه المقولة.

- دراسة الواقع الجغرافي وأثره في الأخذ بظواهر النصوص.

المراجع

ابن أبي يعلى، محمد (1952). **طبقات الحنابلة**، وقف على طبعه وتصحيحه: محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السُّنَّة المحمدية.

ابن الأثير، علي بن أبي الكرم (1997). **الكامل في التاريخ**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن أحمد، عبد الله (1986). **السُّنَّة**، تحقيق: الدكتور محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، الدمام: دار ابن القيم.

الأشعري، علي بن إسماعيل (1980). **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تصحيح: هلموت ريتر، ألمانيا: دار فرانـز شتايز، ط3.

الأصبحي، مالك ابن أنس (2004). **موطأ مالك (رواية يحيى بن يحيى الليثي)**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية.

الآلوسي، محمود بن عبد الله (1415هـ). **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية.

البخاري، محمد بن إسماعيل (1311هـ). **صحيح البخاري**، تحقيق: جماعة من العلماء، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، الطبعة السلطانية.

البربهاري، أبو محمد الحسن بن علي بن خلف (1997). **شرح السُّنَّة**، تحقيق: خالد بن قاسم الردادي، الرياض: دار السلف.

البيهقي، أحمد بن الحسين (1993). **الأسماء والصفات**، تحقيق وتعليق وتخريج: عبد الله بن محمد الحاشدي، جدة: مكتبة السوادي.

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

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (1977). **شرح حديث النـزول**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط5.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (1986). **منهاج السُّنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد رشاد سالم، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (2000). **التدمرية**، تحقيق: الدكتور محمد بن عودة السعوي، الرياض: مكتبة العبيكان، ط6.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (2000). **النبوات**، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، الرياض: أضواء السلف.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (2004). **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن حنبل، أحمد بن محمد (د.ت). **الرد على الجهمية والزنادقة**، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، الرياض: دار الثبات للنشر والتوزيع.

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (1999). **الفقه الأكبر**، الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفرقان.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق (1994). **التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ**، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الرياض: مكتبة الرشد، ط5.

الخطاف، حسن (1998). **الصفات الإلهية عند الأشعري**، (رسالة ماجستير، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين).

الخطاف، حسن (2022). "النظرة الكلية والجزئية للمعاني العقدية في القرآن الكريم: دراسة بين التوجهات الكلامية ودلالات الآيات القرآنية"، **مجلَّة المشكاة**، جامعة الزيتونة، عدد19.

الخطاف، حسن (2022). **المُؤثِّرات الفكرية والسياسية والاجتماعية المساهمة في تكوين القدرية والجهمية والمعتزلة**، تركيا: دار شرفات.

الخلال، أحمد بن محمد (1989). **السُّنَّة**، تحقيق: الدكتور عطية الزهراني، الرياض: دار الراية.

الدارمي، عثمان بن سعيد (1995). **الرد على الجهمية**، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، ط2، الكويت: دار ابن الأثير.

الدارمي، عثمان بن سعيد (1998). **نقض الدارمي على المريسي**، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.

الذهبي، محمد بن أحمد (1963). **ميزان الاعتدال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.

الذهبي، محمد بن أحمد (1985). **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط،بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (1413هـ). **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: الدكتور محمود محمد الطناحي وآخرون، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2.

ابن سلام، يحيى بن سلام (2004). **تفسير يحيى بن سلام**، تقديم وتحقيق: الدكتوره هند شلبي، بيروت: دار الكتب العلمية.

الشافعي، محمد بن إدريس (2006). **تفسير الإمام الشافعي**، جمع وتحقيق ودراسة: أحمد بن مصطفى الفران المملكة العربية السعودية: دار التدمرية.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (1431هـ). **الملل والنحل**، القاهرة: مؤسسة الحلبي.

ابن عاشور، محمد الطاهر (1984). **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر.

ابن عبد البر، أبو عمر (2017). **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق وتعليق: بشار عواد معروف وآخرون، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.

ابن عدي، أبو أحمد (1997). **الكامل في ضعفاء الرجال**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وعبد الفتاح أبو سنة، بيروت: الكتب العلمية.

ابن العطار، علي بن إبراهيم (2022). **الاعتقاد الخالص من الشك والانتقاد**، تحقيق: الدكتور سعد بن هليل الزويهري، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الغزالي، محمد بن محمد (2004). **الاقتصاد في الاعتقاد**، وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر (1997). **البداية والنهاية**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، د.م: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1.

المري، سعيد (2022). **دراسة حديثية تطبيقية**، بحث منشور في مجلَّة Tasavvur tekirdag theology journal e-ISSN:2619-9130 tasavvur, June, c. 8. S, 1:489-538

المزني، إسماعيل بن يحيى (1995). **شرح السُّنَّة**، تحقيق: جمال عزون، السعودية: مكتبة الغرباء الأثرية.

ابن مَنْدَه، محمد بن إسحاق (1401ه). "الرد على الجهمية"، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، **مجلة الجامعة الإسلامية**، المدينة المنورة، السنة13، العدد49.

أبو الهمام، كمال الدين (2004). **المسامرة شرح المسايرة**، تحقيق: كمال الدين قاري، بيروت: المكتبة العصرية.

References

Al-Ālūsī, Maḥmūd ibn ʿAbd Allāh (1415 AH). *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm wa-l-Sabʿ al-Mathānī*. ʿAlī ʿAbd al-Bārī ʿAṭiyya (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Abū Ḥanīfah, al-Nuʿmān ibn Thābit (1999). *Al-Fiqh al-Akbar*. The United Arab Emirates: Maktabat al-Furqān.

Al-Ashʿarī, ʿAlī ibn Ismāʿīl (1980*). Maqālāt al-Islāmīyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Hellmut Ritter (Ed.). Germany: Dār Frānz Shtāyz.

Al-Barbahārī, al-Ḥasan ibn ʿAlī (n.d.). *Sharḥ al-Sunnah*. n.p.

Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn (1993). *Al-Asmā' wa al-Ṣifāt*. ʿAbd Allāh ibn Muḥammad al-Ḥāshidī (Ed.). Jiddah: Maktabat al-Sawādī.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl (1311). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bulaq, Egypt: al-Ṭabʿah al-Sulṭāniyyah, al-Maṭbaʿah al-Kubrā al-Amīriyyah.

Al-Dārimī, ʿUthmān ibn Saʿīd (1995). *Al-Radd ʿalā al-Jahmiyyah*. Badr ibn ʿAbd Allāh al-Badr (Ed.). Kuwait: Dār Ibn al-Athīr.

_____ (1998). *Naqḍ al-Dārimī ʿalā al-Marīsī*. Rashīd ibn Ḥasan al-Almaʿī (Ed.). Riyadh: Maktabat al-Rushd li-l-Nashr wa-l-Tawzīʿ.

Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad (1963). *Mīzān al-Iʿtidāl*. ʿAlī Muḥammad al-Bajāwī (Ed.). Beirut: Dār al-Maʿrifah li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

_____ (1985). *Siyar Aʿlām al-Nubalā*' (3rd ed.). Shaykh Shuʿayb al-Arnā'ūṭ (Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad (2004). *Al-Iqtiṣād fī-l-Iʿtiqād*. Annotated by ʿAbd Allah Muḥammad al-Khalīlī. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn ʿAbd al-Barr, Abū ʿUmar (2017*). Al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭaʾ min al-Maʿānī wa al-Asānīd*. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, et al. (Eds.) London: Muʾassasat al-Furqān li-l-Turāth al-Islāmī.

Ibn Abī Yaʿlá, Muḥammad (1952). *Ṭabaqāt al-Ḥanābilah.* Muḥammad Ḥāmid al-Fiqqī (Ed.). Cairo: Maṭbaʿat al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.

Ibn ʿAdī, Abū Aḥmad (1997). *Al-Kāmil fī Ḍuʿafāʾ al-Rijāl*. ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd, ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, and ʿAbd al-Fattāh Abū Sunnah (Eds.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Aḥmad, ʿAbd Allāh (1986). *Al-Sunnah*. Dr. Muḥammad ibn Saʿīd ibn Sālim al-Qaḥṭānī (Ed.). Al-Dammam: Dār Ibn al-Qayyim.

Ibn Anas, Mālik (2004). *Muwaṭṭaʾ Mālik* (narrated by Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Laythī). Muḥammad Muṣṭafā al-Aʿẓamī (Ed.). Abu Dhabi: Muʾassasat Zāyid ibn Sulṭān Āl Nahayān li-l-Aʿmāl al-Khayriyyah wa-l-Insāniyyah.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir (1984). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār al-Tūnisiyyah li-l-Nashr.

Ibn al-Athīr, ʿAlī ibn Abī al-Karam (1997). *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmurī (Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

Ibn al-ʿAṭṭār, ʿAlī ibn Ibrāhīm (2022). *Al-Iʿtiqād al-Khāliṣ min al-Shakk wa al-Intiqād.* Dr. Saʿd ibn Hulayyil al-Zuwayhirī (Ed.). Qatar: Wizārat al-Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmiyyah.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad (n.d.).*Al-Radd ʿalā al-Jahmiyyah wa al-Zanādiqah*. Ṣabrī ibn Salāma Shāhīn (Ed.). Riyadh: Dār al-Thabāt li-l-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Ibn al-Humām, Kamāl al-Dīn (2004). *Al-Musāmarah Sharḥ al-Musāyarah*. Kamāl al-Dīn Qārrī (Ed.). Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar (2003). *Al-Bidāyah wa-l-Nihāyah* (1st ed.). ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (Ed.). Dār Hajar li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ wa al-Iʿlān.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (1977). *Sharḥ Ḥadīth al-Nuzūl*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī.

_____ (1986). *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Naqḍ Kalām al-Shīʿah al-Qadariyyah*. Muḥammad Rashād Sālim (Ed.). Saudi Arabia: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmiyyah.

_____ (1995*). Majmūʿ al-Fatāwā.* ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim (Ed.). Madinah: Majmaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf.

_____ (2000*). Al-Nubūwāt*. ʿAbd al-ʿAzīz ibn Ṣāliḥ al-Ṭuwayyān (Ed.). Riyadh: Aḍwāʾ al-Salaf.

_____ (2000). *al-Tadmuriyyah*. Dr. Muḥammad ibn ʿAwda al-Saʿawī (Ed.). Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān.

_____ (1425 AH). *Sharḥ al-ʿAqīdah al-Aṣfahāniyyah*. Muḥammad ibn Riyāḍ al-Aḥmad (Ed.). Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah.

Al-Khallāl, Aḥmad ibn Muḥammad (1989). *Al-Sunnah*. Dr. ʿAṭiyyah al-Zahrānī (Ed.). Riyadh: Dār al-Rāyah.

Al-Khaṭṭāf, Ḥasan (1998). *Al-Ṣifāt al-Ilāhiyyah ʿinda al-Ashʿarī*. [Doctoral dissertation, University of Ez-Zitouna].

_____ (2022). *Al-Muʾaththirāt al-Fikriyyah wa al-Siyāsiyyah wa al-Ijtimāʿiyyah al-Musāhimah fī Takwīn al-Qadariyyah wa al-Jahmiyyah wa al-Muʿtazilah*. Turkey: Dār Shurufāt.

_____ (2022). Al-Naẓrah al-Kulliyyah wa al-Juzʾiyyah li-l-Maʿānī al-ʿAqdiyyah fī al-Qurʾān al-Karīm: Dirāsah bayna al-Tawjjuhāt al-Kalāmiyyah wa Dilālāt al-Āyāt al-Qurʾāniyyah, *Majallat al-Mishkāh*, University of Ez-Zitouna, 19.

Ibn Khuzayma, Muḥammad ibn Isḥāq (1994*). Al-Tawḥīd wa Ithbāt Ṣifāt al-Rabb ʿAzza wa-Jall* (5th ed.). ʿAbd al-ʿAzīz ibn Ibrāhīm al-Shahwān (Ed.). Riyadh: Maktabat al-Rushd.

Ibn Manda, Muḥammad ibn Isḥāq (1401 AH). Al-Radd ʿalā al-Jahmiyyah. ʿAlī ibn Muḥammad ibn Nāṣir al-Faqīhī (Ed.). *Majallat al-Jāmiʿah al-Islāmiyyah*. Madinah, 13(49).

Ibn Salām, Yaḥyā (2004). *Tafsīr Yaḥyā ibn Salām*. Dr. Hind Shalabī (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Murrī, Saʿīd (2022). Dirāsah Ḥadīthiyyah Taṭbīqiyyah. *Tasavvur tekirdag* (Journal of Theology), 8(1), 489-538.

"Affirming What God has Affirmed of Himself": A Critical Examination of the Formation of This Saying in the First Three Hijri Centuries

Hassan al-Khattaf*

Abstract

Muslim scholars such as Ibn Taymiyyah (d. 728 AH/1328 CE) and his followers based their understanding of the divine attributes on the saying, "Affirming what God has affirmed of Himself," which took on the status of an authoritative text. Indeed, it became a criterion for distinguishing between the orthodox and the innovator. Based on the foregoing, the study examines how this saying was established and how it developed. The study examines the details of the aforementioned statement within the context of four sections, each of which is divided into two subsections. The importance of the study lies in its search for the roots and evolution of this saying, and how it was transformed into a law on the basis of which people are classified into different categories. Through an examination of the first three centuries of the history of this saying, the study explores the extent to which it deserves the status it has come to enjoy. The most prominent finding of the study is that this saying was not known in the era of the Companions; its origin is traceable to Wahb ibn Munabbih (d. 111 AH/730 CE), and its development to al-Dārimī (d. 280 AH/894 CE). Its emergence coincided with a growing tendency to engage in anthropomorphism, as it was a response to the exaggerated emphasis on divine transcendence among the Qadarites (Qadariyyah) and Muʿtazilites (Muʿtazilah). The study recommends further research into this statement as it was understood and applied by Ibn Taymiyyah. Moreover, it emphasizes the importance of avoiding anything that divides Muslims, as unity is one of the sublime aims of Islamic law, especially in our day and age, in which unity has become a religious, moral, and social necessity.

Keywords: Al-Salaf (the early Muslim predecessors), divine attributes, anthropomorphism, Ibn Taymiyyah, Wahb ibn Munabbih, Qadarite, Qadaris, Qadariyyah, Muʿtazilites, Muʿtazilis, Muʿtazilah.

* Hassan al-Khattaf is Professor of Doctrine and Logic at the College of Sharia and Islamic Studies at Qatar University. Email: khattaf72@gmail.com.

تطوُّر المنهج العقلي في الدرس الكلامي الأشعري

البواعث والـمَعالِـم

محمد الشهبي*

الملخص

كان منهج الفكر الكلامي في بِنيته وأساليبه شديد الصلة بالمشكلات الطارئة في حياة المسلمين الفكرية والعلمية. وقد تطوَّرت مناهج الأشاعرة حين أخذوا على عاتقهم مهمة حماية العقيدة الإسلامية والدفاع عنها، وهو مقامٌ للاستدلال في سياق مواجهة شُبُهات الخصوم، تابعٌ لكيفية إقناع الـمُشكِّك والـمُعانِد، لذلك وقعت فيه المرونة باستعمال بعض الأدلَّة التي قد لا يلتزم الطرف الـمُستدِلُّ بها أحياناً، فكانت مساحة مناهج الاستدلال ضد الخصوم أوسع.

وكان سَيْر الـمُتكلِّمين الـمُتقدِّمين من الأشاعرة على الطريقة الجدلية، اعتماداً على آليَّة الاستدلال العقلي القياسي وما تفرَّع منها، هو ما جعلهم جميعاً يُصادِمون المنطق الأرسطي، ويُعرِضون عنه؛ إذ كان منهجهم –منذ البداية– منهج الدرس الأصولي نفسه، وجاء ضَمُّ القياس العقلي –بوصفه آليَّة إضافية جديدة– في الدرس الكلامي للسبب نفسه في الدرس الأصولي.

أمّا عند الـمُتأخِّرين فقد تغيَّرت البِنية الفكرية للمُخالِف عند شيوع الفلسفة في الأُمَّة الإسلامية؛ ما فرض على الـمُتكلِّمين الأشاعرة تجديد الدرس الكلامي على المستوى الوظيفي والمنهجي، فكان ذلك دافعاً إلى اعتماد الـمُتكلِّمين آليّات استدلالية بديلة تنسجم مع طبيعة الدرس الكلامي في هذه المرحلة.

الكلمات المفتاحية: الأشاعرة، المتكلمون، المنهج العقلي، الكلام الفلسفي، المنطق الأرسطي.

---

* باحث في سلك الدكتوراه في العقيدة والفكر الإسلامي، مختبر العلوم الدينية والإنسانية وقضايا المجتمع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في سايس– فاس، ومستشار في مركز الشهود للبحوث العلمية والدراسات الحضارية. البريد الإلكتروني: Chahbi89@gmail.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 16/ 12/ 2021م، وقُبِل للنشر بتاريخ 18/ 4/ 2023م.

الشهبي، محمد (2024). **تطوُّر المنهج العقلي في الدرس الكلامي الأشعري: البواعث والـمَعالِـم**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 108، 43–88. DOI: 10.35632/citj.v30i108.6129

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

مقدمة

كان سلف الأُمَّة الإسلامية -بدءاً بالصحابة رضوان الله عليهم- يعتمدون المنهج النقلي في معالجة القضايا العقدية دون حاجةٍ إلى منهجٍ آخر، باقتصارهم على نصوص القرآن الكريم وأحاديث النبيِّ ﷺ التي تولَّت وظيفة الإثبات والدفاع عن أصول الاعتقاد في مواجهة الملاحدة والدهريين والـمُشرِكين والـمُنافِقين؛ فكانت الهيمنةُ للوحي على معارف الجيل الأوَّل لمُعاصِرتهم تنـزيله. أمّا طريقة تعاملهم مع مُتشابِه القرآن الكريم فكانت بالتفويض وعدم الكلام فيما لا عمل فيه؛ إذ لم يكن الجدل قد تفشّى بعدُ، ولم تدعُ الحاجة وقتئذٍ إلى السجال والمناظرات، لعدم وجود تلك التحدِّيات الفكرية التي تَرِدُ على العقيدة.

فلـمّا كان آخر القرن الأوَّل الهجري أخذت بعض العقول تبحث في المسائل العقدية، مثل مسألة القدر والإيمان، انطلاقاً ممّا يجري في المجتمع الإسلامي، مثل: أحداث القتل الـمُتعلِّل فيها بالقدر من قِبَل الأمويين، وتردُّد القول في مسألة الإيمان بين التشدُّد والتساهل فيه إلى درجة جعْله مُنحصِراً في معرفة الله تعالى فقط. غير أنَّها كانت مسائلَ وبحوثاً مُرتبِطةً بالجانب العملي من حياة المسلمين، وهذا ما يُفسِّر سبق الخوض فيها دون غيرها، بالإضافة إلى أنها تعود في الأصل إلى تفاعل العقل المسلم معها، سواء بالالتزام الكامل بظاهر النص أو بالنـزوع إلى تأويله. وقد انتبه الشهرستاني (ت: 548هـ) لذلك، فأفاد "أنَّ هذه المقالات في هذه المرحلة كانت في بدايتها غير نضيجة" (الشهرستاني، د.ت، ج1، ص46). وبعد انتشار المعقول الموروث، وظهور تحدِّيات الـمِلَل والنِّحَل الأُخرى ممّا لا قِبَل للأوائل به، اقتضت الضرورة الكلام فيما سُكِت عنه من قِبَل أصحاب النـزعة العقلية من المعتزلة الذين قال عنهم القاسمي -وهو من الخصوم-: "إنَّهم أوَّل مَنْ ظهر من الفِرَق الإسلامية في صدر الإسلام بقواعد الأصول والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول" (القاسمي، 1979، ص50-52).

وقد اجتهد العلماء من مختلف المذاهب في الدفاع عن دينهم وعقيدتهم، والتصدّي لكل الشُّبُهات التي كانت تطرأ على الأُمَّة الإسلامية في زمانهم، وهو ما جعل عِلْم الكلام يعرف على مَرِّ تاريخه تطوُّراً ملحوظاً على المستوى المنهجي. فالاستدلال النقلي بقي مُواكِباً للفكر الكلامي طوال مسيرته في المناظرات لتدبير الخلافات الداخلية. "وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافاته مع الفِرَق الإسلامية، لا سيما المعتزلة؛ لأنَّهم أوَّل فِرقة أسَّسوا قواعد الخلاف لِـما ورد به ظاهر السُّنَّة، وجرى عليه جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد" (التفتازاني، د.ت، ص33). فالإشكالات المنهجية التي كانت سائدة وقتئذٍ هي ما عبَّر عنه ابن خلدون (ت: 808هـ) في قوله: "أكثرُ مثارها من الآي الـمُتشابِهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال ... فحدث بذلك عِلْم الكلام" (ابن خلدون، د.ت، ص507).

هكذا كان منهج الفكر الكلامي في بِنيته وأساليبه شديد الصلة بالمشكلات الطارئة في حياة المسلمين الفكرية والعلمية. ونظراً إلى خصيصة عِلْم الكلام وطبيعته الدينامية؛ فقد عرف تحوُّلاً كبيراً على أيدي الأشاعرة حين أخذوا على عاتقهم مهمة الدفاع عن عقيدتهم الإسلامية والترويج لها؛ إذ كان خصومهم أمضى سلاحاً منهم، لقدرتهم على المناظرة والجدال، واطِّلاعهم الواسع على الفلسفات القديمة. قال الإمام التفتازاني (ت: 792هـ) في ذلك: "ثمَّ لـمّا نُقِلت الفلسفة إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الرَّدَّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة؛ ليتحقَّقوا مقاصدها، فيتمكَّنوا من إبطالها، وهلمّ جرّاً إلى أنْ أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتّى كاد لا يتميَّز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات. وهذا هو كلام الـمُتأخِّرين" (التفتازاني، د.ت، ص34). ليتبيَّن أنَّ الدرس الكلامي عامَّة والأشعري منه خاصَّة قد شهد تطوُّراً منهجياً كبيراً فرضته طبيعته الواقعية؛ إذ استعمل الأساليب الاستدلالية التي تُناسِب التحدِّيات المطروحة، ثمَّ طوَّر تلك الأساليب تجاوزاً لإشكالياتها المعرفية والمنهجية.

إنَّ الحديث عن التراث الكلامي يفرض بيان المقصود من المنهج في عِلْم الكلام، وفي غيره من المجالات؛ فالمنهج عموماً إمّا منهج تفكير، وإمّا منهج بحث، وهو يُستعمَل بحيث يشمل الدلالة عليهما أو التفرُّد بأحدهما، فنجد علي سامي النشار –مثلاً– يستعمل مناهج البحث بمعنى مناهج التفكير كما في قوله: "إنَّ هذا المنطق هو منهج البحث في علوم اليونان" (النشار، د.ت، ص15) وقد بحث مناهج التفكير الإسلامية مُقابِل مثيلتها اليونانية في كتابه الموسوم بـ"مناهج البحث عند مُفكِّري الإسلام"، لكنَّه لم يكن دقيقاً في ذلك؛ لأنَّ منهج التفكير هو مستواه الإبستمولوجي "المعرفي" الـمُرتبِط بطرق النظر والاستدلال والحِجاج وإثبات القضايا الكلامية، خلافاً لمنهج البحث الذي هو المستوى الإجرائي الـمُرتبِط بالعرض والأسلوب (البدوي، 1963، ص4–5). وقد رصد عبد الرحمن البدوي هذا المصطلح بتعريفٍ هو أقرب إلى الدلالة الأولى في قوله: "الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بوساطة طائفة من القواعد العامَّة التي تُهيمِن على سَيْر العقل وتحديد عملياته حتّى يصل إلى نتيجة معلومة" (البدوي، 1963، ص5). أمّا الدلالة الثانية فهي أقرب إلى التوجُّه؛ وهو أسلوب جمع المعلومات وترتيبها وعرضها.

إن هذه الورقة تسعى لمعالجة إشكالية المنهج عند الـمُتكلِّمين الأشاعرة، في مستواه الإبستمولوجي الـمُرتبِط بطرق الاستدلالات. فما المنهج العقلي الذي اعتمده الأشاعرة الـمُتقدِّمون؟ وما أسباب تطوُّره وإرهاصاته؟ وما معالم المنهج الكلامي عند الـمُتأخِّرين من الأشاعرة؟

إن العديد من البحوث والدراسات الأكاديمية السابقة تناولت موضوع هذه الورقة البحثية من زوايا مختلفة، سواء تلك التي نَحَتْ مَنْحاً أصولياً أو مَنْحاً منطقياً، تبعاً لتخصُّصات أصحابها وزوايا مقاربتهم. والقصد هنا هو الإلماع إلى بعض الملاحظات؛ إظهاراً لوجه تميُّزها. ومن هذه الدراسات:

– مقالة "البِنية المنطقية لعِلْم الكلام" ليوسف فان إس صاحب كتاب "عِلْم الكلام والمجتمع في القرن الثاني والثالث للهجرة"، وهي مقالة لم تخرج عن أدبيات الاستشراق الكلاسيكي، التي تَدَّعي أنَّ الإبداع الكلامي مُجرَّد نقل لما سطره اليونان في الجانب المنهجي. ومن ثَمَّ، فقد انصبَّ جُهْده على

بيان أنَّ منهج الـمُتكلِّمين الجديد لا يعدو أنْ يكون مُجَرَّد ترجمة للأعمال المنطقية اليونانية. وقد كانت الإضافة في هذه الورقة -التي خُصِّصت للمنهج العقلي الأشعري- في بيان اعتراضات الـمُتكلِّمين على بعض المصطلحات المنطقية.

- كتاب "منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السُّنَّة والجماعة" لعثمان بن علي حسن. وقد خُصِّصت محاور الكتاب للحديث عن المصادر وقواعد الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السُّنَّة والجماعة. غير أنَّ الـمُؤلِّف لم ينتبه للمصطلح المحوري في البحث؛ وهو منهج الاستدلال في الجدل الكلامي أو المنطقي، وهو يعني غير ما قَصَد به؛ لذا جاء الكتاب بعيداً عن منهج الاستدلال العقلي، فلا إشارة فيه إلى الأدلَّة العقلية.

- كتاب "منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحِجاجي الأصولي" لحمو النقاري، وهو يُعَدُّ أحد أهمِّ الـمُؤلَّفات في منهج الحِجاج والاستدلال؛ فقد بيَّن فيه الـمُؤلِّف مختلف الممارسات التناظرية الكلامية في الفكر الإسلامي من مذاهب أهل السُّنَّة من الأشاعرة والحنابلة، وكذلك عرض لبيان الكلام الشيعي والمعتزلي، ثمَّ ختمه ببيان تجلِّيات التناظر الفلسفي عند الفلاسفة المسلمين، وهو ما يُحسَب للمُؤلِّف. وتمتاز هذه الورقة البحثية عن الكتاب من جهة الاشتغال بالدرس الأشعري خاصَّة، مع بيان سيرورة تطوُّر منهجه العقلي، وتمايز مصطلحاته المنطقية الـمُوظَّفة عمّا هو مُقرَّر في الفلسفة اليونانية.

- رسالة الدكتوراه "الاستدلال في عِلْم الكلام الأشعري" للباحث يوسف مدراري. وقد تناولت الرسالة منهج الأشاعرة الـمُتقدِّمين بوجه عام، وخصَّت بالذكر والتحليل مركزية النظر والمنهج الجدلي في المناظرة. أمّا فيما يختصُّ تطوُّر هذا المنهج، فلم يقف الباحث على إرهاصات المنهج الكلامي وبواعث تطوُّره، ولا على جهود العلماء في إعادة صياغة المنطق بما ينسجم والرؤية الإسلامية.

في حين تروم هذه الورقة البحثية تحقيق الأهداف الآتية:

- بيان المنهج العقلي عند الأشاعرة الـمُتقدِّمين.

- رصد إرهاصات وبواعث التطوُّر المنهجي عند الأشاعرة.

- بيان تطوُّر المنهج الكلامي عند الأشاعرة الـمُتأخِّرين وتكييفهم للمنطق حسب الرؤية الإسلامية.

أوَّلاً: منهج الاستدلال العقلي عند الأشاعرة الـمُتقدِّمين

صحيحٌ أنَّ أهلَ الكلام الأوائل كانت مقالاتهم غير ناضجة، لكنَّها سرعان ما استوت على سوقها في خِضَمِّ النقاشات والمناظرات، سواء تلك التي كانت المواجهات فيها مباشرة أو ما صيغ بشكل حواري في الـمُصنَّفات، ليصبح منهج الكلام عند الأشاعرة -بعد تأسيس العِلْم- أعمقَ وأدقَّ ممّا وصفه الفارابي (ت: 339 هـ).[1] وسبب عدم ضبطها في الوصف هو عدم إفراد الـمُتكلِّمين مناهجهم بالبيان كما هو الحال في أصول الفِقْه؛ إذ نكاد نقف على نصوص تُبيِّن معالم هذا المنهج العقلي في التراث، مثل قول ابن فورك (ت: 406هـ): "إذا قلنا: دلائل العقول، فالمراد بذلك العلامات التي وُصِل إليها بالعلوم الـمُكتسَبة الـمُجتلَبة بالنظر والفكرة والتأمُّل" (ابن فورك، د.ت، ص30). فهذا المنهج في الاستدلال عند الإمام الأشعري (ت: 324هـ) "هو النظر والفكر من الـمُفكِّر والـمُتأمِّل، وهو الاستشهاد وطلب الشهادة من الشاهد على الغائب" (ابن فورك، د.ت، ص286).

[1] ذهب الفارابي إلى أنَّ مِنَ الـمُتكلِّمين مَنْ يُجرِّدون نصرة الدين بالنص؛ لقدسيته، ومصدره الإلهي الـمُطلَق، ومنهم مَنْ ينطلق من الإحاطة بالنص وعدم ترك أيِّ شاردة ولا واردة دون الاطِّلاع عليها، ثمَّ إنعام النظر في المدرك حِسّاً أو معهوداً أو عقلاً، فيجمع بين المحسوس والمشهور والمعقول، ومنهم قوم يرون أنَّ أحسن وسيلة للدفاع هي الهجوم، فعوض أنْ يُبيِّنوا صحة عقائدهم تعمَّدوا التجريح، وتتبع شناعة (أو باطل) آراء الخصوم، وكشفها، والتباهي بعدم وجودها في عقائدهم. وفريق آخر رأى أنَّ مِنَ الخصم مَنْ هو عنيد، لا تُقنِعه النصوص ولا الحُجَج، وإنَّما يجب العمل على إسكاته؛ لكيلا يُشوِّش عليهم، وليكفيهم عناء الجدال، بل إنَّ منهم مَنْ يُدافِع عن الدين بأيِّ أسلوب بالحُجَج العقلية وغيرها؛ بالصدق في القول وحتّى بالكذب (الفارابي، 2012، ص74-75).

وقد جمع أبو المنصور البغدادي (ت: 429 ه) -بعد الإمام الأشعري- أنواع الحُجَّة من جهة النظر في أربعة أقسام: "أحدها: الاستدلال بالشاهد على الغائب، والثاني: من جهة بناء النتائج والثواني على الـمُقدِّمات والأوائل، والثالث: استدلال من جهة الاتِّفاق والاختلاف، والرابع: استدلال من جهة التقسيم" (البغدادي، د.ت، ص284). وهذه المناهج العقلية هي نفس منهج الأصوليين بحسب ما أشار إليه الإمام الجويني (ت: 478ه) في كتاب "البرهان في أصول الفِقْه"؛ إذ قال: "أدلَّة العقول تنقسم أربعة أقسام؛ أحدها: بناء الغائب على الشاهد، والثاني: إنتاج الـمُقدِّمات والنتائج، والثالث: السبر والتقسيم، والرابع: الاستدلال بالـمُتَّفَق عليه على الـمُختلَف فيه" (الجويني، د.ت، 25). وفيما يلي تفصيلُ كلٍّ منها:

1. قياس الغائب على الشاهد

يُعَدُّ هذا القياس أحد أشكال الاستدلال الكلامية الأكثر حضوراً في التراث الكلامي عامَّة والأشعري بوجه خاص؛ إذ اعتُمِد دليلاً لكثير من المسائل الكلامية (أصولها، وفروعها)، بل إنَّه أهمُّ مزايا طريقة الـمُتقدِّمين في الكلام؛ نظراً إلى ظهوره في وقت مُبكِّر، ولا نُبالِغ إذا قلنا: إنه منهج استدلالي سلكه كلُّ الـمُتكلِّمين الـمُتقدِّمين من مختلف الفِرَق. قال ابن رشد في ذلك: "وأمّا المعتزلة فلم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كُتبهم شيءٌ نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويُشبِه أنْ تكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة" (ابن رشد، د.ت، ص118). أمّا وقد وصلتنا كُتبهم الآن فنقطع بأنَّ طرقهم من جنس طرق الأشاعرة (الملاحمي، 2010، ص59)، وأوَّلها قياس الغائب على الشاهد، وقد احتجَّ به الماتريدية كذلك (الماتريدي، د.ت، ص26). وكان الإمام أبو الحسن (ت: 324ه) يقول: "إنَّ ما ذكره بعضُ الناس من ضروب الاستدلال بالشاهد على الغائب في قوله: يجوز أنْ يكون الشيء موصوفاً في الشاهد بصفة من الصفات لعِلَّة من العِلَل، فالواجب أنْ يقضي بذلك على الغائب إذا استوت العِلَّة؛ لأن ذلك هو طرد العِلَّة في المعلول" (ابن فورك، د.ت، ص304). إذن، فصورته كالقياس الأصولي، والـمَقيس عليه عند الـمُتكلِّمين هو الأصل عند

الأصوليين، والـمَقيس هو الفرع، والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العِلَّة عند الأصوليين. غير أنَّ الـمُتكلِّمين لا يقتصرون على الجمع بالعِلَّة، بل يضيفون الجمع بالشرط والحدِّ والحقيقة. وفي ذلك، قال أبو القاسم الأنصاري الأشعري (ت: 512هـ): "إنَّ الأصحاب إنِ استدلّوا بالشاهد على الغائب، واعتبروا أحدهما بالآخر، فإنَّما يعتبرونه بجامع عقلي من العِلَّة والحدِّ والحقيقة والشرط" (الأنصاري، 2010، ص20). أمّا الجمع بالعِلَّة عند الـمُتكلِّمين فتمثَّل في أنَّه إذا كانت العالِـمية شاهداً فيمَنْ له العِلْم مُعلَّلة بالعِلْم وجب أنْ تكون كذلك في الغائب، وأمّا الجمع بالشرط فمَثله إذا كان العِلْم المشروط بالحياة شاهداً وجب الحُكْم بذلك على الغائب أيضاً، وأمّا الجمع بالدليل فيُمثَّل له بقولنا: إذا كان الحدوثُ والتخصيصُ والإحكامُ يدلُّ على القدرة والإرادة والعِلْم شاهداً وجب طرد ذلك غائباً (الجويني، د.ت، 25). وتفسير هذا أنَّه يجب طرد الدليل شاهداً وغائباً؛ فإنْ كان التخصيص والإحكام دليلاً على القدرة في الشاهد وجب طرده في الغائب، وإنْ كان الجمع بالحدِّ والحقيقة فإنَّ حدَّ العالِـم في الشاهد هو مَنْ له العِلْم، ومن ثَمَّ يجب طرد الحدِّ غائباً (النشار، د.ت، ص133).

وقد لاحظ الآمدي (ت:631هـ) أنَّ الأشاعرة الـمُتقدِّمين لا يطردون في هذه الدلالة (الآمدي، 2004، ص100)، وأنَّهم يتردَّدون فعلاً بين قبولها أحياناً وإغفالها أحياناً أُخرى، ثمَّ تزايد نقدهم لها، وهجومهم عليها. وتظلُّ إشكالية هذا الدليل في اضطراب منهج الـمُتكلِّمين في الاستدلال به على كثير من المسائل تأصيلاً وتفصيلاً، وقد تنبَّه الإمام ابن تيمية (ت: 728هـ) لذلك أيضاً؛ فقال: "الـمُتكلِّمون والفلاسفة -كلهم على اختلاف مقالاتهم- هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون، كلٌّ منهم يستعمله فيما يُثبِته، ويُنكِره فيما ينفيه، وإنَّ ذلك فيما ينفيه أَوْلى منه فيما يُثبِته، ويردُّ على مُنازِعه ما استعمله من ذلك، وإنْ كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه. وسبب ذلك أنَّهم لم يمشوا على صراط مستقيم، بل صار قبوله ورَدُّه هو بحسب القول، لا بحسب ما يستحقُّه القياس العقلي" (ابن تيمية، 1426هـ، ص345) فكان نقده مُوجِّهاً إلى الـمُستدِلِّ الذي لم

يسلك الطريقة المستقيمة فيه، وهي طريقة قياس الأولى، فلله الـمَثَل الأعلى، ثمَّ لعدم موضوعية توظيفه، فصارت نتائجه حاكمة في قبوله ورَدِّه.

2. إنتاج الـمُقدِّمات والنتائج

يقوم هذا الاستدلال على استخلاص النتيجة من الـمُقدِّمة، بحيث تكون الـمُقدِّمة ضرورية، والنتيجة نظرية. وقد تكون الـمُقدِّمة نظرية، والنتيجة ضرورية. وقد نصَّ على صور ذلك الإمام أبو المنصور البغدادي (ت: 429هـ) (البغدادي، د.ت، ص284)، وكذلك الإمام الجويني في قوله: "أمّا بناء النتائج على الـمُقدِّمات فهو كقولنا: الجواهر لا تخلو من حوادث مُستنِدة إلى أوَّلية.[2] فهذه هي الـمُقدِّمة، والنتيجة أنَّ ما لا يخلو من الحوادث لا يسبقها" (الجويني، د.ت، ص25). ولمزيد من البيان، قال رحمه الله: "قد تكون الـمُقدِّمة ضرورية، والنتيجة نظرية. وهذا هو الأكثر، كقولنا: تحرَّك الجوهر، ولم يكن مُتحرِّكاً. فهذه مُقدِّمة ضرورية نتيجتها أنَّه لا بُدَّ والحالة هذه من فرض زائد على الذات. وقد تكون الـمُقدِّمة نظرية، والنتيجة ضرورية، كقولنا: الجوهر لا يخلو من الحوادث التي لها أوَّل. وهذه مُقدِّمة نظرية لا يُتوصَّل إليها إلّا بدقيق النظر، والنتيجة أنَّ ما لا يخلو من الحوادث التي لها أوَّل حادث، وهذا ضروري" (الجويني، د.ت، ص26). وقد ذكر النشار "أنَّ ابن تيمية قال: إنَّ الرازي (ت: 606هـ) أثبت الصانع بخمسة مسالك، كلها مبنية على مُقدِّمة واحدة" (النشار، د.ت، ص239). ولـمّا كان الإمام الرازي لا يُعَدُّ من الـمُتقدِّمين على أساس المنهج الكلامي الذي سلكه، فإنَّ قوله غير مُنسجِم مع صورة الدليل كما حدَّدها المناطقة؛ إذ لا بُدَّ عندهم من المواد الصادقة الـمُقترِنة بالصور الحقَّة التي بيَّنوها؛ فالاستدلال عندهم يُبْنى على مُقدِّمتين، لا يزيد، ولا ينقص. وهذه المخالفة تعكس بعضَ جوانب تعديل الأشاعرة الـمُتأخِّرين للمنطق، وهو ممّا اعتمده الإمام ابن تيمية في نقده.

[2] وقول الإمام "مستندة إلى أولية" قيد يخرج تسلسل الحوادث. والمقصود بالتسلسل: ترتيب أمور غير متناهية، وهو على أقسام أحدها التسلسل في الحوادث (الجرجاني، 1983، ص57).

3. السبر والتقسيم

هو طريق يتفرَّع من الأسلوب الجدلي الذي وسمه بعضُ الـمُتكلِّمين بالتعقيد، وتتمثَّل صورته في وضع فرضين اثنين فصاعداً، ثمَّ بيان فسادها جميعاً لإبطال الأساس الذي قامت عليه، أو إفسادها كلها ما عدا واحداً منها لإثبات أنَّه الفرضُ الوحيد المقبول. وإذا كان التقسيم مُنحصِراً بين أمرين اثنين مُتقابِلين من كل وجه، فإنَّ فساد أحدهما يعني ثبوت نقيضه. قال الإمام الباقلاني (ت: 403هـ) في ذلك: "أنْ ينقسم الشيءُ في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أنْ تجتمع كلها في الصحة والفساد، فيُبطِل الدليل أحد القسمين، فيقضي العقل على صحة ضده. وكذلك إنْ أفسد الدليل سائر الأقسام، صحَّح العقل الباقي منها لا مَحَالة. نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء عن القِدَم والحدث؛ فمتى قام الدليل على حدثه بطل قِدَمه، ولو قام على قِدَمه لأفسد حدثه" (الباقلاني، 1957، ص11). وهكذا يظهر أنَّ له صيغتين، فلا يكاد يخلو جدال بين الـمُتكلِّمين من تقسيمات مُتعدِّدة، واحتمالات مُتوالِية من حيث الأسلوب. أمّا من حيث الاستدلال فإنَّ القاضي عبد الجبّار المعتزلي – مثلاً– لا يقبل طريقة القسمة الـمُنتشِرة؛ لأنَّ القسمة إذا لم تتردَّد بين النفي والإثبات احتملت الزيادة، وكان للخصم أنْ يشغب فيها (الهمداني، د.ت، ص98). ويرى بعض الـمُتكلِّمين أنَّه طريق قائم بذاته، في حين يرى آخرون أنَّه طريق لإثبات عِلَّة الأصل في الأقيسة العقلية عند الـمُتكلِّمين الأوَّلين (النشار، د.ت، ص137).

4. بطلان الدليل يُؤذِن ببطلان المدلول

إنَّ الاستدلال ببطلان الدليل على بطلان المدلول، وما لا دليل عليه يجب نفيه والقول ببطلانه، هما طريقتان تُنسَبان إلى الباقلاني، وقد عَدَّهما ابن خلدون أساس الاستدلال الكلامي عند الـمُتقدِّمين الأشاعرة؛ إذ قال رحمه الله: "ذهب الشيخ أبو الحسن، والقاضي أبو بكر، والأستاذ أبو إسحاق إلى أنَّ أدلَّة العقائد مُنعكِسة، بمعنى أنَّها إذا بطلت بطل مدلولها" (ابن خلدون، د.ت، ص648). وصورة هذا الدليل أنْ نتلمَّس أدلَّة الـمُثبِتين للشيء، ونُثبِت كذبها وضعفها بحيث لا نجد

دليلاً آخرَ على ثبوت الشيء سواها. وبتعبير آخر، فإنّا نحصر وجوه الأدلَّة، ثمَّ نُجري استقراءً دقيقاً لها، ينتهي إلى نفي هذه الوجوه كلها، بحيث لا نجد وجوهاً أُخرى غيرها. وقد ذكر النشار أنَّ ذلك يشمل مرحلتين:

"الأولى: تلمُّس أدلَّة الـمُثبِتين للشيء، وإثبات كذبها وضعفها، بحيث لا يوجد دليل آخر على ثبوت الشيء سواها.

الثانية: استقراء دقيق للأدلَّة، ينتهي إلى نفي هذه الوجوه كلها، بحيث لا نجد وجوهاً أُخرى غيرها" (النشار، د.ت، ص139). والحقيقة أنَّ الصورة الثانية هي الأولى بعينها؛ إذ تنتهي إلى عدم وجود أيَّة أدلَّة غير الأدلَّة المنفية، إلّا أنَّها تمتاز عنها بالحصر.

ولا بُدَّ من تمييز هذا الدليل عن صيغة: "ما لا دليل عليه يجب نفيه والقول ببطلانه"؛ لأنَّهما مختلفان في المبنى والمعنى؛ أي أنَّهما وإنْ كانا من أدلَّة الدفع والإلزام، إلّا أنَّ بينهما فروقاً دقيقةً تحتاج منّا إلى نوع من التدقيق للوقوف عليها، ومن بينها: أنَّ بطلان المدلول ببطلان دليله خاص بإبطال أدلَّة الخصم للخلوص إلى بطلان قوله؛ فهو يلتمس أدلَّة القائل بها مُتتبِّعاً إيّاها لتفنيدها؛ ما يعطي هذا الدليل قوَّةً وتأييداً، خلافاً للثاني الذي يعتمد نفياً عامّاً لعدم وجود الدليل. والحقيقة أنَّ إبطال المدلول ببطلان الأدلَّة الموصِلة إليه يتصل اتصالاً مباشراً بدليل السبر والتقسيم المذكور آنفاً.

وقد لاحظ النشار على طرق الـمُتكلِّمين الـمُتقدِّمين عامَّة والأشاعرة خاصَّة مَزِيَّتين أساسيتين، نُشارِكه فيهما، ونُعزِّزهما:

"الأولى: رفض المنطق الأرسطاليسي بوصفه منهاجاً للبحث ومهاجمته.

الثانية: الأخذ بمنهاج إسلامي خاص وضع أُسسه علماء أصول الفِقْه، وتناوله الـمُتكلِّمون بالزيادة والتعديل" (النشار، د.ت، ص87–140).

أمّا رفضهم المنطق فكان لامتلاكهم البديل، بحُكْم التقارب بين المجال الأصولي والكلامي الذي لم يكن قاصراً على مُجَرَّد استمداد الأوَّل من الثاني، بل إنَّ العلاقة بينهما لها أبعاد أُخرى مُهِمَّة جِدّاً بالنسبة إلى سؤال المنهج في الدرس الكلامي وتطوُّره. ويُمكِن القول: إنَّ الآليّات والمناهج التي استخدمها الأصولي، وصاغها في مُصنَّفاته، ليست أدواتٍ خاصَّةً به أو حكراً عليه، وإنَّما هي جزء من المناهج العامَّة في الساحة العلمية الإسلامية -في تلك الحقبة الـمُتقدِّمة- التي عن طريقها يُفكِّر العلماء ويستدلّون، وعلى ضوئها تُصحَّح نتائج بحوثهم ومقولاتهم، بل إنَّ جُلَّ المناهج العقلية ومفاهيم الدرس الكلامي ما هي في الحقيقة إلّا مناهج أصول الفِقْه ومفاهيمه. وقد انطلقنا في هذا المطلب من إحصاء الجويني أدلَّة العقول بوجه عام، بالرغم من أنَّ قوله ذاك كان في الدرس الأصولي. والسبب الذي قرَّب بين المجالين هو خصوصية بناء الأصلين (أصول الدين، وأصول الفِقْه) على القطعيات نقليةً كانت أو عقليةً، على النحو الذي يَنشده الأصوليون الـمُتكلِّمون.[3]

أمّا ملاحظة النشار الثانية "بأنَّ بعض طرق الـمُتكلِّمين الـمُتقدِّمين موجودة في منطق أرسطو" فليس المقصود منها تأثُّرهم بطرق المنطق اليوناني، وإنَّما المقصود أنَّ علماءنا أدركوها بفطرتهم، وطوَّروها من الدرس الأصولي، وهو معنى قوله: "بالزيادة والتعديل". فالقياس، وإنتاج الـمُقدِّمات والنتائج، والسبر والتقسيم، وما تفرَّع منه، مثل إبطال المدلول ببطلان الدليل؛ كلها تُمثِّل طرقاً للبحث عند الـمُتكلِّمين الـمُتقدِّمين، وتُكوِّن منهجاً منطقياً مُتكامِلاً عُرِف "بطريقة الـمُتقدِّمين". وما يُؤكِّد ذلك هو إصرار ابن تيمية على فكرة أنَّ الـمُتكلِّمين الـمُتقدِّمين وصلوا بفطرتهم إلى صورة الاستدلال العقلي المنطقي بأساليبهم وعباراتهم الدقيقة الـمُرتبِطة ببِنية اللغة العربية، وهي بذلك أدقُّ من عبارات منطق أرسطو؛ إذ قال رحمه الله: "والمادة (مادة الدليل) لا تُعلَم من صور القياس الذي ذكروه، بل من عرف المادة، سواء صُوِّرت بصورة القياس أو لم تُصوَّر، وسواء عُبِّر عنها

[3] مُقدِّمته هي مفهوم "الأصول" عند المُتكلِّمين، سواء في الدرس الكلامي أو الدرس الأصولي، فالأصل عندهم قطعي سواء فيهما "ولو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه؛ لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق" (الموافقات، الشاطبي، ج1، ص20).

بعباراتهم أو بغيرها، بل العبارات التي صقلها عقول المسلمين وألسنتهم خير من عباراتهم بكثير" (ابن تيمية، د.ت، ص205).

ثانياً: إرهاصات التطوُّر المنهجي عند الأشاعرة

يصعب تحديد موقف بعض الـمُتكلِّمين المنهجي لأسباب عِدَّة، قد ترجع إلى ذات الـمُتكلِّم في سيرورة تحصيله العلمي، أو تحوُّله المذهبي، أو تأثُّره ببعض المدارس الفكرية والمذاهب العقدية. وترجع هذه الصعوبة أحياناً إلى دارسي تراثه أو الناقلين عنه. وسنُعرِّج في هذه المسألة على نموذج من التراث الكلامي، نحسبه يُشكِّل إرهاصاً وتمهيداً للتحوُّل المنهجي في الدرس الكلامي الأشعري، ألا وهو الإمام الجويني رحمه الله.

فإذا عدنا إلى ما كتبه النشار وجدنا أنَّ له موقفين مُتباينين في مدى تأثُّر الإمام بالمنطق، وتجاوزه طريقة الـمُتقدِّمين؛ فهو تارة يجزم بعدم تأثُّره بالمنطق مُعتمِداً على دراسته التحليلية لنصوصه كما جاء في قوله: "أظهر لنا النقد التحليلي لنصوص كثيرة من الـمُتكلِّمين أنَّ الباقلاني ... وإمام الحرمين وكثيراً من المعتزلة خرجوا في أبحاثهم عن منطق أرسطو"(النشار، د.ت، ص81). وتارة أُخرى يجزم بأنَّ إمام الحرمين مزج الأصول بالمنطق، ويُقرِّر أنَّه جزم بذلك نتيجةً لاطِّلاعه على كتابه "البرهان"؛ إذ قال: "وقد كان المظنون أنَّ إمام الحرمين قد سار على منهج المدرسة الكلامية الأصولية ... فتبيَّن لي وإنْ كان خالف منطق أرسطو في نقاط كثيرة [أنَّه] قد تأثَّر به إلى حدٍّ ما"(النشار، د.ت، ص77). وهذا الرأي الثاني يظهر أنَّ إمام الحرمين لم يكن مُقلِّداً لأئمَّة الأشعرية في طرق الاستدلال بل كان مجتهدا في صياغة الأدلة والبراهين فيما ذهب إليه.

إنَّ انتقاد الإمام طريقة الـمُتقدِّمين، أو استعماله بعض الألفاظ ذات الدلالة الـمُتعدِّدة، لا يكفي في الحُكْم عليه بأنَّه تابع للمنطق الأرسطي أو مُتأثِّر به؛ فما ذهب إليه النشار في حُكْمه على مدى تأثُّره وتعلُّقه بالمنطق الأرسطي وجب بحث صحته بالتثبُّت من قصد إمام الحرمين عند استعماله لفظي

"البرهان المستد" و"قياس الخلف"، ومقابلة استعماله للفظين بدلالة كلٍّ منهما عند المناطقة؛ لنتعرَّف مدىٰ التوافق أو الاختلاف بينهما. وهذا يقودنا إلىٰ التساؤل عن ذِكْر الإمام لهذين الدليلين وهل يُمكِن أنْ يُعَدَّ هذا شاهداً علىٰ تبعيته للمنطق الأرسطي؟

وإذا عدنا إلىٰ إمام الحرمين وجدناه يقول في كتاب "البرهان": "فأمّا البرهان المستد فهو النظر الـمُفْضي بالناظر إلىٰ عين مطلوبه" (الجويني، د.ت، ص36). وهو نصٌّ عامٌّ لا يُحدِّد صورة هذا النظر حتّىٰ يتبيَّن تطابقه وصورة القياس المنطقي. فالنظر العقلي لا يرتبط -بالضرورة- بالصيغة المنطقية الأرسطية؛ فقد يكونُ باستخلاص النتيجة العقلية استناداً إلىٰ مُقدِّمة واحدة أو إلىٰ مُقدِّمات مُتعدِّدة، وقد يكون باستخلاص اللوازم الضرورية الـمُترتِّبة عليها بحسب ما تدعو إليه حاجة الاستدلال، وهي صورٌ للاستدلال عرفها علماء المسلمين قبل معرفتهم المنطق الأرسطي.

أمّا قياس الخلف فهو عند المناطقة مُركَّب من مُقدِّمتين، إحداهما كاذبة بحيث يُنتِج نتيجة كاذبة، فإذا أراد الـمُستدِلُّ أنْ ينقض رأياً أخذه، وجعله مُقدِّمة في قياسٍ، ثمَّ أضاف إليه مُقدِّمة أُخرىٰ، فتَنتج نتيجة بيِّنة الكذب بسبب الـمُقدِّمة الكاذبة التي تعكس مذهب الخصم، فيُصحِّح بذلك الـمُستدِلُّ مذهبه. قال الإمام الغزالي (ت: 505هـ) في معيار العِلْم: "إنْ كانت إحدىٰ الـمُقدِّمتين ظاهرة الصدق والأُخرىٰ كاذبة، أو مشكوكاً فيها، وأنتج نتيجة بيِّنة الكذب ليستدلَّ بها علىٰ أنَّ الـمُقدِّمة كاذبة؛ سُمِّي قياس خلف ... [مثاله]: كل ما هو أزلي فلا يكون مُؤلَّفاً، والعالَمَ أزلي فإذن لا يكون مُؤلَّفاً، لكنَّ النتيجة ظاهرة الكذب في الـمُقدِّمات الكاذبة. وقولنا: الأزلي ليس بمُؤلَّف ظاهر الصدق، فينحصر الكذب في قولنا: العالَمَ أزلي، فإذن نقيضه، وهو أنَّ العالَمَ ليس بأزلي صدق، وهو المطلوب" (الغزالي، 1961، ص158-159).

أمّا إمام الحرمين فعرَّفه بقوله: "هو الذي لا يهجم بنفسه علىٰ تعيُّن المقصود، ولكنْ يدير الناظر المقصود بين قسمي نفي وإثبات، ثمَّ يقوم البرهان علىٰ استحالة النفي، فيحكم الناظر بالثبوت، أو يقوم علىٰ استحالة الثبوت، فيحكم الناظر بالنفي" (الجويني، د.ت، ص36). ومثال هذا البرهان أنَّ

مَنِ اعتقد وجود الصانع ردَّد النظر بين كونه في جهةٍ أو استحالة ذلك، فإذا قام البرهان القاطع على استحالة قديم في جهةٍ ترتَّب عليه باللزوم القضاء بموجود لا في جهةٍ. وهذا يُظهِر أنَّ مفهوم "البرهان" عند إمام الحرمين يُفارِق شيئاً ما، مفهومه عند المناطقة لأنَّ النتيجة عند المناطقة معروفة مُقدَّماً، وإنَّما يراد إثباتها ببيان كذب نقيضها. أمّا عند الجويني فغير معروفة؛ لأنَّ الناظر يُردِّد المقصود بين طرفي النفي والإثبات. وهكذا يظهر أنَّ بينَ برهان الخلف والسبر والتقسيم المنحصر عند إمام الحرمين عموماً وخصوصاً. وفي الوقت نفسه، فإنَّ هذا الفَرْق ليس بكافٍ للقول إنَّ برهان الجويني يبعد كل البُعْد عن برهان المناطقة.

أمّا إذا عدنا إلى تصنيف ابن خلدون لمنهج إمام الحرمين وجدنا أنَّه يُنسَب إلى طريقة الـمُتقدِّمين من الـمُتكلِّمين لا إلى المناطقة؛ فقد جعله حدّاً فاصلاً للتحوُّل على المستوى المنهجي في الدرس الكلامي، وهو نفس صنيع ابن تيمية قبله في قوله: "وأبو المعالي ومَنْ قبله من نظّار الـمُتكلِّمين لا يسلكون طريقة المنطقيين، ولا يرضونها، بل يستدلّون بالأدلَّة الـمُستلزِمة عندهم لمدلولاتها" (ابن تيمية، د.ت، ص118).

ولا يبعد أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي (676هـ)، صاحب كتاب "المسلك في أصول الدين"، عمّا قيل عن إمام الحرمين؛ إذ يُمكِن أن نَعُدَّه أيضاً نقطة فاصلة في تحوُّل منهج الدرس الكلامي في المذهب الإمامي؛ إذ نَلْحظ على كتابه هذا استعمال عِدَّة مفاهيم منطقية أرسطية في مختلف أبوابه نظير القياس الاقتراني وقياس الخلف، وفي الوقت نفسه، فإنَّنا نَلْحظ عليه استعمال أدوات الاستدلال عند الـمُتقدِّمين. قال علي المدن: "النتيجة التي ننتهي إليها بوصفها حصيلة للجمع بين هاتين الظاهرتين في كتاب "المسلك في أصول الدين" أنَّ هذا الـمُحقِّق لم يحسم خياره في أيِّ اتجاه يكون؛ فلا هو بالرافض للمعجم الكلامي التقليدي بأدواته القديمة من قياس عقلي، ودوران، وسبر وتقسيم... كما أنَّه لم ينتمِ بشكل واضح إلى أدوات النظرية الأرسطية وطرق الاستدلال فيها" (المَدَن، 2010، ص281). ولدعم استنتاجه، فقد شبَّه موقع كتاب "المسلك" في سياق التحوُّلات المنهجية التي عرفها عِلْم الكلام عند الإمامية، بما سبق أنْ قلناه عن الإمام الجويني عند الأشاعرة. وفي ذلك يقول: "سبق

أنْ حدث ما يُشبِهها داخل عِلْم الكلام السُّنّي الأشعري بعد أنْ عرف مثل ذلك في تراث أبي المعالي الجويني، والذي انتظر مجيء أعلامه الكبار، كأبي حامد الغزالي، وفخر الدين الرازي، حتّى يتمَّ انتقاله من مرحلته التقليدية القياسية إلى الصياغة الجديدة ذات الأدوات والمفاهيم الأرسطية" (المدن، 2010، ص282).

ثالثاً: بواعث التطوُّر المنهجي عند الأشاعرة

شهدت المناهج العقلية وطرق الاستدلال والحِجاج تطوُّراً كبيراً في الدرس الكلامي الأشعري عند الـمُتأخِّرين. قال الإمام التفتازاني: "ثمَّ لـمّا نُقِلت الفلسفة إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الرَّدَّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة؛ ليتحقَّقوا مقاصدها، فيتمكَّنوا من إبطالها، وهلمَّ جرّاً إلى أنْ أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتّى كاد لا يتميَّز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات. وهذا هو كلام الـمُتأخِّرين" (التفتازاني، د.ت، ص34). فهل يُفهَم من هذا القول أنَّ التحوُّل المنهجي هو الأثر الأبرز للفلسفة في الكلام الأشعري؟

صحيحٌ أنَّ طريقة الـمُتقدِّمين كانت تعتمد المنهج الجدلي بأداة قياس الغائب على الشاهد، وما تفرَّع منها من السبر والتقسيم، والاستدلال بصحة الشيء على صحة مثله، على اعتبار أنَّ صناعة المنطق التي تسبر الأدلَّة، وتُعيَّر بها الأقيسة، لم تكن حينئذٍ ظاهرة في الـمِلَّة. فهل مواجهة الفلاسفة هو ما أظهر حاجة الـمُتكلِّمين إلى هذه الصناعة؟

إنَّ كلام الإمام التفتازاني يصف فقط سِمات الدرس الكلامي عند الـمُتأخِّرين، وما غلب على مُصنَّفاتهم الكلامية من مسائل في الطبيعيات والرياضيات ومباحث الأمور العامَّة الـمُرتبِطة بالوجود، ولا يعني ذلك أنَّ الوظيفة الدفاعية ومواجهة الفلاسفة هي سبب إدخال الأئمَّة –مثال الإمام الغزالي– المنطق إلى المجال الكلامي، وتوظيفه في الاستدلال على المسائل الكلامية. والدليل

على ذلك قول الإمام الغزالي نفسه في مقام الرَّدِّ على الفلاسفة: "ليعلم أنَّ المقصود تنبيه مَنْ حَسُنَ اعتقاده في الفلاسفة، وظنَّ أنَّ مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تناقضهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلّا دخول مُطالِب مُنكِر، لا دخول مُدَّعٍ مُثبِت، فأُبطِل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فأُلزِمهم تارةً مذهب المعتزلة، وأُخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنهض ذابّاً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفِرَق إلباً واحداً عليهم؛ فإنَّ سائر الفِرَق رُبَّما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرَّضون لأصول الدين، فلنُظاهِر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد" (الغزالي، د.ت، تهافت، ص87). وهو قولٌ يُظهِر وجه التباين بين مقامي الإثبات والتقرير من جهةٍ، ومقام الاستدلال في سياق الدفاع ومواجهة شُبُهات الخصوم من جهةٍ أُخرى، فإنْ كان الأوَّل تابع للمَلَكات التي يتصف بها الـمُستدِلُّ الساعي لتحقيق اليقين بأدلَّة الإثبات، فإنَّ المقام الثاني يكون المنهج فيه تابع لكيفية إقناع الـمُشكِّك والـمُعانِد، لذا تقع فيه المرونة عند إبطال شُبُهاته وأقواله باستعمال بعض الأدلَّة التي قد لا يلتزم الطرف الـمُستدِلُّ بها أحياناً، بل قد تكون عنده محلّاً للمؤاخذة، ومرونة آليّات الجدل تستجيب لهذا عندما يكون القصد هو الدفاع والإفحام وبيان التناقضات.

إنَّ ما حمل الإمام الغزالي على تطوير منهج عِلْم الكلام هو اعتبار عِلْم الوجود عند الفلاسفة يعجُّ بالتناقضات -وفق تعبيره- في "التهافت"؛ إذ قال: "إنَّ هذا الكتاب ما صنَّفناه إلّا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة" (الغزالي، د.ت، تهافت، ص258). فبحسب نظره، يُمكِن طرح عشرين مسألة في عِلْم الوجود بوصفها شاهداً على التعارض بين آراء الفلاسفة والمضامين الدينية والحقائق الكونية من جهةٍ. ومن جهةٍ أُخرى، فإنَّ عِلْم الكلام عند الـمُتقدِّمين ليس إلّا عِلْماً مُؤسَّساً على التصوُّر الدفاعي، وأسلوب الجدل الذي يَعُدُّه قاصراً عن إنتاج المعارف، فكان عِلْماً غير وافٍ بالمقصود؛ لأنَّ مقصوده كان حفظ عقيدة أهل السُّنَّة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة فقط. "لكنَّهم اعتمدوا في ذلك على مُقدِّمات تسلَّموها من خصومهم ... وكان أكثر خوضهم في استخراج تناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مُسلَّماتهم. وهذا قليل النفع في حقِّ مَنْ لا يُسلِّم

سوىٰ الضروريات شيئاً أصلاً، فلم يكن الكلام كافياً -عند الإمام الغزالي- ... نعم، لـمّا نشأت صنعة الكلام ... خاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها. ولكنْ لم يكن ذلك مقصود عِلْمهم، ولم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوىٰ، فلم يحصل منه ما يمحو بالكُلِّية ظلمات الحيرة في اختلافات الخَلْق" (الغزالي، د.ت، المنقذ، ص118-125). ولكي يتمكَّن عِلْم الكلام من النهوض بمهمة عِلْم وجود علىٰ أساس الوحي؛ فإنَّه يحتاج إلىٰ منهج آخر. ومن هنا يُمكِن تفسير موقف الإمام الغزالي من الفلسفة والكلام علىٰ ضوء نظريته؛ فهو يَعُدُّ الوحي أهمَّ مصادر المعرفة، ويُمكِن للإنسان أنْ يجترح علومه من خلاله، ولا سيما معرفة الوجود، وعالَم الخَلْق، والطبيعة، والإنسان. وهو كذلك يَعُدُّ عِلْم الكلام الفلسفي وسيلة، لتحصيل المعرفة وكمال العقل النظري، ويَعُدُّ البحث في تحصيل المعرفة الـمُرتبِطة بعالَم الوجود جزءاً منه. ولهذا أصبح عِلْم الكلام بعد سعيه لأداء وظيفة إضافية يُعرَف بـ"عِلْم الموجود بما هو موجود علىٰ قانون الإسلام" (التفتازاني، د.ت، ص176). لأنَّ الـمُتكلِّم هو الذي ينظر في أعمِّ شيء، وهو الموجود (الغزالي، د.ت، المستصفي، ص6).

إنَّ تحرُّك الإمام الغزالي في تطوير المنهج الكلامي كان أيضاً لأسباب أُخرىٰ ترجع إلىٰ الإشكالات الـمُتعلِّقة بمنهج الـمُتقدِّمين وأدواته الاستدلالية -بِغَضِّ النظر عن وظيفة العِلْم الإضافية- التي يرتبط أوَّلها بقاعدة: "ما لا دليل عليه يجب نفيه" أو اعتبار "أنَّ بطلان الدليل دليل علىٰ بطلان المدلول".

فالطريقة الأولىٰ في الاستدلال يتمسَّك بها الـمُتكلِّمون الـمُتقدِّمون؛ لأنَّهم لو لم يُقِرّوا بها لأدّىٰ ذلك إلىٰ "تجويز ما لا دليل عليه، الذي يَلزم منه القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية، وما أُدِّي إليه كان فاسداً. بيان أدائه إلىٰ القدح في العلوم الضرورية: أنّا لو جوَّزنا إثبات ما لا دليل عليه يلزمنا تجويز أنْ يكون بحضرتنا جبال شامخة، وأصوات هائلة، ونحن لا نُدرِكها ...

وبيانُ أدائه إلى القدح في العلوم النظرية: أنّا إذا استدللنا بدليل على شيء، فإذا جوَّزنا ثبوت ما لا دليل عليه، فلعلَّ في مُقدِّمات ذلك الدليل غلطة لم نقف عليها لا نحن ولا غيرنا، ومع هذا التجويز لا يُمكِن حصول اليقين، فإذن لا بُدَّ من دفع هذا التجويز.

إنَّ الأمور التي لم يدلَّ دليل على ثبوتها غير متناهية، فلو جاز إثبات ما هذا شأنه، لزم تجويز إثبات أمور لا نهاية لها، وذلك مُحال" (الرازي، 2015، ص125). فبالرغم من ضعف هذه الطريقة في العقليات؛ لأنَّ عدم العِلْم لا يعني عدم الوجدان، فإنَّ هذا النص يُبيِّن أنَّ تجاوزها يُخلِّف إشكاليات عويصة، مثل ادِّعاء المستحيلات مع العجز عن الرَّدِّ عليها، وليس هذا فحسب، بل لا يُمكِن الإيمان بأيَّة فكرة نظرية أُخرى؛ لاحتمال أنْ يكون لها مُعارِض لا نعلمه؛ فلكي نحافظ على تماسك أفكارنا؛ لا بُدَّ لنا من اعتقاد صحة هذا المسلك في الاستدلال رغم ما يتضمَّنه من ضعف بيِّن.

وفيما يخصُّ الصيغة الثانية للقاعدة، فإنَّ توظيفها يُسبِّب مجازفة كبيرة في اعتقاد مُقدِّمات الدليل نفسه، مثل حدوث الأجسام عند التدليل على وجود الصانع. وبناءً على ذلك، يكون بطلان القول بنفي حدوث الأجسام مُؤذِناً ببطلان القول بوجود الصانع. قال ابن خلدون في ذلك: "وضع [الباقلاني] الـمُقدِّمات العقلية التي تتوقَّف عليها الأدلَّة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء. وأنَّ العرض لا يقوم بالعرض، وأنَّه لا يبقى زمانين. وأمثال ذلك ممّا تتوقَّف عليه أدلَّتهم. وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها؛ لتوقُّف تلك الأدلَّة عليها" (ابن خلدون، د.ت، ص589). وهذا يعني أنَّ القاضي أبو بكر رحمه الله [الباقلاني] يَعُدُّها بمنـزلة عقائد للمسلمين؛ أيْ إنَّ القدح فيها قدحٌ في العقائد لابتنائها عليها، وهو ما ذهب إليه الشيخ أبو الحسن والأستاذ أبو إسحاق، في اعتبارهم أنَّ أدلَّة العقائد مُنعكِسة، بمعنى أنَّها إذا بطلت بطل مدلولها. ولهذا فهم يَعُدّونها بمنـزلة العقائد. قال ابن خلدون: "لهذا بالغ الـمُتقدِّمون من الـمُتكلِّمين في النكير على انتحال المنطق، وعَدِّه بدعةً أو كفراً على نسبة الدليل الذي يبطل" (ابن خلدون، د.ت، ص648). فإثبات أدلَّة عِلْم المنطق إبطال لكثير من مُقدِّمات الـمُتكلِّمين الـمُتقدِّمين؛ فهو يؤدّي بلازم قاعدتهم إلى إبطال أدلَّتهم على العقائد.

وهذا ما حمل الأئمَّة الـمُتأخِّرين، وعلى رأسهم الإمام الغزالي، إلى اتِّخاذ منهج آخر يَتَّسِم بالإحكام والقوَّة، ويتجاوز هذه الإشكاليات، بدايةً بإنكار انعكاس الأدلَّة في العقليات، وعدم الالتزام بقاعدة: "ما لا دليل عليه يجب نفيه"، على أساس "أنَّ المنطق غير منافٍ للعقائد الإيمانية، وإنْ كان مُنافِياً لبعض أدلَّتها، بل قد يستدلّون على إبطال كثير من تلك الـمُقدِّمات الكلامية، كنفي الجوهر الفرد والخلاء وبقاء الأعراض وغيرها، ويستبدلون أدلَّة الـمُتكلِّمين على العقائد بأدلَّة أُخرى يُصحِّحونها بالنظر والقياس العقلي. ولم يقدح ذلك عندهم في العقائد السُّنِّية بوجهٍ. وهذا رأي الإمام الغزالي ومَنْ تبعه، فتأمَّل ذلك، واعرف مدارك العلماء ومآخذهم فيما يذهبون إليه" (ابن خلدون، د.ت، ص649).

أمّا السبب الآخر في هذا التحوُّل المنهجي فيعود إلى أداة قياس الغائب على الشاهد، وتحديداً الركن الثاني من هذا المنهج؛ أيِ الشاهد؛ فهو يجعل الإنسان أصلاً ومرجعاً في فهم صفات الذات الإلهية. وهذا لا شكَّ أنَّه سينتهي بنا إلى التشبيه؛ لذا، فإنَّ موقف الإمام الغزالي يتلخَّص في بيان القصور الذي يعتري هذا القياس الذي تسبَّب في الوقوع في التشبيه، ونسبة النقص إلى الذات الإلهية؛ ما حمله على انتقاده في أكثر من موضع كما في المحاورة الآتية: "إنْ قلْتَ: الله عالِـم بعِلْم لا بنفسه؛ لأنَّه لو كان عالِـماً بعِلْم قياساً على الإنسان، فيقال: ولِـمَ قلْتَ: إنَّ ما يُنسَب للإنسان يُنسَب لله؟ فتقول: لأنَّ العِلَّة جامعة، فيقال: العِلَّة كونه إنساناً عالِـماً أو كونه عالِـماً فقط، فإنْ كان كونه إنساناً عالِـماً فلا يَلزم في حقِّ الله مثله، وإنْ كان كونه عالِـماً فقط فاطرح الإنسان، وقل: كلُّ عالِـم فهو عالِـم بعِلْمٍ، والباري عالِـم فهو عالِـم بعِلْم. وعند ذلك، إنَّما يُنازِع في قولك: كل عالِـم فهو عالِـم بعِلْم؛ فإنَّ ذلك إنْ لم يكن أوَّلياً لزمك أنْ تُبيِّنه بقياس آخر لا مَحالة ... فإنْ قيل: فما ذكرتموه في إبطال منفعة الشاهد في رَدِّ الغائب عليه مقطوع به، فكيف يظنُّ بالـمُتكلِّمين مع كثرتهم وسلامة عقولهم الغفلة عن ذلك؟ قلنا: معتقد الصحّة في رَدِّ الغائب إلى الشاهد إمّا مُحقَّق يرجع عند المطالبة إلى ما ذكرناه، وإنَّما يذكر الشاهد المعين لتنبيه السامع على القضية الكُلِّية به" (الغزالي، 1961، ص168).

ففي هذا النص، يُبيِّن الإمام الغزالي إشكالية الشاهد، وحاجته إلى القياس الحملي، ولم يكتفِ بهذا النقد؛ لِـما تزخر به كتبُ الحديث من نصوص توهِم التشبيه، ليعمد في كتاب "إلجام العوامِّ عن

عِلْم الكلام" إلى إسداء سلسلة من التحذيرات والقيود التي يتعيَّن على المسلم العامِّي أنْ يلتزم بها؛ تجاوزاً لإشكالية القياس. ومن تلك القيود: "التقديس، ثمَّ التصديق، ثمَّ اعتراف بالعجز، ثمَّ السكوت، ثمَّ الإمساك، ثمَّ الكف، ثمَّ التسليم لأهل المعرفة" (الغزالي، 2018، ص88–97).

وقد ظهرت إشكالية هذا القياس قبل الإمام الغزالي لدى الإمام الجويني الذي عَدَّ الجامع فيه لا أصل له؛ إذ قال رحمه الله: "إنَّه إنْ قام دليلٌ على المطلوب في الغائب فهو المقصود ولا أثر لذكر الشاهد، وإنْ لم يقم دليل على المطلوب في الغائب فذِكْر الشاهد لا معنى له، وليس في المعقول قياس. وهذا يجري في الشرط والدليل" (الجويني، د.ت، ص26). وهو يشير بذلك إلى أنَّ ما يبطل به الجامع بالعِلَّة والحقيقة يجري على الشرط والدليل؛ إذ لا عِلَّة ولا معلول فيما وُظِّف فيه هذا القياس من الإلهيات، "وكون العالِـم عالِـماً هو العِلْم بعينه" (الجويني، د.ت، ص26). أمّا الجمع بالحقيقة فليس بجامع؛ لأنَّ العِلْم الحادث مُخالِف في حقيقته للعِلْم القديم، فكيف يجتمعان؟! "فإنْ قيل: جمعتهما العلمية، فهو باطل مبني على القول بالأحوال" (الجويني، د.ت، ص26). وهكذا تفاقمت إشكالية هذه الطريقة بلازمين؛ الأوَّل: التشبيه، والثاني: نظرية الأحوال.

إنَّ النقد السابق للجويني يُحيلنا إلى سبب آخر يفرض هذا التحوُّل المنهجي. والأمر هنا مُرتبِط بما عُرِف بـ"نظرية الأحوال" التي تعود إلى أبي هاشم الجبائي عند معالجته علاقة الصفات بالذات الإلهية، ثمَّ تمتدُّ بعده إلى بعض الفِرَق الإسلامية، وقد قَبِلها كلٌّ من: القاضي أبي بكر الباقلاني –على تحفُّظ–، وأبي المعالي الجويني في "الشامل في أصول الدين"، وأئمَّة الكلام على طريقة الـمُتأخِّرين.

وقد اختلفت الأقوال بخصوص "نظرية الأحوال"؛ لِـما فيها من تعقيدٍ أشكل على كثير من نظّار الـمُتكلِّمين (الغزالي، 1961، ص339–340)، وهو ما دفع الإمام الغزالي إلى الاستعانة بالمنطق الأرسطي في محاولةٍ لحلِّها. وقد مَرَّ بنا مُشكِل "الجامع في قياس الغائب على الشاهد" الذي لا يُمكِن أنْ يتحقَّق إلّا بالقول بالحال. فلو مثَّلنا على ذلك بصفة العِلْم، فإنَّ الجانب المشترك بين الشاهد والغائب لا يُمكِن أنْ يكون نفس العِلْم –كما سبق أنْ جاء في نقد الجويني–؛ لأنَّ ذلك يُوجِب

اتِّحادهما في المعلومات، وهو أمر يجعلنا أمام محذورين، هما: عدم تنـزيه العِلْم الإلهي، وتأليه الإنسان؛ فإنَّ للذات الإلهية عِلْماً ليس نفس الذات لاختلاف الدلالتين، وهما ليسا مُنفصِلين بصورة كاملة، فلزم القول بأنَّ الله تعالىٰ يكون علىٰ حالٍ تَجِبُ له صفة العِلْم.

إنَّ المنهج الأشعري الـمُتقدِّم في صيغته التي انتهىٰ إليها علىٰ يد الإمام الجويني ربط نسبة الصفات الإلهية وجميع التعليلات في الإلهيات بفكرة الحال، التي عن طريقها يُصحَّح التعليل في القياس العقلي. "فأحكام العِلَل تترتَّب علىٰ ثبوت الأحوال" (الجويني، 1969، ص629) ومن هنا انطلق الإمام الغزالي في معالجة هذه المشكلة، بإعطاء تفسير مقبول لمصطلح "الحال"، بناء علىٰ خلفية منطقية في أهمِّ كتاب له في المنطق؛ إذ قال فيه عن الكُلِّي أنَّه "... غير موجود في الأعيان؛ إذ يستحيل وجود شيء واحد بعينه يكون محمولاً علىٰ كل واحد من الآحاد في وقت واحد مُعيَّن ... لكنَّ هذا الـمُعبَّر عنه موجود في الأذهان، استوت نسبته إلىٰ الكل فسُمِّي كُلِّياً بهذا الاعتبار؛ إذ نسبته إلىٰ كل واحد واحدة، فلهذه الصورة نسبة إلىٰ أحد الأشخاص وغيرها واحدة كان مثال مُطابِقها كذلك. لهذا قيل: إنَّه كُلِّي، ونسبته إلىٰ النفس وإلىٰ سائر الصور الـمُرتسِمة في النفس نسبة شخصية. وهذا هو الذي أشكل علىٰ الـمُتكلِّمين، وعبَّروا عنه بالحال، واختلفوا في إثباته ونفيه، وقال قوم: ليس بموجود ولا معدوم، وأنكره قوم ... ومنشأ ذلك سوء فهم بعضهم عن اعتقاد شيء له وجود في النفس لا وجود له من خارج" (الغزالي، 1961، ص340). وهكذا يتضح أنَّ الإمام الغزالي جعل مفهوم "الكُلِّي الطبيعي" في المنطق الأرسطي نفسه مفهوم "الحال" لدىٰ الـمُتكلِّمين.

رابعاً: عِلْم الكلام الفلسفي عند الأشاعرة

تُمثِّل طريقة الـمُتكلِّمين الـمُتأخِّرين مظهراً من مظاهر تطوُّر مناهج عِلْم الكلام الإسلامي، بالرغم من أنَّ الدراسات الإسلامية لم تعتنِ بها بالشكل المطلوب حتّىٰ الآن، فتناوُلنا إيّاها في إطار ما سبق يساعد علىٰ توضيح بِنية الفكر الإسلامي الكلامي، ومدىٰ نموِّه وتطوُّره في عصوره الـمُتأخِّرة. وبطبيعة الحال، فإنَّ عِدَّة تيارات فلسفية وكلامية ستجد منتهاها في هذه الطريقة، لكنَّ مُجرَّد الإشارة

إلى ذلك غير كافٍ؛ فإنَّ الدراسة التحليلية لهذه الطريقة تظلُّ أحد أهمِّ التفسيرات التي تُجْلّي لنا كثيراً من الأمور حولها.

ويُمكِن القول: إنَّ كُتب الإمام الغزالي الكلامية والمنطقية، وكُتب فخر الدين الرازي، وكتاب "المواقف" لعضد الدين الإيجي (ت: 756هـ)، وكتاب "لباب المحصل في أصول الدين"؛ كلها من المصادر الأساسية لهذه الطريقة.[4] ويَعُدُّ ابنُ خلدون الإمامَ الغزالي مُؤسِّسها؛ إذ قال: "ومَنْ أراد إدخال الرَّدِّ على الفلاسفة في عقائده فعليه بكُتب الغزالي، والإمام ابن الخطيب (الرازي) وإنْ وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم" (ابن خلدون، د.ت، ص510). وهي طريقة تُعبِّر عن مدى ميول هؤلاء العلماء إلى التفكير الفلسفي والمنطقي، وتعطُّشهم إلى إعمال الآلة المنهجية الصارمة، وهي كذلك تُعَدُّ معالم لفلسفة كلامية ومنظومة منطقية، تستقطب صيحات مجموعة من الفقهاء والـمُحدَثين في وجه الفلسفة والمنطق.

لقد وضع الـمُتأخِّرون من الـمُتكلِّمين ثقتهم في النظر المنطقي، وعَدّوه الأساس الذي تقوم عليه أدلَّة المسائل الكلامية أو أكثرها، بل إنَّ الإمام الغزالي رأى أنَّ هذا المنهج الاستدلالي لا يقتصر على وزن المعارف الدينية، وإنَّما يتعدّاها إلى وزن العلوم الحسابية والهندسية والطبية (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص86)؛[5] لأنَّه المنهج الذي سيرتقي بعِلْم الكلام إلى البحث في عِلْم الوجود. وهذا ما

[4] إن تأثُّر المذهب الإمامي بطريقة الـمُتكلِّمين الـمُتأخِّرين كان أظهر على العلّامة سديد الدين الحلي السوراوي (ت630هـ) الـمُلقَّب برئيس الـمُتكلِّمين، الذي أصبح كتابه "المنهاج في علم الكلام" مُقرَّراً على طلبة بغداد آنذاك؛ فقد اطَّلع على كتاب "المحصل" للإمام فخر الدين الرازي، وتولّى تدريسه؛ فإنْ كان التأثير الذي أصاب منهج الـمُتقدِّمين من الإمامية هو على يد المعتزلة، فإنَّ التأثير الأكبر الذي أصاب منهج الـمُتأخِّرين من الإمامية كان على يد الإمام فخر الدين الرازي. لتعرُّف المزيد عن تطوُّر علم الكلام (المدن، 2010، ص175–176).

[5] وقد خالفه ابن تيمية حين قال: "فلا ينفع في الإلهيات، ولا ينفع أيضاً في الطبيعيات، منفعةً علمية برهانية، وإنَّما يفيد قضايا عادية قد تنحرف، فتكون من باب الأغلب. وأمّا الرياضي الـمُجرَّد عن المادة، كالحساب والهندسة، فهذا حقٌّ في نفسه، لكنْ ليس له معلوم في الخارج، وإنَّما هو تقدير عدد ومقدار في النفس، لكنَّ ذلك يُطابِق أيَّ معدود ومُقدَّر واقعه في الخارج. والبرهان لا يقوم إلّا على ما في النفس، لا يقوم على ما في الخارج" (ابن تيمية، د.ت، ص299).

جعله هو ومَن بعده من الـمُتكلِّمين يتجاوزون منهج الكلام على طريقة الـمُتقدِّمين بعد أنِ انتقدوه، وبيَّنوا عجزه عن إفادة اليقين.

وقد حُدِّد المنطق الأرسطي منهجاً وطريقاً لهذه المرحلة؛ إذ قال الآمدي في "غاية المرام" ضمن المبحث الموسوم بـ"القانون الأوَّل في إثبات الواجب بذاته": "إنَّ مَنْ حصلت عنده المواد الصادقة الـمُقترِنة بالصور الحقَّة التي يتولّى بيانها المنطقي، لم يجد في نفسه جحد ما يَلزم عنها، وذلك كعِلْمنا بأنَّ الأربعة زوج لعِلْمنا بأنَّها مُنقسِمة بمتساويين، وكل مُنقسِم بمتساويين فهو زوج" (الآمدي، د.ت، ص18). والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا: هل المنهج الذي ارتضاه علماء الكلام هو نفسه المنطق الأرسطي كما هو دون زيادة أو نقصان، أم أنَّ للمُتكلِّمين إسهاماً فيه ونقداً له؟

ولا بُدَّ قبل معالجة هذا الإشكال من عرض طرق الاستدلال ومنهجه عند الـمُتكلِّمين الـمُتأخِّرين.

1. منهج الاستدلال في الكلام الفلسفي

إنَّ الأدلَّة المنطقية التي اعتمدها علماء الكلام على طريقة الـمُتأخِّرين تنقسم إلى قسمين:

الأوَّل: القياس الاقتراني، وهو يُسمّى أيضاً القياس الحملي، وقياس الشمول.

والثاني: القياس الاستثنائي أو القياس الشرطي.

والقياس الاقتراني، إنَّما سُمِّي اقترانياً لاقتران حدوده الثلاثة من غير أنْ يتخلَّلها حرف استثناء (لكنْ)، وسُمِّي شمولياً لأنَّ الحدَّ الأصغر إذا اندرج في الأوسط واندرج الأوسط في الأكبر لزم اندماج الأصغر في الأكبر وشموله له (ابن الدهان، د.ت، ص77)، وقد اصطلح عليه الإمام الغزالي بميزان التعادل، وقسَّمه إلى ثلاثة أقسام: الميزان الأكبر، والميزان الأوسط، والميزان الأصغر (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص46).

وإنَّ أوَّل أشكال القياس الاقتراني هو الميزان الأكبر، وقد توسَّع الإمام الغزالي في شرحه حين قال: "كل مَنْ يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله. فهذا أصل، وإلهي هو القادر على الإطلاع. وهذا

أصل آخر، فلزم من مجموعها بالضرورة: أنَّ إلهي هو الإله دونك يا نمرود" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص49).

أمّا الشكل الثاني للقياس الاقتراني فهو الميزان الأوسط، وفيه قال الإمام الغزالي رحمه الله: "حدُّه أنَّ كل شيئين وُصِف أحدهما بوصفٍ يسلب ذلك الوصف عن الآخر فهما مُتباينان؛ أيْ أحدهما يسلب عن الآخر، ولا يُوصَف به" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص56). وقد مثَّل له الإمام الغزالي بمثال شارح؛ إذ قال: "فالإله يُنْفى عنه الأُفول، والقمر يثبت له الأُفول. فهذا يوجِب التباين بين الإله والقمر، وهو ألّا يكون القمر إلهاً والإله قمراً" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص56).

وأمّا الشكل الثالث للقياس الاقتراني فهو الميزان الأصغر بحسب تصنيف الإمام الغزالي الذي جعل حدَّه "هو أنَّ كل وصفين اجتمعا على شيءٍ واحد، فبعض أحد الوصفين لا بُدَّ أنْ يوصَف بالآخر بالضرورة، ولا يَلزم أنْ يُوصَف به كله. أمّا وصْف كله فلا يَلزم لزوماً ضرورياً، بل قد يكون في بعض الأحوال، وقد لا يكون؛ فلا يوثَق به" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص60).

وفيما يخصُّ القياس الشرطي المتصل، فقد سمّاه الإمام الغزالي ميزان التلازم، وجعل حدَّه على أساس "أنَّ كل ما هو لازم للشيء تابع له في كل حال؛ فنفي اللازم يوجِب بالضرورة نفي الملزم، ووجود الملزوم يوجِب بالضرورة وجود اللازم، ومثاله: إنْ كانت صنعة العالَم وتركيب الآدمي تركيباً عجيباً مُحكَماً فصانعه عالِـم. وهذا في العقل أوَّلي، ومعلوم أنَّه عجيب مُرتَّب. وهذا مُدرَك بالعيان، فيَلزم عنه أنَّ صانعه عالِـم" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص63). أمّا القياس الشرطي الـمُنفصِل فقال فيه الإمام الغزالي رحمه الله: "هو على ضد نمط التلازم، والـمُتكلِّمون يُسمّونه السبر والتقسيم، والمنطقيون يُسمّونه الشرطي الـمُنفصِل، ونحن سمَّيناه التعاند" (الغزالي، د.ت، محك النظر، ص228). وأمّا حدُّ هذا الميزان فهو "أنَّ كل ما انحصر في قسمين فيَلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر، ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص66) شرط أنْ تكون القسمة مُنتشِرة.

وهكذا يظهر لنا أنَّ البرهنة العقلية -في نظر الإمام الغزالي- يجب أنْ تسلك طريق المنطق الذي يُمكِن أنْ يحفظ صورة الفكر من الخطأ والاضطراب؛ فإذا كانت الـمُقدِّمات والمواد صادقة أمكن الوصول إلى الحقِّ. ويظهر لنا أيضاً أنَّ مصطلح "الميزان" الذي استخدمه الإمام الغزالي مُستمدٌّ من اللفظ القرآني، ومُرتبِطٌ بمسألة عقدية تتعلَّق بمجال السمعيات؛ فالميزان هو ما توزَن به أعمال الناس، سواء كانت خيِّرة أو شرّيرة. والشيء نفسه ينطبق -عند الإمام الغزالي- على موازين المعرفة؛ فأيُّها وقع فيه شكٌّ أُخِذ، فعُرِض على هذه الموازين. أمّا استخراجها من القرآن الكريم فهو ما اصطلح عليه طه عبد الرحمن بـ"عملية التأصيل العقدي للقياس المنطقي" (طه عبد الرحمن، 2002، ص341)".

2. ملاحظات نقدية في ذات المنهج

إذا كانت النصوص المشار إليها -فيما سبق- تدلُّ على قبول هذا المنهج الـمُستحدَث، والأخذ به من الناحية العملية، فمن الظاهر الجَلِيِّ أيضاً في تراث الـمُتأخِّرين من الـمُتكلِّمين الأشاعرة محاولة التعديل والنقد لبعض جوانب هذا المنطق، ثمَّ الإضافة إليه، واستحداث بعض الجوانب المنهجية فيه.

إنَّ أحد أسباب عدم اهتمام الباحثين بهذه المرحلة هو ظنُّهم أنَّ الـمُتكلِّمين أخذوا المنطق كما هو، وأدرجوه في الدرس الكلامي بوصفه آلة منهجية بديلة. وهذا غير صحيح؛ لأنَّهم انتقدوه أيَّما انتقاد، بل إنَّهم يُعَدّون المصدر الأوَّل والمرجع الأساس في مشروع نقد الإمام ابن تيمية للمنطق، وما ذكره النشار من أنَّ "مصادر نقد ابن تيمية هم السوفسطائيون والشُّكّاك اليونان" (النشار، د.ت، ص201). عار عن الصحة؛ لأنَّ نُقول ابن تيمية عن الـمُتكلِّمين الأشاعرة في كتاب "الرد على المنطقيين" تزيد على الحصر، ولو كان المجال يَتَّسِع لأحصيناها.

ومن ثَمَّ، لم يكن مصدر إضافة ابن تيمية في المنطق هو الجانب الذي استفاده منهم؛ إذ اعتمد عليهم في كل إضافاته ونقوده. أمّا الـمُتكلِّمان اللذان يقترب فكر ابن تيمية منهما في الشَّقِّ الأوَّل من هذا المنهج الـمُتعلِّق بالتصوُّرات فهما: فخر الدين الرازي، والآمدي. أمّا الرازي فقد صرَّح ببطلان التعريف بالحدِّ على الطريقة الأرسطية، قائلاً: "أمّا قوله الحدّ الـمُركَّب من الجنس والفصل فقد

عُرِف بطلانه بالمنطق" (الرازي، د.ت، ص572). وأمّا الآمدي فنقض الحدَّ الأرسطي بنقد فكرة المقولات (ابن تيمية، 1995، ج9، ص221)[6] التي يقوم عليها، وهي التي تحصر الموجودات في فلسفة أرسطو. وعن تقسيمها قال: "إنَّ هذه القسمة وإنْ أومأ إليها أفضل مُتأخِّري الفلاسفة (يقصد ابن سينا) فهي مدخولة" (الآمدي، 2004، ص299) وكذلك، فإنَّ تمسُّكه بأنَّ الماهية هي عين الموجود في الواقع مُخالِف لوجهة نظر أرسطو، وهو قول أكثر الـمُتكلِّمين المسلمين (النشار، د.ت، ص93).

وفيما يختصُّ بإضافات الـمُتكلِّمين، فقد كان بعضها في موضوع "الحدِّ" الذي يرتكز على فكرة التمييز الكلامية، وهي التي تُبيِّن أنَّ الهدف من التعريف هو تمييز الحقائق الجزئية وتصوُّرها على وجه ما، سواء كان ذلك بالذات أو بالعرض أو باللفظ اللغوي الأكثر وضوحاً. فطريقة التمييز هذه، والتعريف بالخواص والصفات، تُقابِل طريقة التعريف بالكُنْه والجوهر عند أرسطو، كما نبَّه إلى ذلك النشار (النشار، د.ت، ص11–19)؛ إذ نوَّه بدور ابن تيمية في توضيح هذه الفكرة التي اشتُهِرت على أيدي الأشاعرة (الباقلاني، 1998، ص199 وما بعدها)، وأخذ بها المناطقة الـمُحدَثون، ولم يفته أنْ يشير إلى مصادر فكرة الحدِّ عند ابن تيمية بقوله: "وأهمُّ مصادر هذا البحث هو الحدُّ الكلامي" (النشار، د.ت، ص212). والغريب أنَّه بالرغم من قوله هذا، فإنَّه عندما ذكر مصادر ابن تيمية في نقده للمنطق لم يذكر الـمُتكلِّمين كما أشرنا آنفاً؛ لأنَّه لا يَعُدُّهم مصدراً في النقد، وإنَّما يَعُدُّهم مصدراً في الإضافة فقط، وهو رأي بعيد عن الصحة كل البُعْد.

أمّا منهج الاستدلال فهو في نظر الغزالي والآمدي أوسع نطاقاً من القياس الأرسطي، ويظلُّ أثر المنطق فيه مُقتصِراً على الترتيب والتأليف أو الصورة فقط. وأمّا المواد التي يتركَّب منها فمصادرها الأوَّليات العقلية، والحِسُّ، والتجربة، والتواتر. قال الإمام الغزالي في ذلك: "فهذه الموازين صحيحة الصورة، فاسدة المادة ... بل المادة الصحيحة التي تُستعمَل في النظر كل أصل معلوم قطعاً إمّا بالحِسِّ، وإمّا بالتجربة، وإمّا بالتواتر الكامل أو بأوَّل العقل" (الغزالي، د.ت، القسطاس، ص54).[7]

[6] المقولات العشر: الجوهر والكم والكيف والأين ومتى والوضع وأنْ يفعل وأنْ ينفعل والملك والإضافة.

[7] يُلاحَظ أنَّ الآمدي في "غاية المرام" استخدم كثيراً نفس الأمثلة الحِسِّية التي استخدمها الغزالي في هذا الكتاب.

وقد خالفهم ابنُ تيمية في الاقتصار على الترتيب والصورة؛ لأنَّه رأى أنَّ حصر الاستدلال بالبرهان على مُقدِّمتين باطل ومُخالِف للفطرة، بل هو نوع من أنواع التطويل، فقال في "درء تعارض العقل والنقل": "فبتقدير بيانهم للمُقدِّمتين يكونون قد طوَّلوا، وداروا بالعقول دورة تُبعِد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بثبوته، وقد يحصل لها في تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود" (ابن تيمية، 1991، ص83). وقال رحمه الله أيضاً: "قد يكون الدليل مُقدِّمة واحدة متى عُلِمت عِلْم المطلوب، وقد يحتاج الـمُستدِلُّ إلى مُقدِّمتين، وقد يحتاج إلى ثلاث مُقدِّمات، وأربعٍ، وخمسٍ، وأكثر، ليس لذلك حدٌّ مُقدَّر يتساوى فيه جميع الناس في جميع المطالب، بل ذلك بحسب عِلْم الـمُستدِلِّ الطالب بأحوال المطلوب، والدليل، ولوازم ذلك، وملزوماته" (ابن تيمية، د.ت، ص250). وقد أشار النشار إلى قول ابن تيمية بأنَّ الرازي أثبت الصانع بخمسة مسالك، كلها مبنية على مُقدِّمة واحدة (النشار، د.ت، ص239).

وما يُمكِن استنتاجه من ذلك هو أنَّ ابن تيمية أيضاً رأى أنَّ مواد الاستدلال إذا كانت يقينية كان الاستدلال يقينياً في صورة القياس أو البرهان. وهذا ما أكَّده حسن الشافعي بقوله: "هؤلاء الذين أنكروا هذا المنطق، وظلّوا يحاربونه، كابن تيمية مثلاً، لم يُنكِروا أنَّه من حيث الصورة صيغة صالحة للاستدلال: إنَّ قياس التمثيل وقياس الشمول سواء، وإنَّما يختلفان بالمادة الـمُعيَّنة ... وحقيقة أحدهما هي حقيقة الآخر" (الشافعي، 1998، ص163). وهذا يُثبِت أنَّ كل ما أنكره ابن تيمية هو ادِّعاء أنَّه الطريق الوحيد للاستدلال، أو أنَّ اليقين لا يحصل بغيره. ومن ثَمَّ، فإنَّ اعتبار أقيسة الفقهاء ظنية ليس مردُّه إلى ضعف صورة القياس، بل لأنَّ الغالب في مُقدِّماتهم هو الظنُّ، وإلّا لو كانت الـمُقدِّمات قطعية لكان هذا القياس قطعياً أيضاً.

إنَّ هذا النـزاع كله يعود إلى عدم تمييز المناطقة الإسلاميين بين التمثيل في المنطق وقياس الغائب على الشاهد الكلامي، بالرغم من الاختلاف التامِّ بين الاثنين، ولا سيما في الجامع المشترك؛ لأنَّ الأوَّل يستند فقط إلى الشبه لا غير، في حين يستند الجامع في الثاني إلى العِلَّة، والحدِّ، والدليل، والشرط. "لكنَّ عدم تفريق الـمُتأخِّرين بين الاثنين في التعبير أدّى إلى القول بأنَّهما في جوهرهما شيء

واحد. فنظَر الإسلاميون الأرسطاليسيون للاثنين [بوصفهما تمثيلاً]، وأنَّهما يؤدِّيان إلى الظنِّ" (النشار، د.ت، ص245).

وقد تسرَّع عباس محمد حسين سليمان بالحُكْم على هذه المرحلة حين قال: "فهي شهادة للمسار المختلف الذي اتَّبعه الـمُتكلِّمون في طريقتهم الجديدة، حيث كانت مهمة الـمُتكلِّمين في بداية الانحطاط الحضاري والسياسي إنقاذ التراث الإسلامي من الضياع والتبدُّد أكثر من دعوتهم إلى التجديد" (عباس، 1998، ص152). فهو في حُكْمه هذا أغفل أنَّ هذا التحوُّل المنهجي في عِلْم الكلام كان لتجاوز الإشكالات المنهجية في كلام القدماء، الذي يُروَّج داخل نطاق الفِرَق الإسلامية. وحين شاعت الفلسفة في الأُمَّة الإسلامية، وصار الـمُخالِفون هم الفلاسفة، بدأت الإشكاليات تبرز، وأوجه الضعف تظهر؛ ما تطلَّب نوعاً من التجديد الوظيفي والمنهجي. كما أغفل مواطن إسهامهم وإبداعهم في ذات المنهج الـمُستحدَث، وكنّا قد أشرنا إلى نُتَفٍ من ذلك.

ومن الـمُلاحَظ أنَّ هذه الآراء تسير على آثار الاستشراق الكلاسيكي -بقصد، أو بغير قصد- الذي يَدَّعي أنَّ الفتوحات المنهجية في الفكر الكلامي هي مُجَرَّد نقل لِـما سطره فلاسفة اليونان في هذا الجانب، هذا في أحسن الظنِّ، وإلّا فإنَّه يَعُدُّ الإبداع المنهجي في عِلْم الكلام مُجَرَّد تشويه أو عدم استيعاب للمنطق اليوناني.

3. موقف الـمُعاصِرين من المنهج المنطقي

اتَّخذ محمد عبده موقفاً واضحاً في الدعوة إلى توظيف المنطق؛ إذ نجده يُقرِّر أنَّ المنطق يحفظ الذهن من الخطأ، ويَعُدُّه بمنـزلة المعيار والميزان الذي يضبط الفكر، ويُنكِر على مَنْ يمنع دراسته أو يعتقد أنَّه ينتهي بصاحبه إلى الشكِّ والضلال والوقوع في الشُّبُهات؛ فهو يرى أنَّ "العلوم المنطقية، إنَّما وُضِعت لتقويم البراهين، وتمييز الأفكار غثّها من السمين، وتبيين كيف تتركَّب الـمُقدِّمات لإنتاج المطلوب بعد البيان، وأيُّ مُقدِّمة يَصِحُّ أنْ تُؤخَذ في البيان، وأيُّها يجب أنْ يُطرَح، ويُقذَف. فهذا عِلْم حقيق بأنْ يُتَّخَذ سُلَّماً لجميع العلوم" (رضا، 2006، ص761). وعلى الرأي نفسه نجد الشيخ مصطفى

صبري؛ إذ انتقد كل مَنِ استهان بالمنهج المنطقي أو قلَّل من قيمته، وهو ينفي وجود أيِّ أحد من علماء المسلمين الـمُتقدِّمين استهان بالمنطق سوى نفر من العصريين؛ إذ قال: "لا أعرف عالِماً من علماء الدين، بعد تأسيس عِلْم الكلام في الإسلام، يستهين بالعقل والمنطق، بل الأساتذة العصريون أنفسهم هم الذين يستهينون بهما" (صبري، 1981، ص152).

وبالرغم من دفاعه الشرس عن المنهج المنطقي، ومنعه -في الـمُقابِل- استخدام المنهج التجريبي في العقيدة؛ لأنَّ أهمَّ مسائلها لا تصلح التجربة لدراستها، فإنَّه عاد، واعتدل، وتوسَّط في موقفه؛ ليُؤكِّد توقُّف المنهج التجريبي على المنهج العقلي في إثبات الضرورة واليقين لمطلوبها (صبري، 1981، ص248). فالشيخ قد أثبت أنَّ العِلْم التجريبي لا يصلح أنْ يكون منهجاً مُستقِلّاً لدراسة العقيدة، واعتماده بديلاً للمنهج المنطقي، ولم ينسَ -في الوقت نفسه- التنبيه على أنَّ مكتشفاته تصلح أنْ تكون مُقدِّمات في الاستدلال على وجود الله تعالى؛ شرط أنْ ينضمَّ إليها ما يقطع الاحتمالات، ويفيد الضرورة بأنَّ موجِد هذا العالَم بنظامه البديع هو الله تعالى، ويُثبِت له الوجوب، وهو ما لا يُمكِن أنْ يقوم به العِلْم التجريبي.

إنَّ هذا الكلام لا غبار عليه لو قُصِد بأدلَّة العقل جنسها، لكنَّ حصر ذلك في المنطق بصورته المعروفة يحتاج إلى مراجعة. والـمُلاحَظ أنَّ بعض الـمُعاصِرين لا يقتصرون فقط على الإعلاء من شأن المنطق، وإنَّما يُزايِدون على مناهج الـمُتقدِّمين الذين يرفضونه، وينعتون مناهجهم بالمناهج الجدلية العقيمة، مُؤكِّدين أنَّ "كلّ شأنها أنْ تغلط، وتُضلِّل، وتلبس، وتوهِم" (الجابري، د.ت، ص34)؛ "لأنَّها لا ترقى إلى المناهج القطعية والبرهانية، ولا يُمكِن عَدُّها أداةً لإنتاج المعرفة والدفاع عنها. ومن ثَمَّ، فإنَّ السائد عند مَنْ تأثَّر بأرسطو هو اعتبار الجدل مفيداً للظنِّ فقط" (طه عبد الرحمن، 2000، ص64-65) في مُقابِل منهج المنطق الأرسطي الذي يفيد اليقين، ويستند إلى البرهان.

هنا يتدخَّل بعض مَنْ عارضوا هذا التوجُّه، مثل طه عبد الرحمن؛ لبيان أنَّ مناهج النظّار الـمُتقدِّمين تقوم على "شروط وقوانين تُنافِس في استيفائها وضبطها وصرامتها وترتيبها ضوابط المنطق وأحكامه،

باعتبارها عِلْماً لقوانين العقل. ولا أدلَّ على ذلك من أنَّهم استخدموا طرق الجدل في الاستدلال على قضايا من صميم المنطق نفسه، وبهذا فتحوا الطريق أمام مشروع رَدِّ المنطق إلى الجدل" (طه عبد الرحمن، 2000، ص64–65). وكلامه هذا يتضمَّن الاحتجاج على يقينية المنهج الجدلي من وجهين:

الأوَّل: مضاهاة المنهج الجدلي في صرامة قواعده وأصوله المنطق نفسه.

والثاني: استدلال علماء الأُمَّة على قضايا منطقية بالمنهج الجدلي؛ لذا كان الجدلُ هو الأصل، والمنطق فرع منه. بل إنَّ طه عبد الرحمن رأى أنَّ الآليّات الاعتراضية التي استخدمها ابن رشد في معارضته أدلَّة الـمُتكلِّمين الأشاعرة تحمل التأثير الكلامي من جهة الوسائل؛ إذ استمدَّ منهم بعض طرقهم الاستدلالية، مثل "قياس الغائب على الشاهد"،[8] وبعض طرقهم الاعتراضية، مثل: التفريق،[9] والتقدير.[10] وكذلك أخذ منهم أساليبهم في خرق بعض المبادئ المنطقية (طه عبد الرحمن، 2002، ص231)، وهو بذلك عِوَض أنْ يسلك المنهج المنطقي في الاحتجاج أعمل المنهج الجدلي في القضايا المنطقية أيضاً، فأضاف إلى الذين فتحوا الطريق أمام مشروع رَدِّ المنطق إلى الجدل أيضاً.

4. نحو تحديث منهج الدرس الكلامي الـمُعاصِر

تعرَّض الكلام الأشعري لتحوُّلات في الماضي، كان آخرها اقتحام مجال الفلسفة والمنطق؛ لأجل مدافعة الفلاسفة، وإيضاح موقف الإسلام من أفكارهم، وقد كانت تلك هي حاجة الوقت. وبالرغم من ذلك، فقد انتقدهم كثير من العلماء الـمُتقدِّمين والـمُعاصِرين، بقولهم: إنَّهم أغفلوا منهج القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، وانكبّوا على المنطق الذي انعكس على تقريراتهم العقدية ومناهجهم الكلامية، مثل تقسيم أصول العقائد: إلى ما يُدرَك عقلاً ولا يُسوَّغ تقدير إدراكه سمعاً، وإلى ما يُدرَك سمعاً ولا

[8] يرى طه عبد الرحمن أنَّ ابن رشد قد أخفق في كثير من الممارسات وطرق الاستدلال التي انتقدها.

[9] التمييز في لفظ الخصم أو قوله بين معانٍ مُتباينة فيما بينها (طه عبد الرحمن، 2002، ص196).

[10] افتراض مُعترِض مُحتمَل بصيغة المفرد: "قال"، أو بصيغة المبني للمجهول: "قيل"، أو بصيغة الجمع: "قالوا" (طه عبد الرحمن، 2002، ص196).

يتقدَّر إدراكه عقلاً، وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً. وما يُدرَك سمعاً شرطه عدم حُكْم العقل باستحالته، فهو ليس بمُستقِلٍّ؛ لأنَّه فرع ممّا يُدرَك عقلاً، وهو إثبات وجود الله تعالى والرسالات.

وقد أخذ سفر الحوالي على الأشاعرة تضخيمهم دور العقل إلى حدِّ القول باستقلاله بإدراك أصول العقائد؛ فلا حاجة إلى أنْ يُسمّوا شيئاً من العقائد سمعياتٍ، ويجعلوه قسماً مُستقِلّاً يُقابِل عقائد تُسمّى عقلياتٍ، وذلك باحتجاجه على أنَّ "الطرق في إثبات العقائد نوعان: سمعية، وعقلية. وهذه الأخيرة أيضاً شرعية سمعية باعتبار أنَّ السمع دلَّ عليها، وأرشد إليها، وأنَّ الشرع أحبَّها، ودعا إليها" (الحوالي، د.ت، ص45). إذ لـمّا حصروا المفهومين فيما ذُكِر مع تحكيم العقل وتوسيع حدوده بإشرافه على كلتا الدائرتين، أفضى بهم ذلك إلى افتعال التعارض، "فظهر التناقض في أصولهم بين تحكيم العقل واستقلاله بإدراك بعض أصول العقائد من جهةٍ، وبين وقوفه في هذه القضايا الاعتقادية موقفاً سلبياً هو مُجرَّد عدم الحُكْم باستحالتها من جهةٍ أُخرى" (الحوالي، د.ت، ص50).

وقد جاءت انتقادات سفر الحوالي وَفق ما تعرفه الفلسفة الحديثة من تحوُّلات فكرية، على رأسها: رسم حدود العقل وبيان قصوره في مجال ما وراء الطبيعة، وعدم اليقينية والجزم. والقصد "هو أنَّ العلماء اليوم لا يتوقَّفون عند أيَّة قضية، فلسفية كانت أو علمية، ولا يعتبرون أيَّة قضية الحدَّ النهائي الـمُطلَق للبحث والتعقُّل؛ فالقضية أو النظرية، مهما بذلَتْ في سبيل إثباتها الجهود والمساعي، تبقى قابلة للنقد والتمحيص، ولا تتحوَّل أيَّة قضية، حتّى لو بدت بديهية، إلى أساس للاستدلالات العلمية والفلسفية من دون فحص ومناقشة. إذاً، فاللايقينية في العلوم والفلسفة تعني استمرار النقد والبحث في الـمُقدِّمات والأُسس" (الخشن، د.ت، ص168). فكانت النتيجة التي خلص إليها سفر الحوالي هي عدم صلاحية المناهج الكلامية لمواجهة التحدِّيات الـمُعاصِرة. أمّا البوطي فلم يكن له نفس الموقف؛ لأنَّه لا إمكان للاستغناء بواحد أو باثنين منها عن البقيَّة. فإنَّ هذه المناهج ظهرت مُتدرِّجة بحسب ظهور الحاجة، فكان الأساس في استعمالها ملاحظة ضرورة تناسب العلاج مع المرض الـمُشخَّص دون تنطُّع أو تكلُّف، ودون تقصير أيضاً في استحضار العلاج المناسب (البوطي، د.ت، ص31). وقد قال رحمه الله: "موازين العقل والمنطق تنقسم إلى قسمين: قسم دلَّ

عليه منهج القرآن، وحِجاجه من البراهين العقلية التي يغلب أنْ يتعامل بها الناس، ويعتمدوا عليها على اختلاف مِلَلهم وأجناسهم. وقسم استخلصه الفلاسفة، واستخرجوه من مسالكهم الفلسفية التي اختصّوا بها، فكانت قيمة هذا القسم الثاني في الاحتجاج به، والاعتماد عليه. فرُبَّ مُناقِشٍ يعتمد على مُقدِّمات خصمه لدعم مدعاه" (البوطي، د.ت، ص43). ويُستنتَج من ملاحظاته تلك أنَّ ممارسة عِلْم الكلام من قِبَل المسلمين اليوم أصبحت حاجة مُلِحَّة للتصدّي لأسباب الزيغ وموجِباته الحديثة، ممّا يلبس أردية المنطق والعِلْم في الظاهر. وهذا يُظهِر محدودية وظائف هذا الفن؛ إذ إنَّ ثمرته هي إزالة الشكوك فقط، أمّا تنمية العقيدة فتتيسَّر بالمواظبة على تطهير القلب.

وقد أثار جورج مقدسي سؤالاً عن مشروعية العِلْم وحدوده؛ نظراً إلى ما استشكل عليه من روايات عن أئمَّة الأشاعرة الذين تراجعوا عن مناهجهم، لكنَّ رأيه استقرَّ على أنَّ عِلْم الكلام غير مأمون العواقب، وأنَّ الضرورة تُلزِم الخوض فيه (مقدسي، د.ت، ص110).

وهذه الضرورة تتضاعف بالنظر "للصراع الفكري الذي نشأ خلال هذه الفترة بفعل الثقافة الغربية الغازية أو الوافدة، وما جاء في ركابها من منهج وضعي في التفكير، ونظرة علمانية إلى شؤون الدولة والمجتمع، وتبشير بالدين المسيحي بين المسلمين، ومزاحمة التعليم الإسلامي التقليدي بآخر مدني غربي النـزعة والروح، إلى غير ذلك من الـمُؤثِّرات التي كان أشدُّها ما مثَّلته الكشوف العلمية المادية من ضغط شديد على عقول الشبيبة المسلمة" (الشافعي، 2001، ص118–119). والسؤال الذي يُطرَح على الـمُتكلِّمين بعد هذه التحوُّلات الجذرية التي طرأت على البنى الفكرية والعلمية والفلسفات الغربية خلال القرون الأخيرة، وأدَّت إلى ولادة إلهيات حديثة في بيئة غير إسلامية، هو: هل يُمكِن سحب هذا التحوُّل وتأثيره على العالَم الإسلامي عموماً والعلوم الإسلامية بوجه خاص؟ وإذا كان ذلك مُمكِناً، فهل ستكون آثار التحوُّلات المذكورة في الثقافة الإسلامية مُماثِلةً لتلك التي تركتها في الثقافة الغربية؟

وإذا افترضنا هذا جدلاً، فهل سيُغيِّر هذا من المنظومة الكلامية على مستوى المسائل والمناهج في الإسلام؟ لا شكَّ في أنَّ الآراء ستختلف، والمواقف ستتعدَّد بين مَنْ يرى أنَّ هذا التحوُّل الجذري

الذي يحدث لنْ يتكرَّر في المعرفة الإسلامية؛ فلا يسعى بذلك لمواجهتها والتصدّي لها، ومَنْ يعترف بهذه الحداثة وما بعدها، ويقبل بها، ويحاول التكيُّف معها، ومَنْ يَعُدُّها حقيقة واقعة، ويرى أنَّ مواجهتها واجبة على الـمُتكلِّم؛ فمِنْ هؤلاء مَنْ سيلغي المشكلة بدل السعي لحلِّها، ومنهم مَنْ سيُفرِّغ عِلْم الكلام من حقيقته.

والصواب هو الحفاظ على وظيفة عِلْم الكلام، وعلى دوره الكبير في تثبيت العقيدة الإسلامية والدفاع عنها؛ فلا بُدَّ للمُتكلِّم الـمُعاصِر أنْ يجتهد في فهم حقيقة هذه التحوُّلات الأخيرة فهماً عميقاً حتّى يستوعب مبانيها كما استوعب الـمُتكلِّمون قديماً كل مُتغيِّرات البيئة الفكرية وقتها.

وقد تباينت مناهج الـمُعاصِرين في الدرس الكلامي، وتعدَّدت مسالكهم، "فمال بعض الـمُفكِّرين إلى نـزعة عقلية اعتزالية في مواجهة تلك القضايا والصراعات الـمُحتدِمة. ولو أُسِّست العودة إلى الكتاب والسُّنَّة على أُسس راسخة لكفكفت من هذه النـزعة التي لم تخدم الفكر الكلامي الماضي، ولعلَّها عاجزة عن إحيائه في الحاضر. ويُمكِن أنْ يُذكَر في هذا الصدد الأفغاني والشيخ عبده ومدرستهما، كما يعترف أنصارهما قبل الخصوم" (الشافعي، 2001، ص120). قال حسن الشافعي بهذا الخصوص: "ورُبَّما كان أقوى رَدٍّ كلامي ينبعث من الـمُنطلَقات التقليدية السُّنِّية مع تفتُّح على الفكر الـمُعاصِر ضد هذه النـزعة، هو ما قدَّمه الشيخ مصطفى صبري العالِـم التركي في كتابه الكبير الذي يُعَدُّ من أهمِّ الأعمال الكلامية الـمُعاصِرة "موقف العقل والعلم والعالم من الله رب العالمين" (الشافعي، 2001، ص120).

وقد رأى أنَّ أساليب الجدل هي الغالبة على الدراسات الكلامية، بحُكْم أنَّها فن دفاعي قبل كل شيء لا يهدف إلى الكشف عن الجديد بقدر ما يهدف إلى الدفاع عن عقيدة قائمة حقّاً. أمّا مادته فهي مُسلَّمات الخصوم، والقضايا التي قد تلقى القبول عندهم بِغَضِّ النظر عن قيمتها الذاتية (الشافعي، 2001، ص178). وأمّا بالنسبة إلى المنهج الاستقرائي، فبالرغم من أنَّه جانب مُهِمٌّ ممّا قدَّمته الثقافة الإسلامية للحضارة الإنسانية، فإنَّ الشافعي عَدَّ استخدامه في المعارف الإلهية غير مشروع، وغير مفيد. "فالاستقراء هو البحث والنظر في جزئيات كُلِّي ما عن مطلوب، ثمَّ نسبته لجزئيات أُخرى لم

تدخل في نطاق البحث؛ فهو لا يصلح في المباحث الإلهية نظراً لاختلاف طبيعة كلٍّ من الغائب والشاهد، فلا يخفى أنَّ ما حُكِم به على أحد المختلفين غير لازم أنْ يُحكَم به على الآخر" (الشافعي، 2001، ص172). وهكذا استقرَّ رأيه على تفضيل المنهج العقلي المنطقي.

وفي مُقابِل ذلك، نجد أنَّ البوطي لم يُفاضِل بين هذه المناهج؛ لِـما سبق ذكره، لذا سعى لتوسيع دائرة المنهج، انطلاقاً من القول التراثي: "إنْ كنْتَ ناقلاً فالصحة، وإنْ كنْتَ مُدَّعِياً فالدليل". فمنهجه هذا يُعلِن بكل صراحة موقفه من التراث الكلامي الإسلامي؛ لأنَّه لم يحاول إنشاء منهج جديد بقدر ما حاول التوسُّع في استثمار الجوانب الـمُشرِقة من التراث؛ إذ قال: "المسألة العلمية أمامنا؛ إمّا تكون ادِّعاءً من عنده، أو تقوُّلاً عن غيره، فإنْ كان نقلاً فيُؤاخَذ بتصحيح النقل؛ وذلك ببيان السند المتصل بينه وبين المصدر الأوَّل، فإذا ثبت السند ثبت النقل، فإنْ كان ذلك ادِّعاءً من عنده فيُؤاخَذ بتصحيحه بطرق مناسبة له. والادِّعاء إنْ كان من المشاهدات فطريق إثباته وضعه تحت المنهج التجريبي، وإنْ كان الادِّعاء من الـمُجرَّدات مثل الأعداد والمنطقيات، فلا يستفاد من التجريبيات، بل تحصل بالقوانين الثابتة في تلك الفنون" (البوطي، 1982، ص34). فالادِّعاء إنْ كان غير ثابت بطريق تجريبي أو بتحقيق المراجع، وكان ينتمي إلى مسألة عقلية، فإثباته عند الشيخ بطريقتين، هما: قانون التلازم، والقياس.

أمّا قانون التلازم فهو أنْ يطرد ترابط بين شيئين، بحيث إذا تأمَّلْتَ أحدهما تصوَّرت الآخر، وإنَّما يتمُّ ذلك بعد أنْ يشهد له الاستقراء التامُّ، وهو أنْ تتبع الحالات والظروف المختلفة كلها لوجود هذين الشيئين، فتجدهما مُتلازِمين دائماً (البوطي، 1982، ص40).

وأمّا القياس فأُريد به القياس الذي استقرَّ عليه علماء أصول الفِقْه وعِلْم الكلام. "وهذا القياس يتلخَّص في استخراج عِلَّة الشيء أو سببه، ثمَّ تلمُّسه فيما قد يُشبِهه من الأشياء المجهولة، حتّى إذا استيقن الباحث اشتراك كلٍّ من المعلوم والمجهول في عِلَّة واحدة قاس الثاني على الأوَّل في حُكْمه الـمُنبثِق من تأثير تلك العِلَّة" (البوطي، 1982، ص44).

فهذا المنهج الذي سلكه البوطي في تقرير المسائل الكلامية التراثية والـمُعاصِرة في كتبه: "كبرىٰ اليقينيات"، و"نقض أوهام المادية الجدلية"، و"المذاهب التوحيدية والفلسفات الـمُعاصِرة"، هو المنهج التكاملي الذي يُعرَف "باستخدام أكثر من منهج في البحث، بحيث تتكامل المناهج فيما بينها في وضع وتطبيق مُستلزَمات البحث" (بدوي، د.ت، ص74). فأوَّل مناهج الـمُتكلِّمين هو المنهج النقلي،[11] ثمَّ المنهج العقلي الذي بُنِي علىٰ القياس والسبر والتقسيم، ثمَّ المنهج المنطقي الذي اعتُمِد في الرَّدِّ علىٰ الفلاسفة (التفتازاني، د.ت، ص34). وكان تجاوز الإلحاد الجديد التشكيك في العقائد إلىٰ المسائل القانونية والأخلاقية والتاريخية (النعماني، 2012، ص181–182)، "سبيلاً إلىٰ تنويع منهجي وإثراء أسلوبي في عِلْم الكلام" (النعماني، 2012، ص120). وهو ما فرض تعدُّدية منهجية، وضاعف الحاجة إليها لمقاربة المعارف الـمُتنوِّعة، وتعضيد أدوات الاستدلال. ولا يَدَّعي الـمُتكلِّمون الجُدُد أنَّهم ابتدعوا في الكلام نسقاً مُستحدَثاً؛ لأنَّ المنهج التكاملي هو "الـمُؤلَّف من المنهج العقلي والمنهج النقلي أو المنهج العقلي والمنهج الجدلي أو المنهج النقلي والمنهج الجدلي، ولا مانع من استخدام الثلاثة فيه، ولا من إضافة مناهج أُخرىٰ تقتضيها بعض مسائله" (بدوي، د.ت، ص75).

وتتمثَّل أبرز معالم التجديد في الدرس الكلامي في الحركة التقعيدية التي تعكس نضج الدرس الكلامي وبلوغه طوراً مُتقدِّماً؛ إذ تتأخَّر غالباً عملية التقعيد حتّىٰ تكاد تكون آخر أطوار نضج العِلْم واكتماله. وعِلْم الكلام هو أجلُّ العلوم وأكثرها صرامةً وبحثاً عن القطع؛ ما يجعله أَوْلىٰ بها. وبالرغم من خصائصه المعرفية والمنهجية، فإنَّه لم يعرف طوال تاريخه أيَّة حركة تقعيدية بالمعنىٰ الاصطلاحي الدقيق؛ فهذه القواعد التي نتحدَّث عنها ضمن هذه العملية ليست "مُجرَّد ضوابط لجَمع ما ينتشر من المسائل في نظام يُعِين علىٰ الإحاطة بها وتذكُّرها، بل هي في الأغلب الأعمِّ قوانين كُلِّية حقّاً يُمكِن أنْ

[11] ظلَّ هذا المنهج مُواكِباً للفكر الكلامي طوال مسيرته في الحوار بين الفِرَق الإسلامية، وكان أكثر مثار موضوعات العلم ومسائله وقتئذٍ من الآيات الـمُتشابِهات. وهذا هو كلام القدماء. وكانت معظم خلافات هذا المنهج مع الفِرَق الإسلامية، ولا سيما المعتزلة؛ لأنَّهم أوَّل فِرقة أسَّست قواعد الخلاف لِما ورد فيه ظاهر السُّنَّة. وقد كان الدرس الكلامي في بِنيته وأساليبه شديد الصلة بقواعد اللغة العربية والدرس الأصولي.

تُستخرَج منها أو تُخرَّج عليها" (الشافعي، 2020، ص14). وبهذا المعنى صارت الحاجة مُلِحَّة إلى تطوير "الحركة التقعيدية في عِلْم الكلام" التي كان للمُتقدِّمين فيها بعض الإسهامات.

قال حسن الشافعي في ذلك: "ليس بعيداً أيُّها الإخوة أنْ نتطلَّع إلى عهد قريب، يقوم فيه هذا العِلْم الجديد (أعني عِلْم القواعد الاعتقادية الشرعية) لدينا على ساقٍ، ويَبلُغ -بإذن اللهَّ- أوسع الآفاق، بل إنَّني أكاد أُوقِن مستقبله القريب جِدّاً بإذن الله، وذلك لسببين:

أوَّلهما: أنَّ العلوم والمعارف الجديدة تتوالد في عالَم اليوم إمّا على أساس الابتكار الكامل، وغزو الفضاءات الافتراضية، بل إقامة عوالم مُوازِية تُشبِه تلك التي تحدَّث عنها بعض أسلافنا من عالَم المثال على سبيل المثال القريب فقط ...

وأمّا الأساس الآخر لابتداع العلوم، واكتشاف الجديد فيها، فهو النظرة البَيْنيَّة للعلوم الـمُستقِرَّة، والمناهج الخاصَّة بكلٍّ منها، والـمُزاوَجة بين عِلْمين ومنهجين أو أكثر" (الشافعي، 2020، ص9).

خاتمة

إنَّ سَيْر الـمُتكلِّمين الـمُتقدِّمين من الأشاعرة على الطريقة الجدلية، اعتماداً على آليَّة الاستدلال العقلي القياسي وما تفرَّع منها، هو ما جعلهم جميعاً يُصادِمون المنطق الأرسطي، ويُعرِضون عنه؛ إذ كان منهجهم -منذ البداية- منهج الدرس الأصولي نفسه، وجاء ضَمُّ القياس العقلي -بوصفه آليَّة إضافية جديدة- في الدرس الكلامي للسبب نفسه في الدرس الأصولي؛ فإنْ كان هذا الأخير قد طوَّر أدوات الاستدلال والاستنباط حين استجدَّ على الأُمَّة ما لا عهد لها به من الوقائع والنوازل، فإنَّ الدرس الكلامي عمل على تطوير مناهجه حين استجدَّت على واقع الأُمَّة الفكري تلكم الأسئلة التي فرضها تفاعل العقل مع النص، وتلكم الشُّبَه التي عَمَد بها أهل الـمِلَل الأُخرى إلى التشكيك في العقيدة الإسلامية.

فالتحوُّل المنهجي في عِلْم الكلام في طريقة الـمُتأخِّرين، إنَّما جاء لاختلاف بِنية الـمُخالِف الفكرية، ولِـما استُحدِث من تحدِّيات جديدة، ولا سيما عند شيوع الفلسفة في الأُمَّة الإسلامية؛ ما فرض على الـمُتكلِّمين الأشاعرة تجديد الدرس الكلامي على المستوى الوظيفي والمنهجي، وهو السبب الرئيس في اعتماد الـمُتكلِّمين المنطق الأرسطي آلةً منهجيةً بديلةً بعد انتقادهم لها، وتبيئتها وطبيعة الدرس الكلامي، وهم بذلك يُعَدّون أهمَّ مصدر في النقد الـمُتكامِل الذي أبدعه الإمام ابن تيمية للمنطق.

وقد أبانت الدراسة -بصورة غير مباشرة- عن أهمية استحضار المنهج التاريخي في فهم المسائل والمناهج، بحيث لا يُمكِن الاستغناء عنه أبداً، مُؤكِّدة أنَّ الانتقاص منه، وإغفال الاعتماد عليه، ولو في موضوعات ذات طبيعة عقلية منطقية، كفيل بإحداث خلط والتباس كبير في استيعاب مفاهيم عِلْم الكلام ومناهجه. وأوضح مثال على ذلك التشغيبات التي يُمكِن أنْ تطال آليّات الـمُتكلِّمين ومفاهيمهم، مثل: القياس العقلي، ومفهوم "العِلْم"، وغير ذلك؛ ما قد يجعلها تُفهَم خطأً أو بنفس المعاني التي يتداولها المناطقة والفلاسفة. ثمَّ يتفاقم الأمر، وتزداد خطورته إذا استحضرنا أنَّ هذه المفاهيم والاصطلاحات تُستخدَم هي بذاتها في عِلْم أصول الفِقْه.

إذا كان جُهْد الاستشراق قد حاول أنْ يُبرِز -بوجهٍ من الوجوه- أنَّ الجُهْد الكلامي في اقتحام سُبُل منهجية جديدة لا يعدو أنْ يكون مُجرَّد ترجمة للأعمال المنطقية اليونانية، وأنَّ بعض الفروق المنهجية بين التوظيف الكلامي لبعض العناصر المنطقية اليونانية ناتجة من التبيئة السريعة للمنطق اليوناني؛ بُغْيَةَ المشاركة في الجدالات اللاهوتية مع الـمُخالِفين الـمُتشبِّعين بالثقافة المنطقية الأرسطية؛ فلا ينبغي عَدُّ كلّ هذه الأسباب ذريعةً للإعراض عن الجوانب المنهجية والمنطقية في الإنتاج الكلامي الأشعري الـمُتأخِّر، بل يجب توظيف هذا الجانب من التراث، والاهتمام به، والاستفادة منه، وبيان أوجه الإبداع فيه؛ لِـما يتضمَّنه من عمق منهجي.

المراجع

الآمدي، أبو الحسن سيف الدين (د.ت). **غاية المرام في علم الكلام**، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

الآمدي، سيف الدين (2004). **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد محمد المهدي، ط2، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ج1.

الأنصاري، أبو القاسم (2010). **الغنية في الكلام**، تحقيق: مصطفى حسين عبد الهادي، القاهرة: دار السلام، ج1.

الباقلاني، محمد بن الطيب (1957). **التمهيد**، بيروت: المكتبة الشرقية.

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

بدوي، إبراهيم (د.ت). **علم الكلام الجديد: نشأته وتطوره**، ط2، د.م: دار المحجة البيضاء.

البدوي، عبد الرحمن (1963). **مناهج البحث العلمي**، القاهرة: دار النهضة العربية.

البغدادي، أبو المنصور (د.ت). **عيار النظر في علم الجدل**، تحقيق: أحمد محمد عروبي، الكويت: أسفار لنشر نفيس الكتب والرسائل العلمية.

البوطي، محمد سعيد رمضان (1982). **كبرى اليقينيات**، ط8، بيروت: دار الفكر المعاصر.

البوطي، محمد سعيد رمضان (د.ت). **المذاهب التوحيدية**، دار الفكر، آفاق معرفية متجددة.

التفتازاني، سعد الدين (د.ت). **شرح العقائد النسفية**، مصر: مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم (1426هـ). **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ج2.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم (1991). **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط2، السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ج3.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم (د.ت). **الرد على المنطقيين**، بيروت: دار المعرفة.

الجابري، محمد عابد (د.ت). **تكوين العقل العربي**، ط12، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجرجاني، علي بن محمد (1983). **التعريفات**، بيروت، دار الكتب العلمية، ص57.

الجويني، عبد الملك (1969). **الشامل في أصول الدين**، تحقيق: علي سامي النشار، وفيصل بدير، وشهيد محمد مختار، الإسكندرية: منشأة المعارف.

الجويني، عبد الملك (د.ت). **البرهان في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1.

الحوالي، سفر (د.ت). **منهج الأشاعرة في العقيدة**، د.م: دار منابر الفكر.

الخشن، حسين أحمد (د.ت). **أصول الاجتهاد الكلامي**، لبنان: المركز الإسلامي الثقافي.

ابن خلدون، عبد الرحمن محمد (د.ت). **مقدمة ابن خلدون**، المغرب: فضاء الفن والثقافة.

ابن الدهان، محمد فخر الدين (د.ت). **تقويم النظر في مسائل خلافية**، الرياض: مكتبة الرشد.

الرازي، فخر الدين (2015). **نهاية العقول في دراية الأصول**، تحقيق: سعيد فودة، بيروت: دار الذخائر.

الرازي، فخر الدين (د.ت). **المباحث المشرقية**، تحقيق: محمد المعتصم بالله، ط2، إيران: منشورات ذي القربى.

ابن رشد، أبو الوليد (د.ت). **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تقديم: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

رضا، محمد (2006). **تاريخ الأستاذ الإمام**، ط2، القاهرة: دار الفضيلة.

سليمان، عباس محمد حسين (1998). **الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي**، مصر: دار المعرفة الجامعية.

الشافعي، حسن (2001). **مدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط2، باكستان: إدارة القرآن العلوم الإسلامية.

الشافعي، حسن (2020). **مقدمة تأسيسية في علم القواعد الاعتقادية**، دار الحكماء للنشر.

الشافعي، حسن محمود (1998). **الآمدي وآراؤه الكلامية**، القاهرة: دار السلام.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (د.ت). **الملل والنحل**، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ج1.

صبري، مصطفى (1981). **موقف العقل**، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج1.

طه عبد الرحمن (2000). **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن (2002). **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

الغزالي، أبو حامد (1961). **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، مصر: دار المعارف.

الغزالي، أبو حامد (2018). **إلجام العوام عن علم الكلام**، بيروت: دار المنهاج.

الغزالي، أبو حامد (د.ت). **القسطاس المستقيم**، ط4، لبنان: دار المشرق.

الغزالي، أبو حامد (د.ت). **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد (د.ت). **المنقذ من الضلال**، تحقيق: عبد الحليم محمود، مصر: دار الكتب الحديثة.

الغزالي، أبو حامد (د.ت). **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، ط6، مصر: دار المعارف.

الغزالي، أبو حامد (د.ت). **محك النظر في المنطق**، بيروت: دار الكتب العلمية.

الفارابي، أبو نصر (2012)، **إحصاء العلوم**، ترجمة: صلاح الدين الهواري، بيروت: المكتبة العصرية.

ابن فورك، محمد بن الحسن (د.ت). **مجرد مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري**، تحقيق: دانيال جيمارية، دار الشروق.

القاسمي، جمال الدين الدمشقي (1979). **تاريخ الجهمية والمعتزلة**، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الماتريدي، محمد (د.ت). **التوحيد**، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية.

المَدَن، علي (2010). **تطور علم الكلام الإمامي**، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.

مقدسي، جورج (د.ت). **الأشعري والأشاعرة في التاريخ الديني الإسلامي**، ترجمة: أنيس مورو، مركز نماء للبحوث والدراسات.

الملاحمي، محمود بن محمد (2010). **الفائق في أصول الدين**، تحقيق: فيصل بدير عون، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.

النشار، علي سامي (د.ت). **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، ط3، بيروت: دار النهضة العربية.

النشار، علي سامي (د.ت). **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف.

النعماني، شبلي (2012). **علم الكلام الجديد**، القاهرة: دار المشروع القومي.

الهمداني، القاضي عبد الجبار (د.ت). **شرح الأصول الخمسة**، ط3، القاهرة: مكتبة وهبة.

References

Al-Āmidī, Abū al-Ḥasan Sayyid al-Dīn (n.d.). *Ghāyat al-Marām fī ʿIlm al-Kalām*. Cairo: al-Majlis al-Aʿlā li-l-Shu'ūn al-Islāmiyyah.

_____ (2004). *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn*. (2nd ed.). Aḥmad Muḥammad al-Mahdī (Ed.). Cairo: Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq al-Qawmiyya, Vol. 1.

Al-Anṣārī, Abū al-Qāsim (2010). *Al-Ghaniyyah fī al-Kalām*. Muṣṭafā Ḥusayn ʿAbd al-Hādī (Ed.). Cairo: Dār al-Salām. Vol. 1.

Al-Badawī, ʿAbd al-Raḥmān (1963). *Manāhij al-Baḥth al-ʿIlmī*. Cairo: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah.

Badawī, Ibrāhīm (n.d.). *ʿIlm al-Kalām: Nash'atuhu wa Taṭawwuruhu* (2nd ed.). Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā'.

Al-Baghdādī, Abū al-Manṣūr (n.d.). *ʿIyār al-Naẓar fī ʿIlm al-Jadal*. Aḥmad Muhammad ʿUrūbī (Ed.). Kuwait: Asfār li-Nashri Nafīs al-Kutub wa al-Rasā'il al-ʿIlmiyyah.

Al-Bāqillānī, Muḥammad ibn al-Ṭayyib (1957). *Al-Tamhīd*. Beirut: Al-Maktabah al-Sharqiyyah.

_____(1998). *Al-Taqrīb wa al-Irshād*. ʿAbd al-Ḥamīd ibn ʿAlī Abū Zunayd (Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān (1982). *Kubrā al-Yaqīniyyāt* (8th ed.). Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir.

_____ (n.d.). *Al-Madhāhib al-Tawḥidiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, Āfāq Maʿrifiyyah Jadīdah.

Al-Fārābī, Abū Naṣr (2012). *Iḥṣā' al-ʿUlūm*. Ṣalāḥ al-Dīn al-Hawwārī (Translator). Beirut: Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (1961). *Miʿyār al-ʿIlmī fī Fann al-Manṭiq*. Dr. Sulaymān Dunyā (Ed.). Egypt: Dār al-Maʿārif.

_____ (n.d.). *Al-Qisṭās al-Mustaqīm* (4th ed.). Lebanon: Dār al-Mashriq.

_____ (n.d.). *al-Mustaṣfā fī ʿIlm al-Uṣūl* (1st ed.). Muḥammad ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

_____ (n.d.). *Al-Munqidh min al-Ḍalāl*. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd (Ed.). Egypt: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah.

_____ (n.d.). *Tahāfut al-Falāsifah* (6th ed.). Dr. Sulaymān Dunyā (Ed.). Egypt: Dār al-Maʿārif.

_____ (n.d.) *Miḥakk al-Naẓar fī al-Manṭiq*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Hamadānī, ʿAbd al-Jabbār (n.d.). *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah* (3rd ed.). Cairo: Maktabat Wahbah.

Al-Hawāli, Safar (n.d.). *Manhaj al-Ashāʿirah fī al-ʿAqīdah*. Dār Manābir al-Fikr.

Ibn al-Dahhān, Muḥammad Fakhr al-Dīn (n.d.). *Taqwīm al-Naẓar fi Masā'il Khilāfiyyah*. Riyadh: Maktabat al-Rushd.

Ibn Fawrak, Muḥammad ibn al-Ḥasan (n.d.). *Mujarrad Maqālāt al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ashʿarī*. Dānyāl Jīmāriyya (Ed.). Dār al-Shurūq.

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān Muḥammad (n.d.). *Al-Muqaddimah*. Morocco: Qaḍā' al-Fann wa al-Thaqāfah.

Ibn Rushd, Abū al-Walīd (n.d.). *Al-Kashf ʿan Manāhij al-Adillah fī ʿAqā'id al-Millah*. Introduced by Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah.

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn (1426 AH). *Bayān Talbīs al-Jahmiyyah fī Ta'sīs Bidaʿihim al-Kalāmiyyah*. Vol. 2. Saudia Arabia: Mujammaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf.

_____(1991). *Dar' Taʿāruḍ al-ʿAql wa-l-Naql*. Vol. 3. Muḥammad Rashād Sālim (Ed.). Saudi Arabia: Jāmiʿat al-Imām Muḥammad ibn Saʿūd al-Islāmiyyah.

_____ (n.d.). *al-Radd ʿalā al-Mantiqiyyīn*. Beirut: Dār al-Maʿrifah.

Al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid (n.d.). *Takwīn al-ʿAql al-ʿArabī* (12th ed). Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah.

Al-Jurjānī (1983). *Al-Taʿrīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Juwaynī, ʿAbd al-Malik (1969). *Al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn*. ʿAlī Sāmī al-Nashshār, Fayṣal Budayr, and Shahīd Muḥammad Mukhtār (Eds.). Alexandria: Mansha'at al-Maʿārif.

_____ (n.d.). *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah,

Al-Khashin, Ḥusayn Aḥmad (n.d.). *Uṣūl al-Ijtihād al-Kalāmī*. Lebanon: al-Markaz al-Islāmī

al-Thaqāfī.

Al-Malāḥimī, Maḥmūd ibn Muḥammad (2010). *Al-Fā'iq fī Uṣūl al-Dīn*. Fayṣal Budayr ʿAwn (Ed.). Cairo: Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq al-Qawmiyyah.

Maqdisī, Jūrj (n.d.). *Al-Ashʿarī wa al-Ashāʿirah fī Tārīkh al-Dīn al-Islāmī*. Anīs Mūrū (Translator). Markaz Namā' al-Buḥūth wa al-Dirāsāt.

Al-Māturīdī, Muḥammad (n.d.). *Al-Tawḥīd*. Alexandria: Dār al-Jāmiʿāt al-Miṣriyyah.

Al-Mudun, ʿAlī (2010). *Taṭawwur ʿIlm al-Kalām al-Imāmī*. Baghdad: Markaz Dirāsāt Falsafat al-Dīn.

Al-Nashshār, ʿAlī Sāmī (n.d.). *Manāhij al-Baḥth ʿinda Mufakkirī al-Islām wa-Iktishāf al-Manhaj al-ʿIlmī fī al-ʿĀlam al-Islāmī* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah.

_____ (n.d.). *Nasha'at al-Fikr al-Falsafī fī al-Islām*. Cairo: Dār al-Maʿārif.

Al-Nuʿmānī, Shalabī (2012). *ʿIlm al-Kalām al-Jadīd*. Cairo: Dār al-Mashrūʿ al-Qawmī.

Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn al-Dimashqī (1979). *Tārīkh al-Jahmiyyah wa al-Muʿtazilah*. Beirut:

Mu'assasat al-Risālah.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn (2015). *Nihāyat al-ʿUqūl fī Dirāyat al-Uṣūl*. Saʿīd Fawda (Ed.). Beirut: Dār al-Dhakhā'ir.

_____ (n.d.). *Al-Mabāḥith al-Mashriqiyyah* (2nd ed.). Muḥammad al-Muʿtaṣim bi-illah (Ed.). Iran: Manshūrāt Dhī al-Qurbā.

Riḍā, Muḥammad (2006). *Tārīkh al-Ustādh al-Imām* (2nd ed). Cairo: Dār al-Faḍīlah.

Ṣabrī, Muṣṭafā (1981). *Mawqif al-ʿAql* (2nd ed.). Vol. 1. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Shāfiʿī, Ḥasan (2001). *Madkhal ilā Dirāsat ʿIlm al-Kalām* (2nd ed.). Pakistan: Idārat al-Qur'ān wa al-ʿUlūm al-Islāmiyyah.

_____ (2020). *Muqaddimah Ta'sīsiyyah fī ʿIlm al-Qawāʿid al-Iʿtiqādiyyah*. Dār al-Ḥukamā' li-l-Nashr.

Al-Shāfiʿī, Ḥasan Maḥmūd (1998). *Al-Āmidī wa Ārā'uhu al-Kalāmiyyah*. Cairo: Dār al-Salām.

Al-Shahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm (n.d.). *Al-Milal wa al-Niḥal*. Vol. 1. Mu'assasat al-Ḥalabī.

Sulaymān, ʿAbbās Muḥammad Ḥusayn (1998). *Al-Ṣila bayn ʿIlm al-Kalām wa al-Falsafah fī al-Fikr al-Islāmi*. Egypt: Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿiyyah.

Al-Taftāzānī, Saʿd al-Dīn (n.d.). *Sharḥ al-ʿAqā'id al-Nasafiyyah*. Egypt: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyyah.

Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān (2000). *Fī Uṣūl al-Ḥiwār wa Tajdīd ʿIlm al-Kalām* (3rd ed.). Casa Blanca: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

_____ (2002). *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth* (2nd ed.). Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Development of the Rational Method in Ashʿarī *Kalām* (Scholastic Theology): Motives and Features

ech-Chahbi Mohammed*

Abstract

In its framework and approaches, the method associated with scholastic theology (*kalām*) was closely related to the problems emerging in Muslim intellectual and scholarly circles. The method of Ash arī scholars thus developed as they undertook the task of protecting and defending Islamic doctrine. This method provided a means of reasoning in the context of confronting opponents' specious arguments, the aim being to persuade skeptics and those obstinately resistant to the truth. This method was also marked by flexibility in the use of certain types of evidence which those involved in drawing inferences might not always adhere to, thus broadening the space allowed for reasoning against opponents. Given early Ash arī theologians' (*mutakallimūn*) approach to the dialectical method, which relied on the mechanism of analogical rational inference and its branches, they turned unanimously away from Aristotelian logic. The ʿAshʿarī methodological approach was initially the same as that adopted in *uṣūl al-fiqh* (Islamic legal theory). Eventually, rational analogy– as a new and additional mechanism – was included in Ashʿarī *kalām* for the same reason it had been included in Islamic legal theory. The intellectual framework of later Muslim theologians with dissenting views changed with the spread of philosophy in the Muslim community. This required Ash arī scholars to revive scholastic theological lessons on the functional and methodological level, which in turn prompted them to adopt alternative inferential mechanisms that were consistent with the nature of scholastic theological study at this stage.

Keywords: Ash arī, kalām, scholastic theology, *mutakallimūn*, theologians, a*l-manhaj al-ʿaqlī*, the rational method, philosophical scholastic theology, Aristotelian logic.

* ech-Chahbi Mohammed holds a PhD in Islamic Doctrine and Thought, Laboratory of Religious and Human Sciences and Societal Issues at the Faculty of Arts and Human Sciences in Sais-Fez. Chahni89@gmail.com.

نحو هُوِيَّة قانونية مُؤثِّرة قائمة على أحكام الفقه الإسلامي في المعاملات المدنية

نسرين محاسنة*

الملخص

تتناول الدراسةُ موضوعَ الهُوِيَّة القانونية الخاصَّة بالعرب والمسلمين، لا سيَّما في مجال المعاملات المدنية، بوصفها معاملات دنيوية أكثر منها شرعية. ولا يُمكِن أنْ يُؤسِّس لهذه الهُوِيَّة سوى أحكام الفِقْه الإسلامي، الذي أرسى عدداً من الركائز والمبادئ والنظريات في مجال المعاملات المدنية. كما وجد هذا الفِقْه مُجدِّدين بذلوا جُهْداً مُتميِّزاً في إبراز أحكامه، وربطها بالتطبيقات الـمُعاصِرة والـمُستجدّات القانونية؛ ما جعل الفِقْه الإسلامي الحديث قادراً على إيجاد البدائل الشرعية للصيغ والنماذج القانونية الحديثة، اعتماداً على النظريات العامة والمبادئ الكُلِّية التي تُفْضي إلى استنتاج ضوابط للمعاملات الـمُستجدَّة.

وكشفت الدراسة عن أنَّ الفِقْه الإسلامي يتّسمُ بأنَّه نظام قانوني رَبّاني من حيث الأصول والمبادئ العامة، وهو غني بكثير من أحكام العبادات والمعاملات والتشريعات. وبالرغم من ذلك، فإنَّه لم يبرز على الساحة الوطنية والساحة الدولية بوصفه نظاماً قانونياً مُؤثِّراً.

وقد رأت الدراسة أنَّ بعض التشريعات العربية تأثَّرت بالفِقْه الإسلامي، واقتبست منه، لكنَّ هذا التأثُّر كان مُجتَزأً، ولم يُحقِّق الهُوِيَّة القانونية أو يُبرِز الفِقْه الإسلامي بوصفه مدرسةً قانونيةً في النماذج الدولية المَعْنِيَّة بالمعاملات المدنية، مقارنةً بالنظامين القانونيين الأنجلوسكسوني واللاتيني. ومن هذا الـمُنطلَق، يجب العمل على نشر ثقافة الفِقْه الإسلامي عالمياً، وتخطّي الاعتبارات السياسية التي حالت دون تحقيق ذلك في مبادرات سابقة.

الكلمات المفتاحية: الفِقْه الإسلامي، المعاملات المدنية، التأثير، النماذج الدولية، الهُوِيَّة القانونية.

---

* دكتوراه في القانون المدني من جامعة أبردين في المملكة المتحدة، 2001م، وأستاذ القانون المدني في جامعة قطر. البريد الإلكتروني: nmahasneh@qu.edu.qa

تم تسلُّم البحث بتاريخ 31/ 8/ 2022م، وقُبِل للنشر بتاريخ 18/ 4/ 2023م.

محاسنة، نسرين (2024). **نحو هُوِيَّة قانونية مُؤثِّرة قائمة على أحكام الفقه الإسلامي في المعاملات المدنية**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 108، 89–129. DOI: 10.35632/citj.v30i108.7017

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

مقدمة

أرسى الفِقْه الإسلامي العديد من الركائز والمبادئ والنظريات في مجال المعاملات المدنية. وقد وجد هذا الفِقْه مُجدِّدين بذلوا جُهْداً مُتميِّزاً في إبراز أحكامه، وربطها بالتطبيقات الـمُعاصِرة والـمُستجدّات القانونية؛ ما جعل الفِقْه الإسلامي الحديث قادراً على إيجاد البدائل الشرعية للصيغ والنماذج القانونية الحديثة، اعتماداً على النظريات العامة والمبادئ الكُلِّية التي تُفْضي إلى استنتاج ضوابط للمعاملات الـمُستجدَّة.

يتناول هذا البحث موضوعَ الهُوِيَّة القانونية الخاصَّة بالعرب والمسلمين، لا سيَّما في مجال المعاملات المدنية، بوصفها معاملات دنيوية أكثر منها شرعية. ومن ثَمَّ، فإنَّ هذا البحث لا يهدف إلى مناقشة مدى تأثُّر القوانين العربية بالفِقْه الإسلامي أو استعراض جهود تقنين الفِقْه الإسلامي أو المقارنة بين أحكام الفِقْه الإسلامي والقوانين الوضعية؛ إذ لنْ تتمَّ الإشارة إلى هذه المسائل إلّا بالقدر الذي يخدم موضوع الهُوِيَّة القانونية الـمُؤثِّرة الذي هو صُلْب هذا البحث وجوهره.

وقد زخرت المكتبات بالدراسات القانونية والشرعية التي تتناول خصائص أحكام الفِقْه الإسلامي، وتُؤكِّد أنَّ أحكامه صالحة لكل مكان وزمان، مُبيِّنةً مزايا الفِقْه الإسلامي، وكيف تفوَّق على القانون الوضعي. غير أنَّ أيّاً من هذه الدراسات لم تُركِّز على فكرة الهُوِيَّة القانونية القائمة على الفِقْه الإسلامي، وتقييم الوضع الراهن من حيث قوَّة التأثير وطنياً وعالمياً، وصولاً إلى توصيات يُمكِن تطبيقها؛ لتحقيق هُوِيَّة قانونية خاصَّة بالعرب والمسلمين، تقوم على الفِقْه الإسلامي في المعاملات المدنية. وهذا ما يُبرِز أهمية هذا البحث، ويُحدِّد هدفه؛ فالموضوع أكثر من مُجرَّد بحث قانوني؛ إنَّه جزء من رسالة مهنية لازمة، وواجب إسلامي منوط بالباحثة.

وفي هذا السياق، شهد عام 1938م عقد مؤتمر لاهاي للقانون المقارن، وجاء فيه الاعتراف الدولي الأوَّل بدور الفِقْه الإسلامي في سَنِّ القوانين والتشريعات، بتأثير من مُمثِّلين عن كبار علماء

المسلمين. وممّا ورد في نصِّ قرار الاعتراف هذا: "اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام، وأنَّها حيَّة قابلة للتطوُّر، وأنَّها شرع قائم بذاته، ليس مأخوذاً عن غيره" (الزرقا، 2004، ص307). والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو: هل طُبِّق هذا القرار عملياً، وقطف العالَم الإسلامي ثمرته، بحيث أصبح الفِقْه الإسلامي نظاماً قانونياً يقف إلى جانب غيره من الأنظمة، ويُؤثِّر في اتِّخاذ القرارات وسَنِّ التشريعات وطنياً ودولياً؟

إنَّ النظر إلى الفِقْه الإسلامي بوصفه إرثاً قانونياً مُتميِّزاً وفريداً يطرح تساؤلات عديدة عن مركزه ضمن الأنظمة القانونية اليوم، وتحديداً نظام القانون اللاتيني، ونظام القانون الأنجلوسكسوني؛ فهل تبوَّأ الفِقْه الإسلامي المكانة التي يستحقُّها عالمياً، وعُدَّ نظاماً قانونياً قائماً بذاته، ومُؤثِّراً في البيئة القانونية العالمية مثل الأنظمة الأُخرى؟ وهل يُنظَر إلى الفِقْه الإسلامي بوصفه مدرسة قانونية مُستقِلَّة؟ وهل اضطلعنا بالمسؤوليات التي تُحتِّم علينا الترويج لهذا الـمُنتَج وطنياً وعالمياً؟

وقبل الإجابة عن هذه الأسئلة ومثيلاتها، لا بُدَّ من القول: إنَّ العالَم الإسلامي قد شهد كثيراً من المشروعات والدعوات التي كانت تنادي بنشر ثقافة الفِقْه الإسلامي، والسعي لتقنين أحكامه وتوحيدها عربياً على وجه الخصوص. ولكنْ، هل أفضت تلك المشروعات والدعوات إلى إيجاد دور مُؤثِّر للفِقْه الإسلامي؟ وهل اكتسبت الأُمَّة العربية هُوِيَّة قانونية خاصَّة بها أم أنَّها لا تزال تعاني تبعية قانونية في مختلف شؤونها وأحوالها؟

أوَّلاً: مفهوم النظام القانوني الـمُؤثِّر

يُعرَّف النظام القانوني الـمُؤثِّر بأنَّه نظام تستقي منه التشريعات الوطنية أحكامها، ويشمل عدداً كبيراً من الدول، ويُمكِن استخدامه مع أنظمة قانونية أُخرى عند سَنِّ قوانين نموذجية على المستوى الدولي، وذلك ضمن إطار المعاملات المدنية والتجارية التي هي موضوع هذا البحث.

1. مظاهر تأثير النظام القانوني

أشارت العديد من الدراسات إلى تأثُّر بعض التشريعات العربية المختارة بالفِقْه الإسلامي، وهو ما أسهم في تحديد ملامح الهُوِيَّة القانونية عربياً، فضلاً عن تأثير الفِقْه الإسلامي في عدد من التشريعات والنماذج الدولية، ودور العرب والمسلمين في صياغة أحكامها.

أ. التأثُّر بالفِقْه الإسلامي على مستوى القوانين الوطنية

يقاس تأثير أيِّ نظام قانوني بمدى شيوع أحكامه وتطبيقها ضمن قوانين وطنية في دول مختلفة. ولمّا كان المحور الرئيس للبحث يدور حول المعاملات المدنية، فكيف يُمكِن المقارنة بين تأثير نظام المعاملات المدنية الإسلامي في التشريعات الوطنية العربية وتأثيره في نظام القانون اللاتيني ونظام القانون الأنجلوسكسوني؟

يسود نظام القانون الأنجلوسكسوني في المملكة المتحدة عامَّة، وفي الولايات المتحدة الأمريكية، وفي أجزاء واسعة من كندا التي لا تزال تتبع التاج البريطاني حتّى اليوم، وكذلك في نيوزيلاندا وجنوب إفريقيا والهند. ويُمكِن تعريف نظام القانون الأنجلوسكسوني بأنَّه نظام لا يعترف بالتقنين، وتُشكِّل فيه السوابق القضائية المصدر الأوَّل للحُكْم في القضايا، فتكون أحكام المحاكم العليا مُلزِمة للمحاكم الدنيا. ويُعرَف هذا النظام أيضاً بنظام القانون العُرْفي Common Law. وفيه لا يكون القاضي مُشرِّعاً، وإنَّما يُعهَد إليه بمهمة سَنِّ القانون؛ ما أفضى إلى نشوء نظريات قانونية فريدة فيه مَردُّها إلى القضاء، مثل: الإخلال الجوهري بالعقد، والجحود المبتسر، ومبدأ تخفيف الخسائر. أمّا نظام القانون اللاتيني فينتشر في دول أوروبا، مثل: إيطاليا، وإسبانيا، وبلجيكا، وفرنسا التي تتزعَّمه، وتُشرِف عليه، وتدير شؤونه. وخلافاً لنظام القانون العُرْفي، فإنَّ نظام القانون اللاتيني يعتمد على التقنين، ويؤدّي فيه الـمُشرِّع دوراً رئيساً في وضع القانون، في حين يحكم القاضي بالنص، ولا تُعَدُّ قرارات المحاكم السابقة مُلزِمة للقاضي، وإنَّما يُمكِنه الاسترشاد بها.

انتقل نظام القانون العام (Common Law) إلى أمريكا عن طريق الـمُستوطِنين البريطانيين الذين حملوا معهم قوانين بريطانيا إليها، حيث بدأ العمل بها وتطبيقها في مختلف مناحي حياتهم، ثمَّ أخذ بعض المحامين الإنجليز يعملون في أمريكا، مُطبِّقين نظام القانون البريطاني في جميع ولاياتها، باستثناء ولاية لوزيانا التي ظلَّت تعتمد نظام القانون اللاتيني حتّى اليوم. وفيما يخصُّ جنوب إفريقيا والهند ونيوزيلندا، فقد أسهم الاستعمار البريطاني في نقل نظام القانون العُرْفي إليها. أمّا في القارَّة الأوروبية، وبحُكْم القرب الجغرافي لدولها والروابط الـمُتعدِّدة المشتركة بينها، فقد انتقل نظام القانون اللاتيني إليها من فرنسا.[1]

وأمّا الدول العربية فقد تأثَّرت كثيراً بمُستعمِرها من حيث النظام القانوني، فسادت فيها القوانين المدنية التي غلب عليها طابع القانون الفرنسي (عمدة نظام القانون اللاتيني)، فكان أنْ صدر التقنين المدني المصري القديم عام 1883م، تلاه القانون المدني لعام 1948م المعمول به اليوم، وأخذت الدول العربية تقتبس قوانينها من القانون المصري؛ ما جعل معظم القوانين المدنية السائدة تدور في بوتقة نظام القانون اللاتيني.

واللافت أنَّ بعضَ القوانين المدنية العربية قد تأثَّرت بالفِقْه الإسلامي دون الجزم بأنَّه اعتُمِد مصدراً وحيداً لها، وقد تفاوتت شِدَّة هذا التأثُّر بين القوي والضعيف، بل حدث مزج بين الفِقْه الإسلامي والقانون المصري؛ ما أفضى إلى ازدواجية في التنظيم أو تعارض في المفاهيم. وسنستعرض فيما يأتي بعض القوانين المدنية العربية المختارة لتعرُّف درجة تأثُّرها بالفِقْه الإسلامي (الزحيلي، 1987، ص32–34).

يُعَدُّ القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976م، وقانون المعاملات المدنية الإماراتي لسنة 1985م (اقتُبِس من القانون الأردني) من أكثر القوانين العربية تأثُّراً بالفِقْه الإسلامي. وقد حظي القانون المدني الأردني بتوجيه ملكي عند صياغته، نصَّ على ضرورة المحافظة على الهُوِيَّة الإسلامية (نقابة المحامين الأردنيين، 1985، ص3). وقد ضمَّت اللجنة الـمُكلَّفة بوضع مشروع القانون عدداً

[1] https://www.britannica.com/topic/common-law/Public-law. Last accessed December 2021.

من العلماء المسلمين، واستعانت بفقهاء مسلمين من خارج البلاد، مثل الشيخ العلّامة مصطفىٰ الزرقا (نقابة المحامين الأردنيين، 1985، ص7–8). ولا تزال مجلَّة الأحكام العدلية مُلتزِمة شكلياً بكل ما لا يتعارض مع أحكام القانون المدني؛ فقد اقتبس القانون المدني الأردني العديد من أحكامه من المجلَّة العثمانية التي كانت مستوحاة من الفِقْه الإسلامي الحنفي.[2]

ومن ثَمَّ تطرَّق الـمُشرِّع الأردني والـمُشرِّع الإماراتي إلىٰ موضوعات خاصَّة في الفِقْه الإسلامي، مثل: الوقف، والعقود غير اللازمة، والعقد الموقوف، وانتقاص العقد، والحَجْر علىٰ المَدين الـمُفلِس، وبيع السلم، ومرور الزمان المانع من سماع الدعوىٰ، وقواعد المسؤولية عن الفعل الضارِّ، وغير ذلك من الموضوعات، ولكنَّ ذلك لم يمنع الاقتباس من الـمُشرِّع المصري في موضوعات أُخرىٰ.

ويُمكِن القول بأنَّ أبرز ما يُميِّز القانون المدني الأردني والقانون المدني الإماراتي هو عدم التطرُّق إلىٰ الفوائد الربوية البتة، والنصّ صراحةً في النصوص الناظمة لعقد القرض علىٰ تحريم المنفعة الزائدة.[3] وقد عَدَّ الـمُشرِّع الأردني أحكام الفِقْه الإسلامي مصدراً ثانياً من مصادر القانون المدني، وعَدَّ الشريعة الإسلامية مصدراً ثالثاً للقانون،[4] في حين عَدَّ الـمُشرِّع الإماراتي الشريعة الإسلامية مصدراً ثانياً لهذا القانون.[5]

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ الـمُشرِّع القطري أكَّد في المادة الأولىٰ من القانون المدني أنَّ الشريعة الإسلامية تُعَدُّ مصدراً ثانياً لهذا القانون بعد النصوص القانونية.[6] وكذلك حرص القانون المدني

[2] انظر نص المادة رقم (1448/ 1) من القانون المدني الأردني رقم (43) لسنة 1976م: "يلغىٰ العمل بما يتعارض مع أحكام هذا القانون من مجلَّة الأحكام العدلية."

[3] انظر نص المادة رقم (640) من القانون المدني الأردني، ونص المادة رقم (414) من قانون المعاملات المدنية الإماراتي رقم (5) لسنة 1985م.

[4] انظر نص المادة رقم (2/ 2) من القانون المدني الأردني.

[5] انظر نص المادة رقم (1) من قانون المعاملات المدنية الإماراتي.

[6] انظر نص المادة رقم (1/ 1) من القانون المدني القطري رقم (22) لسنة 2004م.

القطري على عدم ذكر الفوائد الربوية، واستعاض عنها بما يُسمّى التعويض عن التأخير في أداء مبلغ نقدي أو عدم الوفاء به، بوصف ذلك بديلاً مُتوافِقاً مع الشريعة الإسلامية.[7]

وبالمثل، فقد تأثَّر القانون المدني العراقي بالفِقْه الإسلامي، ومن ذلك أنَّه اعتمد الشريعة الإسلامية مصدراً ثالثاً للقانون.[8] وبالرغم من تبنّيه بعض أحكام الفِقْه الإسلامي في المعاملات المدنية، فإنَّه عاد لينصَّ صراحةً على فوائد التأخير، وذلك في المادة رقم (173) وما بعدها،[9] واقتبس بعض الأحكام من نظام القانون اللاتيني، مثل: التجديد، والإنابة.

وكذلك تأثَّر القانون المدني السوداني بالشريعة الإسلامية (الأمين، 2012، ص145–146). ومن صور ذلك أنَّ القانون المدني السوداني لسنة 1984م قد نصَّ صراحةً -في مُقدِّمة القانون- على الاسترشاد بالمبادئ الشرعية فيما لا نصَّ فيه، وأنَّ الـمُشرِّع السوداني أخذ ببعض ما جاء في الفِقْه الإسلامي، مثل: العقد غير اللازم، وبيع السلم، وتحريم المنفعة الزائدة في عقد القرض، وتأسيس المسؤولية على الضرر لا الخطأ.[10]

غير أنَّ هذا البحث لا يهدف إلى تقصّي الموضوعات التي تأثَّرت فيها التشريعات المدنية العربية بالفِقْه الإسلامي وبيان وجه هذا التأثُّر؛ فقد سبق إلى ذلك عديدٌ من الباحثين، أكَّدوا تأثُّر التشريعات العربية بالفِقْه الإسلامي على نحوٍ مُتباين. وما يعنينا حقّاً هو البحث عن إجابة للسؤال الآتي: هل يُسهِم هذا التأثُّر في نشر ثقافة الفِقْه الإسلامي، ثمَّ ولادة الهُوِيَّة القانونية الخاصَّة؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال يجب علينا القول بأنَّ الفلسفة الأساسية من المناداة بنشر ثقافة الفِقْه الإسلامي لا تقوم بصورة كُلِّية على الحلال والحرام؛ فكثير من الأحكام القانونية الغربية في نظام القانون الأنجلوسكسوني ونظام القانون اللاتيني قد لا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية (بلاعدة،

[7] انظر نص المادة رقم (268) من القانون المدني القطري.

[8] انظر نص المادة رقم (1/ 2) من القانون المدني العراقي رقم (40) لسنة 1951م.

[9] انظر نص المادة رقم (173) من القانون المدني العراقي.

[10] انظر نصوص المواد (138، 217، 281) من القانون المدني السوداني لسنة 1984م.

2017، ص40)، وإنَّما تقوم الفكرة على وجود الهُوِيَّة القانونية. وإذا أردنا البحث عن رابط يُمكِن أنْ يوجِد هذه الهُوِيَّة في أوساط التشريعات المدنية العربية، فإنَّنا لنْ نجد سوى أحكام الفِقْه الإسلامي.[11]

ومن ثَمَّ، فلا بُدَّ من العمل بالقوانين الـمُستمدَّة من الفِقْه الإسلامي على نحوٍ فاعل، بعيداً عن التهميش والتضييق والتقييد؛ ما يُحتِّم الاستمرار في تطوير أحكام الفِقْه الإسلامي، والتعامل بموضوعية مع الظواهر القانونية الجديدة، وتبسيط اللغة القانونية القديمة، وتجديدها في التشريعات المدنية الـمُتأثِّرة بالفِقْه الإسلامي، وعدم قَصْر عملية التأثُّر على ما يَرِدُ في الـمُدوَّنات المدنية؛ لأنَّها تُمثِّل القواعد العامة، ولأنَّ القانون المدني مُرتبِط بعدد من الأنظمة والقوانين الفرعية التي يتعيَّن مراعاتها في هذا الجانب، وإلّا نُقِضت فكرة أنَّ الخاص يُقيِّد العام عند الحديث عن مفهوم "الهُوِيَّة الإسلامية" في القانون المدني.

وممّا قيل في هذا الصدد: إنَّ نشر ثقافة الفِقْه الإسلامي يجب ألّا تقوم على "الترقيع"، بمعنى تبنّي الـمُنتَج الغربي، ثمَّ إضفاء الصبغة الإسلامية عليه بإزالة ما يتعارض مع الشريعة الإسلامية (الزحيلي، 1987، ص12). والظاهر أنَّ جُلَّ ما يُبذَل من جهود اليوم يصبُّ في هذا الاتجاه، ولا يعمل على ترسيخ فكرة الهُوِيَّة القانونية؛ إذ ينبغي أنْ يكون للفِقْه الإسلامي الحديث مُنطلَقاته الخاصَّة، لا سيَّما أنَّ الفِقْه الإسلامي حافل بكل ما يَلزم من تشريعات وقوانين، وهو ليس بحاجة إلى البناء على ما أسَّسه الغرب. والشيء نفسه ينطبق على تبنّي القوانين الغربية التي لا تتعارض أصلاً مع الشريعة الإسلامية؛ فهذا النهج لا يخدم فكرة الهُوِيَّة القانونية.

وأهمُّ مزايا الهُوِيَّة القانونية الـمُستقِلَّة تتمثَّل في التطوُّر الفكري القانوني للعرب والمسلمين. فإذا كانت العلوم الطبية والتربوية خاصَّة والعلوم بوجه عام واحدة في كل دول العالَم، فإنَّ عِلْم القانون يختلف من دولة إلى أُخرى، ومن نظام قانوني إلى آخر. ولهذا لا توجد تبعية في العلوم، خلافاً

[11] يقول الـمُستشرِق المجري فمبري في وصف الفِقْه الإسلامي في المعاملات: "إنَّ فِقْهكم الإسلامي واسع جِدّاً إلى درجة أنّي أعجب كلَّما فكَّرت في أنَّكم لم تستنبطوا منه الأنظمة والأحكام الـمُوافِقة لبلادكم وزمانكم" (الشحود، مارس 2023).

للقانون؛ فإنَّها حاضرة فيه. والثابت أنَّ القانون يؤدّي دوراً مُهِمّاً في العالَم، وأنَّ مُنظَّمات وهيئات عديدة تنشط في وضع قوانين نموذجية فيما يختصُّ بالتجارة والعقود، وأنَّ وجود الهُوِيَّة القانونية الخاصَّة استناداً إلى نظام قانوني يقوم على أحكام الفِقْه الإسلامي سيجعل للعرب دوراً في سَنِّ هذه التشريعات، ونشر ثقافتهم؛ ما يُعزِّز إسهام العرب في صياغة القوانين العالمية، ويجعلنا أكثر ارتباطاً ومعرفةً بها. وقد يتوارد إلى الذهن سؤال مفاده: لماذا لا يتأثَّر الغرب وغيره بنظامنا القانوني مثل تأثُّرنا بأنظمة قانونية أُخرى؟ والحقيقة أنَّه لا يُمكِن إنكار وجود فِقْه معاملات إسلامي فاعل، لكنَّه غير حاضر بقوَّة، ولم يتبوَّأ المكانة التي يستحقُّها عالمياً، ولم يقف على قَدَم المساواة مع أنظمة قانونية أُخرى.

ومن ثَمَّ لم تُحقِّق التشريعات العربية المدنية، التي تأثَّرت بالفِقْه الإسلامي، وسبقت الإشارة إليها، نشراً لثقافة الفِقْه الإسلامي، ولم تُفلِح في إرساء دعائمه بوصفه نظاماً قانونياً مُنافِساً، يقف على قَدَم المساواة مع نظام القانون الأنجلوسكسوني ونظام القانون اللاتيني، ويُمكِن عزو ذلك إلى عوامل عِدَّة، أبرزها: تأسيس نظام القانون الأنجلوسكسوني على فكرة السوابق القضائية، بعيداً عن مضمون القواعد القانونية، وهو ما جعل ترتيب مصادر القانون في المملكة المتحدة –مثلاً– مُختلِفاً اختلافاً كُلِّياً عن ترتيبها في دولة مثل فرنسا، حيث تُعَدُّ أحكام المحاكم مصدراً رئيساً للقانون، ويُنظَر إلى التشريع بوصفه مصدراً ثانوياً، خلافاً لِما هو مُعتمَد في نظام القانون اللاتيني (Cohen, 1985, 5). وهذا يُمثِّل الدعائم الـمُميِّزة لكلّ نظام، ويندرج تحته مختلف القواعد التفصيلية الموضوعية. فما الدعامة التي قد تُميِّز الفِقْه الإسلامي بوصفه نظاماً قانونياً قبل الخوض في التفاصيل؟ في الحقيقة، لا يكفي القول بأنَّ الفِقْه الإسلامي لا يجيز الفوائد الربوية، وأنَّه يمنع الجهالة الفاحشة، ويُميِّز بين الحوالة الـمُطلَقة والحوالة الـمُقيَّدة، ولا يعترف بالتقادم؛ حتّى نصل إلى دعامة نظام قانوني.

وربَّما تكون الدعامة التي نبحث عنها هي الرَّبّانية، التي تقتصر فقط على المبادئ العامة، في حين تنسجم التفاصيل مع هذه المبادئ، لكنَّها تكون من صنيعة الفِقْه؛ ما يضمن التطوُّر والمرونة والصلاحية لكل زمان ومكان (السعد، 2008، ص7). فمن القرآن الكريم يستمدُّ النظام القانوني

الإسلامي فكرة الوفاء بالالتزام، وعدم أكل أموال الناس بالباطل، وحرمة الغرر (خلاف، 1949)، وحلَّة البيع وحرمة الربا (خلاف، 1948). ومن هذه المبادئ الكُلِّية قامت نظريات فِقْهية قانونية ينسجم بعضها مع بعض، ومع مصدرها. وهذا ما غاب عن الـمُدوَّنات المدنية التي غلب عليها التأثُّر بالفِقْه الإسلامي؛ إذ نجد أنَّ الـمُدوَّنة الواحدة تأخذ القاعدة من الفِقْه الإسلامي، ثمَّ تأخذ نقيضها من الفِقْه الغربي، فجاءت الأحكام غير مُتَّسِقة البتة. وكذا الحال بالنسبة إلى القضاء؛ إذ يكون في بعض الأحيان مُنفصِلاً عن القواعد القانونية الـمُقتبَسة من الفِقْه الإسلامي، فنجد أحكاماً قضائيةً في الأردن تتحدَّث عن التقادم، وعن المسؤولية التقصيرية، وعن حوالة الحقِّ، بالرغم من أنَّ الـمُشرِّع الأردني في القانون المدني لم يستخدم هذه المصطلحات؛ لأنَّ التقادم يُمثِّل فلسفة تختلف عن فلسفة مرور الزمان المانع من سماع الدعوى، ولأنَّ المسؤولية عن الفعل الضارِّ تختلف من حيث التأصيل عن المسؤولية التقصيرية. وهذا يعني أنَّ التأثُّر بالفِقْه الإسلامي، إنَّما هو تأثُّر بالمصطلحات، وأنَّه لم ينعكس على البيئة القانونية من حيث التفسير والتطبيق. ولا يُمكِن لهذا التأثُّر الهزيل أنْ يُسهِم في إرساء دعائم الفِقْه الإسلامي بوصفه نظاماً قانونياً مُنافِساً على الساحة العالمية.

والـمُلاحَظ أنَّ عدداً من الباحثين يُؤيِّد مقولة "إنَّ الهُوِيَّة الـمُستقِلَّة للقانون المدني يُمكِن أنْ تتحقَّق بالرغم من اشتقاقه من قوانين غربية". ومن هؤلاء، العلّامة الأستاذ السنهوري؛ إذ دافع عن هذه المقولة في مُقدِّمة كتابه "الوسيط في شرح القانون المدني" (مصادر الالتزام)، وقال في معرض تبريره لاقتباس الـمُشرِّع المصري نصوصاً من القانون الفرنسي، وتضمينها القانون المدني المصري لسنة 1948م: "إنَّ النصوص التشريعية الواردة في هذا المشروع لها من الكيان الذاتي ما يجعلها مُستقِلَّة كل الاستقلال عن المصادر التي أُخِذت منها. ولم يكن الغرض من الرجوع للتقنينات الحديثة أنْ يتصل المشروع بهذه التقنينات المختلفة اتصال تبعية في التفسير والتطبيق والتطوُّر؛ فإنَّ هذا، حتّى لو كان مُمكِناً، لا يكون مرغوباً فيه؛ فمن المقطوع به أنَّ كل نص تشريعي ينبغي أنْ يعيش في البيئة التي يُطبَّق فيها، ويحيا حياة قومية تُوثِّق صلته بما يحيط به من ملابسات، وما يخضع له من مقتضيات، فينفصل انفصالاً تامّاً عن المصدر التاريخي الذي أُخِذ منه، أيّاً كان هذا المصدر. ولكلٍّ من القضاء

والفِقْه، بل على كلٍّ منهما، عند تطبيق النص أو تفسيره، أنْ يُعتبَر هذا النص قائماً بذاته، مُنفصِلاً عن مصدره، فيُطبِّقه أو يُفسِّره تبعاً لِـما تقتضيه المصلحة، ولِـما يَتَّسِع له التفسير من حلول تفي بحاجات البلد، وتُسايِر مقتضيات العدالة. وبذلك تتطوَّر هذه النصوص في صميم الحياة القومية، وتُثبِت ذاتيتها، ويتأكَّد استقلالها" (السنهوري، 2011، ص9).

ولا تَتَّفِق الباحثة مع إطلاق الفلسفة الـمُتقدِّمة التي تُفْضي إلى انفصال النص الـمُقتبَس من قانون غربي عن مصدره بصورة كاملة، وعدم ترتُّب أيَّة تبعية عليه؛ ذلك أنَّ الاقتباس من قوانين الدول الأُخرى يتطلَّب وجود ركيزة ثقافية مشتركة بين الدول التي اقتبست، أو تلك التي اقتُبِس منها، كما هو حال الدول الأوروبية؛ ما يُفسِّر سهولة تطبيق النص الفرنسي في إيطاليا أو إسبانيا مثلاً (علوان، 1995، ص319–328).

صحيحٌ أنَّ النصَّ قد يختلط بالبيئة المحيطة، ويوضَع في سياق تفسير وتطبيق مختلفين، لكنَّ ذلك لا يؤدّي إلى استقلاله، وإنَّما يوجِد نصاً قانونياً هجيناً، لا يُمكِن تحديد إنْ كان غربياً أو عربياً. وفي كل الأحوال، لا يُمكِن التطوير من أحكام القانون المدني الفرنسي الـمُطبَّقة في الـمُدوَّنات العربية التي اقتبست منه نظاماً قانونياً عربياً قائماً بذاته؛ لأنَّه يفتقر إلى الدعامة، ولأنَّ منشأه سيظلُّ أجنبياً؛ ما يعني أنَّنا لنْ نبرح مكاننا في موضوع الهُوِيَّة القانونية.

وفي سياق متصل، شهد نظام القانون الأنجلوسكسوني ونظام القانون اللاتيني حضوراً لافتاً على الساحة العالمية بوصفهما مدرستين مُؤثِّرتين عالمياً؛ لأنَّ الـمُشتغِلين بالقانون هم أنفسهم الذين اعتنَوا بوضعه ابتداءً. فالقاضي وضع القاعدة القانونية في بريطانيا، ثمَّ استمرَّ قضاة آخرون بعده في تطبيقها، والـمُشرِّع وضع القاعدة القانونية في فرنسا، ثمَّ أخذ المحامون والقضاة يُطبِّقونها، ويشرحون أحكامها، وينشرونها عالمياً.

أمّا نظام المعاملات الإسلامي فهو أساساً نظام شرعي، وله أهله من أتباع الفِقْه الشرعي الذين دخلوا في تنافس أو حتّى صراع مع أتباع الفِقْه القانوني؛ إذ لم تَلْحظ الباحثة وجود تعاون وتنسيق

كافيين بين أتباع الفِقْه الشرعي وأتباع الفِقْه القانوني، بدليل عدم نشر الفِقْه القانوني أحكام المعاملات في الفِقْه الإسلامي على النحو المنشود، وعدم تركيز قضاء المحاكم على أحكام المعاملات الإسلامية؛ إذ اقتصر الأمر على القول بأنَّ القانون المدني هذا أو ذاك قد تأثَّر بالفِقْه الإسلامي. ولهذا ظلَّ تأثير الفِقْه الإسلامي محدوداً جِدّاً، حتّى في الدول التي تبنَّت تشريعاتها بعض أحكامه. وقد يكون مَردُّ ذلك إلى أنَّ التكوين القانوني لا يتضمَّن في الجامعات العربية قدراً كافياً من الفِقْه الإسلامي في المعاملات المدنية، عِلْماً بأنَّ النظرة القانونية إلى مسألة ما في المعاملات تختلف عنها في النظرة الشرعية، حتّى لو كانت تتبع القاعدة نفسها. ومن ثَمَّ، فإنَّ الحاجة مُلِحَّة إلى وجود قانونيين مُتخصِّصين أكفياء من ذوي التأسيس والتكوين في فِقْه المعاملات المدنية الإسلامي، دون اعتبار ذلك مُزاحَمةً لأهل الاختصاص.

ب. التأثُّر بالفِقْه الإسلامي على مستوى النماذج الدولية

يُقصَد بذلك مدى أخْذ (أو اقتباس) اتفاقية دولية أو قانون نموذجي حُكْماً من أحكام الفِقْه الإسلامي. وما يَعْنينا القوانين الصادرة عن لجنة الأُمم المتحدة (اليونسترال)، هنا هو لا سيَّما اتفاقية الأُمم المتحدة في العقود الخاصة بالبيع الدولي للبضائع عام 1980م (اتفاقية فيينا)،[12] ومبادئ الينيدروا في نسختها الأخيرة عام 2016م، الصادرة عن معهد روما لتوحيد القانون الخاص؛[13] فقد كانت هذه النماذج محطَّ دراسة مُعمَّقة من قِبَل الباحثة على مدار سنوات طويلة.

---

[12] اتفاقية دولية صدرت عن لجنة الأُمم المتحدة للتجارة الدولية (اليونسترال) عام 1980م، ودخلت حيِّز التنفيذ عام 1988م. وتُعْنى الاتفاقية بعقد البيع الدولي، وتنظيم الانعقاد والالتزامات على البائع والمشتري، والجزاءات الـمُترتِّبة على الإخلال بالعقد. وقد صدَّقت على هذه الاتفاقية (95) دولة حول العالَم. وأهمُّ ما يُميِّز الاتفاقية أنَّها صاغت أحكامها القانونية من مصدرين أساسيين، هما: نظام القانون الأنجلوسكسوني، ونظام القانون العرفي. انظر الرابط الإلكتروني الآتي، آخر زيارة شهر آذار عام 2023م.: https://uncitral.un.org/ar/texts/salegoods

[13] تُعَدُّ مبادئ الينيدروا قواعدَ قانونيةً ونصوصاً تفصيليةً تتعلَّق بالعقود من حيث انعقادها، والالتزامات الناشئة عنها. وهي تتناول كذلك موضوعات عديدة، مثل: المقاصة، والتضامن، والحوالة، والجزاءات على مخالفة العقد. إلى جانب قواعد عِدَّة، مثل: حُسْن النِّيَّة، والقوَّة الـمُلزِمة للعقد، وحرية التعاقد. وهي بذلك تُعَدُّ مُقابِلاً لِـما يوجد عادةً في القانون المدني لأيَّة دولة. غير أنَّ

وبادئ ذي بدء، لا بُدَّ من تعرُّف الآليَّة التي تُستخدَم في صياغة الاتفاقيات الدولية والقوانين النموذجية الـمُتعلِّقة بالتجارة الدولية؛ إذ تُشكَّل لجان ومجموعات عمل تضمُّ باحثين قانونيين من دول عديدة تتبنّى أحد الأنظمة القانونية السائدة في العالَم، وبخاصَّة نظام القانون الأنجلوسكسوني ونظام القانون اللاتيني. بعد ذلك تُناقِش مجموعات العمل هذه موضوعاً قانونياً لصياغة قاعدة قانونية، فيحدث في الغالب صراع بين مُمثِّلي كل نظام قانوني، ويوجد في كل مجموعة عمل فريق ضاغط يتمكَّن -في نهاية المطاف- من فرض حلٍّ قانوني مُستوحى من النظام القانوني الذي يَدين به هؤلاء الأعضاء. وبالمثل، فإنَّ مجموعات العمل لـمُمثِّلي الدول الـمُتقدِّمة والدول النامية تشهداً صراعاً من هذا القبيل، وتفرض في معظم الأحوال الدول الـمُتقدِّمة حلّاً يَتَّفِق مع نظامها القانوني.

وتظهر هذه الآليَّة جَلِيَّة عن طريق تصفُّح محاضر المناقشات لمجموعات العمل قُبَيْل التوافق على قواعد قانونية بخصوص جزئية مُعيَّنة. ومن الأمثلة على ذلك: الاختلاف على ضرورة الإعذار وصورته (مكتوب أو غير مكتوب)، وإلزامية العُرْف الذي رافق صياغة أحكام اتفاقية الأُمم المتحدة للعقود عام 1980م؛ فبينما تُصِرُّ الدول الـمُتقدِّمة على تجنُّب الإعذار (إذا وُجِد فلا يُشترَط أنْ يكون مكتوباً)، وتأكيد ضرورة اعتبار العُرْف مصدراً مُلزِماً في العقود التجارية، فإنَّ دول العالَم الثالث ترى الإعذار أساسياً، وتَعُدُّه شرطاً مُقدَّماً لأيِّ جزاء يتمسَّك به أحد أطراف العقد، وتُفضِّله مكتوباً،

الفارق بينها في القوانين المدنية هو أنَّ المبادئ تُعَدُّ قانوناً مرناً غير مُلزِم، بحيث يُمكِن تبنّيه من قِبَل جميع الأطراف ليكون قانوناً واجب التطبيق في علاقات التجارة الدولية، وهي بذلك ليست معاهدة ولا اتفاقية دولية تحتاج إلى تصديق الدول عليها، وتبنّيها على أساس أنَّها قانون وطني. وقد صدرت هذه المبادئ عن معهد توحيد القانون الخاص UNIDROIT، وهو منظمة حكومية دولية مستقلة، مقرُّها في مدينة روما. وتقتصر عضوية الينيدروا على الدول الـمُنضمَّة إلى نظام يونيدروا الأساسي، وتنحدر هذه الدول الأعضاء من القارّات الخمس، ويبلغ عددها (63) دولة، وهي تُمثِّل مجموعة مُتنوِّعة من الأنظمة القانونية والاقتصادية والسياسية المختلفة، وكذا خلفيات ثقافية مختلفة. ويأتي تمويل المعهد من المساهمات السنوية من الدول الأعضاء التي تُحدِّدها الجمعية العامة، ويُمكِن أيضاً تقديم مساهمات من خارج الميزانية لتمويل مشروعات أو أنشطة مُحدَّدة. ويستعين المعهد بخبراء عالميين في مجال التجارة الدولية لوضع القواعد التي يتمُّ تحديثها وتعديلها من حين إلى آخر. وقد صدرت النسخة الأولى من تلك المبادئ عام 1994م، تلاها صدور نسخة ثانية عام 2004م، ثمَّ نسخة ثالثة عام 2010، ثمَّ نسخة أخيرة عام 2016م. انظر: (دواس، 2017، ص39-43؛ UNIDROIT)

وترفض إعطاء العُرْف مرتبة مُتقدِّمة. وهذا التفاوت بين تلك الدول يُفْضي -في نهاية المطاف- إلى تبنّي موقف وسط، وتقرير أنَّ الإعذار مطلوب متى أمكن ذلك، وأنَّه ليس مطلوباً بصورة مُطلَقة حين يُعلِن أحد الأطراف أنَّه لنْ يفي بالتزاماته (Zwart, 1988, 116).

وما يهمُّنا في هذا المقام هو تصفُّح محاضر مجموعات العمل أثناء صياغة التشريعات ذات الصبغة الدولية، والبحث عن الحضور العربي أو الإسلامي فيها، وماهيَّة الدور الذي يؤدّيه العرب أو المسلمون في وضع الأحكام وإقرارها. بدايةً، وبعد الاطِّلاع على أسماء مجموعة العمل الخاصَّة بصياغة مبادئ الينيدروا ومراجعتها لعام 2010م، تبيَّن لنا عدم وجود مُمثِّلين لأيَّة دولة عربية من بين الأعضاء العشرين؛ فقد كان معظم هؤلاء الأعضاء من القارَّة الأوروبية، إلى جانب أستراليا والولايات المتحدة الأمريكية وكندا، ودول أُخرى، مثل: إيران، وغانا، واليابان، وسنغافورة. وكذا الحال بالنسبة إلى مجموعة العمل الخاصَّة بصياغة النسخة الأولى من مبادئ الينيدروا لعام 1994م؛ فقد خلت من أيِّ تمثيل عربي أو إسلامي (UNIDROIT, 2010, ix-xxix) . وكذلك مجموعة العمل الأخيرة التي عكفت على صياغة مبادئ الينيدروا ومراجعتها لعام 2016م؛ إذ لم تشهد وجوداً لأيِّ تمثيل عربي. أمّا مجموعة العمل الخاصَّة بصياغة مبادئ الينيدروا ومراجعتها لعام 2004م فقد ضمَّت عضواً واحداً من جمهورية مصر العربية (UNIDROIT, 2010, x-xi).

وأمّا مجلس إدارة الينيدروا بين عام 2004م وعام 2008م فضمَّ في عضويته مُمثِّلاً عن دولة إسلامية واحدة فقط هي تركيا، من دون وجود مُمثِّلين عن الدول العربية، وكان غالبية الأعضاء من أوروبا (12 مُمثِّلاً من أصل 26 مُمثِّلاً)، إضافةً إلى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأستراليا، ومشاركات من دول أُخرى، مثل: الصين، والهند، واليابان. والشيء نفسه ينطبق على أعضاء مجلس إدارة الينيدروا للأعوام (1994–1998م)، وأعضائه اليوم (UNIDROIT, 2010, ix-xxix).

يُذكَر أنَّ اللغة العربية ليست ضمن اللغات الرسمية الـمُعتمَدة للمبادئ؛ إذ إنَّها تقتصر على اللغة الإنجليزية، واللغة الفرنسية، واللغة الألمانية، واللغة الإيطالية، واللغة الإسبانية. وفيما يخصُّ

التمثيل الرسمي للمعهد، فإنَّه يضمُّ في عضويته الدول العربية الآتية: مصر، وتونس، والسعودية، والعراق. في حين يضمُّ من الدول الإسلامية كُلّاً من تركيا، وباكستان، وإيران، وإندونيسيا.[14]

وبتحليل خريطة التمثيل العربي والإسلامي في المعهد (دول أعضاء أو مجموعات عمل)، يُمكِن القول بأنَّ التمثيل على مستوى الحكومات هو تمثيل شرفي؛ إذ ليس له أيُّ دور في نشر ثقافة قانونية مُعيَّنة. أمّا التمثيل على مستوى اللجان ومجموعات العمل فهو إمّا ضئيل جِدّاً، وإمّا مفقود. وإذا افترضنا وجود تمثيل عربي وإسلامي ضمن مجموعات العمل، فإنَّ السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا هو: هل سيطرح هذا التمثيل مُنتَجاً مُعيَّناً أم سيكتفي بترويج مُنتَجات نظام القانون اللاتيني الذي هو أقرب إلى فهم الـمُتلقّي القانوني العربي؟ إنَّ مُمثِّلي الدول العربية والإسلامية سيعملون -في هذه الحالة- على دعم مجموعة ضاغطة تنتمي إلى نظام القانون اللاتيني. وخلاصة القول: إنَّ تمثيل الأعضاء في المعهد لا يعني شيئاً دون وجود مشروع قرار أو قانون يعملون على صياغته وإخراجه إلى حيِّز الوجود.

وعوداً على بدء، سنتناول تالياً القوانين الصادرة عن لجنة الأُمم المتحدة (اليونسترال)، وما تمخَّضت عنها من نماذج واتفاقيات دولية؛ فقد اتُّفِق على تشكيل لجنة الأُمم المتحدة للقانون التجاري الدولي، واختير أعضاؤها من الدول التي لها تمثيل في الأُمم المتحدة، وعُهِد إليها بمناقشة أنظمة قانونية واقتصادية مختلفة، وإقرار المناسب منها. بدايةً، كان أعضاء اللجنة يُمثِّلون (29) دولة، ثمَّ زِيد عدد الدول المشاركة ليصبح (36) دولة عام 1973م، ثمَّ ارتفع العدد إلى (60) دولة عام 2002م، عِلْماً بأنَّه يجب تغيير نصف الأعضاء كل (3) سنوات (UNCITRAL, 2013, 2-3). وإذا استعرضنا تاريخ عضوية الدول في لجنة الأُمم المتحدة، فإنَّنا نَلْحظ وجوداً عربياً فيها؛ ذلك أنَّ الدول العربية هي أعضاء في مُنظَّمة الأُمم المتحدة، وأنَّ النظام يمنح كل دولة حقَّ المشاركة في اللجنة كل (3) سنوات بالتناوب؛ ما يعني أنَّ الدول العربية والإسلامية ستحظى بعضوية هذه اللجنة.[15]

[14] https://www.unidroit.org/about-unidroit/overview last accessed March 2023.

[15] الدول العربية والإسلامية التي نالت عضوية في لجنة الأُمم المتحدة هي: الجزائر، والبحرين، ومصر (دورات كثيرة)، وإندونيسيا، وإيران، والعراق، والأردن، ولبنان، وماليزيا، والمغرب، وباكستان، وقطر، والسعودية، وسوريا، وتونس، والإمارات العربية المتحدة، وتركيا. انظر: (UNCITRAL, 2013, Annex II).

واللافت أنَّ الأستاذ الدكتور محسن شفيق رحمه الله كان رئيساً للجنة الأُمم المتحدة مُدَّة دورتين (عام 1973م، وعام 1983م) (UNCITRAL, 2013, Annex III). وبالانتقال إلى تاريخ مجموعات العمل التي ينصبُّ جُهْدها على مضمون التشريعات والاتفاقيات الخاصَّة بالتجارة الدولية، نجد أنَّ الأستاذ الدكتور محسن شفيق كان عضواً في مجموعات العمل مَرَّتين؛ مَرَّة عند طرح موضوع الشحن الدولي، ومَرَّة أُخرى عند طرح موضوع السندات القابلة للتفاوض (UNCITRAL, 2013, Annex IV) واللافت أيضاً أنَّ مجموعات العمل الأُخرى لم تشهد حضوراً عربياً قطُّ.

وفي معرض مناقشة فاعلية التأثير في اتفاقية فيينا عام1980م، سنسوق المثال الآتي الذي يُبيِّن حجم تأثير نظام القانون الأنجلوسكسوني أثناء صياغة أحكام نص المادة رقم (28) من الاتفاقية، ويُؤكِّد كيف أنَّ النظام القانوني الـمُؤثِّر يتحكَّم في قواعد اللعبة كلها؛ إذ تتعلَّق هذه المادة بطلب التنفيذ العيني قضائياً بخصوص التزام أحد الأطراف في عقد البيع الدولي. ومن المعلوم أنَّ نظام القانون اللاتيني يجعل التنفيذ العيني جزاءً أصلياً، وهو مفتوح، ويحكم به القاضي متى طلبه الدائن، في حين يُقيِّد نظام القانون العُرْفي اللجوء إلى التنفيذ العيني، ولا يسمح به إلّا عندما يكون التعويض غير كافٍ. فالتنفيذ العيني -تبعاً لهذه الفلسفة- جزاء احتياطي؛ إذ لا يجوز الإجبار على الوفاء احتراماً لحرية الإنسان الشخصية (Burrows, 1987, 295).

وأثناء صياغة هذا النص حصل اختلاف بين المدرستين؛ إذ تبنّى أنصار نظام القانون اللاتيني جزاء التنفيذ العيني بوصفه جزاءً أصلياً، وعارضه أنصار نظام القانون العُرْفي، وقد اتُّفِق -في نهاية المطاف- على وضع نص قانوني وسط يُرْضي النظامين، فجاء النصُّ الشهير الذي يتضمَّن السماح بالتنفيذ العيني "متى كانت المحكمة تُطبِّق التنفيذ العيني في منازعات أُخرى داخلية تُعرَض عليها"[16] (Farnsworth, 1979, 249). وبعبارة أُخرى، فقد أُحيل الأمر كله إلى قانون المحكمة؛ ما

[16] تنص المادة رقم (28) من اتفاقية البيع الدولي على ما يأتي: "إذا كان من حقِّ أحد الطرفين، بمقتضى أحكام هذه الاتفاقية، أنْ يطلب من الطرف الآخر تنفيذ التزام ما، فإنَّ المحكمة غير مُلزَمة بإصدار حُكْم بالتنفيذ العيني إلّا إذا كان بوسعها أنْ تقوم بذلك بمقتضى قانونها فيما يتعلَّق بعقود بيع مُماثِلة لا تشملها هذه الاتفاقية."

جعل المحاكم في الدول التي تتبع نظام القانون الأنجلوسكسوني قادرة على الامتناع عن الحُكْم بالتنفيذ العيني أثناء تطبيقها الاتفاقية، بوصف ذلك قانوناً واجب التطبيق، حتّى لو أنَّها صدَّقت على الاتفاقية، وكانت مُلزِمة لها.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ المملكة المتحدة التي تُعَدُّ زعيمة نظام القانون الأنجلوسكسوني لم تنضمَّ إلى اتفاقية فيينا للبيع الدولي للبضائع، بالرغم من أنَّ الاتفاقية اقتبست عن القانون الإنجليزي عدداً من الأحكام، مثل: المخالفة الجوهرية، والإخلال المبتسر بالعقد، ومبدأ تخفيف الخسائر. وما كان هدف الاتفاقية من تبنّي هذه الأحكام سوى إغراء دول عظمى، مثل بريطانيا، للانضمام إليها. ولكنْ، وبالرغم من كل هذا الاسترضاء والتحفيز، فإنَّ بريطانيا لم تجد حاجة إلى ذلك. ومن ثمَّ، إذا لم يُنظَر إلى كل ما سبق بوصفه تأثيراً لنظام القانون الأنجلوسكسوني في التشريعات العالمية، فماذا يُمكِن تسميته؟

ومن المصادفات اللافتة أنْ نرى نصّاً في مبادئ الينيدروا ينحو منحى الفِقْه الإسلامي في مسألة التقادم، فهل كان هذا التأثُّر والاقتباس مقصوداً أم أنَّه جاء مصادفة بالتقاطع مع رؤى واضعي المبادئ؟ وفي هذا السياق، جاء البند (10/ 9) من المبادئ ليُقرِّر أنَّ مرور الـمُدَد التي تُحدِّد وقت التمسُّك بالجزاءات، وَفقاً لِـما ورد في المبادئ، لا يُسقِط الحقَّ، وإنَّما يمنع المطالبة به فقط. وهذا نفس موقف الفِقْه الإسلامي الذي لا يأخذ بتقادم الحقوق، وإنَّما يعتمد مرور الزمان المانع من سماع الدعوى. ومن قبيل المصادفات أيضاً أنَّ مبادئ الينيدروا عام 2016م عَدَّت جزاء التنفيذ العيني جزاءً أصلياً وأساسياً، وأعطته أولوية على الفسخ في العقد اللازم؛ ما يُضارِع موقف الفِقْه الإسلامي الـمُدوَّن في مجلَّة الأحكام العدلية (دودين، 2017، ص168). غير أنَّ هذا التأثير الذي جاء مصادفة، ولم يعرف واضعو الاتفاقيات أنَّ له تعلُّقاً بالفِقْه الإسلامي، لا يُحقِّق فكرة الهُوِيَّة القانونية. فما نحتاج إليه هو اجتماع أساتذة قانونيين لديهم تكوين لازم في فِقْه المعاملات مع هؤلاء الـمُشرِّعين الدوليين؛ لإطلاعهم على موقف الفِقْه الإسلامي، وإقناعهم بضرورة تبنّيه، والتنويه في المحاضر والأوراق العلمية بأنَّ منشأ هذه القاعدة أو تلك هو الفِقْه الإسلامي، كما هو حال القواعد الأُخرى التي بِتْنا على دراية كاملة أنَّها مشتقة من نظام القانون العُرْفي أو نظام القانون اللاتيني.

إنَّ ما يهدف إليه هذا البحث هو السعي لإبراز مكانة الفِقْه الإسلامي عالمياً، وتمثُّله -في شَقِّه القانوني، وشَقِّه الخاص- في المعاملات المدنية والتجارية لمثل هذه النماذج من التشريعات الدولية، وليس الاكتفاء بالحديث عن نقل أفكار دينية أو عقائد. ولهذا يجب العمل على إنشاء مدرسة قانونية حديثة يتعهَّدها فقهاء الشريعة بالتطوير والتجديد، ويصوغها فقهاء القانون في قالب قانوني عصري؛ لتُقدَّم لمجتمع القانون الدولي. صحيحٌ أنَّها رُبَّما تتعارض مع مبادئ الغرب ومعتقداته، إلّا أنَّه قد يجد فيها خيراً وفائدةً إذا نجحنا في تقديمها ضمن قالبها الصحيح العصري؛ ففِقْه المعاملات عِلْم دنيوي، لكنَّه ينسجم مع الثوابت الشرعية، ويُمكِنه الوقوف على قَدَم المساواة مع الأنظمة القانونية الأُخرى الموجودة في العالَم، والإسهام في إثراء القانون العالمي وتطويره.

ومن ثَمَّ، فإنَّ البحث لا يدعو إلى العزلة أو الانكفاء على الذات أو عدم الاستفادة من الأحكام القانونية العالمية؛ فذلك كله يُناقِض فكرة تطوُّر الأُمم، وإنَّما المراد أنْ تعمَّ الفائدة والمنفعة جميع الأطراف، وأنْ يكون للفِقْه الإسلامي حضور فاعل على الساحة القانونية الدولية، وذلك بصياغة أحكام وأنظمة مُستمدَّة منه، يُمكِن للآخرين الأخذ بها، وتطبيقها جنباً إلى جنب مع أحكامهم وأنظمتهم.

2. الملامح العامة لتطوُّر الأنظمة القانونية

تتفرَّد الشريعة الإسلامية بأنَّها الدين الوحيد من بين الأديان السماوية التي انبثق عنها نظام قانوني في مجالات عِدَّة، أهمُّها: المعاملات المدنية، والعقوبات الجزائية. وقد جاءت الأحكام القانونية جاهزة من السماء، وعن طريق القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية؛ فالنسخة الأصلية هي ربّانية، وجامعة مانعة.

إنَّ ما يُميِّز النظام القانوني الإسلامي أنَّه وُلِد كاملاً من حيث الأُطر العامة والمبادئ التي قام عليها، ولم يتدرَّج ويتطوَّر حتّى أصبح نظاماً قانونياً كما هو حال نظام القانون العُرْفي ونظام القانون اللاتيني. غير أنَّ هذا لا يعني بحالٍ أنَّ النظام القانوني الإسلامي قد توقَّف عن

التطوُّر؛ ذلك أنَّ أحكام المعاملات المدنية، التي هي موضوعنا، لها مبادئ وأُسس في النظام الإسلامي على نحوٍ يعكس فكرة النظام الرَّبّاني الثابت، ولديها -في الوقت نفسه- مساحة واسعة للاجتهاد والتوسُّع؛ بُغْيَةَ المحافظة على مرونة هذه القواعد والأحكام، وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

ولا أدلَّ على ذلك من مصادر التشريع الإسلامي، بدءاً بالقرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، ومروراً بالإجماع، والقياس، ومصادر أُخرى، مثل: الاستحسان، والاستصحاب، والمصالح الـمُرسَلة، وسَدِّ الذرائع، والعُرْف، ومذهب الصحابي، وانتهاءً بشرْع مَنْ قَبْلنا (ابن خدة، 2017، ص2). ومن الجدير بالذكر أنَّ الفِقْه الإسلامي حظي باعتراف دولي بوصفه مصدراً للقانون المقارن، وذلك في مؤتمري القانون الدولي المقارن عام 1932م، وعام 1937م. أمّا أسبوع الفِقْه الإسلامي الذي عُقِد في باريس عام 1952م فأشار إلى القيمة القانونية التشريعية للفِقْه الإسلامي (تواوري، 2018 ، 53).

إنَّ القارئ لكتب الفِقْه الإسلامي القديمة سيجد فرقاً حين ينظر في الكتب الحديثة، ولا سيما من حيث التبويب والتصنيف الذي هو أقرب إلى الكتب والـمُؤلَّفات التي تبحث في القانون الوضعي. وهذا الأسلوب الحديث في التصنيف يهدف إلى التيسير والتوضيح، ولا يثير شُبْهة الاقتباس عن القانون الوضعي؛ ما يُعَدُّ مِزِيَّة فريدة تضع الـمُنتَج الإسلامي في متناول أيدي عدد أكبر من الباحثين العرب (الزحيلي، 1987، ص29)، لا سيَّما أنَّنا لا نـزال في مرحلة إفهام أحكام الفِقْه الإسلامي للعرب، ومخاطبة غير العرب بلغاتهم وتعبيراتهم، وهو ما يتطلَّب ردحاً من الزمن.

وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ نظام القانون الأنجلوسكسوني (العُرْفي) مَرَّ بمراحل عديدة من التطوُّر، وتدرَّج في أحكامه وتشريعاته حتّى وصل إلى ما هو عليه اليوم؛ إذ بدأ هذا النظام بتطبيق جملة من العادات والتقاليد، ثمَّ عمل على ترسيخ العُرْف، وتبنّي ما يُعرَف بالحُكْم وَفقاً لضمير الملك، وصولاً إلى تطبيق الحُكْم نفسه على الوقائع نفسها. وبهذا تحدَّدت ملامح نظام القانون الأنجلوسكسوني التي تقوم على السوابق القضائية والعدالة (شاوش، 2018، ص12-24).

وقد استمر نظام القانون الأنجلوسكسوني في التطوُّر ببريطانيا، ثمَّ ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي حركة تقنين، لكنَّها لم تُؤثِّر سلباً في نظام القانون العُرْفي أو تلغيه، وإنَّما عملت على إكماله، وسَدِّ مناحي النقص فيه، وتوضيح أحكامه (Seng, 2001, 8). تلا ذلك انتقال النظام القانوني في بريطانيا إلى أجزاء من كندا وأستراليا ونيوزيلاندا؛ نظراً إلى انضواء هذه الدول تحت مِظَلَّة العرش البريطاني مُدَداً من الزمن. ثمَّ نمت جذور القانون الإنجليزي على نحوٍ مُتباين من حيث التأثُّر في كلٍّ من الولايات المتحدة الأمريكية، وإيرلندا، والهند، وجنوب إفريقيا، والباكستان، وماليزيا، وسنغافورة، وبنغلادش، وهونج كونج، ونيجيريا، وكينيا (Mousourakis, 2019) .[17]

وبالمثل، فقد مَرَّ نظام القانون اللاتيني بمراحل من التطوُّر حتّى أصبح نظاماً قانونياً؛ إذ تأسَّس على قواعد فلسفية مُستمدَّة من الفلسفة اليونانية، وتأثَّر بالقانون الكنسي والقانون الطبيعي، فكوَّن – في بداياته– من هذا الخليط نظاماً قانونياً ساد في أوروبا. بعد ذلك ظهرت حركة التقنين في القرن التاسع عشر الميلادي وَفق القواعد السابقة. وقد أدّى تدريس القواعد الفلسفية في الجامعات الأوروبية دوراً في تشذيب هذه القواعد، وتنقيتها من العادات والأعراف، وتحويلها إلى قواعد قانونية حيَّة تحتمل التغيير، وتقبل التطوُّر. وما إنْ صدر القانون المدني الفرنسي، حتّى ترسَّخت مبادئ هذا النظام القانوني، وأخذت دول أوروبا الأُخرى تُطبِّق القانون المدني الفرنسي، مثل: ألمانيا، والنمسا، وإيطاليا، وإسبانيا وبلجيكا. وكذلك انتشر تطبيق هذا القانون في الدول التي استعمرتها فرنسا، مثل: دول القارَّة الإفريقية، ودول أمريكا اللاتينية، وبعض الدول العربية، مثل: مصر، وسوريا، ولبنان (شاوش، 2018، ص31–32).

وقد استمرَّ تطوُّر نظام القانون اللاتيني حتّى هذه الأيام. ومن ذلك، تخلّي القانون المدني الفرنسي في الآونة الأخيرة عن نظرية السبب (السبب الباعث، وسبب الالتزام) واستبدال فكرة مضمون العقد بها (بالكناني، 2020، ص20)؛ الخطيب، 2018، ص372). وقد سارت العديد من الدول على الخطى نفسها، مثل: ألمانيا، والبرازيل، واليابان، وسويسرا (Lorenzen, 2019, 642).

[17] https://doi.org/10.1007/978-3-030-28281-3_9. Last accessed March 2023.

ومن الجدير بالذكر أنَّ التعديل الذي شهده القانون المدني الفرنسي، وتضمَّن إلغاء نظرية السبب، والاستعاضة عنها بفكرة مضمون العقد، يتقاطع مع ما هو معروف في الفِقْه الإسلامي منذ زمن بعيد. صحيحٌ أنَّ الفِقْه الإسلامي لم يعرف نظرية السبب، لكنَّه عرف مفهوم "العقد"، أو ما عُبِّر عنه بحُكْم العقد والمقصد الأصلي له. وحُكْم العقد هذا يُحدِّده الشارع، وليس أطراف العقد (الزحيلي، 1985، ص182–185)، عِلْماً بأنَّ أركان أيِّ عقد في الفِقْه الإسلامي هي: الصيغة، والعاقد، والمعقود عليه (الجزيري، 2004، ص124–131). ومن ثَمَّ، فإنَّ التطوُّر الذي أحدثه الـمُشرِّع الفرنسي في القرن الواحد والعشرين الميلادي سبقه إليه الفِقْه الإسلامي بقرون عِدَّة.

وإنَّ ما يثير الاستغراب والاستهجان دعوة أساتذة قانون الـمُشرِّعين إلى الاقتداء بخُطَّة الـمُشرِّع الفرنسي، وإلغاء ركن السبب، متناسين سبق الفِقْه الإسلامي إلى هذا الإنجاز والتطوُّر الذي أحرزه القانون الفرنسي؛ ما يُرسِّخ حالة التبعية القانونية التي تتنافى مع وجود هُوِيَّة قانونية مُستقِلَّة (بوزردة، 2017، ص232؛ الأندلسي، 2020، ص425–437).

ولا يخفى على كل ذي لُبٍّ وجود تقارب ثقافي بين الدول التي تتبع نظام القانون العُرْفي وتلك التي تتبع نظام القانون اللاتيني. غير أنَّ ذلك لا يُقلِّل من رغبة كل نظام قانوني في الاحتفاظ بهُوِيَّته الـمُستقِلَّة. فمثلاً، تُصِرُّ بريطانيا على اعتماد نظامها القانوني، والمحافظة عليه بعيداً عن أيَّة تغييرات مُحتمَلة. وكذا الحال بالنسبة إلى فرنسا زعيمة نظام القانون اللاتيني؛ فهي تُفاخِر بقوانينها، ولا تألُ جُهْداً في تصديرها إلى كثير من دول العالَم، بما في ذلك الدول العربية؛ فقد أصبح القانون الفرنسي مرجعاً ونقطةَ انطلاقٍ ومقارنةٍ ومقاربةٍ لمعظم الدراسات القانونية في الوطن العربي. وأكثرُ من ذلك، فإنَّ كُلّاً من فرنسا وبريطانيا أصبحت وجهة طلبة العِلْم القانوني من مختلف أنحاء العالَم، لا سيَّما الطلبة العرب الذين ينهلون من عِلْم القانون العُرْفي أو عِلْم القانون اللاتيني، ولا يُعرِّجون على الفِقْه الإسلامي إلّا نادراً.

وتتمثَّل الهُوِيَّة القانونية للنظامين القانونيين العُرْفي واللاتيني في اختلاف البِنية القانونية الجوهري لكلٍّ منهما. وهذا له تعلُّق بمسألة التقنين التي بلغت أوجها في نظام القانون اللاتيني،

وتناقصت أهميتها في نظام القانون العُرْفي، إضافةً إلى دور القاضي في الاجتهاد والتفسير الذي يَضيق في نظام القانون اللاتيني، ويتسع في نظام القانون العُرْفي. ومن صور الهُوِيَّة القانونية في هذين النظامين، التمييز الجوهري بين القانون العام والقانون الخاص في ظِلِّ نظام القانون اللاتيني. وبالرغم من التقارب الديني والاجتماعي بين هذين النظامين، فإنَّه توجد اختلافات مرجعية في الخلفيات التاريخية، والثقافية، والسياسية، والاقتصادية؛ ما يُنتِج سلوكات مجتمعية تحتاج إلى ضبط قانوني تحكمه القواعد القانونية التفصيلية ضمن نظام قانوني مُعيَّن (Orrantia, 1990, 1161 &1164).

وهذا الاختلاف بين النظامين السائدين في العالَم، إنَّما يعكس فكرة الارتباط بين النظام القانوني بتفاصيله والهُوِيَّة التي نبحث عنها، فهل تؤدّي استعارة الأحكام القانونية من نظام قانوني غربي، ثمَّ تطبيقها مِراراً وتَكراراً إلى إيجاد هُوِيَّة قانونية للمجتمعات العربية والإسلامية؟

إنَّ هذا البحث ليس مَعْنِيّاً بالسجال الذي ثار حيال تأثُّر القانون الفرنسي بالفِقْه الإسلامي، واقتباسه من هذا الفِقْه، وتأثُّره بالفِقْه المالكي تحديداً أو الادِّعاء بأنَّ الفِقْه الإسلامي قد تأثَّر بالقانون الروماني، مُمثَّلاً في مجموعة جستنيان التي استمدَّ القانون الفرنسي أحكامه منها، وشقَّت طريقها إلى دول أوروبا، ثمَّ إلى الدول العربية (الحافي، 2017، ص1181–1217).

وقد وجدت هذه الادِّعاءات مَنْ يُفنِّدها، ويردُّ عليها من الجانبين. وعلى كل حال، ترى الباحثة أنَّ القول بوجود تشابه بين الأنظمة القانونية هو أمر طبيعي جِدّاً، لكنَّ ذلك لا يعني –بالضرورة– أنَّ نظاماً قانونياً ما قد قلَّد غيره من الأنظمة؛ ذلك أنَّ جميع الأنظمة القانونية تستمدُّ وجودها وتفاصيلها من الواقع، والواقع الإنساني واحد وإنِ اختلفت التفاصيل. ومن ثَمَّ، فالتشابه موجود بين نظام القانون الأنجلوسكسوني ونظام القانون اللاتيني، وقد تُعتمَد الطريقة نفسها في المعالجة والحلِّ لمشكلة قانونية ما في جميع الأنظمة القانونية، بما في ذلك الفِقْه الإسلامي.

ثانياً: تقييم الجهود المبذولة لنشر ثقافة الفِقْه الإسلامي في المعاملات المدنية

بالرغم من عدم وجود دور فاعل ومُؤثِّر للفِقْه الإسلامي في تشريعات المعاملات المدنية، سواء أكانت وطنية أم دولية، فإنَّ ذلك لا يعني إنكار الجهود التي بُذِلت في سبيل إيجاد هذا الدور.

1. دور مجمع الفِقْه الإسلامي

تأسَّس مجمع الفِقْه الإسلامي عام 1981م بمبادرة من المملكة العربية السعودية، ليكون أحد الأجهزة التابعة لمُنظَّمة المؤتمر الإسلامي، وقد ضمَّ في عضويته مُمثِّلين عن دول مُنظَّمة المؤتمر الإسلامي، يُشكِّلون أطيافاً مختلفةً علمياً ومعرفياً. أمّا تمويل المجمع فيعتمد بصورة رئيسة على مساهمات تلك الدول.[18]

وبالرجوع إلى أهداف المجمع، يُمكِن الوقوف عند مجموعة من الأهداف التي تخدم مشكلة هذا البحث، أوَّلها الجمع بين التخصُّصات المختلفة والتكامل فيما بينها؛ إذ يُحفِّز المجمع على التعاون، والتآلف، وتلاقح الأفكار، وتقريب وجهات النظر بين فقهاء المسلمين المنتمين إلى المذاهب الفِقْهية المختلفة، وعقد حوارات بينهم وبين الباحثين والعلماء في مجالات أُخرى، مثل: الاقتصاد، والعلوم، وغيرهما. وهذا الهدف الذي وُضِع قبل أربعين عاماً يُمثِّل رؤية مُتقدِّمة تعكس أهمية الدراسات البينية، وعدم الفصل بين العلوم الشرعية والعلوم الدنيوية.

وكذلك استوقف الباحثة الهدف السادس الذي ورد في وثائق المجمع، وجاء فيه: "الاستجابة المباشرة لدواعي إبداء الرأي الشرعي وترجمته في مُستجدّات الحياة، والتحدِّيات التي تُواجِه الأُمَّة الإسلامية، وفي الوثائق التي تُصدِرها مُنظَّمة التعاون الإسلامي والـمُنظَّمات الدولية في تلك المجتمعات غير المسلمة." وممّا يُدلِّل على هذا الهدف أنَّ جزءاً من أهداف المجمع ورسالته هو نشر ثقافة الفِقْه الإسلامي على المستوى الدولي وفي المجتمعات غير الإسلامية، وإيجاد دور ما لأحكام الفِقْه الإسلامي فيما يصدر عن الـمُنظَّمات الدولية. وهذا يثير لدينا سؤالاً عن مدى نجاح المجمع في

[18] https://www.iifa-aifi.org. Last accessed March 2023.

تحقيق الهدف السادس، فهل أسهم هذا الهدف في نشر أحكام الفِقْه الإسلامي في اليونسترال مثلاً بوصفها تتبع أهمَّ الـمُنظَّمات الدولية وأقدمها (مُنظَّمة الأُمم المتحدة)؟

وإضافةً لِـما سبق، يُشدِّد المجمع على أهمية الهدف المباشر، وهو طرح صورة عصرية مُتجدِّدة لأحكام الفِقْه الإسلامي، وإيجاد حلول تتوافق مع الشرع، وتكون عصرية في الوقت نفسه، وتُقدِّم حلولاً للمشكلات الـمُستجدَّة.[19]

وفيما يخصُّ الوسائل التي يستخدمها المجمع في نشر أحكام الفِقْه الإسلامي، يُمكِن الإشارة أوَّلاً إلى إصدار الموسوعات الفِقْهية بلغة مُيسَّرة ولغات مُتعدِّدة. وهذه الوسيلة مُهِمَّة جِدّاً؛ لأنَّها تتغلَّب على عائق اللغة. أمّا الوسيلة الثانية الـمُهِمَّة فهي تقنين أحكام الفِقْه الإسلامي في قوانين نموذجية، وبلغات عديدة، ونشرها في دول العالَم الاسلامي؛ بُغْيَةَ تحفيز الدول على تبنّي أحكام هذه القوانين. وأخيراً نشر الأعمال والدراسات والفتاوى التي يضطلع بها المجمع في مجلَّة المجمع، وفي موقعه الإلكتروني بلغات مختلفة.

ولبيان الآليَّة التي يعتمدها المجمع في تنفيذ رؤيته، يُمكِن الاطِّلاع على ما ورد في خُطَّة المجمع الاستراتيجية للأعوام (2021–2025م)، لا سيَّما ما يختصُّ بتنفيذ الأهداف التي تسعى لإيجاد دور مُؤثِّر للفِقْه الإسلامي. وأوَّل هذه الأهداف الاستراتيجية هو تحقيق التلاقي الفكري والمعرفي بين التخصُّصات العلمية المختلفة، وعدم الاقتصار على العلوم الشرعية في هذا الجانب. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف،

[19] https://www.iifa-aifi.org. Last accessed March 2023.

رؤية المجمع: "يطمح مجمع الفِقْه الإسلامي إلى أنْ يصبح المرجعية الفِقْهية العالمية الأولى التي تلجأ إليها دول العالَم الإسلاميِ والمجتمعات المسلمة خارج العالَم الإسلامي من أجل بيان الأحكام الشرعية في القضايا التي تهمُّ المسلمين، وبهدف تقديم الحلول المناسبة لمشكلات الحياة المعاصرة، انطلاقاً من القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية الشريفة والتراث الإسلاميِ الزاخر الـمُنفتِح على تطوُّر الفكر الإسلامي."

رسالة المجمع: "عرض الشريعة الإسلامية عرضاً صحيحاً معتدلاً، وإبراز مزاياها، وقدرتها التامَّة على معالجة مشكلات الحياة، وعلى تحقيق السعادة والاستقرار والأمن والأمان للإنسان في الدنيا والآخرة، وذلك وَفق تصوُّر شامل ومُتكامِل للدين الإسلامي؛ بأصوله، ومصادره، ومقاصده، وقواعده، وأحكامه."

يعكف المجمع على إبرام اتفاقيات شراكة وتعاون مع مراكز علمية مرموقة في جميع أنحاء العالَم، وفي مختلف التخصُّصات، وكذلك إنشاء قاعدة بيانات تحوي أسماء علماء ومُفكِّرين وفقهاء من جميع التخصُّصات الشرعية والاجتماعية والعلمية؛ لتأسيس بيت خبرة، وعقد اتفاقيات وتوقيع مُذكِّرات تفاهم مع المراكز العلمية. وأخيراً عقد الندوات الإقليمية التي تضمُّ مُتحدِّثين ومشاركين من مختلف التخصُّصات (الخُطَّة الاستراتيجية لمجمع الفِقْه الإسلامي للسنوات (2021–2025م)، ص15–17).

ومن الأهداف الاستراتيجية الأُخرى التي تُحدِث تأثيراً للفِقْه الإسلامي في التشريعات الداخلية للدول الإسلامية، ما ورد في الهدف السادس الـمُتمثِّل في بيان الحُكْم الشرعي في القضايا الـمُعاصِرة والـمُستجدَّة، وإيجاد البدائل الـمُتوافِقة مع الشريعة الاسلامية، وصهرها في بوتقة القوانين والأنظمة السائدة في الدول الإسلامية. وفي سبيل تنفيذ هذا الهدف، يُواظِب المجمع على عقد الندوات وورش العمل والمحاضرات على نطاق واسع، والأهمُّ من ذلك كله هو رصد المجمع الـمُستجدّات والظواهر القانونية الجديدة التي تتطلَّب تنظيماً قانونياً، ثمَّ طرح البديل الذي يفي بمُتطلَّبات الشريعة الإسلامية (الخُطَّة الاستراتيجية لمجمع الفِقْه الإسلامي للسنوات (2021–2025م)، ص22).

أمّا الهدف الاستراتيجي السابع فيصبُّ في جوهر المشكلة التي يتناولها هذا البحث، ويتمثَّل في تولّي المجمع مراجعة عدد من الوثائق الصادرة عن مُنظَّمات دولية غير إسلامية، ودراسة مدى توافقها مع الشريعة السمحة، وإجراء عملية تنقيح لتحقيق التوافق والانسجام والتناغم. وقد تحدَّثت الخُطَّة الاستراتيجية عن وسائل تحقيق هذا الهدف وتكرار عقد الندوات والمحاضرات، وكان الجديد هو رصد أبرز الوثائق الصادرة عن مُنظَّمات دولية إسلامية وغير إسلامية، والعمل على تنقيحها، وإزالة ما فيها من تعارض مع الشريعة الإسلامية (الخُطَّة الاستراتيجية لمجمع الفِقْه الإسلامي للسنوات (2021–2025م)، ص23).

وأمّا الهدف العاشر فهو مُهِمٌّ جِدّاً في عملية نشر الفِقْه الإسلامي، وجوهره تجديد الفِقْه الإسلامي وتطويره داخلياً، وإضفاء الطابع العصري على أحكامه. وقد أشارت الخُطَّة الاستراتيجية

إلى وسيلة مُهِمَّة جِدّاً لتحقيق هذا الهدف، وهي ترجمة القرارات وفتاوى المجمع والدراسات والبحوث الصادرة عنه إلى لغات عِدَّة (الخُطَّة الاستراتيجية لمجمع الفِقْه الإسلامي للسنوات (2021–2025م)، ص27).

إنَّ الـمُتأمِّل فيما يصدر عن مجمع الفِقْه الإسلامي من قرارات يجد أنَّها تتوزَّع بين مسائل شرعية صرفة، وقضايا فكرية، ومسائل تتعلَّق بالمعاملات المدنية والتجارية الـمُعاصِرة. فمثلاً، تناولت قرارات المجمع المسائل الآتية: العقود الذكية، وعقود الفيدك، والتأمين وإعادة التأمين، وتغيُّر العُمْلة، وبدل الخُلُوِّ في عقد الإيجار، وبيع الاسم التجاري، والتأجير المنتهي بالتمليك، والحقوق المعنوية، وتحديد أرباح التُّجّار، والبيع بالتقسيط، وإجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة، والصور الجديدة في القبض، وعقد الاستصناع، وبيع الوفاء، والعلاج الطبي ومسؤولية الطبيب، وبيع العربون، وعقد المزايدة، والتحكيم (مجمع الفِقْه الإسلامي، 2020).[20]

ولا يُمكِن إغفال الدور الكبير الذي أدَّته قرارات مجمع الفِقْه الإسلامي في خدمة المصارف الإسلامية، ووضع البدائل الشرعية في تعاملاتها، ضمن أُطر قانونية تنسجم مع الفِقْه الإسلامي. ومن تلك القرارات: التأجير المنتهي بالتمليك، والسلم المصرفي، وبطاقات الائتمان، والودائع المصرفية، والأسواق المالية والسندات، والتمويل العقاري لبناء المساكن وشرائها، وخطاب الضمان، والوفاء بالوعد، والمرابحة للآمر بالشراء، والتعامل المصرفي بالفوائد، وحُكْم التعامل مع المصارف الإسلامية (مجمع الفِقْه الإسلامي، 2020).[21]

ويدعم الدور الذي يؤدّيه مجمع الفِقْه الإسلامي ويُكمِله هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية AAOIFI التي تأسَّست عام 1991م، وهي مُنظَّمة دولية مقرُّها في البحرين. وتُعْنى الهيئة بوضع المعايير الشرعية لتعاملات المؤسسات الإسلامية، وتُصدِر في كثير من الأحيان معياراً لتعامل مصرفي صدر فيه قرار عن مجمع الفِقْه الإسلامي. ومن الأمثلة على ذلك: معيار الهيئة

[20] https://iifa-aifi.org/ar/ last accessed March 2023.
[21] https://iifa-aifi.org/ar/ last accessed March 2023.

بخصوص السلم، والسلم المصرفي، والإجارة المنتهية بالتمليك، والتورُّق. ومن الـمُلاحَظ أنَّ المصارف الإسلامية تُوظِّف هذه المعايير في تنظيم أعمالها، بحيث تكون مُتوافِقة مع الشريعة الإسلامية. ولا يقتصر عمل الهيئة فقط على إصدار المعايير الموجزة، وإنَّما يمتدُّ ليشمل إصدار دراسات تشرح تلك المعايير، وهي منشورة في الصفحة الإلكترونية للهيئة باللغة العربية فقط.[22]

وبتحليل كل ما سبق، يُمكِن القول بأنَّ مجمع الفِقْه الإسلامي قد جدَّد نفسه وخطابه وأهدافه في خُطَّته الاستراتيجية (2021–2025م)، وحدَّد الوسائل اللازمة لتحقيق هذه الأهداف ومُؤشِّرات أدائها. غير أنَّه كان من المناسب وضع هدف خاص ومباشر يتعلَّق بإيجاد دور مُؤثِّر للفِقْه الإسلامي في القواعد القانونية الناظمة للمعاملات المدنية والتجارية وذلك على المستوى الوطني للدول الإسلامية التي لها أعضاء في مُنظَّمة العمل الإسلامي، وعلى المستوى الدولي في الاتفاقيات الدولية والقوانين النموذجية الصادرة عن جهات دولية، مثل: اليونسترال، ومعهد توحيد القانون الخاص. والهدف الأخير هذا يحتاج إلى وسائل لتحقيقه، أهمُّها: عمل الشراكات، والتواصل المباشر مع الهيئات الداخلية في الدول الإسلامية والـمُنظَّمات الدولية. وقد يكون التواصل دولياً أسهل على المجمع من التواصل على مستوى الجهات المسؤولة عن التشريع في الدول الإسلامية؛ ذلك أنَّ وجهة التشريع وطابعه ومدى تأثُّره بالفِقْه الإسلامي تُعَدُّ في دول العالَم الإسلامي قراراً سياسياً، وليس قراراً قانونياً.

ولا يلمس الـمُراقِب أنَّ مجمع الفِقْه الإسلامي قد أحدث فَرقاً أو نتيجةً ملموسةً خلال سنوات عمله، يصبُّ في إيجاد دور مُؤثِّر للفِقْه الإسلامي في التشريعات المدنية والتجارية، بالرغم من الدور الـمُهِمِّ الذي يؤدّيه في إصدار القرارات الـمُحكَّمة، وتسهيل الوصول إليها. وكذلك دوره في توفير البدائل الشرعية لأيِّ تعامل قانوني حديث ناشئ.

صحيحٌ أنَّ البِنية التحتية والأُسس والأهداف والوسائل مرسومة بدقَّة؛ فالعمل على الورق مُتقَن، ولكنَّ الإطار التنفيذي الفاعل يظلُّ هو الضامن لتحقيق الأهداف المنشودة. ويُحسَب لخُطَّة المجمع الاستراتيجية أخذها عامل اللغة بالاعتبار، وإصدار منشوراتها بلغات عديدة. وكذلك ما

[22] http://aaoifi.com/ last accessed March 2023.

أشارت إليه الخُطَّة الاستراتيجية من تواصل مع الجهات الدولية، وفكرة قبول تخصُّصات أُخرىٰ مع العلوم الشرعية التي تُعَدُّ فكرةً عصريةً ومرنة ورائدة. ونقترح علىٰ المجمع الاهتمام بعِلْم القانون عامَّة والقانونيين خاصَّة، ومنحهم دوراً رئيساً فاعلاً في عضوية المجمع ومجموعات العمل.

وعلىٰ كلٍّ، فلقد مضىٰ علىٰ إقرار الاستراتيجية الجديدة ثلاث سنوات ونصف؛ لذا يُؤمَّل ألّا تظلَّ الأهدافُ حبيسةَ الأدراج، لا سيَّما أنَّ الحرية ومرونة العمل في المجمع محدودة؛ فهو –في نهاية المطاف– مُنظَّمة حكومية تتلقّىٰ ميزانيتها من الدول الأعضاء، وتتأثَّر بالظروف السياسية السائدة، ولا سيما أنَّنا وصلنا إلىٰ نتيجةٍ مفادها أنَّ تحقيق الهُوِيَّة القانونية العربية هو قرار سياسي لدول العالَم العربي، ولا يوجد في الأُفق ما يشير إلىٰ قرب صدور قرار بهذا الخصوص.

2. دور تقنين الفِقْه الإسلامي في تشريعات مُوحَّدة

خاضت الدول العربية تجربة لتوحيد التشريعات العربية، وبناء هذه التشريعات وَفق تعاليم الشريعة الإسلامية، وذلك عن طريق ما عُرِف بخُطَّة صنعاء لتوحيد التشريعات العربية؛ إذ تشكَّلت لجان قانونية وشرعية لتحقيق هذا الهدف. وقد أسفرت أعمال هذه اللجان عن صدور مجموعة من القوانين الـمُقترَحة فيما يخصُّ الأحوال الشخصية، والقانون الجزائي، والقوانين الإجرائية في المواد المدنية والجزائية، وأخيراً ما يهمُّنا في هذا البحث، وهو القانون المدني العربي الـمُوحَّد (المكتب العلمي، 2014، ص8–9).[23]

وليس الهدف هنا مناقشة ما تضمَّنه القانون المدني العربي الـمُوحَّد، وإنَّما استعراض تفاصيل هذه التجربة من حيث مُبرِّراتها وأهدافها، ثمَّ الحُكْم علىٰ نتائجها، وتقييم مدىٰ تحقيقها الهدف المنشود، وبيان أسباب الفشل (إنْ وُجِدت).

جاءت تجربة توحيد القانون المدني مُنسجِمة مع الشريعة الإسلامية تحت مِظَلَّة جامعة الدول العربية؛ إذ اجتمع وزراء العدل عام 1977م لأجل ذلك، وكان الـمُحرِّك الرئيس لهذه المبادرة هو

[23] https://islamicsham.org/versions/1993 last accessed March 2023.

الإيمان بأنَّ الشريعة الإسلامية هي العامل الوحيد الذي يُمكِنه توحيد التشريعات العربية (المكتب العلمي، 2014، ص12). وهذا الإيمان من وجهة نظر الباحثة كان صائباً وفي محلِّه، وهو ما انتهينا إليه في مبحثنا الأوَّل؛ إذ لم نجد غيره يجمع الدول العربية كلها معاً.

إذن، فأساس صياغة مشروعٍ لقانون مدني عربي مُوحَّد كان التوحيد المبني على وجود هُوِيَّة قانونية عربية. وفكرة التوحيد هذه ليست -بأيِّ حال- سهلة التحقيق. فإذا عُدنا -مثلاً- إلى القوانين النموذجية الصادرة عن اليونسترال، وجدنا أنَّها تُفضِّل استخدام تعبيرات أُخرى غير التوحيد، مثل التناغم، وتُحدِّد هدفها في تحقيق هذا التناغم لا التطابق، فتشعر كل دولة وهي بصدد اقتباس أحكام القانون النموذجي ببعض الحرية، ويظلُّ لها مساحة كافية للتعبير والتفكير. غير أنَّ أهداف القوانين النموذجية لنْ تُؤتي أُكْلها إذا انهدم التناغم، واتَّسع حيِّز المساحة المعطاة لكل دولة في اقتباس الأحكام أو مخالفتها.

وبالرجوع إلى القانون المدني العربي الـمُوحَّد، نجد أنَّ قيمته القانونية قد تنازعها اتجاهان؛ الأوَّل: النظر إلى هذا القانون بوصفه قانوناً نموذجياً غير مُلزِم، وإمكانية أيِّ من دول جامعة الدول العربية اقتباسه كاملاً أو اقتباس بعضه بحسب ما تراه مناسباً. والثاني: وجوب النظر إلى هذا القانون بوصفه اتفاقية قانونية مُلزِمة أقرَّتها جميع الدول العربية، وألغت بموجبها جميع القوانين المدنية العربية ليحلَّ القانون الـمُوحَّد محلَّها (زروتي، 2015، ص164-166).

إنَّ النظر في كلا الرأيين يتطلَّب منّا وضع هدف القانون نصب أعيينا، وربط هذا الهدف بإيجاد هُوِيَّة قانونية إسلامية في المواد المدنية. وممّا لا شكَّ فيه أنَّ عَدَّ هذا القانون قانوناً نموذجياً غير مُلزِم لنْ يُحقِّق هدف إيجاد الهُوِيَّة القانونية العربية. وقد يتوارد إلى روع القارئ سؤالان مفادهما: لماذا أمكن لقوانين اليونسترال النموذجية تحقيق التناغم فيما بينها؟ ولماذا يتعذَّر على قانون مدني عربي استرشادي مُوحَّد تحقيق هذا التناغم؟ فيجاب عن المطروح بأنَّ قوانين اليونسترال ليست مَعْنِيَّة

بموضوع الهُوِيَّة القانونية، وأنَّها تُمثِّل أرضاً للصراع بين النظامين القانونيين السائدين عالمياً (اللاتيني، والأنجلوسكسوني) كما أشرنا إلى ذلك آنفاً، وأنَّ هدفها هو تطوير حركة التجارة الدولية.

والخلاصة أنَّ القانون المدني العربي الـمُوحَّد الـمُستمدَّ من الشريعة الإسلامية ظلَّ حبيس الأدراج، ولم يتمَّ استخدامه أو اقتباسه من قِبَل أيَّة دولة عربية؛ فلم يتحقَّق التأثير المنشود على مستوى القوانين الوطنية، أو على المستوى الدولي، ولم يُفلِح القانون الـمُوحَّد في ولادة الهُوِيَّة القانونية العربية في مجال المعاملات المدنية.

ومن المبادرات التي تستحقُّ التوقُّف عندها، وثيقة الكويت للنظام (القانون) المدني الـمُوحَّد لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية عام 1998م. وسنبدأ حديثنا عن هذه الوثيقة من ديباجة النظام الأساسي للمجلس؛ فقد أشار في بند الـمُنطلَقات والأهداف إلى الأنظمة القانونية الـمُتشابِهة لدول مجلس التعاون، وجعل أساس هذا التشابه هو العقيدة الإسلامية. وضمَّن أهداف مجلس التعاون الهدف الـمُتمثِّل في توحيد القوانين أو تقريب بعضها إلى بعض. وقد بدأت هذه المسيرة عام 1982م أثناء اجتماعات وزراء العدل للدول الأعضاء، وكانت المهمة المطروحة، كما ورد في وثائق المجلس الرسمية، وضع مشروعات التقنين المختلفة استناداً إلى أحكام الشريعة الإسلامية.[24]

وحين صدرت وثيقة الكويت الخاصَّة بتوحيد القانون المدني في (1242) مادة قانونية، فإنَّها عُدَّت آنذاك أحد أهمِّ المشروعات الهادفة إلى تقنين أحكام الشريعة الإسلامية بوصفها قواعد فِقْهية كُلِّية. وفي عام 1997م، تمَّ إقرار القانون، واعتماده من المجلس الأعلى، والتوافق على إعطائه صفة استرشادية مُدَّة (4) سنوات، وجرى تمديد هذه الصفة له في الأعوام (2001م، 2005م، 2010م)؛ على أنْ يستمرَّ هذا التمديد تلقائياً طالما لم تَرِدْ أيَّة ملاحظات من الدول الأعضاء على هذا القانون.[25]

ولا نُبالِغ في القول إذا خرجنا بنتيجةٍ مفادها أنَّ هذا الـمُنتَج الـمُهِمَّ لم يُسهِم في تحقيق تأثير للفِقْه الإسلامي في القوانين الوطنية؛ إذ لم تأخذ به أيَّة دولة، وظلَّت القوانين المدنية العربية في الدول

[24] https://www.gcc-sg.org/ar-sa/Pages/default.aspx . Last accessed March 2023.
[25] https://www.gcc-sg.org/ar-sa/Pages/default.aspx . Last accessed March 2023.

الأعضاء حبراً على ورق؛ حتّى إنَّ الـمُشرِّع القطري الذي وضع القانون المدني عام 2004م لم يحاول الاقتباس منه بصورة كُلِّية أو صورة جزئية، ورُبَّما يرجع ذلك إلى الطبيعة الاسترشادية لوثيقة الكويت، وهو ما أفضى إلى عدم تحقيق التوحيد المنشود، فكان مصير وثيقة الكويت مُماثِلاً لمصير القانون المدني العربي الـمُوحَّد.

إنَّ التجربةَ العربية عامَّةً والتجربةَ العربية الإقليمية خاصَّةً، في التوحيد والمواءمة بين التشريعات، تختلف عن التجربة الأوروبية الـمُتمثِّلة في الجهود التي بذلها القائمون على الاتحاد الأوروبي. وبينما نجد في الوثائق الخاصَّة بتوحيد القانون المدني العربي وفي وثيقة الكويت هدفاً ينصُّ على تحقيق هُوِيَّة قانونية مُستقِلَّة قائمة على الشريعة الإسلامية، فإنَّنا نجد في الأهداف الـمُعلَنة للاتحاد الأوروبي ما يشير إلى نشر السلام وقِيَم الرفاهية بين مواطني الاتحاد، وضمان الحريات والعدالة، وتحقيق التنمية الاقتصادية، وحماية البيئة، من دون وجود هدف بينها ينصُّ على إيجاد هُوِيَّة قانونية أوروبية؛ حتّى إنَّ الوثائق الخاصَّة بالاتحاد الأوروبي تُشدِّد على فكرة اختلاف الثقافات بين الدول الأعضاء، وضرورة احترام هذا الاختلاف والإبقاء عليه، بحيث تتحقَّق الأهداف الاقتصادية والقِيَمية من دون مساسٍ بثقافة أيٍّ من الدول الأعضاء.[26]

ومن هذا الـمُنطلَق، فإنَّ أيَّ قانون تقترحه اللجنة الأوروبية لا بُدَّ أنْ يسبقه عمل دراسة تقييمية للآثار الاقتصادية والاجتماعية والبيئية.[27] أمّا فكرة التوحيد والمواءمة بين التشريعات الأوروبية لإيجاد هُوِيَّة قانونية أوروبية فليست محلَّ بحثٍ البتة.

وأخيراً، لا بُدَّ من الإشارة إلى أنَّ الموضوعات التي انصبَّت عليها التوجيهات الأوروبية لا تتعلَّق بأساسيات التعاملات المدنية والتجارية، وإنَّما تُعْنى بتناول ما يستجدُّ في مجال الاقتصاد،

[26] See https://europa.eu/european-union/about-eu/eu-in-brief_en. Last accessed March 2023.

لتعرُّف مزيد من المعلومات عن أثر اختلاف الثقافات في تعاون دول الاتحاد الأوروبي، انظر:

Bogdany, Armin Von, "The European Union as Situation, Executive, and Promoter of the International Law of Cultural Diversity Elements of a Beautiful Friendship", the European Journal of International Law, Vol.19 no. 2, (2008), pp (242-275).

[27] See https://europa.eu/european-union/law/decision-making/procedures_en . Last accessed March 2023.

والبيئة، وحقوق الإنسان، والريادة، والطاقة، وغير ذلك ممّا لا يُشكِّل حجر الزاوية في النظام القانوني.[28] فإذا كانت القوانين في دولة ما انعكاساً لثقافة هذه الدولة، فهل يعكس تبنّي القوانين الغربية الثقافة العربية الإسلامية في الدول العربية؟ ونحن نرىٰ أنَّه إذا كان النظام القانوني يُمثِّل جزءاً لا يتجزَّأ من الثقافة، ويُعَدُّ مرآة لها، فإنَّ الفِقْه الإسلامي بما يحتويه من قواعد قانونية في مجال المعاملات المدنية والتجارية يُجسِّد الثقافة المشتركة لجميع الدول العربية والإسلامية. ولكنْ، هل يُمكِن لتقنين الفِقْه الإسلامي أنْ يُسهِم في إيجاد هُوِيَّة قانونية عربية؟

إنَّ مصطلح "التقنين" يعني صياغة الأحكام الشرعية، وجمعها، وتصنيفها، وتبويبها، بحيث تبدو في شكل القانون الوضعي، ويتضمَّن ذلك إصدارها في الدولة وَفق الإجراءات الـمُتَّبَعة في حال إصدار القانون، وإلزام المحاكم والمحامين والمتعاملين بها. وقد شهد العالَم الإسلامي تجارب ثرية في التقنين، مثل: كتاب "الـمُوطَّأ" للإمام مالك بن أنس، وكتاب "الخراج" لأبي يوسف. أمّا أشهر التجارب الحديثة فتتمثَّل في مجلَّة الأحكام العدلية التي صدرت عام 1876م، وتناولت المعاملات المدنية والإثبات والدعوىٰ، وكانت جميع أحكامها مُستمدَّة من الفِقْه الحنفي (ضريفي، 2016، ص43).

ولا بُدَّ من الإشارة هنا إلىٰ حقيقةٍ مفادها أنَّ فكرة تقنين أحكام الفِقْه الإسلامي -في حدِّ ذاتها- هي محلُّ خلاف فِقْهي إسلامي، ما بين مُؤيِّد ومُعارِض؛ إذ يرىٰ الـمُنكِرون أنَّ التقنين يسدُّ باب الاجتهاد، ويُقيِّد أحكام القاضي؛ لعدم شموله جميع الـمُستجدّات، واتِّسامه بالقصور دائماً؛ ما يُفْضي إلىٰ اعتماد قوانين وضعية فيما لا نصَّ فيه، وهم يرون أيضاً أنَّه لا يجوز إلزام القاضي برأي فِقْهي وَفق مذهب مُحدَّد. أمّا مُؤيِّدو فكرة التقنين فيرون أنَّ عدم التقنين سيؤدّي إلىٰ تطبيق القانون الوضعي، وأنَّ وجود نصوص قانونية نابعة من أحكام الفِقْه الإسلامي سيُفْضي إلىٰ التسهيل والتيسير علىٰ القضاة والمحامين. وفيما يخصُّ الاجتهاد، فلم يعد في زماننا قضاة مُجتهِدون في الدين، وإنَّما هم مُقلدِّون وبحاجة إلىٰ وضع النص بين أيديهم. وهكذا تطول الحُجَج لكلا الفريقين، ولا يَتَّسِع المقام هنا لقول أكثر من ذلك (ضريفي، 2016، ص45-46).

[28] See https://eur-lex.europa.eu/browse/summaries.html?locale=en. Last accessed March 2023.

وترى الباحثة أنَّ تقنين الفِقْه الإسلامي يؤدّي دوراً بارزاً في إيجاد هُوِيَّة قانونية عربية إسلامية؛ شرط تبنّي التقنينات، وليس هجرها ورميها في الأدراج. وهنا لا بُدَّ من تأكيد مسألتين:

الأولى: يجب أنْ تَتَّصِف عملية تقنين الفِقْه الإسلامي بالاستمرارية؛ فكلَّما ظهر مُستجدٌّ قانوني، اجتهد العلماء في تقنينه بناءً على أحكام الشريعة؛ ما يعني الاستغناء عن القانون الوضعي. وكنّا قد أشرنا إلى الدور الذي اضطلع به مجمع الفِقْه الإسلامي، وتمثَّل في وضع ضوابط شرعية للعديد من المعاملات الـمُستجدَّة.

والثانية: لا يُؤثِّر اختلاف المذاهب في فاعلية التقنين ودوره في إيجاد الهُوِيَّة القانونية. ومن ثَمَّ، فليكن لكل دولة إسلامية الحقُّ في تقنين أحكام المعاملات المدنية والتجارية من أيِّ مذهب تريد من مذاهب الفِقْه الإسلامي؛ ففكرة التوحيد ليست ضرورة طالما كان المصدر مُوحَّداً. وعلى النقيض من ذلك، إذا اختلفت أحكام المعاملات المدنية والتجارية تبعاً لاختلاف المذاهب، توافرت للعالَم الإسلامي فرصة أكبر لتسويق مُنتَجه القانوني عالمياً، بحيث يطرح أكثر من حُكْم وأكثر من خيار، لكنَّها تنبع جميعاً من الفِقْه الإسلامي؛ فإذا اختير أيٌّ منها في قانون نموذجي دولي، عُدَّ ذلك تأثيراً لأحكام الفِقْه الإسلامي، وتعزيزاً للهُوِيَّة القانونية العربية والإسلامية.

خاتمة

انتهى هذا البحث إلى جملة من النتائج، أبرزها:

1. إنَّ إيجاد الهُوِيَّة القانونية الإسلامية في مجال المعاملات المدنية يرتبط بالدور الـمُؤثِّر لأحكام الفِقْه الإسلامي في القوانين الوطنية والنماذج الدولية، وليس شرطاً أنْ يرتبط بالحلال والحرام؛ فالحاجة إلى هذه الهُوِيَّة حاضرة، حتّى لو لم تتعارض القوانين الغربية التي نتبنّاها مع أحكام الشريعة الإسلامية. ومن ثَمَّ، فلا تتحقَّق الهُوِيَّة القانونية بتبنّي قوانين غربية مُتوافِقة مع الشريعة الإسلامية بحُكْم طبيعتها وموضوعها، ولا بإسباغ الصفة الإسلامية على قوانين غربية وإزالة ما يتعارض منها مع الشريعة الإسلامية.

2. تأثُّر بعض التشريعات العربية بالفِقْه الإسلامي بصورة مُتفاوِتة. غير أنَّ هذا التأثُّر لم يُفْضِ إلى إيجاد هُوِيَّة قانونية خاصَّة؛ لأنَّه جاء قائماً على الاجتزاء والمزج بقواعد قانونية مُقتبَسة من القوانين الغربية، فضلاً عن عدم ترسيخ هذا التأثُّر (إنْ وُجِد) في التطبيقات القضائية والشروحات الفِقْهية على نحوٍ كافٍ.

3. إخفاق الجهود المبذولة لتوحيد القوانين العربية في إيجاد هُوِيَّة قانونية عربية، بالرغم من أنَّ القائمين على هذه الجهود سلكوا الطريق الصحيح، واختاروا ما يُمكِن أنْ يُؤسِّس لهذه الهُوِيَّة القانونية، وذلك بإقرار القانون المدني العربي الـمُوحَّد، وكذلك وثيقة الكويت، بناءً على الفِقْه الإسلامي الخالص؛ إذ ما يزال هذان المشروعان حبراً على ورق.

4. إنَّ أحكام الفِقْه الإسلامي هي الدعامة المشتركة الوحيدة التي تجمع الدول العربية، وتُؤسِّس لهُوِيَّة قانونية خاصَّة بالمعاملات المدنية والتجارية. والحقيقة أنَّ وجود هُوِيَّة قانونية وَفق أحكام الفِقْه الإسلامي ليس مسألة شرعية، وإنَّما هو من المسائل الدنيوية؛ إذ يتصدّى الفِقْه الإسلامي لقضايا مُعاصِرة وقضايا عالمية لها مُقابِل في القوانين الغربية، ويضع لها الحلول العملية، مراعياً الضوابط الشرعية إنْ لزم ذلك.

5. اضطلاع مجمع الفِقْه الإسلامي بدور بارز في نشر ثقافة الفِقْه الإسلامي، ولا شكَّ أنَّ استراتيجيته الأخيرة مثالية، لكنَّ المجمع جهة حكومية، وما اعترض جهود توحيد القوانين على أساس الشريعة الإسلامية قد يعترض عمل المجمع؛ ما يعني أنَّ وجود هُوِيَّة قانونية قائمة على الفِقْه الإسلامي، إنَّما هو قرار سياسي، لا خيار قانوني.

6. عدم وجود تمثيل فاعل ومُؤثِّر للعرب والمسلمين في المؤسسات الدولية المَعْنِيَّة بقوانين التجارة الدولية، مثل: اليونسترال، ومعهد توحيد القانون الخاص. وحتّى بافتراض الحضور والتمثيل، فلا يوجد لدينا مُنتَج لعرضه في هذه المؤسسات. وبالرغم من ذلك، فإنَّ المصادفة قد تفعل فعلها؛ فنجد أحكاماً مُتأثِّرةً بالفِقْه الإسلامي، مثل مسألة التقادم التي تضمَّنتها مبادئ الينيدروا عام

2016م، وتمثَّلت في عدم سماع الدعوى، وعَدِّ التنفيذ العيني جزاءً أصلياً. وكذلك موقف القانون الفرنسي الـمُعاصِر من نظرية "السبب"، الذي سارت على نهجه قوانين غربية أُخرى. فهذه المصادفات لا تعني بحالٍ حضور القانون الإسلامي بوصفه نظاماً قانونياً معروفاً؛ إذ يَجهل مَنْ أخذ بأحكام الفِقْه أنَّها موجودة أصلاً في الفِقْه الإسلامي.

فيما يأتي أهمُّ التوصيات التي تُقدِّمها الباحثة، وتُفْضي إلى إيجاد هُوِيَّة قانونية عربية وإسلامية:

أوَّلاً: نـزع الصفة الحكومية والصبغة السياسية عن فكرة إيجاد هُوِيَّة قانونية للعرب والمسلمين. ومع تقديرنا لجهود مجمع الفِقْه الإسلامي، فإنَّه يظلُّ مؤسسة دولية مُنبثِقة عن مُنظَّمة العمل الإسلامي، ويتأثَّر بالمواقف السياسية، ويتلقّى الدعم والتمويل من الدول الأعضاء. ولنْ تُثمِر جهود المجمع عن تحقيق أهدافه إلّا إذا حقَّقت الدول الإسلامية أهدافاً أُخرى سياسيةً واقتصاديةً، وهو ما يبدو بعيد المنال اليوم. ومن ثَمَّ، فلا بُدَّ من إنشاء مؤسسة دولية خاصَّة وتطوُّعية، لا يعمل فيها إلّا مَنْ يُؤمِن بأهدافها، وتجمع رجال الشريعة والقانون، بحيث يعمل بعضهم إلى جانب بعض، بالتعاون مع خبراء من الاقتصاد، والسياسة، وعلوم الاجتماع، وبقيَّة العلوم الأُخرى. وبحسب الباحثة، فإنَّ مسلمي الغرب هم أقدر الناس اليوم على قيادة هذه المبادرة؛ لِما يتمتَّعون به من استقلال وانفصال عن السياسة. ومن، ثَمَّ يُمكِن لجميع العلماء المهتمين الانضمام إلى هذا الكيان.

ثانياً: العمل على المستوى الدولي مباشرة، وتجاوز القوانين العربية المختلفة، بِغَضِّ النظر عن تأثُّرها بالفِقْه الإسلامي أو عدم تأثُّرها به؛ فقد تبيَّن لنا أنَّ هذا التأثُّر الـمُجتَزأ والـمُتباين لنْ يُفلِح في إيجاد هُوِيَّة قانونية؛ لذا يتعيَّن علينا التوجُّه مباشرة نحو المؤسسات والـمُنظَّمات الدولية المَعْنِيَّة بالمعاملات المدنية والتجارية، لا سيَّما اليونسترال، ومعهد توحيد القانون الخاص، بحيث نحظى بمُنتَج عصري، ونبذل مزيداً من الجهود والأنشطة التي تُسهِم في نشر هذا الـمُنتَج، مع تأكيد ضرورة التعدُّد في الـمُنتَجات، وتوفير بدائل عِدَّة؛ فالفقه الإسلامي يشتمل على أربعة مذاهب فقهية كُبرى؛ ما يمنح الآخرين فرصة المفاضلة والاختيار.

المراجع

الأمين، حسن محمد (2012). "العلاقة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي"، **مجلَّة أم درمان الإسلامية**، عدد22، ص143–189.

الأندلسي، منال (2020). "ركن السبب في قانون الالتزامات والعقود المغربي بين خيار البقاء وطموح التغيير"، مجلَّة القانون المغربي، ع43، ص425– 437.

بالكناني، فوزي بن أحمد (2020). "نظرية العقد في القانون المدني الفرنسي المعدل والقانون المدني القطري: دراسة مقارنة"، **المجلَّة الدولية للقانون**، مجلد9، عدد2، ص11–61.

بلاعدة، العمري (2017). "العلاقة بين التشريع الإسلامي والتشريع الوضعي"، **مجلَّة الفقه القانوني**، عدد57، ص32–47.

بوزردة، شريف (2017). "نظرية السبب في ضوء المستجدات التشريعية الجديدة"، **مجلَّة منازعات الأعمال**، عدد25، ص225–235.

تواوري، دريسا (2018). "فلسفة القانون الوضعي وفلسفة التشريع الإسلامي: دراسة مقارنة"، **مجلَّة الفقه والقانون**، عدد72، ص53–59.

الجزيري، عبد الرحمن (2004). **الفقه على المذاهب الأربعة**، ج2، القاهرة: دار الحديث.

الحافي، باسل محمود عبد الله (2017). "التنظير في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي بين التأثر والتأثير: دراسة فقهية، أصولية، قانونية، تطبيقية في كتب الأستاذ عبد الرزاق السنهوري"، **مجلَّة الدراسات العربية**، جامعة المنيا، كلية دار العلوم، مجلد3، عدد36، ص1181–1217.

ابن خدة، حمزة (2017). **أثر الفقه المالكي في القانون المدني الفرنسي (العقد نموذجاً)**، (رسالة دكتوراه، جامعة أبو بكر بلقايد).

الخطة الاستراتيجية لمجمع الفقه الإسلامي للسنوات (2021–2025م).

الخطيب، محمد عرفان (2018). "نظرية صحة العقد في التشريع المدني الفرنسي الحديث والاعتبار الموضوعي: الجزء الثاني"، **مجلَّة كلية القانون الكويتية العالمية**، مجلد6، عدد22، ص355 –417.

خلاف، عبد الوهاب (1948). "القانون المدني في القرآن"، **مجلَّة لواء الإسلام**، مجلد2، عدد6: https://islamsyria.com/site/show_articles/9464

خلاف، عبد الوهاب (1949). "القانون المدني في القرآن"، **مجلَّة لواء الإسلام**، مجلد2، عدد8: https://islamsyria.com/site/show_articles/9499

دواس، أمين (2017). **شرح مبادئ الينيدروا لعقود التجارة الدولية (2010)**، ج1، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية.

دودين، محمود (2017). "فسخ العقد: تحليل مقارن بين مجلَّة الأحكام العدلية ومبادئ الينيدروا 2010م"، **مجلَّة العلوم القانونية والسياسية**، عدد15، ص165–182.

الزحيلي، وهبة (1985). **الفقه الإسلامي وأدلته**، دمشق: دار الفكر، ج4، النظريات الفقهية والعقود.

الزحيلي، وهبة (1987). **جهود تقنين الفقه الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الزرقا، مصطفى (2004). **المدخل الفقهي العام**، ج1، دمشق: دار القلم.

زروتي، الطيب (2015). "قراءة لمشروع القانون المدني العربي الموحد"، **مجلَّة حوليات جامعة الجزائر**، مجلد27، عدد1، ص160–178.

السعد، أحمد محمد (2008). **فقه المعاملات**، الأردن: دار الكتاب الثقافي.

السنهوري، عبد الرزاق (2011). **الوسيط في شرح القانون المدني الجديد**، مجلد1، نظرية الالتزام بوجه عام، مصادر الالتزام، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية.

شاوش، حميد (2018). "الأنظمة القانونية المقارنة"، محاضرات أُلقِيت على طلبة السنة الثالثة في القانون العام، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم العلوم القانونية والإدارية، الجمهورية الديمقراطية الجزائرية.

الشحود، علي بن نايف (مارس 2023). المفصل في الرد على شبهات أعداء الإسلام. الرابط الإلكتروني: http://islamport.com/w/aqd/Web/3906/355.htm

ضريفي، الصادق (2016). "تقنين الفقه الإسلامي ما له وما عليه"، **مجلَّة التراث**، جامعة زيان بالجلفة، مجلد22، ص40–56.

علوان، محمد (1995). "القانون المقارن: إطار نظري"، ورقة مُقدَّمة في ندوة تدريس القانون واحتياجات المجتمع القطري، ج1، منشورات جامعة قطر.

المكتب العلمي، **القانون العربي الموحد: دراسة وتقييم**، هيئة الشام الإسلامية، 2014م. الرابط الإلكتروني:
https://islamicsham.org/versions/1993

نقابة المحامين الأردنيين (1985). **المذكرة الإيضاحية للقانون المدني الأردني**، ج1، ط2.

References

Al-Amīn, Ḥasan Muḥammad (2012). Al-ʿAlāqah bayn al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānūn al-Waḍʿī. *Majallat Umm Durmān al-Islāmiyyah*, 22, 143-189.

Al-Andalusī, Manāl (2020). Rukn al-Sabab fī Qānūn al-Iltizāmāt wa al-ʿUqūd al-Maghribī bayna Khayār al-Baqā' wa Ṭumūḥ al-Taghyīr. *Majallat al-Qānūn al-Maghribī*, 43, 425-437.

Balknānī, Fawzī (2020). Naẓariyyat al-ʿAqd fī al-Qānūn al-Madanī al-Faransī al-Muʿaddal wa al-Qānūn al-Madanī al-Qaṭarī: Dirāsah Muqāranah. *Al-Majallah al-Dawliyyah li-l-Qānūn*, 9(2), 11-61.

Binkhadda, Ḥamza (2017). *Athar al-Fiqh al-Mālikī fī al-Qānūn al-Madanī al-Faransī (al-ʿAqd Namūdhajan)* [Doctoral dissertation, University Abu Bekr Belkaid].

Balāʿida, al-ʿUmarī (2017). Al-ʿAlāqah bayn al-Tashrīʿ al-Islāmī wa al-Tashrīʿ al-Waḍʿī. *Majallat al-Fiqh al-Qānūnī*, 57, 32-47.

Būzardah, Sharīf (2017). Naẓariyyat al-Sabab fī Ḍaw' al-Mustajiddāt al-Tashrīʿiyyah al-Jadīdah. *Majallat Munāzaʿāt al-Aʿmāl*, 25, 25–235.

Dawwās, Amīn (2017). *Sharḥ Mabādi' al-Unidroit li-ʿUqūd al-Tijārah al-Dawliyyah* (2010), Part 1. Beirut: Manshūrāt al-Ḥalabī al-Ḥuqūqiyyah.

Ḍrayfī, al-Ṣādiq (2016). Taqnīn al-Fiqh al-Islāmī: Mā Lahu wa Mā ʿAlayh. *Majallat al-Turāth* (University of Djelfa), 22, 40-56.

Dūdīn, Maḥmūd (2017). Faskh al-ʿAqd: Taḥlīl Muqāran bayna Majallat al-Aḥkām al-ʿAdliyya wa Mabādi' al-Unidroit 2010. *Majallat al-ʿUlūm al-Qānūnīyah wa al-Siyāsiyyah*, 15, 165-182.

Al-Hāfī, Bāsim Maḥmūd ʿAbdullah (2017). Al-Tanẓīr fī al-Fiqh al-Islāmī wa al-Qānūn al-Waḍʿī bayn al-Ta'aththur wa-l-Taʾthīr: Dirāsah Fiqhīyyah Uṣūliyyah Qānūniyyah Taṭbīqiyyah fī Kutub al-Ustādh ʿAbd al-Razzāq al-Sanhūrī. *Majallat al-Dirāsāt al-ʿArabiyyah* (Jāmiʿat al-Minyā), Kulliyyat Dār al-ʿUlūm, 3(36), 1181-1217.

Al-Jazīrī, ʿAbd al-Raḥmān (2004). *Al-Fiqh ʿAlā al-Madhāhib al-Arbaʿah*, Vol. 2. Cairo: Dār al-Ḥadīth.

Khallāf, ʿAbd al-Wahhāb (1948). Al-Qānūn al-Madanī fī al-Qur'ān. *Majallat Liwāʾ al-Islām*, 2(6). https://islamsyria.com/site/show_articles/9464.

_____ (1949). *Al-Qānūn al-Madanī fī al-Qur'ān. Majallat Liwāʾ al-Islām*, 6(8). https://islamsyria.com/site/show_articles/9499.

Al-Khaṭīb, Muḥammad ʿIrfān (2018). Naẓarīyat Ṣiḥḥat al-ʿAqd fī al-Tashrīʿ al-Madanī al-Faransī al-Ḥadīth wa al-Iʿtibār al-Mawḍūʿī, Part 2. *Majallat Kullīyat al-Qānūn al-Kuwaytiyyah al-ʿĀlamiyya*, 6(22), 355-417.

Al-Khiṭṭah al-Istrātījiyyah li-Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī li-l-Sanawāt 2021-2025.

Al-Maktab al-ʿIlmī (2014). *al-Qānūn al-ʿArabī al-Muwaḥḥad: Dirāsah wa Taqyīm*. Hayʾat al-Shām al-Islāmiyyah. https://islamicsham.org/versions/1993.

Niqābat al-Muḥāmīn al-Urdunīyīn (1985). *Al-Mudhakkirah al-Īḍāḥiyyah li-l-Qānūn al-Madanī al-Urdunī* (2nd ed.), Part 1.

Al-Saʿd, Aḥmad Muḥammad (2008). *Fiqh al-Muʿāmalāt*. Jordan: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī.

Al-Sanhūrī, ʿAbd al-Razzāq (2011). *Al-Wasīt fī Sharḥ al-Qānūn al-Madanī al-Jadīd*. Vol. 1. *Naẓariyyat al-Iltizām bi Wajh ʿĀmm, Maṣādir al-Iltizām*. Beirut: Manshūrāt al-Ḥalabī al-Ḥuqūqiyyah.

Al-Shaḥūd, ʿAlī ibn Nāyif (March 2023). *Al-Mufaṣṣal fī al-Radd ʿalā Shubuhāt Aʿdāʾ al-Islām*. http://islamport.com/w/aqd/Web/3906/355.htm.

Shāwish, Ḥamīd (2018). *Al-Anẓimah al-Qānūniyyah al-Muqāranah*. Lectures delivered to third-year students in general law. The Faculty of Law and Political Science, Department of Legal and Administrative Studies, the Democratic Republic of Algeria.

Tawāwirī, Draysā (2018). Falsafat al-Qānūn al-Waḍʿī wa Falsafat al-Tashrīʿ al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah. *Majallat al-Fiqh wa al-Qānūn*, 72, 53-59.

ʿUlwān, Muḥammad (1995). *Al-Qānūn al-Muqāran: Iṭār Naẓarī*. Paper presented at a symposium on teaching the law and the needs of Qatari society. Part 1. Manshūrāt Jāmiʿat Qaṭar.

Al-Zarqā, Muṣṭafā (2004). *Al-Madkhal al-Fiqhī al-ʿĀmm*, Part 1. Damascus: Dār al-Qalam.

Al-Zuḥaylī, Wahba (1985). *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*. Part 4: *al-Naẓariyyāt al-Fiqhīyyah wa al-ʿUqūd*. Damascus: Dār al-Fikr.

_____ (1987). *Juhūd Taqnīn al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Zrūtī, al-Ṭayyib (2015). Qirāʾah li Mashrūʿ al-Qānūn al-Madanī al-ʿArabī al-Muwaḥḥad. *Majallat Ḥawliyāt Jāmiʿat al-Jazāʾir*, 27(1), 160-178.

English

Bogdany, Armin Von (2008). The European Union as Situation, Executive, and Promoter of the International Law of Cultural Diversity: Elements of a Beautiful Friendship. *The European Journal of International Law*, 19(2), 242-275.

Burrows, A.S. (1987). *Remedies for Tort and Breach of Contract*. London: Butterworths.

Cohen, Morris L. (1985). *Legal Research* (4th ed.). USA: West Publishing.

Cook, V Susame (1988). The Need for Uniform Interpretation of the 1980 United Nations Convention on Contracts for the International Sale of Goods. *University of Pittsburgh Law Review*, 50, 197-226.

Farnsworth, E. Allan (1979). The Draft Convention on Contracts for the International Sale of Goods: Damages and Specific Relief. *Amer J. Comp. L*, 27, 247-253. https://doi.org/10.2307/840031.

Germain, Claire M. (1995). The United Nations Convention on Contracts for the International Sale of Goods: Guide to Research and Literature. *Cornell International Law Journal, Review of the Convention on Contracts for the International Sale of Goods (CISG)*. Boston/The Hague/London: Kluwer Law International.

International Institute for the Unification of Private Law (UNIDROIT): UNIDROIT Principles of International Commercial Contracts (2010). Rome: UNIDROIT, 2010.

Lorenzen, Ernest G. (2019). Causa and Consideration in the Law of Contracts. *Yale Law Journal*, 26(3), 621-646.

Mousourakis, George (2019). The Development and Function of Equity in the English Common Law Tradition. In, *Comparative Law and Legal Traditions: Historical and Contemporary Perspectives*. Switzerland: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-28281-3_9.

Orrantia, Fernando (1990). Conceptual Differences Between the Civil Law System and the Common Law System. *Southwestern University Law Review*, 19, 1161-1170.

Seng, Michael P. (2001). Aspects of Common Law System in the United States. *Common Law Review*, 2(1), 6-8.

United Nations Commission on International Trade Law (2013). *A Guide to UNCITRAL: Basic Facts about the United Nations Commission on International Trade Law*. Vienna: United Nations.

Zwart, Sara G. (1988). The New International Law of Sales: A Marriage Between Socialist, Third World, Common, and Civil Law Principles. *North Carolina JNL INT'L Comm*, 13, 109-123.

Towards an Effective Legal Identity Based on the Provisions of Islamic Jurisprudence in Civil Transactions

Nisreen Mahasneh*

Abstract

The present study addresses the legal identity of Arabs and Muslims, particularly in the area of civil transactions (an area that may be viewed as worldly or mundane rather than subject to Islamic law). Such an identity can only be established via the provisions of Islamic jurisprudence, which has laid down a number of pillars, principles, and theories in the realm of civil transactions. Scholars working in the renewal of Islamic legal thought have endeavored to highlight the provisions of Islamic jurisprudence and link them to contemporary applications and legal developments, thus enabling modern Islamic jurisprudence to create legitimate alternatives to modern legal formulas and models based on general theories and universal principles from which controls for new transactions may be deduced. The study shows that Islamic jurisprudence is a divinely inspired legal system with respect to general foundations and principles, and that it is rich with provisions governing worship, transactions, and legislation. Nevertheless, it has not emerged on the national or international scene as an influential legal system. Some Arab legislation has been influenced by, and drawn upon, Islamic jurisprudence; however, this influence has been piecemeal. Hence, unlike the Anglo-Saxon and Latin legal systems, Islamic jurisprudence has failed to achieve a legal identity or emerge as a legal school in international models concerned with civil transactions. Therefore, work must be done to propagate the culture of Islamic jurisprudence globally, and to overcome the political considerations that have prevented previous initiatives from achieving this aim.

Keywords: Islamic jurisprudence, civil transactions, influence, international models, renewal, legal identity.

* Nisreen Mahasneh is a Professor of Civil Law at Qatar University and holds a PhD in Civil Law from the University of Aberdeen in the United Kingdom, 2001. Email: nmahasneh@qu.edu.qa.

عِلْم اجتماع الفن الإسلامي

قراءة تحليلية للوظائف الاجتماعية ودلالاتها في النص البصري الإسلامي

مازن عصفور*

الملخص

خلافاً للفنون الدينية الأُخرى، لم يكن الفن الإسلامي -بالرغم من تجنُّبه الصورة الفراغية الـمُجسِّمة- مُكرَّساً لخدمة الدين أو سرد القصص الدينية وقصص الأنبياء والحروب، وإنَّما تمحور خطابه البصري في التعبير عن رسائل روحية وتأمُّلية واجتماعية، تكثَّفت في لغة الشكل النقية، وسيمياء الباطن في هذا الفن ونصوصه البصرية، سواء كانت معمارية أو تجريدية زخرفية، وغير ذلك.

ومن جانب آخر، فإنَّ ما يتفرَّد به هذا الفن -على صعيدي الشكل والمضمون- رُبَّما يتمثَّل في جمعه بين ما هو قُدْسي ودنيوي في حياة المسلم، وشؤونه وحاجاته اليومية المعيشة. ونظراً إلى الحاجة الـمُلِحَّة لبلورة **عِلْم اجتماع فني** خاص بالفن الإسلامي، ونابع من الفهم العميق للدين الحنيف؛ فإنَّ هذه الدراسة تهدف إلى استخلاص مُكوِّنات بصرية ذات أبعاد اجتماعية، ترفد ذلك العِلْم المنشود بمفردات بصرية اجتماعية مقترحة، تُسهِم في إغناء الدراسات اللاحقة التي تسعى لبلورة أُسس وقواعد مُحدَّدة وواضحة لذلك العِلْم مستقبلاً. ولغاية تحقيق أهداف الدراسة المشار إليها أعلاه، فإنَّنا سنُصنِّف الدراسة في بابين أساسيين؛ الأوَّل: نظري مقاصدي تأصيلي يستهدف مناقشة اهتمامات الفكر الإسلامي وحصرها بالدور الاجتماعي للفن البصري الإسلامي. الثاني: عملي يروم الكشف عن جانب من الدلالات والرسائل الاجتماعية، التي وظَّفها الفن الإسلامي في بعض مُكوِّناته البصرية المعمارية، والتجريدية الزخرفية بوجه خاص.

الكلمات المفتاحية: مُكوِّنات بصرية، تجريد، عمارة، زخارف، رسائل اجتماعية.

---

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

تم تسلُّم البحث بتاريخ 2/ 10/ 2022م، وقُبِل للنشر بتاريخ 1/ 8/ 2023م.

عصفور، مازن (2024). **عِلْم اجتماع الفن الإسلامي: قراءة تحليلية للوظائف الاجتماعية ودلالاتها في النص البصري الإسلامي**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 108، 131-178. DOI: 10.35632/citj.v30i108.7105

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

مقدمة

تناول مُفكِّرون وباحثون في دراسات سابقة الأبعاد الاجتماعية للفن الإسلامي من زوايا ورؤىٰ مختلفة، تركَّزت في مُجمَلها علىٰ الجوانب النظرية والتاريخية لذلك الفن، واقتصرت علىٰ تناوله -في أغلب الأحيان- من خارج نصوصه البصرية المباشرة التي لم تحظَ بالقراءة النقدية التحليلية والتفكيكية النابعة من النص البصري نفسه.

وبالرغم من أهمية تلك الدراسات، علىٰ اختلاف مستوياتها النظرية والتاريخية والتأصيلية، بوصفها مرتكزات ولَبِنات تأسيسية يُمكِن أنْ يُبْنىٰ عليها كثير من أدوات القراءات البصرية الإسلامية ذات البُعْد الاجتماعي؛ فإنَّ هذه الدراسة تسعىٰ بصورة أساسية للوصول إلىٰ نماذج من تلك الأدوات والقراءات البصرية، عَلَّها تدعم -في نهاية المطاف- فكرة بلورة عِلْم اجتماع فني خاص بالفن الإسلامي، ذي مُقوِّمات عملية واضحة المعالم وقابلة للتطبيق، أُسوة بما تحقَّق لدىٰ الفنون الغربية من عِلْم اجتماع فني خاص بفنونها منذ بدايات القرن الماضي.

ولأنَّ فكرنا وتراثنا العربي الإسلامي القديم والـمُعاصِر زاخر بالطروحات والدراسات المعنية بعِلْم الاجتماع وَفق الفهم الإسلامي، كالتي وضع ركائزها ابن خلدون وغيره؛ فإنَّ ذلك الإرث لا بُدَّ أنْ يُشكِّل لَبِنةً مُهِمَّةً يستند عليها باحثونا ودارسونا، وذلك في سبيل بلورة عِلْم اجتماع فني إسلامي مدعوم من الفهم العميق لجوهر الدين ومقاصده الروحية والجمالية والاجتماعية. وكذلك، فإنَّ هذا المسعىٰ لن يكون بعيد المنال، ولا سيما إذا حرص الباحثون والدارسون العرب والمسلمون علىٰ سَدِّ الثغرة بين النظرية والتطبيق في دراساتهم للمعرفات الجمالية والنفسية والاجتماعية ذات الصلة بالفن الإسلامي الـمُتَّسِع بوظائفه ورسائله الجمالية الروحية والدنيوية بلا حدود.

وبالرغم من أنَّ **عِلْم اجتماع الفن** Sociology of Art الغربي قد قطع شوطاً كبيراً في النموِّ والتطوُّر، منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر الميلادي حتّىٰ بات في يومنا هذا عِلْماً مستقلاً له

مناهجه وأساليبه ونظرياته التي تراكمت في الخبرات عبر عقود، فإنَّ ذلك العِلْم -من منظور إسلامي- لم يحظَ بذات الاهتمام وتراكم الخبرات؛ نظراً إلى تقصير الباحثين العرب والمسلمين في تناول هذا المجال بعنايةٍ، وتصرُّف أكثر عمقاً، وذلك لعوامل عِدَّة، أبرزها تلك النظرة التقليدية السائدة لوظيفة الفن الإسلامي ومقاصده، ولا سيما من قِبَل الدارسين المستشرقين الذين نظروا لهذا الفن بوصفه مُكرَّساً لخدمة الدين، ورأوا أنَّ خطابه الفني (شكلاً وموضعاً) يكاد يقتصر فقط على رسائل رمزية روحية غيبية أو مهارات حرفية ويدوية، ويَغضُّ الطرف عن الرسائل الاجتماعية والجمالية التي تتصل بحياة المسلم وحاجاته الدنيوية، بوصف هذا الفن يجمع في طيّاته بين ما هو دنيوي وقدسي وَفق المقاصد الإسلامية الـمُرتكِزة على مبادئ الحقِّ والخير والمنفعة والجمال.

ورغماً عن ذلك القصور في مجالات البحث والدراسة الـمُعمَّقة لبلورة عِلْم اجتماع فني مُحدَّد وواضح المعالم (أشرنا إليه، وإلى بعض أسبابه مُقدَّماً)، فإنَّه لا يُمكِن التغاضي عمّا تناولته قِلَّة من الـمُفكِّرين والباحثين العرب والمسلمين، وعلى رأسهم الـمُؤرِّخ والباحث الجمالي ميشيل معتوق، في العقود الأخيرة من دراسات عن عِلْم اجتماع فني إسلامي؛ إذ إنَّها تناولت الأبعاد الاجتماعية للفن الإسلامي. غير أنَّ تلك الدراسات القليلة اقتصرت في مُجمَلها على الجوانب النظرية والتاريخية للفن الإسلامي أو على رصد جوانب من أبعاده الاجتماعية، عن طريق إسقاطات نظرية آتية من خارج نصوصه البصرية المباشرة؛ ما جعل تلك الدراسات لا تحظى بالقراءة التحليلية والنقدية الكافية والنابعة من النص البصري الإسلامي نفسه. ولكنْ، وبالرغم من أهمية تلك الدراسات بمستوياتها النظرية والتاريخية والتأصيلية، فإنَّها يُمكِن أنْ تُشكِّل مرتكزات ولَبِنات تأسيسية يُمكِن أنْ يُبْنى عليها كثير من أدوات القراءات البصرية الإسلامية التي تهدف إلى رصد الأبعاد والرسائل الاجتماعية ذات البُعْد الاجتماعي في الفن الإسلامي.

إنَّ هذه الدراسة تسعى بصورة أساسية للوصول إلى نماذج من تلك الأدوات والقراءات البصرية، وهي تسعى أيضاً لجعل تلك القراءات قابلة للفهم والتطبيق؛ ما يدعم -في نهاية المطاف-

السعي المنشود لبلورة عِلْم اجتماع فني خاص بالفن الإسلامي، يمتلك مُقوِّمات علمية وعملية واضحة المعالم، أُسوة بما حقَّقته الفنون الغربية.

ستتناول هذه الدراسة الرسائل والأبعاد الاجتماعية للفن الإسلامي ضمن محورين أساسيين؛ الأوَّل: نظري مقاصدي، والثاني: تطبيقي بصري، بحيث يرصد تلك الرسائل والأبعاد، ويُحلِّل جانباً منها، في صنفين رئيسين من صنوف الفن الإسلامي ومُكوِّناتها البصرية، وهما: فن العمارة الإسلامية، وفن الزخرفة الإسلامية.

أوَّلاً: عِلْم الاجتماع الفني

تبوَّأ عِلْم الاجتماع الفني Sociology of Art -على الساحة الغربية- مكانة رفيعة في الدراسات النقدية والجمالية والتاريخية الـمُتَّصِلة بالفنون الجميلة منذ أكثر من عقدين من الزمان؛ إذ جاء هذا العِلْم وليداً لجُهْد مُشترَك بين عِلْم الاجتماع والدراسات الفنية النظرية الأُخرى -بما في ذلك عِلْم الجمال، والنقد، والدراسات التاريخية والنظرية، مثل: السيميولوجيا Semiology، والفينومينولوجيا Phenomenology- وغيرها من المباحث التي اهتمَّت -بصورة مباشرة وغير مباشرة- بدراسة وظائف الفن الاجتماعية من جانب، ودراسة التأثيرات الاجتماعية في الفن من جانب آخر. وبمعنى أوسع، فإنَّ عِلْم اجتماع الفن مَعْنِيٌّ بدراسة الفن بوصفه نشاطاً اجتماعياً مُهِمّاً لا ينسلخ عن المجتمع. ومن ثَمَّ، فقد نأى هذا العِلْم بنفسه عن النظريات الفنية والجمالية الأُخرى، لا سيَّما تلك التي تنادي بمبدأ "الفن للفن"، وتَعُدُّ وظيفة الفن مقصورة فقط على اللغة الفنية الذاتية ذات الصلة بمُركَّباته التكوينية والتقنية الداخلية، من دون أيَّة صلة بانعكاساته الاجتماعية، وبالعكس.

ونظراً إلى الصلة الوثيقة التي تربط عِلْم الاجتماع بالفن الذي أصبح يُعَدُّ فرعاً منه لدى أغلب الباحثين؛ فقد كان لِزاماً على ذلك العِلْم أنْ يستخدم أساليب عِلْم الاجتماع وأدواته المنهجية لدراسة تأثير الفن في جمهوره، وكذلك دراسة الوسائل الاجتماعية التي يُمكِن بها توزيع الأعمال الفنية أو

تداولها، وكذلك مسائل الذوق الفني للجمهور، وتفاوت مستوياته تبعاً للشرائح والطبقات الاجتماعية المختلفة.

ويدرس هذا العِلْم أيضاً تأثير الذوق العام في الإنتاج الفني؛ نظراً إلى تحكُّمه في الفلسفة وأساليب الصياغة والتأليف للأعمال الفنية وفلسفة خطابها وتشكيلها، فكثير من الفنانين فَرض عليهم تأثير الذوق العام تكييف أعمالهم الفنية وخطابها الجمالي والاجتماعي؛ لتتوافق مع ذلك أذواق الجمهور.

وبالرغم من تبلور الشكل العلمي المنهجي الـمُحدَّد لعِلْم الاجتماع الفني بصورته الواضحة منذ نهايات القرن الثامن عشر الميلادي، وبخاصَّة منذ عصر التنوير، فإنَّ ذلك العِلْم له تقاليده وتراكماته القديمة؛ إذ عُبِّر عن حضوره بصورة أو بأُخرى عن طريق ما يُعرَف بالنقد الاجتماعي للفن، الذي طرحه أفلاطون في الحقبة اليونانية قبل الميلاد، ثمَّ طوَّره القدّيس أوغسطين Augustine في الفكر اللاهوتي زمن العصور الوسطى. وكذلك سجَّل عِلْم الاجتماع الفني حضوره في كلٍّ من أفكار الراهب سافونا رولا Savona Rola في عصر النهضة، وجاك جان رسو ضمن طروحاته التنويرية، وليو تولستوي في طروحاته المعروفة عن الفن بوصفه عدوى اجتماعية إيجابية.

إنَّ تلك الإشارات الـمُهِمَّة للبذور الأولى لعِلْم الاجتماع الفني، قبل تبلوره عِلْماً مُحدَّداً، قد مهَّدت له تطوير مُكوِّناته وقواعده الـمُعاصِرة، وذلك عن طريق دراسة الترابط بين كلٍّ من الفن، والدين، والدولة، والسياسة، والمجتمع. وكذلك دراسة الاتجاهات المختلفة للفكر الاجتماعي والفلسفي؛ إذ تصدَّر ذلك النوع من الدراسات مُفكِّرو حقبة التنوير والرومانسية بوجه خاص، أمثال: مونتسكيو Montesquieu، وديدرو Didero، وينكلمان Winkleman، وليسينج Lesing، وغيرهم. بيد أنَّ الروائي الروماني الألماني شيلير Schiller ذهب إلى أبعد ممّا سبق في الربط بين الفن والمجتمع؛ إذ جعل تطوُّر الفن يعتمد على الإدراك الذاتي الكُلِّي للفرد (Rockhill, 2008, p.112)، وهو مفهوم أعطى الفن تفسيراً اجتماعياً أكثر تحديداً ووضوحاً.

وفيما بعدُ، ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، شهدت العلاقة الحميمة بين الفن والمجتمع تطوُّراً مُتسارِعاً من قِبَل مُؤسِّسي الاشتراكية ومُنظِّريها، ومُفكِّريها الألمان خاصَّة، مثل كارل ماركس وإنجلز اللذينِ ربطا مستقبل الفن بآفاقه الاجتماعية، وعارضا معارضة شديدة أُطروحة الطليعة المتعالية الرأسمالية التي تتجه نحو المستقبل، وتنأىٰ بنفسها عن المجتمع. ومن ثَمَّ، فإنَّ الفن دائماً –من وجهة نظر الماركسية– مُلتحِم بالمجتمع، والفنان هو دائماً جزء من الثقافة.

وفي مستهل القرن العشرين الميلادي، أخذ المفهوم الغربي لعِلْم الاجتماع الفني يشهد تطوُّراً ملحوظاً؛ إذ أصبح يرتكز علىٰ أساس الوظيفية Functionalism وغيرها من المناهج النظرية والمنهجية، مثل: نظرية الفعل الاجتماعي، ونظرية الأنواع الثقافية التاريخية والتفاعلية، وغير ذلك؛ ما جعل عِلْم الاجتماع الفني يتبلور بصورة عملية ومنهجية وتطبيقية أكثر دقَّةً ووضوحاً، وأفضىٰ إلىٰ الاهتمام بدراسة البيئة الاجتماعية وانعكاساتها علىٰ العمل الفني وبِنيته وفلسفة خطابه، وكذلك دراسة العوامل النفسية والجمالية المختلفة الـمُستمدَّة من التخصُّصات العلمية والإنسانية الأُخرىٰ. وقد برز من مُؤرّخي الفن ذوي الصبغة الاجتماعية في التحليل والاستقراء كلٌّ من الألماني الهنغاري آرنولد هاوزر A.Hauser صاحب الميول اليسارية، وشارل لالو C. Lalo؛ إذ كانا من أبرز المشتغلين بالتاريخ الاجتماعي للفنّ في النصف الثاني من القرن الماضي. فبينما ركَّز هاوزر في دراساته علىٰ تأثير التحوُّلات الاجتماعية والطبقية في الفنّ (Hauser,1982, p.265)، أخذ لالو يُركِّز علىٰ أهمية رصد الانعكاس الاجتماعي في الفنّ، عن طريق الاستناد علىٰ المناهج النقدية الـمُتَّبَعة في دراسة الفنون وتحليلها (Lalo, 1908, p.6).

وفيما يتعلَّق بالفنون الأدبية، فقد شهد هذا القرن تطوُّر عِلْم اجتماع الأدب الذي يبحث في العلاقة بين الكاتب وعمله والجمهور، ويدرس مستويات تفسير النصوص والأعمال الفنية وتحليلها طبقاً لِـما يرصد من تغيُّرات في الذوق لدىٰ الكُتّاب والنُّقّاد والقُرّاء. وكان من أشهر مُنظِّري هذا العِلْم الكاتب البريطاني الاشتراكي بيرلسون Berelson. R ذو النـزعة الماركسية في التحليل الاجتماعي للأدب.

ومنذ النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي، تطوَّر عِلْم الاجتماع الفني، وامتدَّ إلى فروع الفنون الأُخرى؛ فظهر عِلْم اجتماع الموسيقى الذي تبلور -بوصفه نظاماً مُستقِلّاً- على يد تيودور أدورنو T. Adorno الذي أفرد له مُؤلَّفاً حمل عنوان: "مدخل إلى عِلْم اجتماع الموسيقى" (Adorno,1976)، وهدف إلى تحديد مُقوِّمات عِلْم اجتماع موسيقي تتكامل فيه الدراسات النظرية والدراسات التطبيقية. أمّا عِلْم الاجتماع الخاص بالمسرح فقد تصدَّر إرساء قواعده جان دوفينو J. Duvignaud، وظهر ذلك جَلِيّاً في مُؤلَّفاته وطروحاته التي تمحورت حول الكشف عن تأثير المسرح ودوره في تقوية الروابط الاجتماعية (Duvignaud, 1969, p.12).

وما إنْ جاءت الألفية الثالثة، حتّى أخذ عِلْم الاجتماع الفني يواجه تحدِّياً جديداً، تمثَّل في ضرورة التكيُّف مع الثورة الرقمية والإلكترونية، في ظِلِّ ما يُسمّى حقبة فنّ الإنسان العلمي المعاصر، التي ستُحدِث حتماً تحوُّلات جوهرية في بِنية العمل الفني وفلسفة تشكيله وخطابه، وكذلك تحوُّلات جوهرية على المستويات التواصلية وماهية العمل الفني الذي بات يتأرجح اليوم بين ما هو رقمي افتراضي Digital and Virtual وما هو واقعي وملموس على أرض الواقع وغير افتراضي؛ إذ فرضت تلك التحوُّلات العلمية الجديدة على عِلْم الاجتماع الفني -مثله مثل سائر المعارف الإنسانية الأُخرى- ضرورة إيجاد أدوات تحليل جديدة لرصد الانعكاسات الاجتماعية والجمالية للفنّ، وصلتها بإشكاليات جديدة مُرتبِطة بمسائل التوصيل والتلقّي والتذوُّق، ومُرتبِطة كذلك بمسائل تتعلَّق بشكل الأعمال الفنية، ومضامينها، وضرورات تكيُّفها مع الواقع التكنولوجي والرقمي الجديد؛ ما فتح أبواباً جديدةً لعِلْم الاجتماع الفنّي، بما يتواكب مع تلك التطوُّرات العلمية الـمُتسارِعة في وقتنا الحاضر.

وبصورة عامَّة، وبعد الاستعراض الموجز لأهمِّ محطّات مسيرة عِلْم الاجتماع الفني وَفق النظرة الغربية، لا بُدَّ من الاستنتاج أنَّ ذلك العِلْم يُمكِن تصنيفه اليوم إلى اتجاهين رئيسين، بالرغم من أنَّ كليهما ينظر إلى الفن بوصفه واقعاً اجتماعياً، لكنَّهما يفعلان ذلك من وجهات نظر مختلفة تماماً:

الأوَّل: نقدي يهدف إلى الكشف عن الرسائل الاجتماعية للفن بصفته حاملاً رسائل فكرية وجمالية، أو رُبَّما إيديولوجية، تستهدف توجيه المجتمع، والتأثير في نشاطه من مختلف المناحي. وقد تمسَّك بهذا الاتجاه علماء اجتماع الفن اليساريون والماركسيون بوجه خاص.

الثاني: هو اتجاه أكثر براغماتية؛ إذ يهتمُّ أساساً بدراسة النشاط الجماعي الضروري لإنتاج الفن واستهلاكه، وكذا تحليله دون الاهتمام بخطابه ورسائله الاجتماعية. ومن ثَمَّ، فإنَّ اهتمام علماء الاجتماع الفنّي في تلك الحالة ينصبُّ على الرصد والتحليل للأبعاد الاجتماعية ذات الصلة بأعمال الفنانين، والاتفاقيات، والقيود المادية، والـمِهَن، والأكاديميات، والـمُنظَّمات، والأسواق التي تُعْنى بالأعمال الفنية، بما في ذلك الرصد والتتبُّع لرموز استهلاكها الاجتماعي، ودلالاته، وطقوسه، فضلاً عن مشكلات تذوُّقها والتواصل معها.

ثانياً: الأُسس الفكرية لعِلْم اجتماع فني إسلامي

بعد أنِ استعرضت الدراسة في الـمُقدِّمة السابقة موجزاً لأهمِّ محطّات عِلْم الاجتماع الفني في النظرة الغربية، الذي قطع شوطاً كبيراً سبق البحث العربي الإسلامي في هذا المجال بقرون، فإنَّ المقارنة بينه وبين عِلْم الاجتماع الفنّي -من وجهة نظر إسلامية- من حيث تمايز الغايات والمقاصد الفكرية والجمالية والروحية المتفاوتة فيما بينهما، لا بُدَّ أنْ يُفيد هذه الدراسة عن طريق المقارنة والمقاربة والتحليل.

فبالرغم من أنَّ علمي الاجتماع الغربي والإسلامي اتفقا على النظر إلى الفن بوصفه فعلاً ومرآةً اجتماعيةً، فإنَّ كثيراً من المفاهيم الغربية ذات الصلة قد لا تنسحب على الفن الإسلامي وغاياته ومقاصده الاجتماعية والجمالية والروحية التي تفرَّد بها. وطبقاً لذلك، يُمكِن تشخيص أبرز أوجه التمايز بين علمي الاجتماع الفني الغربي والإسلامي استناداً إلى المفهومين الآتيين:

الأوَّل: إنَّ الفن الإسلامي بوصفه فناً جماعياً غير فردي (لا يخضع لمقولة: "أنا الفنان") يُشارِك في إنتاجه -في أغلب الأحيان- كلٌّ من المعماري، والـمُزخرِف، والخطّاط، والصانع، وغيرهم،

وصولاً إلى إنجاز فنّي مُشترَك. وهذا الفنّ لا يخضع كذلك لمعايير السوق والتداول المادي والتسويقي خلافاً للفنّ الغربي. ومن ثَمَّ، فإنَّ أبعاده ومقاصده الاجتماعية ستكون شديدة الاختلاف عن الفنّ الغربي وأبعاده الاجتماعية، التي تكاد تكون مادية، ودنيوية الطابع، ومُنسلِخة تماماً عن أيَّة أبعاد روحية وفهم للدين، إضافةً إلى طغيان فردانية الفنان الغربي في إنتاج أعماله الفنية، وذلك بعكس نـزوع الفنان المسلم نحو الإنتاج الجماعي للفنّ، وغياب تلك الفردانية، وهو ما يُرجِعه الباحث فريدريك معتوق إلى حقيقة أنَّ دافع الفنان المسلم في إنتاجه الفني ينبع بصورة أساسية من وحي فهمه العميق لمبادئ العقيدة ومقاصدها الفنية. ومن ثَمَّ، فإنَّ الخيار الجماعي قد تولَّد في بيئة كانت تُعِدُّ نفسها مُكتفِية على المستوى المعرفي لاعتبارها أنَّها تُشكِّل مجتمعاً كُلِّياً، وأنَّ هذه البيئة الاجتماعية العامَّة، بالمناخ الثقافي الذي وفَّرته، وبالذهنية العامَّة السائدة فيها، قد سهَّلت على الفنانين اعتماد ذلك الخيار الجماعي في السلوك كما في طرائق التفكير (معتوق، 2017، ص138).

الثاني: إنَّ الفنّ الإسلامي، بوصفه فنّاً ينصهر فيه ما هو دنيوي وقدسي في بوتقة واحدة، لا يُمكِن سلخه عن غاياته الروحية والأخلاقية والقِيَمية. ومن ثَمَّ، فإنَّ أبعاده الاجتماعية لا بُدَّ لها من أنْ تتصل بحاجات الإنسان المسلم، وضروراته الحياتية، وكذلك ضروراته الروحية والإيمانية والقِيَمية في بوتقة واحدة أيضاً، خلافاً للأبعاد الاجتماعية للفن الغربي، ومقاصده الاجتماعية والفكرية، ولا سيما في الفنّ الحديث والـمُعاصِر، الذي يُعرَف بفنّ الإنسان العلمي الحديث، الذي ارتكز بصورة أساسية على الـمُنجَز التقني والمادي للحضارة الغربية، وما أفرزته من منظومة قِيَم ومفاهيم أخلاقية خاصَّة بها، وهو ما أفضى إلى إفراز أبعاد وغايات اجتماعية خاصَّة بفنونها أيضاً.

إنَّ انصهار ما هو دنيوي وما هو قدسي في الفنّ الإسلامي جعل هذا الفنّ يحظى بالفرادة والتميُّز؛ إذ استمدَّ هذا الفنّ مُقوِّماته من المنظومة العقدية والقِيَمية للدين الإسلامي، الذي اتَّسم بقِيَم إنسانية نبيلة وسامية، لا سيَّما قِيَم العدالة والمساواة والرحمة والإخلاص بين البشر، وكذلك الدعوة إلى احترام حقِّ الإنسان في العِلْم والعمل، وغير ذلك من القِيَم والمبادئ ذات الصلة بحاجات الإنسان وأفعاله وواجباته، وَفق أُسس الحقِّ والخير كما رسَّخها الفكر الإسلامي، وأصَّل لها.

وقد شخَّص عبّاس محمود العقّاد العلاقة بين تلك الحاجات والسُّنَن والمقاصد الإسلامية بقوله: "إنَّ العقيدة السمحة عندما فتحت للمسلم أبواب الحياة الروحية حرَّمت عليه أنْ يوصِد بيديه أبواب الحياة الدنيوية؛ فالحياة الروحية في الإسلام تجري على سُنَن القصد الصالح للحياة البشرية؛ فلا استغراق في الجسد، ولا انقطاع عنه في احترام حقوق الانسان في العِلْم والعمل سبيل الآخرة، إنَّما قوام بين هذا وذاك" (العقّاد، 1970، ص204).

إنَّ فهم الفنّ الإسلامي ووظيفته وأبعاده الاجتماعية فهماً عميقاً لا بُدَّ أنْ يكون نابعاً من الفهم العميق للدين الإسلامي نفسه، وغاياته ومقاصده الفكرية والروحية، ومن النواحي كلها. ورُبَّما كان من أهمِّ تلك المقاصد هو ما يتصل بغايات الفنّ ووظائفه من وجهة النظر الإسلامية، وذلك باعتبار أنَّ هذا الفنّ لا يتعارض مع الدين الذي ينظر إليه بوصفه وسيلة لا غاية. وبمعنى آخر، فلا وجود لمفهوم "الفنّ للفنّ" بالمعنى الغربي لهذه المقولة ولهذا التصوُّر، بالرغم من أنَّ الإسلام لم يُعارِض مفهوم "الجمال للجمال" بالمعنى الذي يؤدّي إلى فاعلية الشكل في التأثير المجتمعي، وفي ترقية القِيَم (خذوا زينتكم عند كل مسجد)، انطلاقاً من أنَّ الجمال يؤدّي دوراً مُهِمّاً في عرض الآراء والتعبير عن المشاعر، وبذلك يخدم قضايا الأُمَّة، ويوصِل رسالتها إلى العالَم بلغة الفنّ، الذي له أيضاً دوره الـمُهِمُّ في توعية الأُمَّة، والمشاركة في حَلِّ قضاياها الاجتماعية، والذي لا بُدَّ أنْ يلقى هذا الدور اعترافاً واستحساناً من الدين ومقاصده. "فالأُمَّة الإسلامية تحمل قضايا ثقيلة في الميزان الحضاري والتاريخي، وإذا لم يُؤدِّ الفن -بمفهومه العام- رسالته في توعية الأُمَّة، ولفت نظرها نحو مشكلاتها وتشخيص أسبابها، ومن ثَمَّ وضع حلولٍ ناجعة لها، والاهتمام بتوجيه الطاقات بكل دقة وأمانة، فسيكون عندئذٍ -ولا ريب- أحد عوائق تقدُّم الأُمَّة وتراجعها" (الجريسي، 1427هـ، ص20).

إنَّ الانسجام والاستحسان الذي حظي به الفن من قِبَل المقاصد الفِقْهية والمقاصدية لا بُدَّ له -من جانب آخر- أنْ يُعزِّز من دوره الاجتماعي، ويُوجِّهه نحو الممارسة الخيِّرة، وذلك من خلال تعبير فنّي يخدم قِيَم الحقِّ والخير والجمال وَفق تلك المقاصد. وبالرغم من أنَّ الفنّ الإسلامي يقع في مرتبة التحسينات في سُلَّم مقاصد الشريعة لدى أغلب الفقهاء، فإنَّ ذلك يُسهِم -في الوقت نفسه- في

حفظ الضروريات والحاجيات (لقمان، 2016، ص93)، بل إنَّ ذلك الفن يصبح مُكمِّلاً لتلك الضروريات التي من أهمِّها، كما يشير الباحث نور الدين الخادمي: "إظهار شعائر الدين، وسُنَنه، ومستحبّاته، ومظاهره المختلفة؛ تتميماً لحفظ الدين، وإكمالاً لظهوره، وتمكينه في النفوس والواقع" (خادمي، 2001، ص95).

وعلى ضوء ما سبق، نستنتج أنَّ موقع التعبير الفني في مرتبة التحسينات لا يجعل ذلك التعبير مُقتصِراً على الجوانب الروحية والدينية وما يتصل بمسائل العقيدة وسِيَر الدين والأنبياء فحسب، بل يفسح المجال أمام الفن ليُعبِّر أيضاً عن الآفاق الدنيوية الأُخرى، وما في الوجود من شؤون الحياة اليومية والاجتماعية في حياة المسلم؛ إذ يُجسِّدها الفنان المسلم بقوالب بصرية أو كتابية أو سمعية لا تخلو من أصالة وصدق بالتعبير والتزام روحي وخُلُقي ومعرفي، وبدوافع جمالية يستشعرها الفنان المسلم بحسِّه الإسلامي، مُنطلِقاً من مفاهيم "الحقِّ الخيِّر"، و"المنفعة"، و"الجمال"، بوصفها جميعاً من المقاصد الخاصَّة للفن الإسلامي. ولهذا، فإنَّ تعبير الفنان المسلم –عبر تشكيلاته الفنية المختلفة– عن تلك الرسائل الروحية والدنيوية لا بُدَّ أنْ يكون له أبعاده الاجتماعية الـمُؤثِّرة في بِنية المجتمع الإسلامي كله، انطلاقاً من أنَّ تلك المقاصد لم تُغفِل حاجات الإنسان الاجتماعية الـمَعيشة، ولم تُغفِل أيضاً دور الفن وتأثيراته السلوكية والتربوية.

ثالثاً: الأبعاد الاجتماعية للفن الإسلامي

إنَّ رفع الذائقة الفنية والجمالية لأبناء المجتمع هو مقصد مُهِمٌّ من مقاصد الدين والفنّ الإسلامي في آنٍ معاً، وذلك بوصف الجمال "سِمَة بارزة من سِمات هذا الوجود، إنْ لم تكن أبرز سِماته" (قطب، 1983، ص85). وكما يشير الباحث صالح الشامي، فإنَّ الإحساس بالجمال هو أمر فطري أصيل في جِبِلَّة الإنسان؛ فالإعجاب به دائم، والميل إليه طبيعة في النفس، تهفو إليه حيث وُجِد، وتشتاقه إذا غاب (الشامي، 1986، ص146). ومن ثَمَّ، فإنَّ استشعار الأفراد ذلك الجمال الكامن في الوجود والطبيعة والأشياء، بوصفه نـزعة فطرية كما أشار الباحث الشامي، لا بُدَّ أنْ

يستثير في نفس الـمُؤمِن الرغبة في تبصُّر أسرار ذلك الجمال، كما هو ماثل في إعجاز الخَلْق العلمي الذي أنشأ ذلك الوجود. وهو يستثير فيه أيضاً رغبة جامحة في التأمُّل والتفكُّر والتحليل، والرغبة في التعلُّم وسبر غور الأشياء، ممّا يعود بالنفع على تنمية المجتمع. ومن جانب آخر، فإنَّ الجمال يُسهِم في تنقية المشاعر، ويُربّي ذهنية الفرد على التناغم والتأمُّل بالوجود برؤىً مُتبصِّرة ومتفائلة. فعلى سبيل المثال، **أشارت** الدراسات السيكولوجية البصرية إلى أنَّ التأمُّل في جماليات النُّور في الفنّ الإسلامي تفتح قلوب الـمُتلقّي وأبصاره، ممّا يُنتِج مجتمعاً مُنفتِحاً يُؤمِن بثقافة الاختلاف والحوار وقبول الآخر (عصفور، 2019، ص142).

1. تربية فنية إسلامية

ينبع الفنُّ الإسلامي ومقاصده من مبادئ الإسلام، الذي اهتمَّ بحياة المسلم كلها، بما في ذلك شؤون مجتمعه اليومية (العملية، والاجتماعية، والثقافية، والتربوية، والتعليمية)، ويراها وسيلة فاعلة وناجعة (الشامي، 1986، ص146). ومن ثَمَّ، فإنَّ مقاصد هذا الفنّ لا بُدَّ لها أنْ تُوجِّه الفنان المسلم نحو توظيف التعابير والتقنيات والأساليب الفنية لتربية أفراد المجتمع روحياً وفكرياً واجتماعياً وجمالياً. ولا شكَّ في أنَّ تلك التربية تُسهِم في تعزيز التنمية المجتمعية للأُمَّة الإسلامية الـمُرتكِزة على المنهج الإسلامي، الذي يقود الناس إلى القِيَم الفاضلة والتصوُّرات الصحيحة، ثمَّ العمل على تأسيس الناشئة وتربيتهم وتعليم الكبار وَفقاً لتلك الأساليب والتقنيات الفنية الإسلامية الـمُتنوِّعة، سواء أكانت كتابية، أم سردية، أم مُصوَّرة، مثل فن المخطوطات الإسلامية الذي يؤدّي دوراً كبيراً في رواية الـمُنجَزات الحضارية الإسلامية من علوم وآداب، وتوثيقها، وحفظها. وبالمثل، فإنَّ الأعمال الفنية الإسلامية الأُخرى، مثل: أعمال التجريد الزخرفي والحروفي والهندسي، وكذلك التشكيلات المعمارية؛ تؤدّي دوراً تربوياً بصرياً مُهِمّاً، يتمثَّل في تدريب عين الـمُتلقّي، ومحو الأُمِّية البصرية؛ ما يُكسِب الأفراد رؤىً بصرية نقية غير مُشوَّشة، تُمكِّنهم من استشعار مفاهيم "الخير"، و"المنفعة"، و"الجمال"، عن طريق تواصلهم مع الأعمال الفنية. وكذلك، فإنَّ ما تمتلكه مُكوِّنات الفن الإسلامي

بكل صنوفه من نشاط بصري وحركي وضوئي، لا بُدَّ أنْ يُحفِّز النشاط البصري لدى الـمُتلقّين المسلمين؛ ما يُعزِّز نشاطهم الذهني الذي سينعكس حتماً على حُبِّهم العمل، وتجنُّب الخمول والكسل (عصفور، 2019، ص137).

2. الحرفة والمهنة وجمالية الصنعة

أدرك الإسلام أهمية الحِرَف والـمِهَن وتوسُّعها وانتشارها في تنمية المجتمع وبنائه الحضاري، لذلك لم يعترض الإسلام على ممارسة الفن بوصفه مهنة، ومن ثَمَّ أجاز للفنان المسلم التكسُّب من ممارسة الفنّ؛ لِما يُمثِّله من مهنة مفيدة، ترفد المجتمع بعوائد مالية واقتصادية، تُسهِم في تنميته، وتُحقِّق رفاهيته، وتُسهِّل حياته. لكنَّ الإسلام حرص في الوقت نفسه على أنْ يكون ذلك التكسُّب في إطاره الشرعي، وأنْ يكون على أعلى درجات الإتقان؛ لقوله ﷺ: "إنَّ الله يُحِبُّ إذا عمل أحدكم عملاً أنْ يُتقِنه."

ويضاف إلى ذلك أنَّ الإسلام وهو ينظر إلى الصنعة والحرفة في الفنّ الإسلامي بوصفهما من المقاصد السامية التي تعود بالفائدة على المجتمع الإنساني بأسره، لم يشأ أنْ تنحصر فوائدهما فقط فيما يتعلَّق بالإنتاج وتنشيط الدورة الاقتصادية للمجتمع، وإنَّما أراد أنْ يعودا بالفائدة على بناء التنظيم الأخلاقي لحياة الناس في المدينة مع تنظيم الحياة الاجتماعية والثقافية (معتوق، 2017، ص129).

ولأنَّ ذلك التنظيم الأخلاقي المنشود للحياة يقع في رأس الأخلاقيات؛ فإنَّ على الصانع أنْ يهتدي بها بوصفه مسؤولاً أمام رَبِّه، قبل أنْ يكون مسؤولاً أمام الناس، انطلاقاً من وعيه لموقعه في المجتمع، والتزامه بصنعته التزاماً معرفياً عامّاً، لا التزاماً وظيفياً أو مهنياً فقط؛ فهو التزام بضميره الديني الـمُؤسِّس لضميره المهني، في سياق مفهوم كُلِّي للدور والوظيفة الاجتماعية (معتوق، 2017، ص70).

3. الترويح الاجتماعي

لم يُغفِل الفنّ الإسلامي، مثل سائر فنون الشعوب الأُخرى، الدور الترفيهي والشعوري للفنّ والجمال، وذلك باعتبار أنَّ أيَّة أعمال فنية ينبغي لها أنْ تكون محمولة بروافع جمالية وشعورية وفكرية

تثير الـمَسرَّة Pleasure والفرح لدىٰ الـمُتلقّي، بحسب تعبير إيمانويل كانط Kant في تنظيراته الجمالية (Danto, 1988, p.81) التي شدَّد فيها علىٰ أهمية المتعة والـمَسرَّة؛ ما يجعل العمل الفني مُقنِعاً ومثيراً لاهتمام الـمُتلقّي. وكذلك الحال في الفنّ الإسلامي؛ فقد شجَّع التعبير عن المشاعر والمتعة والـمَسرَّة بوصفها لا تتعارض مع الدين ومقاصده. كذلك شجَّع هذا الفن التنفيس والتعبير عن بعض الانفعالات والأفكار (لقمان، 2016، ص104)، وذلك باستخدام لغة الفنّ بوصفها لغة عالمية نافذة ومُؤثِّرة، يُمكِن استثمارها في التعبير عن تلك المشاعر والأفكار ذات الصلة بقضايا المجتمع الإسلامي وتطلُّعاته وهمومه؛ إذ يَعُدُّ الإسلام هذا هدفاً ضرورياً ومُلِحّاً، لأنَّه يُسهِم في إيجاد مجتمع مُنفتِح بعيد عن التطرُّف والانغلاق، الذي يُمكِن أنْ يصيب المجتمع نتيجة كبت تلك المشاعر والأفكار.

ولكنَّ الإسلام وهو يُشجِّع الـمَسرَّة والمتعة والترفيه لدىٰ أفراد المجتمع الإسلامي عن طريق الفن، نجده يضع ضوابط ومعايير؛ لكي تكون هذه الأعمال الفنية وهذا النشاط الفني مباحاً، ولا يتعارض مع مقاصد الشرع وأهدافه، ومع قِيَم المجتمع وأخلاقياته العامَّة. ومن ثَمَّ، يُسهِم الفنّ في التواصل مع الفطرة التي جُبِل عليها الإنسان من الانسجام المباح مع ما أودعه الله تعالىٰ في هذا الكون، والتفاعل والاستمتاع الذي يُدخِل السرور والمتعة إلىٰ القلب. وها نحن نلمح تأصيلاً ماتعاً من الإمام الغزالي لمفهوم "السرور" ومناشطه وأدواته؛ إذ يقول: "السَّماع في أوقات السرور؛ تأكيداً للسرور وتهييجاً له مباح، وهو مباح إنْ كان ذلك السرور مباحاً، كالغناء في أيام العيد، وفي العُرْس، وفي وقت قدوم الغائب، وفي وقت الوليمة، والعقيقة، وعند ولادة المولود، وعند ختانه، وعند حفظه القرآن العزيز، وكل ذلك مباح لأجل إظهار السرور به" (الغزالي، 2004، ص342). وليس من هدف الدراسة التأصيل الشرعي لمفهوم "الفنّ المباح"؛ فثمَّة دراسات كثيرة تناولت هذا الموضوع، وبتأصيل مُتَّكِئ علىٰ النصوص الشرعية، التي أبرزت وظيفة الفن بوصفه وسيلةً ترويحيةً ومتعةً وتنفيساً. وقد أظهرت تلك النصوص بوضوح حرص الإسلام علىٰ بناء مجتمعات مُنفتِحة، تَنشد الفرح والحياة عن طريق الاستمتاع بالفنّ والجمال، وضمن الضوابط الشرعية.

4. اجتماعية الفن الإسلامي

تنوَّعت الرسائل الفنية الـمُوجَّهة إلى المجتمعات والشعوب المختلفة، من حيث نوعية المستهدفين من الطبقات وشرائح المجتمع المختلفة؛ فمنها مَنْ وُجِّه خطابه إلى خدمة الطبقات السياسية والدينية الحاكمة، ومنها مَنْ وُجِّه خطابه إلى جمهور العامَّة من الشرائح الاجتماعية دون تمييز، كحالة الفنّ الإسلامي على سبيل المثال. وطبقاً لِما يُمكِن استنتاجه من استعراضنا السابق لمقاصده الفنية، فإنَّ رسائل هذا الفنّ، سواء أكانت روحية، أم جمالية، أم اجتماعية، لم تكن مُوجَّهة إلى فئة أو طبقة مُعيَّنة في المجتمع الإسلامي. وكما يقول الباحث ومُؤرِّخ الفن الإسلامي الـمُعاصِر أوليغ غرابر Graber، فإنَّ لذلك الفن معنىً اجتماعياً مُتميِّزاً، سمّاه هذا الباحث التحوُّل الديمقراطي الجمالي، وذلك باعتبار أنَّ جميع أفراد المجتمع وطبقاته، وبِغَضِّ النظر عن الوضع الاجتماعي الذي ينحدرون منه، يستطيعون الاستمتاع بذلك الفن (Grabar, 2006, p.250).

ويُمكِن إرجاع "ديمقراطية" الفن الإسلامي إلى عاملين اثنين:

الأوَّل: التزام هذا الفن بمبدأ التوحيد بوصفه إحدى أهمِّ ركائز الدين الإسلامي؛ إذ انعكس مبدأ التوحيد هذا في الحياة الإسلامية ليس على الناحية الإيمانية الـمُتعلِّقة بتسليم الـمُؤمِن بوحدانية الله ﷻ فحسب، بل انعكس لدى المسلمين ليصبح فكراً وسلوكاً مجتمعياً، يُوحِّد الأُمَّة، ويدعو إلى العدالة والتساوي بين الطبقات. ومن ثَمَّ، فإنَّ مبدأ التوحيد لا بُدَّ أنْ ينعكس أيضاً على أساليب إنتاج الفنّ، ووظائفه، واستعمالاته المختلفة؛ ما يجعل الفنّ يُوجِّه رسائله إلى الناس كافَّةً دون تمييز (الفاروقي، 2016؛ الفاروقي، 1988).

والثاني: الروح الجماعية الـمُتكامِلة والـمُتضامِنة في العمل والنتاج بكل صنوفه في المجتمع الإسلامي؛ فالفن الإسلامي باشتغالاته وصنوفه المختلفة حظي بتلك الروح الجماعية في العمل والنتاج منذ انطلاقته الأولى. فعلى سبيل المثال، وكما في حالة العمارة الإسلامية الداخلية والخارجية، نجد أنَّ التشارك والعمل الجماعي لكلٍّ من المعماري، والحرفي، والـمُزخرِف، والخطّاط، والحدّاد،

وغيرهم في عمل فني مُشترَك؛ تغيب فيه مقولة: "أنا الفنان"، ويصبح عمل الفرد لمصلحة الفن الجماعي، دون التقليل من أهمية أيِّ صنف من هؤلاء المشتغلين الفنانين والحرفيين والصنّاع. وبالرغم من غياب مقولة: "أنا الفنان" الـمُتمثِّل في عدم كتابة أسماء الفنانين والـمَهَرة على مُنتَجاتهم الفنية، فإنَّ هؤلاء الـمَهَرة والصُّنّاع حظوا بكل الرعاية والدعم والتكريم من الخلفاء والحكام المسلمين؛ إيماناً بدورهم الإبداعي والإنتاجي في خدمة المجتمع الإسلامي.

وبصورة عامَّة، وعلى ضوء التنظير للأبعاد الاجتماعية للفن الإسلامي ومقاصده، لا بُدَّ من الاستنتاج أنَّها جميعاً قد وجَّهت هذا الفن ورسائله الفنية والجمالية نحو خدمة المجتمع المسلم، سواء كان ذلك من حيث تعزيز القِيَم والمفاهيم الإيمانية والتوجيه الروحي للمجتمع مُمثَّلاً في الدعوة إلى الله ونشر قِيَم الإسلام، أو من حيث استثمار هذا الفن خير استثمار للتعبير عن التَّماس المباشر بحاجات المجتمع المسلم اليومية الـمَعيشة، مثل حاجاته التربوية والتعليمية والإنتاجية، وكذلك حاجاته الترويحية ذات الصلة بالتعبير عن المشاعر والاستمتاع بالجمال؛ إذ أقرَّ الدين ضرورة تلبية الفطرة البشرية استشعار الجمال لدى الأفراد؛ ما يُفْضي إلى تحصين المجتمع وأخلاقه من القِيَم الـمُفسِدة والأفكار الـمُتطرِّفة الهدّامة. وبذلك يغدو الفن ذا بُعْد أخلاقي يُسهِم في إعادة تشكيل المجتمع، وتأسيسه تأسيساً قِيَمياً؛ ما ينعكس إيجاباً على تكافل المجتمع وترابطه وذوقه العام.

رابعاً: المدينة الإسلامية والعمران الاجتماعي

قبل تناول جانب من الوظائف الاجتماعية للعمارة الإسلامية -بصورة عامَّة- بالرصد والتحليل في هذه الدراسة، لا بُدَّ من الوقوف عند عنصرين مُهِمَّين ومُتكامِلين ومُؤثِّرين في فلسفة تكوين منشآت العمارة الإسلامية وطُرُزها الـمُتنوِّعة. وهذان العنصران هما: مبدأ التوحيد الذي يُعَدُّ أحد مبادئ الإسلام السامية، ومبدأ التنوُّع والوحدة الذي يُعَدُّ أحد مرتكزات الدين الإسلامي الاجتماعية والفنية والجمالية.

إذ يؤدّي عنصر التنوُّع والوحدة دوراً في إتاحة الحرية للمُصمِّمين والمهندسين المسلمين الـمُنحدِرين من سياقات جغرافية اجتماعية وثقافية مُتنوِّعة ومُتمايِزة؛ حرية الابتكار الأسلوبي والفنّي، وكذلك حرية اختيار المواد الخام والتقنيات الـمُتكيِّفة مع جغرافية شعوب الأُمَّة الإسلامية وبيئاتها المختلفة. ومن هنا تنبع أهمية هذا العنصر في إظهار الجمالية المعمارية الإسلامية؛ إذ لا بُدَّ من الوقوف عنده أثناء رصد الأبعاد الاجتماعية للعمارة الإسلامية، ذلك أنَّ منشآتها -أينما وجدت- تتناغم مع مبدأ التوحيد الذي يجعلها تشترك جميعاً في روح إسلامية واحدة مسكونة في مُكوِّناتها ولغتها البصرية، كما أُشير سابقاً في هذه الدراسة. ومن ثَمَّ، فلا بُدَّ لتلك المنشآت أنْ تتنوَّع وتتكيَّف تبعاً لطبيعة كلٍّ منها، والغرض من استخدامها، فتتنوَّع وظائفها الاجتماعية وَفقاً للمكان والسياقات الثقافية والحضرية لَمَنْ يقطنها من المسلمين.

ولبيان بعض مظاهر تكيُّف العمارة الإسلامية مع وظائفها الاجتماعية، لا بُدَّ من الإشارة إلى نوعين رئيسين من المباني والمنشآت الإسلامية (مدنية أو دينية)، هما: المباني والمنشآت العامَّة (مثل: المساجد، والحمّامات، والقصور، والأسواق، والمدارس)، والمساكن والمنازل الخاصَّة. فالنوع الأوَّل يختلف نسبياً عن النوع الثاني من حيث: الوظيفة، والسلوك الاجتماعي، وفلسفة التصميم؛ إذ تحتوي المباني العامَّة غالباً على واجهة مرفوعة أمام المبنى، استُخدِمت فيها الزخارف الإسلامية على اختلاف أنواعها؛ بُغْيَةَ تعريف الزائر بأهمية وظيفة المبنى (الدينية أو التعليمية أو السياسية)، وصلته بالوظائف الاجتماعية وسلوكات الـمُستخدِمين، سواء أكانت دينية أم مدنية. فعلى سبيل المثال، وفي حالة تصميم الفضاءات الداخلية للمساجد والقصور، يحرص الـمُصمِّم على أنْ يكون ارتفاع الإنسان أو طوله أقلَّ من الحافات التي هي أعلى منه. وفيما يخصُّ التصميم الداخلي لتلك المباني العامَّة، فإنَّه توجد عناصر مُهِمَّة تتعلَّق بالتصميم والفراغ، وصلته بالمقياس البشري، إضافةً إلى الارتفاع الشاهق للسقف نسبةً إلى طول الفرد؛ لإثبات أنَّه عبد فقير وإنسان مُتعبِّد في بيت الله الواسع والرَّحب، وذلك في حالة العمارة الدينية كالمساجد، أو لإظهار سيادة النظام أو الأُمَّة، لا سُلْطة الفرد، وذلك في حالة القصور والمحاكم وما شابه، خلافاً للقصور والمعابد الرومانية واليونانية التي استُخدِمت فيها

الطريقة نفسها لا لإظهار متانة النظام وسُلْطة الفرد، بل لتأكيد فكرة الأسطورة التي ترسم صورة ما ورائية متعالية للآلهة.

وقد رُوعي في تصميم المباني العامَّة من الداخل الوفاء بحاجات الفرد المسلم الاجتماعية، والتفاف المجتمع حوله لتقديم المساعدة. وتحقيقاً لذلك؛ أنشأ الـمُصمِّمون قاعدتين على كل جانب من جوانب بوّابات البناء الواقعة أسفل المقرصنات؛ ما يسمح للزوّار بالجلوس أثناء انتظار فتح البوابات أو استخدامها في وضع الطعام للمُتسوِّلين.

أمّا شرفات المساكن الخاصَّة المستخدمة في تتويج الواجهات المعمارية، التي يُستخدَم عادةً في بنائها مواد خام رخيصة وغير نفيسة، مثل الخشب، تعبيراً عن التواضع والتقشُّف، فلها أبعادها الاجتماعية الـمُرتبِطة بسلوكات القاطنين؛ إذ تتيح لهم الانفتاح بصرياً على صفحة السماء في الخارج، والتواصل اجتماعياً مع شرفات المجاورين؛ ما يُعزِّز التآلف بين سُكّان الحي، ويحافظ -في الوقت نفسه- على خصوصية الأُسرة في الداخل، بالرغم من انفتاحها بصرياً على ما في الخارج.

وجمالياً، فإنَّ تلك الشرفات تمتاز بتعدُّد أشكالها وتنوُّعها؛ فمنها الـمُسنَّنة والـمُورَّقة التي يكون الشكل السالب (الفراغ) فيها عكس الشكل الموجب، ومنها ما غُطِّي سطحها الخارجي بزخارف مُتشابِكة انسجاماً مع روح كل عصر وخصائصه. "ويُلاحَظ أنَّ وجه الشرفة يَبرز عن وجه الحائط الأصلي. وتُنحَت الشرفة نحتاً بسيطاً، ويكون سُمْكها عند القاعدة أكبر من سُمْكها في الجزء العلوي، ممّا يعطيها نوعاً من الثبات" (مصطفى، 1984، ص40).

1. النسيج الاجتماعي للمدينة الإسلامية

تمتاز المدينة الإسلامية بالتنوُّع في شخصيتها وطابعها الحضري من مكان إلى آخر، ومن حقبة زمنية إلى أُخرى، في العالَم الإسلامي الـمُتنوِّع من حيث خلفياته الثقافية والتاريخية والجيوسياسية والاجتماعية، لكنَّها احتفظت -في الوقت نفسه-، وبفعل مبدأ التوحيد، بطابع روحي وجمالي مُوحَّد، بالرغم من ذلك التنوُّع الجغرافي والثقافي والخلفيات الحضرية السابقة لانتشار الاسلام؛ فقد أسهم

مبدأ التوحيد في تميُّز المدينة الإسلامية ونسيجها الحضري، وتفرُّدهما بنكهة فريدة ومذاق خاص مُوحَّد، بالرغم من تكيُّف هذه المدينة مع السياق الجغرافي والاجتماعي والمناخي الخاص بالشعوب التي دخلت الإسلام.

ورُبَّما تمثَّل أهمُّ عامل أكسب المدينة الإسلامية شخصيتها الـمُوحَّدة، بالرغم من التنوعُّ المشار إليه، في انصهار البُعْد الروحي بالبُعْد الدنيوي خلال نشأة تلك المدن عمرانياً واجتماعياً وجمالياً، وذلك بالتناغم مع وسطية الدين والعقيدة، التي تعني وسطية الحياة الحضرية الـمَعيشة للإنسان المسلم وحاجاته الاجتماعية في موازاةٍ مع حاجاته الإيمانية.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، لو أنعمنا النظر في بناء المساجد وفضاءاته الداخلية، بوصفه عمارة دينية تستهدف بالدرجة الأولى تهيئة الأجواء الملائمة للتواصل مع الله تعالى عن طريق الصلاة والدعاء وغيرهما من العبادات، لوجدنا أنَّ تلك الفضاءات الداخلية والخارجية لا تنفصل عن الجوانب السلوكية والبيولوجية للإنسان الـمُؤمِن، ولا تنفصل كذلك عن السياق والـمُركَّب العضوي العام لذلك المكان بوصفه حلقة مُترابِطة مع تخطيط المدينة الإسلامية كلها؛ من: مساكن، وأسواق، وأسوار، وأَزِقَّة. وتحقيقاً لذلك؛ استخدم المسلمون أنسب الأدوات والطرائق الإنشائية التي تتلاءم مع الطبيعة والوظائف الخاصَّة بمنشآتهم الحضرية، سواء أكان ذلك من حيث تنظيم الأماكن والساحات المأهولة، أم من حيث توزيع المساحات والأماكن الدينية والاقتصادية والإدارية والسكنية، فضلاً عن مراعاة الخصائص الطبوغرافية والجغرافية والمناخية لموقع المدينة التي أَوْلاها المسلمون كلّ عناية، انطلاقاً من أنَّ تلك العوامل المذكورة آنفاً ستعمل -في نهاية المطاف- على تسهيل حياة القاطن المسلم من مختلف النواحي الاجتماعية والاقتصادية والروحية.

وفيما يختصُّ بجمالية المنشأة الـمُرتبِطة بوظيفتها الاجتماعية، فقد راعى المهندس المسلم عند إنشائه أيَّ مبنى أنْ يكون محمولاً بروافع جمالية وروحية تتوافق مع وظيفته الاجتماعية (الشكل 1).

الشكل (1): مدينة البصرة (أو البصرة الحمراء) في شمال المغرب.

ومن أمثلة ذلك وَفق ما أشار اليه الـمُؤرِّخ والباحث الجمالي فريدريك معتوق، حرص الـمُصمِّم المسلم عند تصميمه فكرة لمبنى الأوقاف مثلاً، ومشاركته في بناء هذا المبنى الوقفي وتجميله، على ربطه بفكرة الوقف، فيضيفها إلى جوهرانيته، ويعمل بهدي منها؛ فتتغلغل إلى طَوِيَّة حساسيته الفنية، ثمَّ تخرج بتعابير فنية مختلفة، تندغم مع المعنى العام للحياة الاجتماعية الإسلامية (معتوق، 2017، ص55).

2. موقع المسجد في مركز المدينة

لموقع المسجد في مركز المدينة مغزى ودلالة اجتماعية مُهِمَّة؛ فبخلاف ما دأبت عليه الحضارات والشعوب الأُخرى في تشييد دور العبادة غالباً في الأماكن والتلال المرتفعة والمحيطة بالمدينة، يُلاحَظ أنَّ المساجد الإسلامية شُيِّدت عادةً في مركز المدينة، أو ما يُسمّى صحن المدينة.

ولا يقتصر سبب ذلك على أهمية المسجد بوصفه مركزاً روحياً جاذباً للمُؤمِنين والـمُصلّين فحسب، بل لأنَّه كذلك يحمل في طيّاته بُعْداً اجتماعياً واقتصادياً وسلوكياً وتربوياً. فمركزية المسجد الكبير هي مركزية مادية وعملية، إلى جانب كونها مركزية روحية وإيمانية. وهذه المركزية تُعَدُّ رمزية قوية في مجتمع شكَّله الدين، وأسبغ عليه قِيَمه ومبادئه وممارساته. فالمسجد إلى جانب تمثيله فضاءً

دينياً، يكون غالباً مركزاً تعليمياً، ولا سيما في المساجد الجامعة. وتُعَدُّ صلاة الجمعة وما بعدها مكاناً جامعاً للمسلمين، وفرصةً للتواصل والتراحم والسؤال عن الأحوال الأسبوعية. كذلك تُمثِّل خطبة الجمعة مساحة تثقيفية تنويرية لجماعة المسلمين؛ إذ تتضمَّن رسائل اجتماعية أو ثقافية أو سياسية. وبذلك، فإنَّ المسجد يُمثِّل للمسلمين مساحة اجتماعية مُهِمَّة تتجلّى فيها حميمية التواصل بين أفراد المجتمع. فبينما نظر المسلمون إلى المسجد بوصفه العنصر الأساسي في الحياة الدينية والروحية للمدينة، شكَّل البازار والسوق هيكلها الاقتصادي؛ إذ ساعد الحضور الجغرافي للمسجد على تمكين جماعة المسلمين من التواصل الاقتصادي مع الأسواق والباعة، وسهولة الوصول إليهم؛ ما عاد بالنفع على التُّجّار والباعة والحرفيين، وأسهم في تسيير عجلة الاقتصاد بصورة يومية، وبوتيرة مُمتَدَّة من الصباح إلى المساء (الشكل 2).

الشكل (2): المسجد الأموي في دمشق مُتوسِّطاً المدينة.

3. التماسك والروح الجماعية في المدينة الإسلامية

يتألَّف النسيج الحضري للمدينة الإسلامية من النواة الأساسية للمدينة، التي تتكوَّن من شكل وكيان مُوحَّدين، يُمثِّلهما منـزل الأُسرة الواحدة؛ إذ يُمكِن تحديد معالمه الهندسية بسهولة. وهذا المبنى الصغير يقع دائماً في طابق واحد، مع حديقة أو حديقة نباتية تأخذ شكلاً هندسياً مُوحَّداً. وهو ينتشر من مركز المدينة إلى أطرافها بصورة عضوية مُترابِطة؛ ما يُجنِّب قاطني المنازل أيَّ إحساس بالتباعد الاجتماعي أو التفرقة.

ومع ذلك، فإنَّ التصميم المعماري الداخلي والخارجي الـمُبسَّط والـمُتقشِّف لكل منـزل على حِدَة يحجب كشف الداخل، ورؤيته للناظر من الخارج؛ حتّى يمنح قاطنيه شعوراً بالخصوصية والاستقلالية، فضلاً عن إسهامه في الحفاظ على عالَم الأسرار المحيطة بحياة المسلم الخاصَّة (Marçais, 1960, p.117). ورُبَّما جاء هذا الاتِّساق بين خصوصية الداخل وجمالية الخارج مُنسجِماً مع مبادئ الإسلام في قيمتي "السِّتر" و"العِفَّة"؛ إذ تبقى عائلة المسلم ضمن خصوصياته. وبينما يتيح تصميم الفضاءات الداخلية للمنـزل إمكانية كشف الخارج برؤية بصرية مفتوحة، فإنَّ تدفُّق النور فيه (الشكل 3) يؤدّي دوراً كبيراً في إضفاء مسحة من الانفتاح البصري والنفسي، إضافةً الى الانفتاح الروحي، انطلاقاً من أنَّ للمنـزل قداسة وحُرْمة عند المسلم، تتمثَّل أهمُّ مظاهرها في توجيه القاطنين إلى العمل بمجموعة من المعتقدات الاجتماعية، أهمُّها أنْ يكون المنـزل مسكوناً قبل الانتقال إليه والسَّكن فيه؛ لذا يجب إقامة بعض الشعائر في المنـزل قبل الاستقرار فيه، مثل: قراءة القرآن الكريم وبعض الأدعية، وأداء بعض الصلوات فيه (المرتجي، 2016، ص116).

الشكل (3): أحد البيوت الإسلامية التقليدية في مدينة القاهرة القديمة.

4. الدفء الاجتماعي والعدالة والمساواة في المدينة الإسلامية

تمتاز المدن الإسلامية، مثل غيرها من المدن العضوية، والمدن ذات النسيج العمراني الـمُتجانِس روحياً وثقافياً واجتماعياً، بتأثيرها الإيجابي المباشر والكُلِّي في سلوكات قاطنيها. وكما يشير الباحث وأستاذ الفنون محمد المرتجي، فإنَّ الأحياء في فنّ العمارة الإسلامية تعتمد في تقسيماتها وتخطيطها المدني

على شبكة هندسية عضوية ومُترابِطة، تُوجِّه سلوكات قاطنيها اجتماعياً نحو العدالة، و"التضامن، والتعاون، واحترام حقوق الجار، حيث نجد منازل المسلمين مُتراصَّةً مُستنِداً بعضها إلى بعض مثل الجسد الواحد؛ ففي الحيِّ الواحد نجد التعايش والأُلفة بين المسلمين الفقراء والمسلمين الأغنياء، في إشارة واضحة إلى ترسيخ مبدأ المساواة في المجتمع الإسلامي" (المرتجي، 2016، ص116).

وممّا يزيد من دفء العلاقات الاجتماعية، وحميمية التواصل بين الأفراد، طبيعة الأَزِقَّة والممرّات الضيِّقة التي تربط المساكن والأحياء بجميع أقسام المدينة الإسلامية؛ إذ تُسهِم تلك الأَزِقَّة والممرّات التي تنماز بانسياب حركي عضوي مُترابِط في تواصل القاطنين أثناء حركتهم اليومية تجاه المسجد أو الأسواق أو غيرهما من المنشآت المدنية الأُخرى؛ ما يزرع في نفوس هؤلاء دفئاً اجتماعياً يُجنِّبهم الشعور بالعزلة والانطواء، الذي لا يتعارض مع مقاصد الدين في العمران والتواصل المجتمعي؛ فالدفء الاجتماعي المنشود يُعزِّز حميمية العلاقات الإنسانية بين المسلمين، ويعمل -في نهاية المطاف- على فتح القلوب والعقول، وبعث روح النشاط وحُبِّ العمل.

ويُضاف إلى ما سبق عنصر مُهِمٌّ آخر، يُعزِّز دفء العلاقات الإنسانية بين المسلمين نتيجة شعورهم بالتساوي والعدالة فيما بينهم، وهو التواضع والبساطة والتقشُّف في بناء المنازل الإسلامية غير الـمُبهرَجة، والبسيطة بخاماتها، والـمُتشابِهة بحجومها وأشكالها؛ إذ يُفْضي ذلك التواضع والتقشُّف في بناء المساكن إلى الإحساس بالعدالة الاجتماعية والمساواة بين أفراد المجتمع الإسلامي، ويؤدّي -في الوقت نفسه- إلى احترام مشاعر الناس الفقراء، وعدم شعورهم بالدونية الاجتماعية والانعزال (الشكل 4).

ورُبَّما كانت فكرة البساطة والتواضع مُتَّصِلة بإيمان المسلم أنَّ هذه الحياة فانية، وتركيزه الكبير على إعمار الآخرة. غير أنَّ هذه الفكرة لا تعني النفور من الدنيا والعزلة والانطواء، وإنَّما تُمثِّل ركيزة أساسية للانطلاق من فكر عملي يقوم على مفهوم "الإعمار والتزيين" ضمن مقاصد الشرع وغاياته. لذلك كان ثمَّة تركيز على المضمون أكثر منه على الشكل؛ إذ يجب أنْ يكون البيت نظيفاً وساتراً

وضامناً للخلوة والعلاقات الأُسرية، لا سيَّما في دائرة الأُسرة الـمُمتَدَّة، حيث يجتمع في البيت أكثر من أُسرة واحدة (الجَدُّ، والعَمُّ، والأبُ، والأخُ).

الشكل (4): الدفء الاجتماعي والبساطة في أَزِقَّة مدينة دمشق القديمة.

5. البُعْد الاجتماعي لعنصر الجمال في المدينة

لم يقتصر اهتمام المسلمين على الوظائف والأبعاد الاجتماعية الأُخرى للمدينة الإسلامية، وإنَّما امتدَّ هذا الاهتمام ليشمل الجمال بوصفه عنصراً مُكمِّلاً مُهِمّاً في تكوين منشآتهم وعمرانهم الحضري. ومن ثَمَّ، فقد حرصوا حرصاً شديداً على أنْ يكون عمرانهم الإنساني جميلاً؛ حتّى لا يُقوِّض القبح والنشاز سلامة بصرهم وبصيرتهم النقية في تواصلهم وسلوكاتهم مع ذلك المكان.

وقد استشهد الباحث زكي ميلاد، لإيضاح ذلك التصوُّر، بموقف النبيِّ محمد ﷺ من تغيير مُسمّى منطقة يثرب عند وصوله إليها مباشرة إلى مُسمّى المدينة؛ إذ كان لهذا التغيير صلة بفكرة العمران الإنساني، وهي المهمة التي نهض بها النبيُّ ﷺ وأصحابه الكرام رضوان الله عليهم. ومن جانب آخر، كان لهذا التغيير علاقة بفكرة الجمالية، وارتباط هذه الفكرة بالعمران الإنساني؛ إذ لم يكن ذلك التغيير مُجرَّد تغيير من اسم مذموم إلى اسم محمود، وإنَّما كان له صلة بتغيير رؤية المجتمع إلى ذاته، وعلاقة بطبيعة الدور الذي رغب النبيُّ ﷺ أنْ ينهض به في مجتمعه وأُمَّته (الميلاد، 2016، ص265).

وهذا يقودنا إلى حقيقةٍ مفادها أنَّ العلاقة بين العمران الإنساني وفكرة الجمال لا بُدَّ أنْ تبقى أمراً مُهِمّاً ومحسوماً لدى الفكر والمقاصد الإسلامية، انطلاقاً من أنَّ الجمال أصل في البناء الكوني، وأنَّ الكون كلّه مبني على الجمال، والنظر إلى الإنسان بوصفه كائناً جمالياً (خير، 2009، ص11).

6. البُعْد الاجتماعي للمساكن والمنشآت المدنية

تمتاز عمارة المباني والمنشآت الإسلامية الدينية والمدنية -بوصفها جزءاً من النسيج الحضري العام للمدينة الإسلامية- بالتماثل من حيث الوظائف الاجتماعية والروحية؛ إذ يمتزج فيها ما هو قدسي ودنيوي كما في صنوف الفنون الإسلامية الأُخرى. ويُمكِن تلمُّس ذلك المزج بصورة واضحة عند النظر إلى المفردات المعمارية الجمالية في العمارة الإسلامية؛ إذ نجدها تُحقِّق وظائف ومُتطلَّبات اجتماعية ضمن الإطار التشريعي (مصطفى، 2016، ص250).

وفي الوقت الذي اضطلعت فيه عمارة المباني والمساكن الدينية، مثل المساجد، بوظيفتها الدينية الرئيسة الـمُتمثِّلة في أداء الصلاة والشعائر والعبادات التي هي من جوهر الدين، فإنَّها لم تخلُ من وظائف وأبعاد اجتماعية، عمل عليها الـمُصمِّمون المعماريون المسلمون في تصميمهم لمُكوِّناتها، وذلك من حيث توزيع الفضاءات والفراغات التي جاءت مُوائِمة لحاجات الـمُستخدِم الروحية والجسدية والنفسية والاجتماعية في آنٍ معاً.

أمّا عمارة المباني والمساكن المدنية، وبالرغم من أنَّ وظيفتها الأساسية تتصل بحاجات المسلم المعيشية والاجتماعية ذات الطابع المدني على وجه الخصوص، فإنَّ مُكوِّناتها المعمارية لم تخلُ -في الوقت نفسه- من مسحة روحانية تُبْقي المسلم مُتكيِّفاً مع حاجاته الدينية والإيمانية، بالرغم من انشغاله بأمور الدنيا من سعي للعيش الكريم بما يرضي الله ﷻ وحاجات المجتمع.

خامساً: التصميم الإسلامي والدلالات الاجتماعية

استعرضنا فيما سبق اهتمام الـمُصمِّمين المعماريين المسلمين بتكييف عناصر التصميم المعماري بما يتلاءم مع الحاجات النفسية والسلوكية لـمُستخدِمي المنشآت المعمارية الإسلامية على اختلاف أنواعها. وثمَّة عناصر تصميم ومُكوِّنات بصرية أُخرى تُحقِّق الغاية نفسها؛ لذا وظَّفها المعماريون في تعزيز التواصل الروحي والاجتماعي والجمالي والنفسي والسلوكي للإنسان المسلم، عِلْماً بأنَّ تلك الـمُكوِّنات -التي سنستعرض أبرز جوانبها بالرصد والتحليل في هذه الدراسة- لا تقتصر على الـمُكوِّنات وعناصر التصميم الهندسية والمعمارية البحتة فحسب، بل سنجدها تتشارك في أداء أدوارها مع مُكوِّنات فنية بصرية أُخرى، تعود إلى أصناف أُخرى من الـمُنجَز الفني الإسلامي، مثل الأعمال الفنية الزخرفية التجريدية الإسلامية بأنواعها المختلفة، وكذلك ملحقاتها البصرية النقية، كعناصر الضوء والحركة وتعدُّد الاتجاهات البصرية، وغير ذلك.

وفي هذا السياق، أَوْلى الـمُشتغِلون الـمُتخصِّصون في عِلْم الاجتماع المعماري في الغرب عناية خاصَّة، في دراساتهم وبحوثهم، بالعلاقة بين الإنسان وفضاءات المبنى الداخلي الذي يعيش فيه، وبخاصَّة ما يتعلَّق بدراسة كيفية تأثير الأشكال المعمارية وفراغها الداخلي في الظواهر الاجتماعية والثقافية، وفي سلوكات قاطني المنشآت وتفاعلهم، وكذلك دراسة السياقات الدينية والاجتماعية والثقافية المختلفة التي تُوجِّه تلك السلوكات، وتتحكَّم فيها.

وفي مُقابِل ذلك، نجد أنَّ العمارة الإسلامية التي لم تحظَ بهذا النوع من الدراسات الاجتماعية الـمُتعمِّقة حيال ما أنجزته من لغة بصرية هندسية نقية ذات دلالات اجتماعية، قد أَوْلت -منذ نشأتها بوصفها عمارة عضوية- تحقيق الانسجام بين الإنسان وبيئته المعمارية (روحياً، وثقافياً، واجتماعياً) جُلَّ اهتمامها. وهو ما تطلَّب من الـمُصمِّم المعماري المسلم التركيز على فلسفة الفراغ، وتوزيع الفضاءات الداخلية للمبنى، واعتمادها مفتاحاً رئيساً للكشف عن تلك الدلالات والرسائل الاجتماعية، فانصبَّ تركيز الـمُصمِّم المسلم بصورة أساسية على مسألة الفراغ الداخلي، وانفتاحه،

وحيويته بوصفه سِمَة رئيسة من سِمات العمارة الداخلية الإسلامية. وعلى المستوى العملي والتطبيقي، فقد اهتمَّ الـمُصمِّم المسلم بتشكيل فراغ يَتَّسِم بالحيوية والدينامية والانفتاح بلا حدود، وبما يتلاءم مع فهمه العميق للدين، ونظرته إلى مفهوم "المادة"، و"الفراغ"، و"الوجود".

وانطلاقاً من هذا الفهم، ابتكر الفنان المسلم حلولاً بصريةً وتوليفاتٍ هندسيةً مدروسةً بعناية لذلك الفراغ، تتيح لمرتادي المكان -دينياً كان أو مدنياً- حرية الحركة والشعور باتساع ذلك المكان، بِغَضِّ النظر عن مدى صِغَر مساحته أو كِبَرِها. وحتّى في حالة عمارة المساجد، فإنَّ طقوس العبادة وممارسة العبادات لا تَحُدُّ من حرية الحركة النفسية والبيولوجية للمُصلّي، الذي لا تُقيِّده أيَّة قواطع هندسية وفراغية صارمة، إلّا في حالة واحدة فقط يسلك فيها سلوكاً هندسياً مُحدِّداً لحركته في المكان، وهي حالة الإقامة وبدء الاصطفاف المنتظم لصفوف الـمُصلّين. وقد يحمل ذلك السلوك في طيّاته رسالة اجتماعية مفادها أنَّ الدين الحنيف يحرص على **تربية المجتمع المسلم تربيةً سلوكية واجتماعية مفتوحة**، لا تُؤطِّرها الصرامة الهندسية المادية للوجود، ليس فقط لغاية إتاحة حرية التوجُّه والسعي نحو الله بتأمُّلٍ وإيمان مستفيض، وإنَّما لتعزيز حميمية الالتقاء والتواصل الاجتماعي بين الناس، خلافاً للمعابد الدينية لدى الشعوب الأُخرى، التي يُقيَّد غالباً مرتادوها من الـمُتعبِّدين بسياقات وأُطر هندسية صارمة أو شخوص دينية مُجسَّمة تستقطب التوجُّه البصري والوجداني إليها؛ ما يَحُدُّ من حرية الحركة الجسدية لهؤلاء الـمُتعبِّدين، والتواصل الاجتماعي فيما بينهم، سواء كان ذلك قبل أداء الشعائر أو أثناء أدائها أو بعد الانتهاء منها.

أمّا في حالة المساجد الإسلامية، فإنَّ ما يُشعِر الفرد بحيوية الفراغ وفضاءاته الداخلية هو إشراك النور بتدفُّقه من النوافذ على اتساعها، وتوجيهها بميلٍ هندسيٍّ نحو السماء؛ ما يزيد مِنْ شعور مَنْ في الداخل بانفتاح نفسي وشعوري غير مُغلَق ولا مُتناهٍ، وذلك بفعل النور الذي يعمل على توسيع ذلك الفراغ عن طريق تذويب ماديته خلال إشعاعات النور وسطوعه. فالنور في هذه الحالة، فضلاً عن دوره النفسي السلوكي والاجتماعي، نجده يؤدّي دوراً إيمانياً وروحياً آخرَ، وباعتبار ذلك رمزاً وعلامةً من علامات إيمان المشرق الذي يفتح القلوب والأبصار.

وأمّا الزخارف الإسلامية والنقوش الـمُجرَّدة، على اختلاف أنواعها الـمُنتشِرة في الجدران الداخلية، فلها أيضاً دورها الـمُهِمُّ والـمُساند في مِلء الفراغ ومنحه ديناميته وحيويته؛ نظراً إلى ما تُحدِثه تلك الزخارف من نشاط بصري في عيون الـمُتلقّين، يُشعِرهم بعدم سكون ذلك الفراغ وجموده (Asfour, 2020,193)، فتظلُّ أبصار هؤلاء الـمُتلقّين نشطة ودائبة الحركة بفعل ما تعكسه السطوح الداخلية من دينامية بصرية تُحدِثها الـمُكوِّنات الـمُتحرِّكة والنشطة لتلك الزخارف، سواء كانت هندسية أو نباتية أو غير ذلك.

والشيء نفسه نجده في العمارة المدنية، سواء أكانت منشآت عامَّة أم مساكن خاصَّة؛ فقد حظيت فيها مسألة حيوية الفراغ وتكيُّفه مع حاجات المسلم وسلوكه الجسدي والبيولوجي داخل الحيِّز المعماري بالأهمية نفسها التي لمسناها في العمارة الدينية. وتحقيقاً لهذه الغاية؛ حرص الفنان المسلم على إيجاد حلول بصرية تُكسِب ذلك الحيِّز والفراغ الدفء الاجتماعي المنشود، إلى جانب الدفء الروحي الذي لم تخلُ منه سائر الـمُنجَزات الفنية الإسلامية.

ومن تلك الحلول، تصميمه فراغاً داخلياً حيوياً مُنفتِحاً، يتكيَّف مع سلوكات شاغليه؛ إذ يتيح لهم حرية الحركة الـمُعزِّزة للتواصل الاجتماعي مع الآخرين، والانسجام النفسي والبيولوجي مع فضاءات ذلك المكان. وسعياً لتطبيق ذلك التكيُّف في المنشآت المدنية العامَّة، مثل المدارس والقصور والمباني الرسمية الأُخرى، بحيث يتواءم مع حاجات المسلم؛ عمل الـمُصمِّم على ربط وظيفة المبنى والغاية من استخدامه بِنِسَب الفراغ وحجمه وارتفاعاته، ثمَّ ربط ذلك كله بالمستوى الاجتماعي للفرد، وخلفيته الثقافية، وصلته بذلك المكان. فعلى سبيل المثال، وفي حالة العمارة المدنية الرسمية، عمل الـمُصمِّم لتحقيق الشعور بهيبة المكان على تضخيم فراغاته الداخلية وارتفاعات سقوفه الشاهقة، بحيث تُشعِر الفرد بصِغَره أمام سُلْطة المكان الرسمية، كما في الوزارات، والدواوين، ودور القضاء. في حين طبَّق الـمُصمِّم المسلم عكس ذلك في الفراغ الداخلي للمساكن المدنية الخاصَّة؛ إذ حرص على توليد الشعور لدى الفرد بضخامته وأهميته المعنوية والاجتماعية داخل مسكنه الخاص، وذلك باختزال فراغه وارتفاعات سقوفه إلى الحدِّ الأدنى الذي يمنحه الشعور بالرحابة والارتياح

النفسي. ومن ثَمَّ، فلا بُدَّ لذلك الأسلوب في التصميم أنْ يُشعِر قاطني ذلك المسكن الخاص بتماسكهم الاجتماعي، وحميمية التواصل فيما بينهم.

وفيما يخصُّ مستوىٰ النظرة الشمولية لمجموع المساكن الخاصَّة في الحيِّ الواحد، فإنّا نجد التعبير عن ذلك التماسك الاجتماعي حاضراً أيضاً؛ إذ يتبيَّن للرائي من النظرة الشمولية لمجموع تلك المساكن أنَّها مُتلاصِقة جِدّاً، بحيث لا تفصل بينها أيَّة مسافات أو فراغات؛ ما يُعزِّز لُحمة الجوار والمودَّة والتضامن بين أفراد المجتمع، اتِّساقاً مع جوهر الدين الذي يدعو المسلمين إلىٰ الوحدة والتماسك، بوصفهما قيمتين ساميتين، انطلاقاً من قوله ﷺ: "الـمُؤمِن للمُؤمِن كالبنيان يشدُّ بعضه بعضاً".

ومن جانب آخر، فإنَّ الأَزِقَّة الشعبية المحيطة بتلك المنازل، التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً عضوياً، تؤدّي دورها في تعزيز التماسك والتواصل الاجتماعي المنشود بين الناس، مع الحرص علىٰ مراعاة خصوصية الفرد واستقلاليته وأُسرته داخل المنـزل؛ لكي تظلَّ مَصونه ومحفوظة بوجود الشبابيك الخارجية الـمُغشّاة بمشربيات، تُسهِم أيضاً في الحفاظ علىٰ تلك الخصوصية (الشكل 5).

الشكل (5): مشهد لنوافذ ومشربيات في مدينة البصرة القديمة.

سادساً: الأبعاد الاجتماعية للزخارف الإسلامية

للفنون الزخرفية الإسلامية بتنوُّعاتها النباتية والحَرْفية والهندسية أبعادٌ ورسائل اجتماعية تندرج جميعها تحت باب فنّ التجريد، لكنَّه تجريد صاغه الفنان المسلم وَفق المفهوم الإسلامي، لا المفهوم الغربي؛ فبينما احتفظ الشكل الغربي الـمُجرَّد بظاهره وباطنه المادي ماثلاً للعيان دون اعتبار لدرجة تجريده، جاء المفهوم الإسلامي للتجريد -الذي ابتكره الفنان المسلم بوحي من فهمه العميق لجوهر الدين- مُستهدِفاً تجريد المرئي الظاهر للوجود والأشياء من ثوبه المادي، والإبقاء على جوهره الهندسي النقي، على أساس أنَّ كل ما في الوجود آيلٌ للزوال والفناء؛ مصداقاً لقوله تعالى في الآية السادسة والعشرين من سورة الرحمن: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦﴾ [الرحمن: 26].

فالـمُكوِّنات الزخرفية الإسلامية عبَّرت عمّا في الوجود بتجريدات بصرية، مُقوِّماتها مفردات نقيّة مُختزَلة ومُستمدَّة من مُكوِّنات الطبيعة من هندسة ونباتات وغيرهما؛ ما يدلُّ على ما في باطن المرئي من إعجاز هندسة الخالق في خَلْقه تلك الـمُكوِّنات، وعلى جمالية العلاقات التشكيلية والتركيبية لكلّ مرئي من عناصر الوجود.

وقد نجح الفنان في صياغة تلك العلاقات التشكيلية والتركيبية للعناصر الزخرفية الإسلامية الـمُجرَّدة، على نحوٍ يجعلها قادرة على التعبير عن نسق كوني مُتكامِل يُمثِّل الـمُطلَق والمحدود في آنٍ معاً. وكما هو الحال في سائر الفنون الإسلامية الأُخرى، فإنَّه لا يُمكِن فصل التجريد الزخرفي عن فكرة التوحيد بوصفها تجريداً فكرياً؛ ما أسهم في إنتاج ذلك النسق الجمالي بشكل أكثر اكتمالاً (القطاونة، 2016، ص69).

وتتجلّى الرسائل البصرية لفن الزخرفة الإسلامي في ثلاثة محاور رئيسة (عصفور، 2019، ص131):

- المحور الأوَّل: روحي وتأمُّلي يتمثَّل في استثارة الـمُتلقّي بصرياً وشعورياً ووجدانياً؛ لتبصُّر حضور الله تعالى في الوجود والطبيعة والمخلوقات، وهو ما يُعبَّر عنه بسيمياء الباطن الكامن في التجريدات الزخرفية الإسلامية الـمُجرَّدة من ماديتها.

– المحور الثاني: جمالي يتمثَّل في استثارة مشاعر الـمُتلقّي وبصره ووجدانه؛ لاستشعار الجمال الكامن في ظواهر أشكال الوجود وبواطنها من طبيعة ومخلوقات. وقد عمل الفنان المسلم على اختزال هذه الأشكال، وتكثيف دلالاتها البصرية في أعماله الزخرفية.

– المحور الثالث: اجتماعي يتمثَّل في الرسائل الاجتماعية التي اضطلع بها فنّ الزخرفة الإسلامية. ولأنَّه فنٌّ مثله مثل بقيَّة صنوف الفنون الإسلامية؛ فقد حمل في طيّاته رسائل اجتماعية تمسُّ حاجات المسلم الـمَعيشة وسلوكاته الاجتماعية.

1. فنّ الزخرفة الإسلامية؛ انصهار الحاجات الاجتماعية بالحاجات الإيمانية

تمتاز الزخارف الإسلامية –مثلها مثل بقيَّة الفنون الإسلامية الأُخرى– بانصهار الحاجات الإيمانية والحاجات الاجتماعية بعضها ببعض، وهذا يتناقض مع النظرة التقليدية لبعض الـمُستشرِقين الذين نظروا إلى هذا الفن بوصفه فناً حِرَفياً يدوياً فقط Minor Art. وخلافاً لذلك، فإنَّ الزخارف الإسلامية هي نتاج ثقافي تعبيري انصهر فيه الاجتماعي بالإيماني، وبالجمالي أيضاً؛ ما منح هذا الفنّ نضجاً واكتمالاً في تحقيق غاياته الاجتماعية، وَفق مفهوم "الخير" ومفهوم "المنفعة" والقِيَم السامية التي يدعو إليها الدين الحنيف.

وقد استلهم الفنان المسلم من ذلك النضج والاكتمال في تنويع رسائل الفنّ الزخرفي وغاياته، وهي غايات لم يكن لها أنْ تتحقَّق لولا الدين الذي لم يقف حائلاً بينه وبين ضرورة إعمال العقل والتفكُّر في قوانين البيئة والعقل الإنساني، التي تصبُّ جميعها –في نهاية المطاف– في خدمة المجتمع وتنميته، عن طريق رسائل الفنّ، بما في ذلك فنّ الزخرفة الذي يدلُّ –بشكلٍ، أو بآخرَ– على جدلية الترابط بين البيئة والعقل الإنساني من منظور إيجاد الحلول العلمية لبعض المشكلات المناخية والبنائية (البلوش، 2003، ص428)، على أساس أنَّ تلك المشكلات، وضرورة إيجاد حلول لها، تقع ضمن الغايات الاجتماعية التي يسعى الفنان المسلم لإيصالها والتعبير عنها.

ولمّا كان الفكر الإسلامي يحثُّ الفنان على التعبير عن غاياته الاجتماعية، فقد حرص الفنّ على أنْ تكون رسائله البصرية الزخرفية محمولة بروافع إيمانية تحثُّ المجتمع على تبصُّر الحقِّ، وذلك باعتبار "أنَّ تلك الزخارف وهي تدخل إلى المخيال الاجتماعي العام، فهي تُبْقي التخاطب البصري مشدوداً إلى القُبَّة السماوية، والفضاء والأكوان البعيدة؛ بحثاً عن ذلك الحقِّ" (معتوق، 2017، ص93)؛ ما يمنح الزخارف نضجاً واكتمالاً في توصيل رسالتها الاجتماعية نتيجة انصهار الاجتماعي بالإيماني.

2. المفردات الزخرفية النقية ودلالاتها الاجتماعية

ثمَّة تربية وارتقاء بالذائقة البصرية ناتج من تدريب عيون الـمُتلقّين، بفعل تواصلهم البصري الـمُتكرِّر والـمُستمِرِّ مع مفردات فنون الزخارف الإسلامية؛ إذ يُسهِم في فاعلية هذا التدريب والتربية انتشارُ تلك الزخارف من مكان جغرافي إلى آخر في فضاءات المدينة الإسلامية؛ في المساجد، والمدارس، والقصور، والمنازل، وما شابه.

إنَّ الاحتكاك اليومي الـمُستمِرَّ لبصر المسلم بتلك المفردات الزخرفية، الـمُتجانِسة في مُكوِّناتها وإيقاعاتها البصرية، لا يُسهِم في الارتقاء بالذائقة الجمالية ومحو الأُمِّية البصرية فحسب، بل يُسهِم كذلك في توليد رؤية ذهنية بصرية جمعية مُوحَّدة ومُشترَكة بين الـمُتلقّين؛ ما يُفْضي إلى إيجاد نوع من التجانس في طرائق تفكيرهم وتبصُّرهم لحقائق الظواهر والأشياء المحيطة بهم، سينعكس إيجاباً على السلوكات والعلاقات الاجتماعية اليومية لدى أفراد المجتمع، انطلاقاً من أنَّ الارتقاء بذائقة المسلم وتناغم بصره وتجانسه لا بُدَّ له أنْ يتوازى مع الارتقاء بسلوكاته وقِيَمه الاجتماعية، كما تشير إلى ذلك الدراسات والنظريات السلوكية المنهجية ذات الصلة بجدلية العلاقة بين البصري والسيكولوجي والاجتماعي، وإمكاناتها الهائلة في تعديل السلوك وتكييفه روحياً وخُلُقياً واجتماعياً، من خلال ما تُعبِّر عنه الظواهر والبواطن للتوليفات الزخرفية والهندسية والنباتية والحَرْفية وغيرها.

إنَّ التوصُّل إلى فحوى الرسائل البصرية (الاجتماعية، والسلوكية) الـمُستبطِنة في ظاهر الـمُكوِّنات الزخرفية وباطنها، من وجهة نظر سيكولوجية الرؤية والبصر وسيمائياتها، يحتاج إلى قراءة جزئية مُفصَّلة لِـما يختبئ وراء كل عنصر بصري نقي مُجرَّد ومُكوِّن للسطح التجريدي الزخرفي؛ إذ تتنوَّع العناصر البصرية النقية بين ما هو شكلي، وهندسي، وفراغي، وحركي.

3. عنصر الحركة في الـمُكوِّنات الزخرفية

يُعَدُّ عنصر الحركة سِمَة أصيلة ومتوافرة في مُكوِّنات جميع أصناف الفن الإسلامي، سواء كانت في الأعمال التجريدية الـمُسطَّحة ذات البُعْدين أو الأعمال ذات الأبعاد الثلاثية، مثل: العمارة الإسلامية، والـمُجسَّمات الأُخرى. ففي الأعمال التجريدية الزخرفية الإسلامية (هندسية، نباتية، حَرْفية ...)، نلمح بصورة كُلِّية عنصرَ الحركة النشطة التي تقود البصر إلى التحرُّك في اتجاهات الحيِّز البصري الداخلي كلها، بحيث ينطلق بصر المشاهد من داخله نحو خارجه في امتداد بصري لا مُتناهٍ؛ ما يُفسِّر سبب عدم وجود إطار Frame في النص البصري الإسلامي، فهو يَحُدُّ من حرية حركة البصر وديناميتها. ولهذا حرص الفنان المسلم على عدم إبقائها ثابتة وجامدة داخل السطح الزخرفي، فضلاً عن حرصه على إبقاء نصِّه البصري مفتوحاً، ومُتمتِّعاً بنشاط بصري مُستمِرٍّ في الاتجاهات كلها من خلال نشاط تلك الحركة. كذلك حرص الفنان المسلم على توظيف عنصر الحركة في تذويب مادية العناصر الزخرفية، وجعلها تبدو **خفيفة ورشيقة** في بصر الـمُتلقّي. ولا شكَّ أنَّ لعنصر الحركة ونشاطه البصري علاقة وثيقة بمسألة مِلء الفراغ، سواء كان ذلك في سطوح التجريدات الزخرفية، أو في الفراغ غير الممتلئ، أو الفراغ المشغول في فضاءات العمارة الإسلامية (الشكل 6).

الشكل (6): عنصر الحركة في الـمُكوِّنات الزخرفية.

ويتبلور النشاط الذهني من خلال دينامية الحركة ومِلء الفراغ؛ إذ تعمل الحركة البصرية النشطة، بحسب نظريات سيكولوجية التلقّي، على تنشيط ذهن الفرد، ثمَّ تنشيط قدراته الفكرية؛ ما يُحفِّز لديه روح المبادرة، وحُبَّ العمل بما فيه خدمة المجتمع وخيره وتقدُّمه وازدهاره. وهذا يَتَّسِق ومقاصد الدين التي تدعو المسلم إلى النشاط، وتجنُّب الكسل والخمول. ولتحقيق تلك الغايات، عَمَد الفنان المسلم إلى توظيف الحركة النشطة في أعماله الزخرفية للقضاء على أيِّ سكون للفراغ فيها، وذلك عن طريق مِلئها بالعناصر الزخرفية الـمُفعَمة بالحركة والنشاط البصري، سواء كان ذلك بالعمارة، أو السطوح الزخرفية الـمُجرَّدة -على اختلاف أنواعها- التي تحتكُّ بالفرد بشكل يكاد يكون شبه يومي، سواء كان حاضراً في المسجد، أو في أيِّ مكان من فضاءات المدينة الإسلامية.

وفيما يختصُّ بالناحية الروحية والإيمانية، فإنَّ عنصر الحركة البصرية النشطة، وبمساعدة عنصر النور، يؤدّي دوراً روحياً وتأمُّلياً، عن طريق ما يُولِّده من إحساس بصري لدى الـمُتلقّي، بخفَّة المادة وذوبانها، ورُبَّما سيلانها كذلك، كما هو ماثلٌ في نقوش الفن الأندلسي وعمارته؛ إذ يُعبِّر ذلك الإحساس بذوبان المادة وسيلانها عن نظرة الإسلام والفكر الإسلامي لمفهوم "المادة" وزوالها وفنائها أمام ثبات الخالق الـمُطلَق ﷻ (الشكل 7).

الشكل (7): تخفيف وزن المادة وذوبانها.

وكذلك تعمل الحركة البصرية النشطة على فتح العقل والبصيرة على الحركة مُتعدِّدة الاتجاهات؛ إذ تقود بصر الـمُتلقّي في الاتجاهات كلها، ومن داخل النص البصري الزخرفي إلى خارجه، وصولاً إلى تحقيق ما يُسمّى فنياً فتح النصّ البصري وعدم انغلاقه بذاته؛ بُغْيَةَ تمكين المسلم من تبصُّر حضور الله ﷻ خارج فراغات النص الزخرفي، وكذا الحال بالنسبة إلى الحيِّز المعماري.

وربَّما يُفسِّر ذلك سبب تميُّز النص الفني الإسلامي بإلغاء الإطار Frame الذي يعزله عن خارجه، خلافاً لمفهوم "الأيقونة الغربية المسيحية" Iconism التي طبَّقها الفنّ المسيحي لغايات جمالية ودينية تتوافق ونظرته الدينية الداعية إلى تأمُّل الرَّبِّ، والسعي له من خلال نصّ معماري أو تصويري مُغلَق، عبر وسيط رمزي يتمركز داخل النص البصري، فيتواصل "الـمُؤمِنون" من خلاله مع الرَّبِّ عبر رمز المسيح، الـمُتجسِّد (تصويرياً أو نحتياً) داخل الكنيسة، وكذلك داخل التصاوير الأيقونية. أمّا في حالة الزخارف الإسلامية، فإنَّ النص البصري الإسلامي يُصِرُّ على البقاء مفتوحاً بتحريك بصر المسلم في اتجاهات مُتعدِّدة (الشكل 8)، عن طريق ما تقوم به الوحدات الزخرفية –التي تتكرَّر بلا حدود– من تشتيتٍ لبصر الـمُتلقّي، بعيداً عن أيَّة نقطة تركيز بصري ثابت وغير مُتحرِّك من داخل السطح إلى خارجه (ABAS, 1995, p.119).

الشكل (8): الحركة مُتعدِّدة الاتجاهات في النص الزخرفي الإسلامي.

إنَّ ميزة الحركة مُتعدِّدة الاتجاهات في النص الإسلامي (زخرفي أو معماري) تضيف إلى وظائفه البصرية والتشكيلية والجمالية وظائف روحية واجتماعية أُخرى، ذات تأثيرات إيجابية في بِنية المجتمع الإسلامي وأفكاره وسلوكاته. فعلى الصعيد الإيماني، يُوسِّع فتح النص من آفاق العقل والروح والوجدان في تبصُّر حضور الله ﷻ في كل مكان، ضمن فضاءات بصرية مفتوحة لا تعترف بالحدود المكانية.

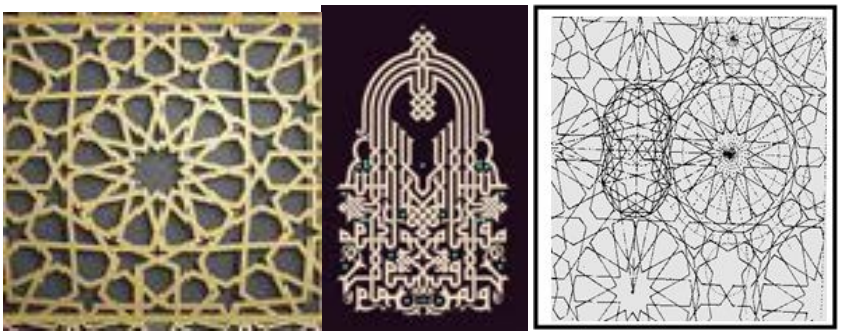
وقد ترجم المعماريون المسلمون ذلك التصوُّر في تصميم منشآتهم المعمارية، حين جعلوا نوافذها مُتَّسِعة ومفتوحة، بل مائلة ومُنحنِية في مواجهة صفحة السماء في كثير من الحالات؛ ما يُسهِّل على المسلم الخروج ببصره من داخل الحيِّز الـمُغلَق ليُلامِس مشهد السماء المفتوح، فيستشعر حضور الله تعالى بصرياً ووجدانياً في كل مكان من الكون والفضاء بشكل حُرٍّ ومفتوح، كما يُستلهَم من الآية مئة وخمس عشرة من سورة البقرة: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ١١٥﴾ [البقرة: 115].

وفيما يختصُّ بحالة الزخارف الإسلامية الـمُسطَّحة ذات البُعْدين، فقد طبَّق الفنانون المسلمون فيها المفهوم نفسه، وللغايات الإيمانية والاجتماعية نفسها؛ فعلى الصعيد الجمالي، يؤدّي تعدُّد الاتجاهات البصرية فيها وظيفة ما يُمكِن تسميته الترتيل البصري الـمُتحقِّق من توزيع الإيقاعات

الموسيقية البصرية للعناصر الزخرفية بتكراراتها وتنوُّعها، وكذلك باتِّساقها وتناغمها معاً. يضاف إلى ذلك ما تقوم به الحركات الإيقاعية البصرية من توجيهٍ لبصر الـمُتلقّي المسلم في الاتجاهات كلها؛ ما يُوسِّع فضاءاته الإيمانية خلال توافر تلك الرؤية المفتوحة، على غرار ما يحدث في المنشآت المعمارية المشار إليها آنفاً.

ومن ناحية اجتماعية، فإنَّ ما تحقَّق من رسائل إيمانية وجمالية أسهمت في فتح القلوب والإبصار روحياً وجمالياً، لا بُدَّ أنْ ينعكس على النشاط والسلوك الاجتماعي للفرد المسلم، وبخاصَّة ما يتعلَّق بفتح آفاقه العقلية والنفسية؛ فينشأ مجتمع يتمتَّع أفراده بتفكير وسلوك مُنفتِحينِ، وغير مُؤطَّرينِ بأيِّ تمييز ثقافي أو عِرْقي أو جغرافي. وكذلك صوغ أفراد يُؤمِنون بثقافة الاختلاف وقبول الآخر؛ ما ينعكس إيجاباً على بِنية المجتمع الإسلامي ورسالته الحضارية، كما في الآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ [الحجرات: 13].

وتُختزَل مفاهيم "العدالة" والقِيَم الاجتماعية في النص الزخرفي؛ رغبةً من الفنان المسلم في ابتكار حلول بصرية جديدة، يُعبِّر فيها عن أفكاره الروحية والإيمانية والاجتماعية، بعيداً عن الصورة الفراغية الـمُجسِّمة للمشاهد والأفكار، انطلاقاً من فهمه العميق لجوهر الدين؛ فقد وجد ضالَّته للتعبير عن تلك الأفكار من خلال مُكوِّنات زخرفية هندسية مُجرَّدة، تتكثَّف فيها معاني القِيَم الإسلامية القدسية والدنيوية، مثل قِيَم الخير والعدالة والمساواة والتماسك الاجتماعي، التي يدعو الدين الحنيف الـمُؤمِنين في المجتمع الإسلامي إلى تمثُّلها بوصفها إحدى أهمِّ ركائز استقراره، وسبب انتشار روح المحبة والإخاء بين أفراده. ولتحقيق هذه الغاية، كثَّف الفنان المسلم دلالات تلك القِيَم السامية في نصوص ما أنتجه من أعمال زخرفية نباتية أو حَرْفية (حروفية) أو هندسية، تُعبِّر عن تلك القِيَم من خلال آليّاتها (ميكانـزماتها) البصرية الشكلية والهندسية النقية، ومن خلال قراءة ما يختبئ وراء الـمُكوِّنات الهندسية وعلاقاتها البنيوية والتركيبية من لغة بصرية تحمل الدلالات والمعاني آنفة الذكر (الشكل 9).



الشكل (9): مُشبَّكات هندسية وحَرْفية.

وفيما يأتي نماذج من تلك الدلالات البصرية الهندسية ومعانيها:

أ. إيحاءات التماسك الاجتماعي من خلال الـمُشبَّكات الهندسية والنباتية والحَرْفية

من سِمات الزخرفة الإسلامية التي يكاد الفنُّ الإسلامي يتفرَّد بها، التشبيك البصري بين مُكوِّنات الزخرفة الإسلامية، سواء كانت هندسية أو نباتية، أو حَرْفية. ويكاد كل عمل زخرفي إسلامي (مُفرَّغ أو مُسطَّح) لا يخلو من ميزة التشبيك وتداخل مُكوِّناته الـمُجرَّدة بعضها في بعض.

ففي الأعمال الزخرفية الحَرْفية (الحروفية) والكتابية، يصوغ الخطّاط أو الـمُزخرِف المسلم عمله بطريقة بصرية وعضوية جامعة ورابطة بين مُكوِّنات الأحرف والكلمات، فتتداخل وتنساب فيما بينها، كأنَّها تشدُّ بعضها في اتِّساق جمالي لا يخلو من متعة بصرية، ويحمل معه -في الوقت نفسه- معاني التماسك والتعاضد الاجتماعي. ويضاف إلى ما سبق ما تحمله الزخارف الكتابية والحَرْفية (الحروفية) من معانٍ تتصل بتوحيد الذائقة الجمالية الجماعية للمجتمع المسلم ونشرها؛ إذ يساعد على ذلك انتشارُ الأعمال الزخرفية الكتابية وحضورها في أغلب سطوح العمارة المدنية والدينية الإسلامية؛ ما يُسهِم في النشر والتعميم للطابع الفني الأسلوبي الـمُوحَّد لمختلف الـمُنجَزات المعمارية للعالَم الإسلامي (Clevenot, 2000, p.42).

وبالمثل، فإنَّ تكوينات الزخارف الهندسية لا تخلو من التداخل والتشبيك البصري، ضمن علاقات بصرية عضوية، صاغها الفنان المسلم بتجريد هندسي نقي، ولكنْ بتماسك منطقي لعناصر

الشكل، يَتَّسِق ونظرة الفنان المسلم لعِلْم الهندسة، بوصفها عالَماً روحياً يُعبِّر عن كمال الله ﷻ، وكذلك بوصفها وسيطاً مُوحَّداً بين العالَم المادي والعالَم الروحي (ABAS, 1995, p.9).

ومن ثَمَّ، فقد اتَّخذ الفنان المسلم من الهندسة ومُكوِّناتها النقية وسيطاً بصرياً ذا بُعْد اجتماعي، تُترجِمه مُشبَّكاتها الـمُجرَّدة عن طريق احتكاكها البصري الـمُستمِرِّ والـمُتكرِّر ببصيرة المسلم ووجدانه، فتمنحه بفضل تمثيلاتها البصرية الـمُتداخِلة والـمُتناظِرة ومُتعدِّدة الدوران عاطفة التماسك والتعاضد، ليس على مستوى التماسك النفسي الداخلي للفرد فحسب، بل على مستوى علاقاته بالآخرين، ثمَّ تماسك بنيان المجتمع كله.

أمّا الزخرفة الإسلامية النباتية التي تستمدُّ مُكوِّناتها من عناصر الطبيعة النباتية من أزهار وأوراق وأشكال هندسية خارجية للخضرة والفاكهة، فإنَّها تُعبِّر عن علاقة مُكثَّفة بالعالَم الطبيعي (Clevenot, 2000, p.38)، بالرغم من تخلّيها عن الصورة الفراغية. ولهذا عمل الفنان المسلم على تشكيل تلك العناصر، وحبكها في سطح زخرفي تتشابك فيه تلك الـمُكوِّنات وتتحاور في سيمفونيات بصرية جميلة لا تخلو من الحركة والحيوية البصرية، ولا من الترابط والتماسك العضوي بينها. وبناءً على ذلك، فإنَّ الزخارف التي تتشابك وتتناظر في حركة بصرية جامعة تتمتَّع بصفة النموِّ والامتداد والاتزان والتناسب والتناسق فيما بينها، وتُرسِل للمُتلقّي دلالات التماسك والتآخي بين أفراد المجتمع الإسلامي، ضمن سيكولوجية البصر وسميائياته الظاهرة والباطنة.

ب. إيحاءات العدالة والتساوي بين البشر من خلال التناظر وتساوي الارتفاعات

عبَّر الفنّ الإسلامي –مثله مثل بقيَّة الفنون ذات الصلة بالأديان السماوية الأُخرى– عن قِيَم الأخلاق وسلوكات المجتمع الـمُتعلِّقة بالعدالة والمساواة والتساوي بين أفراد المجتمع. غير أنَّ الفنَّ الإسلامي انماز عن الفنون الأُخرى بتعبيره عنها دون اللجوء إلى الصورة الفراغية الـمُجسِّمة، ليس بسبب القصور العلمي والمعرفي وعدم الدراية بعلوم الفراغ والتشريح والتشكيل الفيزيائي لتلك الصورة الفراغية، وإنَّما بسبب رغبة الفنان المسلم في إيجاد حلول بصرية جديدة مُبتكَرة تُعبِّر عن تلك

القِيَم بوحي من فهمه العميق للدين، الذي جعله لا يُجَسِّد التجسيد المادي لأشكال الشخوص بصورة فراغية تُرسِّخ ثبات ماديتها، كما هو الحال في تصاوير أيقونات العصور الوسطى، التي عبَّرت – مثلاً– عن مفاهيم "العدالة" و"المساواة" بين البشر بتصوير شخوص بشرية مُجسَّدة فراغيّاً وماديّاً، وبارتفاعات متساوية، باستثناء تشخيص السيد المسيح وتجسيده؛ إذ كان يتمايز ارتفاعاً، ويتوسَّط المركز.

ولكنَّ الفنان المسلم عبَّر عن تلك المفاهيم من خلال إيحاءات الخطاب البصري الهندسي الـمُجرَّد لمُكوِّنات السطح الزخرفي الهندسية والخطية. وطبقاً لذلك، أصبح تساوي الارتفاعات في التكوينات الزخرفية الكتابية والنباتية والهندسية، بتكراراتها وتناظرها، مُرادِفاً رمزياً لفكرة العدالة والتساوي بين البشر، بوصفها قيمة سلوكية اجتماعية سامية يوصي بها الدين الإسلامي الحنيف (الشكل 10).

الشكل (10): تساوي الارتفاعات في التكوينات الخطية والنباتية.

ت. البُعْد الاجتماعي لتوظيف النور في التشكيلات الزخرفية الإسلامية

أدّىٰ النور دوراً مُهِمّاً في تشكيل جمالية العمارة الإسلامية وفضاءاتها الفراغية، وما تحمله من رسائل اجتماعية تتعلَّق بتنشيط أبصار المسلمين وأذهانهم، وتجنبيهم الكسل والخمول، عن طريق إشغال الفراغات المعمارية الساكنة بتعبئتها بالنور شديد السطوع. وقد أدّىٰ النور الدور نفسه في السطوح الزخرفية الإسلامية الـمُجرَّدة ذات البُعْدين. ولكنْ، وبالنظر إلىٰ خصوصية الفنّ الزخرفي الإسلامي، بوصفه سطحاً تجريدياً يتمُّ فيه أصلاً إلغاء الفراغ وتسطيحه، فإنَّ الفنان المسلم استخدم النور وسيلةً مُبتكَرةً لتذويب مادية الخامات اللونية والخشبية والجصية وغيرها ممّا يُستخدَم في الأعمال الزخرفية الإسلامية.

وكما أسهم النور في بثِّ عديد من الرسائل الـمُتنوِّعة في حالة الفراغات المعمارية، فإنَّه ترك الأثر نفسه في الأعمال الزخرفية؛ إذ كانت له رسائله الإيمانية والروحية الـمُتمثِّلة في تأكيد مفهوم "زوال المادة"، وقابليتها للتحوُّل من طاقة إلىٰ أُخرىٰ، لكنَّه علىٰ المستوىٰ الجمالي والرمزي والاجتماعي، وكما تعكسه السطوح الزخرفية سيكولوجياً، أدّىٰ دوراً فاعلاً في تنشيط الخيال والتأمُّل النوراني في الأشياء والوجود، ثمَّ تنشيط مشاعر الفرح والتفاؤل والأمل والطموح في نفس الـمُتلقّي المسلم، بما ينسجم وفلسفة الفن الإسلامي ومبادئه، بوصفه فنّاً لا يهدف إلىٰ إثارة مشاعر الحزن والقلق والتوتر والانغلاق البتة؛ فهو فن يدعو إلىٰ التسامي والطموح واستشراف مستقبل مُشرِق. ولهذا نجده يترادف رمزياً مع إشراقة النور عندما يتساقط فوق السطوح الزخرفية بنقوشها الحَرْفية (الحروفية) والنباتية والهندسية وغيرها.

وكذلك يؤدّي النور دوراً نفسياً مُحفِّزاً، ويبثُّ طاقةً إيجابية كبيرة في أفراد المجتمع المسلم، بما يُحدِثه انعكاسه فيزيائياً علىٰ السطوح الزخرفية من إشباع بصري ووجداني لدىٰ الـمُتلقّين، ثمَّ إكسابهم نشاطاً ذهنياً وسلوكاً قوياً يُفْضي -في نهاية المطاف- إلىٰ تكوين مجتمع ينبض بالحيوية وحُبِّ العمل والنشاط والامتلاء الروحي. أمّا علىٰ الصعيد التقني والأسلوبي، ولتحقيق الغايات المذكورة

آنفاً، فقد صاغ الفنان المسلم تكويناته الزخرفية؛ إمّا باستخدام طلاءات وخامات لونية مُشرِقة غير داكنة وغير ممتصة للضوء بل عاكسة له، وإمّا باستخدام الطلاءات المعدنية في السطوح الزخرفية؛ بُغْيَةَ إحداث القدر الأكبر من التدفُّق اللوني الـمُنعكِس في عين الـمُتلقّي (الشكل 11).

الشكل (10): التدفُّق الضوئي واللوني داخل مسجد عبد الغفور في سنغافورة.

خاتمة

سعت هذه الدراسة إلى تقديم مُكوِّنات مُقترَحة لعِلْم اجتماع فني منشود، يسعى الباحثون العرب والمسلمون لبلورة ملامحه الأولى؛ لكي يصبح عِلْماً مستقلاً ومُحدَّد المعالم. ولأنَّ دراسات هؤلاء الباحثين اقتصرت في أغلب الأحيان على الجوانب النظرية في تشخيص العلاقة التي تربط الفنّ الإسلامي بالمجتمع دون الانطلاق من النص البصري الإسلامي نفسه؛ فقد حاولت الدراسة سَدَّ هذه الثغرة باقتراح مقاربات تحليلية وتفكيكية وأدوات قراءة بصرية، يُمكِنها الرصد والتشخيص لجانب من الأبعاد الاجتماعية الـمُتضمَّنة بشكل خاص في مُكوِّنات العمارة والزخرفة الإسلامية.

وقد انتهت هذه الدراسة إلى النتائج الآتية:

1. إنَّ وراء كل مفرد بصري من مُكوِّنات العمارة والزخارف الإسلامية حكاية بصرية **مُجرَّدة** ترمز إلى العلاقة الحميمة بين الفنّ الإسلامي والمجتمع.

2. إنَّ رصد الأبعاد الاجتماعية وتشخيصها ارتكز أساساً على الجمع بين هو قدسي ودنيوي أثناء التعبير عن تلك الأبعاد وما تحمله من رسائل اجتماعية؛ إذ تجسَّد القدسي بما عكسته العناصر الفنية المعمارية والزخرفية لمفهوم "التوحيد الإسلامي"، وإبراز أهمية الهندسة بوصفها إعجازاً للخَلْق، في حين تجسَّد الدنيوي في تعبير الفنّ الإسلامي عن الحاجات الاجتماعية للمسلمين، وعن مفاهيم "الخير" و"المنفعة" و"الجمال"، وشمل ذلك أيضاً المستويات السلوكية والجمالية والإنتاجية.

3. إنَّ الرصد والتشخيص لأبعاد الفنّ الإسلامي ورسائله الاجتماعية لا ينفصلان أبداً عن مبدأ التوحيد؛ لأنَّه يُعَدُّ حاضناً ومُوجِّهاً روحياً وجمالياً واجتماعياً للشخصية الفنية الإسلامية، بالرغم من تنوُّع أساليبها وتقنياتها ورسائلها البصرية.

4. إنَّ تشخيص الأبعاد الاجتماعية، واستخلاصها من مفردات الزخرفة الإسلامية الـمُجرَّدة، بدءاً بالنص البصري نفسه، يتطلَّب دراسات فنية مُكتمِلة، يُعِدُّها باحثون من ذوي القدرات البصرية النقدية والتحليلية الـمُتخصِّصة، وترتبط -في الوقت نفسه- بمعرفيات نظرية اجتماعية وفلسفية وتأصيلية؛ لجعل تلك الدراسات أكثر اكتمالاً.

5. إنَّ ما يُحصَر من عناصر ومفردات بصرية ذات أبعاد اجتماعية، تنطلق من النصّ البصري نفسه، قد يُنتِج -في نهاية المطاف- قيمة معرفية ذات طابع تطبيقي وعملي، يرفد مشاريع بلورة عِلْم اجتماع فني خاص بالفنّ الإسلامي، مستقل، وواضح المعالم، أُسوة بعِلْم الاجتماع الغربي الذي قطع شوطاً زمنياً طويلاً في هذا المجال.

6. إنَّ تشخيص الأبعاد الاجتماعية لـمُكوِّنات الفنّ الإسلامي، ورصد معالمها نظرياً وتطبيقياً، سيُوفِّر للمُشتغِلين بالعمران والزخرفة في عالَمنا العربي والإسلامي مفردات بصرية خصبة، يُمكِنهم الاستفادة منها باستلهام ما تحفل به من أبعاد اجتماعية، تمنح منشآتهم وتكويناتهم الفنية الـمُعاصِرة دفئاً روحياً واجتماعياً، وجماليةً ذات خصوصية فريدة.

المراجع

البلوش، محمد سعيد (2003). **زخارف الحرف اليدوية في العالم الإسلامي**، اسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية.

الجريسي، خالد بن عبد الرحمن (1427هـ). **الفن: الواقع والمأمول**، الرياض: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان.

خادمي، نور الدين (2001). **علم المقاصد الشرعية**، ط3، الرياض: مكتبة العبيكان.

خير، مصطفى عبده محمد (2009). **الحرية والتجربة الجمالية**، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي.

الشامي، صالح أحمد (1986). **الظاهرة الجمالية في الإسلام**، بيروت– دمشق: المكتب الإسلامي.

عصفور، مازن (2019). "سيميولوجيا الفن الإسلامي: مقاربة تحليلية للدوال البَصَرية ودلالاتها الرمزية"، **مجلّة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة25، عدد98.

العقاد، محمود عباس (1970). **الفلسفة القرآنية**، القاهرة: دار الهلال.

الغزالي، محمد (2004). **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ج2.

الفاروقي، إسماعيل (1988). **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، هرندن– الرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة العبيكان.

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

القطاونة، محمد بن عبد الحميد (2016). "التناغم بين الفن وروح الإسلام في الفكر الإسلامي: دراسة مقارنة بالعقائد والفلسفات"، ضمن كتاب: **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، تحرير: رائد عكاشة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج2.

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

لقمان، بهاء الدين أحمد (2016). "مقاصد الفن الإسلامي"، ضمن كتاب: **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، تحرير: رائد عكاشة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج2.

المرتجي، محمد سعيد (2016). "الدراسات الاستشراقية للفن الإسلامي"، ضمن كتاب: **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، تحرير: رائد عكاشة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج2.

مصطفىٰ، رضا بهي الدين (2016). "الأسس التصميمية والمعايير الجمالية للفن الإسلامي: في التصميم الداخلي للمنشآت السياحية، ضمن كتاب: **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، تحرير: رائد عكاشة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج2.

مصطفىٰ، صالح لمعي (1984). **التراث المعماري الإسلامي في مصر**، مصر: دار النهضة العربية.

معتوق، فريدريك (2017). **سوسيولوجيا الفن الإسلامي**، بيروت: منتدىٰ المعارف.

الميلاد، زكي (2016). "الفكر الإسلامي المعاصر وعلم الجمال"، ضمن كتاب: **الفن في الفكر الإسلامي: رؤية معرفية ومنهجية**، تحرير: رائد عكاشة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج2.

References

Al-ʿAqqād, Maḥmūd ʿAbbās (1970). *Al-Falsafah al-Qur'āniyyah*. Cairo: Dār al-Hilāl.

ʿAṣfūr, Māzin (2019). Sīmīyūlūjiyāh al-Fann al-Islāmī: Muqārabah Taḥlīliyyah li-l-Dawāl al-Baṣriyyah wa Dilālātihā al-Ramziyyah, *Majallat Islāmiyyat al-Maʿrifah*. International Institute of Islamic Thought, 25(98).

Al-Ballūsh, Muḥammad Saʿid (2003). *Zakhārif al-Ḥiraf al-Yadawiyyah fī-l-ʿĀlam al-Islāmī*. Istanbul: Markaz al-Abḥāth li-l-Tārīkh wa al-Funūn wa al-Thaqāfah al-Islāmiyyah.

Al-Fārūqī, Ismāʿīl (1988). *Aṭlas al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah*. ʿAbd al-Wāḥid Lu'lu'a (Translator). Riyāḍ Nūr Allāh (Ed.). Herdon, VA/Riyadh: International Institute of Islamic Thought, Maktabat al-ʿUbaykān.

_____ (2016). *Al-Tawḥīd: Maḍāmīnuhu fī al-Fikr wa al-Ḥayāt*. Al-Sayyid ʿUmar (Translator). Herndon: International Institute of Islamic Thought.

Al-Ghazālī, Muḥammad (2004). *Iḥyā' ʿUlūm al-Dīn*. Vol. 2. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl.

Al-Juraysī, Khālid ibn ʿAbd al-Raḥmān (1427 AH). *Al-Fann: al-Wāqiʿ wa al-Ma'mūl*. Riyadh: Mu'assasat al-Juraysī li-l-Tawzīʿ wa-l-Iʿlān.

Khādimī, Nūr al-Dīn (2001). *ʿIlm al-Maqāṣid al-Sharʿiyyah* (3rd ed.). Riyadh: Maktabat al-ʿUbaykān.

Khayr, Muṣṭafā ʿAbduh Muḥammad (2009). *Al-Ḥurriyyah wa al-Tajribah al-Jamāliyya*. Khartoum: Markaz al-Tanwīr al-Maʿrifī.

Luqmān, Bahā' al-Dīn Ahmad (2016). "*Maqāṣid al-Fann al-Islāmī*," in *al-Fann fī al-Fikr al-Islāmī: Ru'yah Maʿrifiyyah wa Manhajiyyah*. Vol. 2. Rā'id ʿUkāsha (Ed.). Herndon: International Institute of Islamic Thought.

Maʿtūq, Frīdarīk (2017). *Sūsīyūlūjiyāh al-Fann al-Islāmī*. Beirut: Muntada al-Maʿārif.

Al-Mīlād, Zakī (2016). Al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir wa ʿIlm al-Jamāl. In R. ʿUkāsha (Ed.), *Al-Fann fī al-Fikr al-Islāmī: Ru'yah Maʿrifiyyah wa Manhajiyyah*. Vol. 2. Herndon: International Institute of Islamic Thought.

Al-Murtajā, Muḥammad Saʿīd (2016). Al-Dirāsāt al-Istishrāqiyyah li-l-Fann al-Islāmī. In R. ʿUkāsha (Ed.), *Al-Fann fī al-Fikr al-Islāmī: Ru'yah Maʿrifiyyah wa Manhajiyyah*. Vol. 2. Herndon: International Institute of Islamic Thought.

Muṣṭafā, Riḍā Bahī al-Dīn (2016). Al-Usus al-Taṣmīmiyyah wa al-Maʿāyīr al-Jamāliyyah li-l-Fann al-Islāmī: Fī-al-Taṣmīm al-Dākhilī li-l-Munsha'āt al-Siyāḥiyyah. In R. ʿUkāsha (Ed.), *Al-Fann fī-l-Fikr al-Islāmī: Ru'yah Maʿrifiyyah wa Manhajiyyah*. Vol. 2. Herndon: International Institute of Islamic Thought.

Muṣṭafā, Ṣāliḥ Lamʿī (1984). *Al-Turāth al-Miʿmārī al-Islāmī fī Miṣr*. Egypt: Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah.

Al-Qaṭāwina, Muḥammad ibn ʿAbd al-Ḥamīd (2016). Al-Tanāghum bayn al-Fann wa Rūḥ al-Islām fī al-Fikr al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah bi al-ʿAqā'id wa al-Falsafāt. In R. ʿUkāsha (Ed.), *Al-Fann fī al-Fikr al-Islāmī: Ru'yah Maʿrifiyyah wa Manhajiyyah*. Vol. 2. Herndon: International Institute of Islamic Thought.

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

Al-Shāmī, Sāliḥ Aḥmad (1986). *Al-Ẓāhirah al-Jamāliyyah fī al-Islām*. Beirut/Damascus: al-Maktab al-Islāmī.

Non-Arabic References

Abas, S. J. (1995). Recognizable Characteristics. In S. J. Abas, A. S. Salman (Eds.), *Symmetries of Islamic Geometrical Patterns*. Singapore: World Scientific.

Adorno, T. (1976). *Introduction to the Sociology of Music*. New York: Seabury Press.

Asfour, Mazen (2020). Abstraction Philosophy and Semantics in Islamic Art. *Advanced Research & Studies Journal*, 11(6).

Clevenot, D. (2000). I Motivi Vegetali. In D. Clevenot e G. DeGeorge (Eds.), *Decorazione e architettura dell'Islam, Firenze, Italia, Le Lettere*.

Danto. C. j. (1988). *Wake of Art: Criticism, Philosophy, and the Ends of Taste*. Routledge, England: n.p.

Duvignaud J. (1969). *Sociologia dell'arte.* Mulino, Italia: Bologna.

Grabar, Oleg (2006). What Makes Islamic Art Islamic? In *Islamic Art and Beyond: Constructing the Study of Islamic Art*, Volume III. Burlington, VT: Ashgate/Variorum.

Hauser, Arnold (1982). *The Sociology of Art*. Chicago: University of Chicago Press.

Lalo, Charles (1908). *Esquisse d'une esthétique musicale scientifique*. Paris: Félix Alcan Wiesengrund.

Marçais, Georges "Dar" (1960). *Encyclopédie de l'Islam*. Leyde: Brill, Paris: Maisonneuve & Larose.

Rockhill, G. (2008). *History and the Politics of Art: New Directions in Critical Theory*. USA: Columbia University Press.

The Sociology of Islamic Art: An Analytical Reading of the Social Functions and Meanings of the Islamic Visual Text

Mazen Asfour*

Abstract

Unlike other religious arts, Islamic art – despite its avoidance of three-dimensional images – has not been devoted to the service of religion or the narration of religious stories or stories of prophets and wars. Rather, this art's visual discourse and texts have centered on the expression of spiritual, contemplative, and social messages condensed in the pure language of form and the semiotics of the inward, including the architectural, the abstract, and the decorative. The unique aspect of this art on the levels of form and content may lie in the way it combines the sacred and the profane in Muslim's daily lives and affairs. There is an urgent need to develop an artistic sociology specific to Islamic art that emerges from a profound understanding of the true religion. To this end, this study extracts visual components with social dimensions which can provide the nascent science with a socio-visual vocabulary that can enrich subsequent studies that seek to identify clear and specific foundations and rules for this discipline in the future. To achieve the aforementioned objectives, this article is divided into two main sections. The first section, which is theoretical and focuses on overarching aims and origins, discusses the concerns of Islamic thought, specifically those related to the social role of Islamic visual art. The second section, which is practical, aims to reveal the social connotations and messages that Islamic art has employed in some of its visual, architectural, and decorative abstract components.

Keywords: visual components, abstraction, architecture, decorations, social messages, Islamic art, sociology, artistic sociology.

* Mazen Asfour is a Professor at the Faculty of Arts and Design, University of Jordan. He holds a Doctorate in Philosophy of Art. Email: mazen_asfour@hotmail.com

رأي وحوار

منهجية التعامل مع التحديات المعاصرة التي تواجه الأسرة المسلمة بنوك الحليب أنموذجاً

زينب طه العلواني*

في خضم التطورات العلمية والتكنولوجية المتسارعة التي يشهدها عالمنا المعاصر، تبرز قضية بنوك الحليب كإحدى القضايا الشائكة التي تثير جدلاً واسعاً في الأوساط الفقهية والطبية والأخلاقية ولا سيما في المجتمعات الغربية. وتكمن أهمية هذه القضية في كونها تمس جوهر العلاقات الإنسانية والأسرية، وتطرح تساؤلات عميقة حول مفهوم الإنسان وكرامته في عصر التقدم العلمي. وتكتسب هذه القضية أهمية متزايدة في ظل التطورات التكنولوجية الحديثة وما تفرضه من تحديات على المنظومة القيمية والأخلاقية للمجتمعات الإسلامية. إن الجدل الدائر حول مشروعية بنوك الحليب يعكس في جوهره صراعاً أعمق بين رؤيتين متباينتين: رؤية تستند إلى المرجعية الإسلامية في فهم العلاقات الإنسانية والأسرية، ورؤية أخرى تنطلق من منظور مادي علماني يتعامل مع جسد الإنسان وأعضائه بوصفها سلعاً قابلة للتداول. وفي سياق هذا الجدل، يبرز سؤال جوهري: هل يمكن اعتبار حليب الأم مجرد مادة بيولوجية منفصلة عن هويتها الشخصية

*دكتوراه في الفقه وأصوله، أستاذة الدراسات الإسلامية، جامعة هاورد، واشنطن. البريد الإلكتروني: zainabalwani@yahoo.com

تم تسلُّم الورقة بتاريخ 2/ 9/ 2024م، وقُبِلت للنشر بتاريخ 5/ 10/ 2024م.

العلواني، زينب طه (2024). رأي وحوار: منهجية التعامل مع التحديات المعاصرة التي تواجه الأسرة المسلمة: بنوك الحليب أنموذجاً، مجلد 30، العدد 108، 179–186. DOI: 10.35632/citj.v30i108.10400

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

بمجرد انفصاله عنها؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتجاوز البعد الفقهي، لتلامس قضايا فلسفية وأخلاقية عميقة تتعلق بمفهوم الإنسان وكرامته.

فعلى سبيل المثال طرح قضية استعمال بنوك الحليب لإرضاع الأطفال الخُدّج بلبن أمهات معروفات وغير معروفات. قد يبدو هذا التساؤل في ظاهره وكأنه يتعلق بمسألة فرعية لا يتطلب إجابة معقدة، ولكنه في واقع الأمر يطرح قضية لها تداعيات مهمة تتعلق بواحدة من أولويات الأمة اليوم وهي الأسرة. إن التحدي الذي يواجه الفقه الإسلامي المعاصر يتطلب إيجاد توازن دقيق بين الحفاظ على مقاصد الشريعة في حماية النسب والعلاقات الأسرية من جهة، والاستجابة للحاجات الطبية الملحة للأطفال الخُدّج من جهة أخرى. وهذا يتطلب اجتهاداً فقهياً يراعي المستجدات العلمية ويستشرف المآلات المستقبلية لهذه الممارسات.

إن قضية بنوك الحليب تؤرق المسلمين في الغرب أكثر من البلدان العربية؛ إذ ما زالت البلدان العربية خاصة تتبع الطرق والوسائل التقليدية في الرضاعة والتنظيم الأسري. الأمر الذي يستدعي مناقشته بشكل أعمق وأوسع ومن جوانب متعددة.

فلو تأملنا أسلوب عرض سؤال رضاعة الخديج على الفقيه، نجده يركز على الجانب الإنساني وهو حفظ حياة الخُدَّج من الأطفال المعرضين للموت إن لم يحصلوا على اللبن/ الحليب البشري human milk، وذلك لفوائده واحتوائه على مادة مناعية لا توجد في غيره من ألبان الحيوانات. والحق أن هذا سبب أساسي في القضية، ولكن هل هو السبب الوحيد؟ وإن لم يكن هو السبب الوحيد، فما هي الأسباب الأخرى التي تنتج عن هذه العملية؟ وما هو الواقع العملي اليوم لبنوك الحليب؟ وما هي ايجابياتها وسلبياتها على أرض الواقع المعاصر؟ وهل هناك تقويم علمي غير متحيز عن هذه التجربة من قبل متخصصين في إطار قيمي أخلاقي؟ كل هذه التساؤلات تستدعي الاجتهاد في دراسة هذه القضية بعمق، والإلمام بكل مسائلها وفِقْه الواقع بصورة واعية؛ لبناء رؤية كلية عن الموضوع تساعد للتوصل إلى اجتهاد يكون هو الأقرب إلى الصواب.

إنَّ قضية الرضاعة لم تعد اليوم مسألة فرعية، خاصة في زمن اضطراب الرؤية والمفاهيم والقيم الداعية إلى تفكيك العديد من الثوابت ومنها الإنسان. ولذلك فإن ظاهرة انتشار بنوك الحليب وغيرها اليوم في الغرب بحاجة إلى دراسات معمقة من البحث في تاريخ وأسباب ظهورها وفلسفتها وتطورها وآثارها الآنية والمستقبلية على البشرية. وذلك لأن أهمية دراسة الرضاعة تكمن في أنها هي المرحلة التكوينية الأولى للطفل الإنسان (المستخلف) على الأرض بعد خروجه من رحم أمه، وهذا من الأولى أن يكون من أهم الدواعي للمسلم لدراستها من جوانب مختلفة؛ بيولوجياً ونفسياً واجتماعياً وتربوياً وقانونياً ودينياً.

إن دراسة قضية الرضاعة اليوم في إطار بنية العلاقات الإنسانية يساعد على تحديد نوعية العلاقات الإنسانية الثابتة التي لا يجري عليها التغيير بسبب اختلاف الزمان أو المكان أو الأعراف. ويظهر هذا واضحاً في نظام المحارم والمحرمات في القرآن الكريم. فنظام المحارم هو السياج الذي يحمي ويحفظ العلاقات الإنسانية من الاضطراب والتفكك، وذلك بإحكام وضبط هذه العلاقات في حصرها في ثلاث مناطق أساسية هي: علاقة النسب والرضاع والصهر ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴿٥٤﴾﴾ [الفرقان: 54] وألحقت علاقة الرضاع بالنسب بتنزيل المرضعة منزلة الأم (سورة النساء:23). ويترتب على العلاقات بين المحارم والمحرمات حقوق وواجبات بحيث تكون أنموذجاً للبشر في بناء رابطة الاخوة، وتفعيل معاني المودة والتآلف والتكافل بين الناس، فلا يبقى فقير أو محتاج، ولا ضعيف أو لقيط من غير شبكة علاقات تحميه وتحفظه. ويترتب على تلك العلاقات أحكام وآداب مثل السلام والتزاور والتهادي وغيرها، وكلها تحفظ من خلال منظومة قيمية مثل: برّ الوالدين، وصلة الأرحام، وإكرام الضيف والجار والصديق. وبذلك تصبح العلاقات بين الناس واضحة مبنية على أسس ثابتة مما يؤدي إلى حماية واستقرار الأسرة والمجتمع الإنساني من الاضطراب والتفكك. فالعلاقات لا تترك لأهواء الناس ورغباتهم التي في الغالب تخدم مصالح فردية، سواء كانت لأفراد أو أقوام معينين. ولذلك حرّم القرآن الكريم أية علاقات قد تفتح المجال لتلاعب البشر في تسييل المفاهيم، ومن ثم القيم، حتى تنتهي بتفكك العلاقات.

لقد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة أن حليب الأم يحتوي على مكونات فريدة تساهم في بناء جهاز المناعة لدى الطفل وتعزيز نموه الجسدي والعاطفي. وهذا الاكتشاف العلمي يدعونا إلى إعادة النظر في مفهوم الرضاعة ليس فقط كعملية بيولوجية، بل كعلاقة إنسانية متكاملة لها أبعادها النفسية والاجتماعية. ولذلك يجب على المسلمين دراسة هذا الموضوع من تخصصات مختلفة علمية واجتماعية ونفسية ودينية وقانونية وغيرها، خاصة في ضوء تميع العلاقات الأسرية والانسانية في زماننا هذا؛ ليتضح فيها الثابت من المتغير، فيعيد للأسرة استقرارها، وللإنسانية توازنها وتماسكها. ولذلك فمن واجب الفقيه اليوم دراسة هذه القضية بعمق، والنظر في مآلاتها قبل إصدار أي فتوى أو قرار فيها. إن دراسة خلفية هذا الموضوع في ضوء المنظور والرؤية العلمانية المادية التي تسيطر على العالم اليوم، فضلاً عن الفوضى في المفاهيم والقيم وتفكك العلاقات الأسرية والإنسانية، بل وتحويل الإنسان وجسده وجميع أعضاءه إلى معمل تجارب واختبارات الغاية منها الكسب المادي بكل معانيه من إشباع الشهوات واتباع الأهواء والمصالح الشخصية وعلى حساب الصالح العام بغض النظر عما ستجلبه من ويلات ومصائب على البشرية، كل ذلك يدفعنا إلى التوقف والنظر في أهداف هذا السؤال وعواقبه.

إن فهم الإشكاليات المعاصرة المتعلقة ببنوك الحليب يستدعي تتبع جذورها التاريخية، والتي تعود إلى أوائل القرن العشرين. فقد ظهر أول بنك للحليب في عام 1909 في فيينا، تبعه في العام التالي أول مركز لجمع وتوزيع حليب المرأة في بوسطن بالولايات المتحدة الأمريكية. وقد جاء ظهور هذه البنوك كاستجابة للحاجة الملحّة لتوفير التغذية المناسبة للأطفال الخُدّج والرُّضَّع الذين يعانون من مشاكل صحية.[1]

مع تطور تقنيات التبريد والتجميد، أصبح من الممكن حفظ عينات الحليب لفترات طويلة وتقديمها بشكل معقّم وسليم للأطفال عند الحاجة. وقد شهدت العقود الأخيرة توسعاً كبيراً في

[1] Keith R. Bradley, "Wet-Nursing at Rome: A Study in Social Relations," in *The Family in Ancient Rome* (Cornell University Press, 1986)

كيث ر. برادلي، المرضعات في روما: دراسة في العلاقات الاجتماعية.

انتشار بنوك الحليب، حيث يوجد اليوم أكثر من 500 بنك في 37 دولة أوروبية وأمريكية. هذا التوسع السريع في انتشار بنوك الحليب أثار العديد من الإشكاليات الفقهية والأخلاقية والعلمية التي تستدعي دراسة متأنية ومعمقة.

تكمن الإشكالية الفقهية الرئيسة في تحديد مفهوم الرضاعة الشرعية وشروطها. وقد انقسم الفقهاء في هذه المسألة إلى فريقين رئيسيين. يرى جمهور الفقهاء من المالكية والحنفية والشافعية والحنابلة أن العبرة في الرضاع هي وصول اللبن إلى جوف الطفل، بغض النظر عن الوسيلة. فسواء كان ذلك عن طريق الرضاعة المباشرة أو عبر وسائل أخرى كالوجور (صب اللبن في الحلق) أو السّعوط (إدخاله عبر الأنف)، فإن الحكم واحد. في المقابل، يشترط فقهاء الظاهرية المص المباشر من الثدي لتحقق الرضاعة الشرعية. ويستندون في ذلك إلى الفهم الحرفي للنصوص الشرعية التي تتحدث عن الرضاعة.

يترتب على هذا الخلاف الفقهي آثار عملية مهمة، خاصة فيما يتعلق بتحديد المحرمات من الزواج وبناء العلاقات الأسرية. فعلى رأي الجمهور، يمكن أن تثبت حرمة الرضاع باستخدام اللبن من بنوك الحليب، بينما لا يترتب على ذلك أي أثر شرعي وفق رأي الظاهرية. هذا الاختلاف يضعنا أمام تحدٍ كبير في التعامل مع قضية بنوك الحليب في السياق الإسلامي المعاصر.

إن تطبيق نظام بنوك الحليب في السياق الإسلامي يواجه عدة تحديات جوهرية. فإذا أخذنا برأي الجمهور في ثبوت الرضاع بمجرد وصول اللبن إلى جوف الطفل، فإن استخدام الحليب من البنوك قد يؤدي إلى اختلاط الأنساب وصعوبة تحديد المحرمات من الزواج. كما أن من حق الطفل معرفة أصوله البيولوجية، وهذا الحق قد يتعرض للانتهاك في حالة استخدام الحليب من مصادر مجهولة. إضافة إلى ذلك، قد يرى البعض أن نظام بنوك الحليب يتعارض مع مقصد حفظ النسب (النسل)، الذي يعد من الضروريات الخمس في الشريعة الإسلامية. كما تثير فكرة بيع وشراء حليب الأم إشكاليات أخلاقية تتعارض مع النظرة الإسلامية لكرامة الإنسان.

إلى جانب الإشكالية الفقهية، تثير قضية بنوك الحليب إشكالية أخلاقية عميقة تتعلق بمدى جواز اعتبار أجزاء جسد الإنسان – ومنها الحليب – سلعاً يمكن تداولها في الأسواق. وقد أثار هذا الأمر جدلاً قانونياً وأخلاقياً واسعاً في المجتمعات الغربية منذ أربعينيات القرن الماضي. فمن جهة، يرى البعض أن جسم الإنسان يمثل هويته الشخصية، ولا يمكن أن يكون عَرَضاً يجوز التصرف فيه وتبادله في الأسواق. ومن جهة أخرى، ذهب المشرّع الفرنسي –على سبيل المثال – إلى اعتبار أن أحد مكونات الجسم يصبح شيئاً من الأشياء حالما ينفصل عن الجسم، وبناء عليه يجوز التصرف فيه.[2]

هذا الجدل يعكس في جوهره صراعاً بين رؤيتين متباينتين للإنسان وكرامته. الرؤية الأولى تنظر إلى الإنسان كلاً متكاملاً، وترى في كل جزء من أجزائه امتداداً لكرامته وهويته. أما الرؤية الثانية، فهي رؤية مادية تختزل الإنسان في بُعده البيولوجي، وتتعامل مع أجزاء جسده بوصفها مواد بيولوجية منفصلة عن هويته الشخصية. هذا الصراع بين الرؤيتين يمثل تحدياً كبيراً في صياغة موقف أخلاقي متماسك من قضية بنوك الحليب.

على الصعيد العلمي، أثبتت الدراسات الحديثة أن حليب الأم يحتوي على مكونات فريدة تساهم بشكل كبير في بناء جهاز المناعة لدى الطفل، وتعزيز نموه الجسدي والعاطفي. فعلى سبيل المثال، أظهرت دراسة نُشرت في مجلة "Frontiers in Immunology" عام 2018 أن حليب الأم يحتوي على أكثر من 200 نوع مختلف من البروبيوتيك، بالإضافة إلى مركبات معقدة من السكريات (الأوليغوساكاريد) التي تغذي البكتيريا النافعة في أمعاء الطفل.[3] كما أشارت دراسات أخرى إلى أن تركيبة حليب الأم تتغير بشكل ديناميكي، استجابة لاحتياجات الطفل المتغيرة. فعلى سبيل المثال،

[2] Moro, E. *Guido*. "History of Milk Banking: From Origin to Present Time", *Breastfeeding Medicine*, 13(S1), pp. S-16–S-17 Analysis of this culture.
https://www.liebertpub.com/toc/bfm/18/5

كيدو مورو، تاريخ بنوك الحليب: من البداية إلى الوقت الحاضر.

[3] Le Doare K, Holder B, Bassett A, Pannaraj PS. (2018). "Mother's Milk: A Purposeful Contribution to the Development of the Infant Microbiota and Immunity", Front Immunol. 28;9:361.
DOI: 10.3389/fimmu.2018.00361. PMID: 29599768; PMCID: PMC5863526.

كرستي دور، بث هولدر، عائشة باسيت، باي باناراج. حليب الأم: مساهمة غائية لنمو المايكروبيوتا ومناعة الرضيع.

يحتوي حليب الأم في الأيام الأولى بعد الولادة (اللبَأ) على تركيز عالٍ من الأجسام المضادة والخلايا المناعية، مما يوفر حماية قوية للطفل حديث الولادة.[4]

هذه الاكتشافات العلمية تدعونا إلى إعادة النظر في مفهوم الرضاعة ليس فقط كعملية بيولوجية، بل كعلاقة إنسانية متكاملة لها أبعادها النفسية والاجتماعية والصحية. وهنا يبرز التحدي في كيفية الموازنة بين الفوائد العلمية الثابتة لحليب الأم، والاعتبارات الشرعية والأخلاقية المتعلقة ببنوك الحليب.

في ضوء هذه التحديات، يمكن اقتراح بعض الحلول المبتكرة التي تجمع بين الحفاظ على القيم الإسلامية وتلبية الحاجات الطبية الملحّة. ومن أهم هذه الحلول إعادة إحياء نظام الـمُرضعات المعروفات ضمن إطار الأسرة الممتدة، مع تطويره ليتناسب مع متطلبات وظروف العصر الحديث. يمكن تصوّر هذا النظام المطوّر على شكل قاعدة بيانات إلكترونية تضم معلومات عن النساء المستعدات للتبرع بحليبهن، مع توثيق كامل لهوياتهن وسجلاتهن الصحية. كما يمكن إخضاع المتبرعات لفحوصات طبية دقيقة للتأكد من خلوهن من الأمراض المعدية وضمان سلامة الحليب. ومن الضروري توثيق كل عملية إرضاع أو تبرع بالحليب، بحيث يمكن تتبع مصدر كل رضعة وتحديد العلاقات الناشئة عنها.

إن هذا النظام المقترح يمكن أن يحقق مزايا متعددة؛ منها الحفاظ على مبدأ معرفة النسب والعلاقات الناشئة عن الرضاعة، وتوفير بديل آمن وأخلاقي لبنوك الحليب التجارية، وتعزيز التكافل الاجتماعي، وإحياء قيم التراحم والتعاون في المجتمع، مع الاستفادة من التقنيات الحديثة في تنظيم عمليات الرضاعة وتوثيقها.

[4] Cacho, NT. Lawrence, RM. (2017). "Innate Immunity and Breast Milk. Front Immunol", 8:584. DOI: 10.3389/fimmu.2017.00584. PMID: 28611768; PMCID: PMC5447027.
نيكول كاجو و روبرت لورانس. المناعة الطبيعية وحليب الصدر.

إن التعامل مع قضية بنوك الحليب يتطلب جهداً بحثياً متكاملاً يجمع بين العلوم الشرعية والطبية والاجتماعية. وهنا يبرز دور العلماء والباحثين المسلمين في إجراء دراسات ميدانية لفهم الواقع الحالي للرضاعة الطبيعية في المجتمعات الإسلامية، والتحديات التي تواجهها الأمهات في هذا المجال. كما يتعين عليهم تطوير البحوث الطبية في مجال التغذية الطبيعية للأطفال الخُدَّج، والبحث عن بدائل آمنة وفعّالة لحليب الأم في الحالات الضرورية.

من جانب آخر، يقع على عاتق الفقهاء والعلماء الشرعيين مسؤولية إعادة النظر في بعض الاجتهادات الفقهية التقليدية في ضوء المستجدات العلمية، مع الحفاظ على مقاصد الشريعة وثوابتها. وهذا يتطلب حواراً مستمراً ومعمقاً بين الفقهاء والأطباء وعلماء الاجتماع وغيرهم من أهل التخصص والمعرفة. بالإضافة إلى مساندة الباحثين والأطباء وطلاب الدراسات العليا في المجالات العلمية المختلفة، ولا سيما في علم الجينات والأمراض الجينية ونحوها، على اختيار الموضوعات التي تثري العلوم النافعة للبشرية خاصةً، بغية تقوية بنية العلاقات الإنسانية.

قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب

التربية الفكريّة في سياق النّهوض الحضاريّ المنشود*

تحرير: فتحي حسن ملكاوي**

حسام مصطفى اللحّام***

يتناول هذا الكتاب موضوع "التّربية الفكريّة في سياق النّهوض الحضاريّ المنشود"، انطلاقاً من الإيمان بأنّ التربية هي المدخل الأساس في التغيير الاجتماعيّ والثقافيّ والحضاريّ. وقد ساهم في تأليف الكتاب علماء وباحثون من المغرب والجزائر وتونس والأردنّ؛ إذ تنوّعت أفكارهم وتضافرت جهودهم؛ لبناءِ تصوّر تربويّ منهجيّ متكامل، يرمي إلى أن يشكّل مشروعاً للتربية الفكريّة؛ تعزيزاً للجهود المبذولة في سبيل الإصلاح الحضاريّ في العالم الإسلاميّ.

---

* تأليف جماعي. **التربية الفكريّة في سياق النّهوض الحضاريّ المنشود**، هرندن: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 2021م.
تعتمد المراجعةُ الإحالةَ إلى الكتاب؛ بالإفصاح عن اسم المؤلِّف الذي أنجز الفصلَ الـمُتَنَاوَل.

** دكتوراة في التربية العلميّة وفلسفة العلوم، من جامعة ولاية ميشيجان الأمريكيّة، تربويّ وأستاذ جامعيّ أردني وباحث في المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ. البريد الإلكترونيّ: fathimallkawi@gamil.com

*** دكتوراة في البلاغة العربيّة، من الجامعة الأردنيّة، 2002م، أستاذ جامعيّ مشارك، متقاعد من جامعة الزيتونة الأردنيّة. البريد الإلكترونيّ: husam.lahham@yahoo.com

تم تسلُّم المراجعة بتاريخ 8/ 7/ 2024م، وقُبِلت للنشر بتاريخ 10/ 9/ 2024م.

اللحام، حسام مصطفى (2024). مراجعة لكتاب: التربية الفكرية في سياق النهوض الحضاري المنشود، **مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"**، مجلد30، العدد 108، 187–200. DOI: 10.35632/citj.v30i108.10233

الحقوق كافة محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2024 ©

جاء الكتاب في مقدّمة وعشرة فصول وخاتمة، وعُني فتحي ملكاويّ بتحريره، وَكَتَب مقدّمته وخاتمته والفصل السّادس، ومهّد لكلّ فصل من فصول الكتاب بموجز وَسَمَهُ بـ"تقديم التّحرير" عَرَّف فيه بفكرة الفصل وموقعه في خطّة الكتاب الكلّيّة.

تحدّث ملكاوي في المقدّمة عن أهمّيّة الكتاب، وبواعث تأليفه، ومكانته في الدّراسات التربويّة، ومفهوم التربية الفكريّة، وحضورها في التّراث التربويّ وفي الدراسات التربويّة المعاصرة. وأشار إلى الموضوعات التي تناولها كلُّ فصل.

وفي الفصل الأوّل، وقف عزمي طه[1] على موضوع "التربية الفكريّة: مفهومها وأهمّيتها". وصرّح -في مقدّمة الفصل- بأنّه سينطلق في بحثهِ هذا الموضوعَ، من المسلّمات الإسلاميّة الكبرى التي تُعبّر عنها مفاهيم: العبادة، والخلافة، والهداية، والابتلاء (عزمي، 2021، ص25).

وقد توزّع الفصل في مبحثين: مهّد الباحث -في المبحث الأوّل- للوصول إلى مفهوم التربية الفكريّة؛ بتوضيح المقصود بمصطلح التربية، ومصطلح الفكر وما ينسب إليه (الفكريّ، والفكريّة) طبقاً لقوانين المنطق. وعرّف التربية وبيّن هدفها والوسائل والطرائق المادّيّة وغير المادّيّة التي تستعين بها.

وأوضح -في المبحث الثاني- صلة التربية الفكريّة بالنّظر العقليّ، والعلم، والثقافة. وأفصح عن المقصود بمصطلحات: النّظر العقليّ، والتفكير، والاستدلال. وركّز على بيان أركان عمليّة التربية الفكريّة: المتعلّم، والمربّي. وتحدّث عن أثر التربية الفكريّة في عملية التنشئة، وانعكاسها على جميع جهود التّنمية وجوانبها، وحدّد الصِّلة بين التربية الفكريّة وأنواع التربية الأخرى، ودور التربية الفكريّة في الإصلاح التربويّ (طه، 26-48).

وفي الفصل الثاني، تناول محمّد عبد السلام عوّام[2] -في ثلاثة مباحث- "التربية الفكريّة في القرآن الكريم والسنّة النبويّة"، مرتكِزاً على منطلقه الأساس الذي ذكره في مقدّمة الفصل؛ من حيث كونُ

[1] دكتوراة في الفلسفة الإسلاميّة، من جامعة أدنبرة، 1981م، أستاذ جامعيّ متقاعد من جامعة آل البيت في الأردن، البريد الإلكتروني: abutaha.azmiagamail.com

القرآن هدىً منهاجيّاً، من مقاصده إصلاح التفكير الإنسانيّ؛ وهو يمثّل -مع السنّة النبويّة- اللبنة الأساسيّة والمنطلق الأصيل لقضيّة التربية الفكريّة (عوّام، ص53).

وبناء على ذلك، حلّل الباحث -في المبحث الأوّل- مقاصد نصوص التفكّر في القرآن الكريم، وتقصّى الآيات التي ورد فيها لفظ التفكّر، ونبّه إلى المقاصد المتعدّدة للآيات المقتبسة، وربط بين الآيات وما ورد في السنّة النبويّة من إشارات تتّصل بالتربية الفكريّة، وتُعدّ منهجاً قرآنيّاً في الاستدلال.

وعرض -في المبحث الثاني- لمسألة تأسيس التفكير العلميّ في القرآن الكريم، مُعتمِداً على الآيات التي تُستَشفّ منها المنهجيّة العلميّة، وتمثّل مرجعيّة في تأسيس التفكير العلميّ.

وبيّن -في المبحث الثالث- أساليب التفكّر المتعدّدة في القرآن والسنّة. ودعا -في خاتمة الفصل- إلى إعادة الاعتبار للتربية الفكريّة بوصفها وسيلة من وسائل الإصلاح، وضرورة التعامل مع التربية الفكريّة من منظور مقاصديّ. واقترح وسائل تطبيقيّة يمكن بها رفد هذا الموضوع؛ في بناء الإنسان الصالح (عوّام، ص89-90).

وفي الفصل الثالث "التربيّة الفكريّة في التراث الإسلاميّ" استعرض جميل أبو سارة[3] -في أربعة مباحث- التجلّيات الكبرى الفكريّة في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ، واعتمد في ذلك على جهود المفكّرين والفلاسفة.

نبّه -في المبحث الأوّل- إلى ارتباط النّظر العقليّ بالأخلاق في التّراث الفلسفيّ الإسلاميّ، ذاهباً إلى أنّ الآلة التربويّة الأخلاقيّة سخّرت منظومتها الهائلة تجاه التربية الفكريّة؛ بحيث صار "الفكر" و"العقل"

[2] *دكتوراة الدولة في تخصّص أصول الفقه، من جامعة سيدى محمّد بن عبدالله، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة ظهر المهراز/ فاس 2008م، أستاذ سابق بكلّيّة الآداب والعلوم في الرباط، وعضو بمركز المقاصد للدراسات والبحوث. البريد الإلكتروني: aouam05@gmail.com

[3] دكتوراة في علوم السنّة النّبويّة، ودكتوراة في الفلسفة من الجامعة الأردنية، مدير الإفتاء الإلكتروني في دائرة الإفتاء في المملكة الأردنيّة الهاشميّة. البريد الإلكتروني: jabusara80@yahoo.com

لبّ الفضيلة. واكتسبت التربية الفكريّة -وفقاً للباحث- أولى مراتب مركزيّتها في التراث الإسلامي. واستشهد -لتأكيد ذلك- بجهود المؤلّفين التي ربطت بين العقل وأفعال القلوب والجوارح. وفي صدارة المؤلّفين الذين اهتمّ بجهودهم في هذا السياق: الحارث المحاسبيّ، وأبو حامد الغزالي.

وعُني -في المبحث الثاني- ببيان معالم تربويّة فكريّة، داخل منظومة التعليم الأولى، التي انفتحت على العلوم الدقيقة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وتردّد صداها في أنظار الفلاسفة والمفكّرين: الكنديّ، ابن خلدون، وإخوان الصفا، وابن سينا، والزرنوجيّ. ووقف على مجموعة من المنهجيّات التعليميّة الأساسيّة، التي نبعت من تجلّيات المنظومة التعليميّة المستندة إلى فلسفة عميقة تجاه "التربويّة الفكريّة" على أساس ثقافيّ علميّ.

وعرض -في المبحث الثالث- للرّؤية النقديّة الاجتهاديّة (منهج الشّكّ) عند أبي حامد الغزالي، وعدّها أحد أهمّ تجلّيات "التربويّة الفكرية" في التراث الإسلاميّ (أبو سارة، ص95-126).

وأوضح الباحث -في المبحث الرابع- قصده بالتجلّي؛ إذ يعني به ما تركته المركزيّة المذهلة -حسب وصفه- للعلوم العقليّة داخل التراث الإسلاميّ من أعظم الأثر في توجيه النسق العلميّ نحو "التربية الفكرية". وتبدّت تجلّيات التربويّة الفكريّة -لَدى الباحث- في العلوم الحِكمية ذاتها؛ عبر نافذة الكتب، التي خُصّصت في "تصنيف العلوم" في الحضارة العربيّة والإسلاميّة، والإبداعات العلميّة التي نهض بها علماء العرب والمسلمين (أبو سارة، ص127-135).

وفي الفصل الرابع "علاقة التربية الفكريّة بمعارف الإيمان" ذهب عمّار جيدل[4] إلى عدّ الإيمان -في المقام الأوّل- مقولة معرفيّة، تتّسم بالحيويّة وتقع في صلب العمليّة التربوية (جيدل، ص141).

وتحدّث -في المبحث الأوّل- عن الإيمان المؤسّس على الأمان؛ من منظور التفتيش عن الفكرة (المبدأ) الأصليّة الباعثة على استعادة الفكر والتفكير أفقَ الوظيفة الوجوديّة. (جيدل، ص143).

---

[4] دكتوراة في العلوم الإسلاميّة تخصّص أصول الدين عقيدة وفكر إسلامي، أستاذ العقيدة والفكر الإسلامي في كلّيّة العلوم الإسلاميّة، جامعة الجزائر1 (يوسف بن خدة). البريد الإلكتروني: adjidel60@yahoo.fr

وأسهب الباحث في استحضار الشواهد التاريخيّة والمعاصرة، التي تؤكّد أنّ التفكير في موضوع النهضة بالإيمان هو أصلٌ وقارٌّ في الفكر الإسلاميّ. وأنّ الصلة بين الإيمان والأمان صلة وثيقة، يشير إليها قاموس اللغة ويؤصّلها الاستعمال القرآنيّ. وذهب الباحث إلى أنّ الأمان مستودع في أصل الخلقة. ثمّ تتبّع المعاني المستشفّة من الحصانة التذكيريّة -بحسب تعبيره- في الآية الكريمة ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ ٱلذِّكْرَىٰ تَنفَعُ ٱلْمُؤْمِنِينَ۝٥٥﴾ [الذاريات: 55]. ثمّ كشف عمّا تقتضيه التربية الفكريّة أنّ الفكر أمانة (جيدل، ص143-154).

وعدّ الباحث -في المبحث الثاني- التوحيد مبدأً، ورؤيةً، وسيرورةً، وأفقاً. وبيّن قصده بهذه الألفاظ. ويمثّل التوحيد عنده -تبعا لهذه الرّؤية- برنامجاً عمليّاً لكلّ من انتسب إلى خطّ الإيمان. وقد نظر الباحث في مسألة متطلّبات التوحيد -من عدد من الزوايا المتكاملة-: التوحيد بوصفه: معتقداً، وتدبيراً، وسيراً في شعاب الحياة (جيدل، ص154-164).

وأشار الباحث -في المبحث الثالث- إلى انشغال كثير من العلماء في القديم والحديث بقضيّة تجديد فهم الدين وتفعيله في الحياة، وشدّد على تبنّي التربية الفكرية الموازِنة بين قدرة العقل والافتقار إلى الله، وضرورة تعدّد قلاع المرابطة -بحسب تعبيره- سواء كانت فكريّة أو تربويّة أو اجتماعيّة أو فنّيّة أو سياسيّة، مع تأكيده الحرصَ على وحدة الوجهة في إطارها الكلّيّ والمحافظة عليها، وملخّصُها السَّعي الجدّيّ لخدمة كلِّ الخلق؛ ابتغاءَ مرضاة الحقّ (جيدل، ص165-168).

وعرض الباحث -في المحور الثّاني من المبحث نفسه- للتحضّر بوصفه أفقاً للتربية الفكريّة الإيمانيّة. وفصّل القول في التحضّر في سياق التربية الفكريّة، مؤكِّدا قدرةَ الإسلام على أن يكون أساساً للقاء عالميّ بأفق إنسانيّ (جيدل، ص169-173).

وفي الفصل الخامس "أهداف التربية الفكريّة" عرّف عبد السلام محمّد الأحمر[5] -في المقدّمة- بمقصده من البحث وبأهمّ المراجع التي أفاد منها (الأحمر، ص181-184). وعرض -في مبحثين- لأهداف التربية الفكريّة في سياق النهوض الحضاريّ الإسلاميّ؛ فعرّف -في المبحث الأوّل- المقصود بـ"الفكر" و"التربية الفكريّة"، وتحدّث عن ضرورة تحديد توجّه فكريّ عامّ، يضمن اندراج الأفكار في نسق واحد، يمثّل روح منهاج التربية الفكريّة في سياق النهوض الحضاريّ. وبيّن أنّ التوجّه الاستخلافيّ هو المطلوب، وحدّد الأسس التي يقوم عليها اختيار هذا التوجّه؛ وهي: الاستخلاف، والحريّة، والمسؤوليّة. وكشف عن مفهوم الاستخلاف في إطار هذا التحديد، مشيراً إلى اضطّلاع الفكر بإبداع وسائل التنمية وخططها وتطويرها ورعايتها، وانحصار دور الوحي في عرض الأساس الإيمانيّ، الذي يجعل التنمية ممارسة استخلافيّة. وذهب إلى أنّ الاستخلاف هو أساس الهويّة الإنسانية، وأنّ الهُويّة الثابتة -بين جميع بني آدم- هي كون الإنسان مستخلفاً في الأرض، وأنّه حرّ مسؤول، وأنّ الهُويّة الإسلاميّة تلزم الأمّة بتحقيق أهداف نهضة شاملة (الأحمر، ص185-196).

وتطرّق الباحث -في المبحث الثاني- إلى أهداف التربية الفكريّة، مُقدِّما لذلك باعتبار الاستخلاف مَدخلاً للتربية الفكريّة وأهدافها، وحدّد -وفْقاً لهذا الاتّجاه- الهدف الأسمى للتربية الفكرية؛ وهو تمكين الفرد والجماعة من الاضطّلاع بأعباء الاستخلاف الإيمانيّ في أبعاده المختلفة. ويشمل الاستخلاف -عند الباحث- مفاهيم الأمانة وقيمها. ومن ثمّ، أمكنه تحديد غاية التربية الفكرية في تأهيل النشء للقيام بأعباء الاستخلاف المتعدّدة. ونبّه إلى أنّ كلّ أهداف التربية الفكريّة -في سياق النهوض الحضاريّ- تخضع لتأطير الفكر الاستخلافيّ (الأحمر، ص197-210).

---

[5] ماجستر في الفكر والحضارة، من جامعة محمّد الخامس في الرباط، والشهادة العليا للدراسات الإسلاميّة من مؤسّسة دار الحديث الحسنية. عضو المكتب التنفيذي للرابطة المحمّديّة للعلماء، ومفتّش تربويّ للتعليم الثانويّ، وخبير دوليّ في التربية والثقافة لدى منظّمة الإيسيسكو. البريد الإلكتروني: elahmerab@gmail.com

وفي الفصل السّادس، تناول فتحي ملكاوي "موضوعات التربية الفكريّة" في إطار رؤية تكامليّة، في السّياق الحضاريّ المنشود. وركّز على بعض مكوّنات التربية الفكريّة التي دعا إلى وجودها في أنظمة التربية والتعليم في المجتمعات الإسلاميّة، ضمن تلك الرؤية.

وقد حاول أن يغطّي –في مباحث الفصول الثلاثة– جانباً من موضوعات التفكير التي تتنوّع في طبيعتها ووظيفتها وخصائصها؛ لأهمّيّتها في تحقيق أهداف التربية الفكريّة التي ذكرها في مقدّمة هذا الفصل.

تحدّث –في المبحث الأوّل– عن رؤية العالم؛ من حيث موقع هذه الرؤية في التفكير، وعدّها هدفاً من أهداف التربية والتعليم؛ فتقصّى مفهوم رؤية العالم، ومجموعة من الرؤى التي شهدها العالم المعاصر. وكشف عن مدى إمكانيّة الفكر والتربية على الفكر في بناء رؤية العالم في ضوء العقيدة الإسلاميّة، وأهميّة تلك الرؤية في النهوض الحضاريّ المنشود (ملكاوي، ص215–228).

وخصّص المبحث الثاني لبناء التربية الفكريّة على الوقائع والطبائع؛ بوصفهما موضوعاً للتربية الفكريّة؛ فبحث في دلالات المصطلحين: المعجميّة، والمصطلحيّة المتنوّعة. وأشار إلى ارتباط استعمال مصطلح الوقائع بالحقائق التي تكشف عمّا يقابلها من كذب وتضليل وتشويه، وعمّا يقابلها من تفكير يقوم على الوهم والخيال، مُبرِزاً أهمّيّة أن يكون الأساس في التفكير وفي تعليم التفكير والتربية الفكريّة مبنيّاً على "حقائق الواقع". وأكّد –في حديثه عن الطبائع– أنّ التربية الفكريّة هي تنشئة، وتعليم، وإعداد، وتدريب، وتعويد للإنسان أن يتعامل مع الأشياء والموضوعات على اختلاف أنواعها، كلّا وفْق طبيعتها، على أحسن وجه (ملكاوي، ص229–241).

وقصد –في المبحث الثالث– ملاحظة أنواع التفكير، وفقاً للمداخل المتنوّعة في تصنيف هذه الأنواع، وحاول رسم خريطتها، وما يلزم فيها من مناهج وأساليب ومهارات. ووقف على مصطلحات متعدّدة عَرَفَتْها الكتابات عن التفكير، ومصطلحات متعدّدة لوصف التفكير تستعملها

الكتب المتخصّصة في التفكير أو البحث. وأشار إلى عدد من المصطلحات المستخدمة التي تشير إلى "نوع التفكير" (ملكاوي، ص242–255).

وفي الفصل السّابع، تناول مصدق الجليديّ[6] "موضوعات التربية الفكريّة: مبادئ في حرّيّة التفكير والتحليل النقديّ والتثبّت والتّبيّن". وقد عرض في مقدّمة الفصل لأهداف البحث في هذه الموضوعات، وأهمّيتها، والمنهجيّة التي سَلكها (الجليديّ، ص263–265).

وجاء الفصل في أربعة مباحث، وفْقاً للمفاهيم (القيم) المعرفيّة الأساسيّة الثلاثة: حرّيّة التفكير، والتّحليل النّقديّ، والتثبّت والتبيّن.

بدأ الباحث –في المبحث الأوّل– بتعريف حريّة التفكير عند كانط بوصفها رديفة للتنوير؛ من حيث هو استخدام العقل دون توجيه من الآخر. وعدّ الباحث أنّ لهذا المبدأ الكونيّ (حريّة التفكير) أساساً متيناً في القرآن الكريم، وضرب أمثلةً عليه، ثمّ تحدّثَ عن الاجتهاد في الإسلام بوصفه ممارسة للتفكير الحرّ، وفْق الضوابط العقليّة والشرعيّة. ووقف الباحث على بعض ثمار حريّة التفكير، في المجالين: الفقهيّ، والعلميّ. وعرض لقضيّة التضييق على حريّة التفكير في التاريخ الإسلاميّ، وبيّن خطورة الاستبداد في تعطيل حريّة العقول، وأهمّيّة حرّيّة التفكير في نهضة المسلمين في الوقت الحاضر (الجليديّ، 266–274).

وعرّف –في المبحث الثاني– "النّقد" في اللغة وفي الاصطلاح (الأدبيّ، والفلسفيّ)، ولجأ إلى التمييز بين النقد والحسّ النقديّ، وكشف عن روح النّقد في القرآن الكريم وفي سير الأنبياء، وروح النقد العلميّ في السنّة النبويّة، وعرض لقضيّة الحسّ النقدي لدى علماء المسلمين ومفكّريهم، ضارباً المثل بالحسن بن الهيثم. ونوّه الباحث باتّفاق أئمّة أهل الأمصار الإسلاميّة على فساد التقليد الأعمى، عادّاً ذلك من علامات الحسّ النقديّ والحريّة الفكريّة. ولم يُثنه التّنويه

[6] * دكتوراة في علوم التربية، أستاذ باحث في مركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة، وأستاذ تعلّميّة الدراسات الإسلاميّة بجامعة الزيتونة، وخبير دولي في التربية. البريد الإلكتروني: msaddakj2@gmail.com

بمنجزات العقل العلميّ الإسلاميّ عن التصدّي للعوائق المعرفيّة والثقافيّة في تكوين العقل العربيّ، ولا سيّما لدى المفسّرين. وبحث دور التحليل النقديّ في التقدّم المعرفيّ في العالم الإسلاميّ (الجليديّ، ص 275–283).

وعرض الباحثُ –في المبحث الثالث– لموضوع التثبّت والتبيّن، مبتدئاً بتعريف التثبّت والتبيّن في المعجم اللغويّ، ومستشِفّاً منه دلالات كلمة التثبّت التي تنطوي على رجاحة العقل وسلامة التفكير، وأصّل هذا المعنى في القرآن والسنّة، وانتهى إلى القول بتضافرهما في تقرير منهج متكامل في التثبّت والتبيّن. ثمّ تتبّع منهج التثبّت والتبيّن في سير الأنبياء عليهم السلام، وممارسة علماء المسلمين لهذين المبدأين في أنظارهم العلميّة، وفي علم الحديث، وفي التراث الإسلاميّ الذي عرف التبيّن والتثبّت في رواية الأخبار التاريخيّة، وفْقاً لما فعله ابنُ خلدون في عرض الروايات على قواعد العمران البشريّ وطبائعه، وعلى طبائع الكائنات. وأوضح الباحث دور قيم الحذر المعرفيّ في البناء السليم للشعور التاريخيّ والوعي الحضاريّ، ودعا إلى تجذير النقد الخلدونيّ؛ بإعطاء الأولويّة لطبائع العمران البشريّ على مجرّد الرّواية والنقل (الجليديّ، ص 284–288).

وتحدّث الباحث –في المبحث الرابع– عن مهارات التفكير في التربية المنشودة، مستعرضاً واقع مهارات التفكير في المناهج التربويّة لدى عدد من البلدان العربيّة، وما تشير إليه التقارير الدوليّة التي تختصّ بواقع التعليم في البلاد العربية والإسلامية؛ من ضعف ملحوظ في ممارسة حرية التفكير والتحليل النقديّ والحذر المعرفيّ. وذهب إلى أنّ التربية على حريّة التفكير ليست خاصّة بمجالات، مثل: الفلسفة والإنسانيّات فحسب، بل هي مطلوبة حتّى في المجالات الأكثر صرامة علميّة، والأصل أن تكون حرّيّة التفكير مبدأً إسلاميّاً، وأنّ أيّ إصلاح للواقع المتخلّف في المجتمعات الإسلاميّة، إنّما يبدأ من تنشيط الخيال للأطر الفكريّة النقديّة والحلول الإبداعيّة، وأنّ حرية التفكير مبدأ يجب تعميمه على مجالات التربية والتعليم كلّها؛ لتتحوّل إلى مسلّمة لدى المدرّس، وتندمج في النظريّات الضمنيّة والممارسات التعليميّة. وأوضح الباحث الطرق التي تُمكِّن من أن يتحوّل مبدأ حريّة التفكير إلى مسلّمة من مسلّمات المدرّس، ثمّ تناول موضوع التربية على التبيّن والحذر المعرفيّ؛

من خلال استكناه دعاء الجاحظ الذي بدأ به كتابه الحيوان، الذي استخلص منه الباحث منهجاً في التفكير العلميّ والاتّجاه القيميّ السويّ، قوامه: عدم الركون لليقين الوثوقيّ الـمُوقِع في تبنّي الشبهات، وعدم الاستسلام للشكّ المتطرّف الـمُسلِم للحيرة، واشتراط التثبّت طريقاً للمعرفة اليقينيّة وصدقها. وعرض الباحث لمبادئ في حريّة التفكير والتحليل النقديّ والتثبّت والتبيّن؛ وهي المبادئ ذاتها التي وضعها الجاحظ منهجاً تربوبّاً علميّاً؛ لممارسة الحذر المعرفيّ، واستنتج الباحث منها وجوب اعتماد خطوات إعمال مبدأ التثبّت (الجليديّ، ص289–299).

وفي الفصل الثامن، تناول عبد المجيد النجّار[7] –في أربعة مباحث– موضوع "التعلّم الذّاتيّ والمسؤوليّة الفرديّة في التحقّق بالتربية الفكريّة".

وقف –في المبحث الأوّل– على مفهوم التعلّم الذاتيّ وموقعه في الموروث التربويّ الإسلاميّ؛ إذ وجد في هذا الموروث إضاءات مهمّة في هذا الشأن، مع إقراره بشحّه من التعلّم الذاتيّ في شكل نظريّة متكاملة. وأهمّ الإضاءات التي أشار إليها الباحث ما جاء عند عَلَمين من أعلام التربية في التراث الإسلاميّ: برهان الإسلام الزرنوجيّ من المشرق، وعبد الرحمن بن خلدون من المغرب (النّجّار، ص311–319).

وتحدَّث –في المبحث الثاني– عن المؤهّلات الفطريّة للتعلّم الذاتيّ "الاستعدادات الفطريّة للتعلّم"، وأهمّها: المخزون الفطريّ من العلم، والمنطق الفطريّ للعقل الإنسانيّ، وفطريّة التشوّف المعرفيّ (النّجّار، ص320–324).

واستعرض –في المبحث الثالث– منهجيّة التكوين على التعلّم، ووقف على أهمّ عناصر تلك المنهجيّة، في التعليم الذاتيّ (النّجّار، ص325–335).

---

[7] دكتوراة في العقيدة والفلسفة، من جامعة الأزهر 1981م، عمل أستاذاً في جامعة الزيتونة في تونس، وفي عدد من الجامعات العربيّة والأجنبيّة. البريد الإلكتروني: abdelmajidn10@gmail.com

وتقصّى -في المبحث الرابع- المخرجات الحضاريّة للتعلّم الذاتيّ؛ وهي -في نظره-: الرّشد الفكريّ، والانفتاح الثقافيّ والاجتماعيّ، وتحمُّل المسؤوليّة، والثقة بالنّفس والجرأة العلميّة (النّجّار، ص336-342).

وفي الفصل التاسع، عالج ناصر يوسف[8] موضوع "التربية الفكريّة في الخبرة التربويّة الماليزيّة المعاصرة" مُنطلِقاً من رؤية تحليليّة نقديّة إسلاميّة، وملتمِساً أن يجد في هذه التجربة ما يُنتفع به في تنمية المجتمعات العربيّة. وحلّل هذه التجربة في ثلاثة مباحث: عرّف في المبحث الأوّل بملامح فلسفة التربية الوطنيّة في ماليزيا وموقع التربية الفكريّة فيها، وحدّد الغايات التي تصبو إليها القيادة السياسيّة الماليزيّة من برامج التربية الفكريّة. ورجّح القول بعدم وجود طريقة منهجيّة واضحة ومعلومة في ماليزيا عن كيفيّة تدريس التربية الفكريّة؛ وهي عنده أقرب إلى الإرهاصات؛ إذْ تميل إلى أن تكون تربية إبداعيّة وعقلانيّة موقوفة على تحقيق أهداف التنمية المستديمة. ومن ثَمّ، عيّن الباحث الإرهاصات، وأسهب في حديثه عنها، ونبّه إلى بعض السلبيّات التي رافقت هذه التربية، وعرض لبعض العقبات التي حدّت من نجاح التربية الفكريّة في ماليزيا، وذكر في تحليله أهداف التربية الفكريّة وإنجازاتها، والعقبات التي واجهتها، وبعض السلبيّات التي عانت منها (يوسف، ص352-362).

وأجرى الباحث -في المبحث الثاني- تحليلاً تقييميّاً للتربية الفكريّة الماليزيّة؛ إذ حلّل فيه: الموقف السياسيّ المتباين من لغة التدريس، والتربيّة الفكريّة والتربية الدينيّة (يوسف، ص363-379). واستعرض -في المبحث الثالث- بعض الدروس المستفادة -عربيّاً وإسلاميّاً- من التجربة الماليزيّة، في تضمين التربية الفكريّة في المجتمعات العربيّة في النظام التعليميّ، وقدّم تصوّراً مقترحاً للتربية الفكريّة في المجتمعات العربيّة؛ بُغية تمتين هذه التربية بوصفها أساس النهوض الحضاريّ (يوسف، ص380-384).

---

[8] دكتوراة في اقتصاد التنمية المقارن، من جامعة ملايا بماليزيا، باحث جزائريّ في مكتب البحوث والابتكار، الجامعة الإسلاميّة العالميّة في ماليزيا. البريد الإلكتروني: youcef.nasser@gmail.com

وفي الفصل العاشر "معيقات التربية الفكريّة وسبل التغلّب عليها" عرض عبد الرزّاق بلعقروز[9] لبعض العناصر التي تحول دون تحقيق التربية الفكريّة النّموذجيّة؛ وذلك للتخلّص ممّا يحول دون تحصيلها في سياق المطالبة بتعليم التفكير من جديد؛ عن طريق بناء الوعي ببنية تلك العوائق، ورسم سُبل التغلّب عليها. وقد أفصح الباحث عن ذلك في مقدّمة الفصل التي عرض فيها: لمفهوم التربية الفكريّة، والمقصود بمفردة (المعيقات) في المعجم اللغويّ، والمقصود بـ(معيقات التربية الفكريّة) (بلعقروز، ص391-395).

وقد تناول الباحث المعيقات في مبحثين: أشار -في المبحث الأوّل- إلى عدم انتماء تلك المعيقات إلى جنس واحد؛ إذ هي -عنده- من أجناسٍ متداخلةٍ ومترابطة؛ وهي:

1. أمراض النفس أو فساد الإنسان في قدرته على أخلاقه. ويشير المرض -هنا- إلى تغلّب الطاقة الحيويّة على الإنسان، أو تحكّم قوى الطَّبع الإنسانيّ في العقل والتفكير. ويقصد الباحث بقوى الطبع (أو الدوافع الحيويّة): الدافع الجنسيّ، والدافع الغذائيّ، والدافع الـمِلكي، والدافع الخصبيّ، والتمركز حول الأنا.

2. التطبّع الثقافيّ والصناعيّ. ويقصد الباحث بالتطبّع الثّقافي ما سمّاه "الاقتداء بالآثار" المانع من تفعيل التربية الفكريّة، وبناء عالم الأفكار في سياق تحدّيات حضاريّة مخصوصة. ويعني بالتطبّع الصناعيّ: الآثار التي يتركها المنطق في تفكير الإنسان؛ على معنى الاستغراق في المنطق إلى درجة قد تحول دون إبصار الحقيقة.

3. أمراض التفكير أو فساد الإنسان في قدرته على تفكيره؛ أي حصر التفكير في نطاق تجزيئيّ، ضيّق. ويتّسم هذا التفكير -على تعدّد أنماطه- بالاستسلام إلى الاختزال، والتبسيط (بلعقروز، ص396-407).

---

[9] دكتوراة علوم في الفلسفة من جامعة منتوري/ الجزائر 2012م، أستاذ فلسفة القيم، بجامعة سطيف2، في الجزائر، رئيس تحرير مجلّة نماء. البريد الإلكترونيّ: Abderrezak19@yahoo.fr

واستعرض الباحث -في المبحث الثاني- أساليب العلاج التي من شأنها أن تحرّر التربية الفكريّة من تلك المعيقات، واقترح ثلاثة أساليب للعلاج:

أوّلاً. التهذيب الأخلاقيّ.

ثانياً. استثمار التربيّة الفكريّة ذات العوائد الكثيرة. والمراد بالعوائد: النّقد، والانفتاح، والحوار الجدّيّ بين المعارف.

ولأجل التصدّي للإكراهات التي يتركها التطبّع الثقافيّ، شدّد الباحث على تنفيذ الأعمال الآتية:

1. التحرّر من التطبّع الثقافي والصناعيّ؛ بالتحاور، والانفتاح على الأفكار الغربيّة في الفلسفات والعلوم، وتبادل المنافع، والتنافس في ذلك.

2. الحرارة الحواريّة؛ بمعنى كثافة أو تعدّديةّ التبادلات والمواجهات والتساؤلات بين الآراء والأفكار والتصوّرات، وتليين الصَّلابات والثوابت المعرفيّة.

3. التخلّص من الإفراط في المنطق؛ إذ إنّ المنهج السليم هو أن تكون بداية حركة الفكر -عندما يستشكل عليها الأمر- الإقبال على الفكر الطبيعيّ، واستمطار رحمة الله.

ثالثاً. التمييز من أجل التوحيد لعلاج أمراض التفكير، ويتطلّب ذلك عند الباحث صياغة رؤية لذات التفكير نفسه؛ تتّسم بسمتين أساسيّتين: الأولى: أن يكون عمل التربية الفكريّة تطوير أشكال جديدة من التفكير في سياقات جديدة وتحدّيات حضاريّة جديدة. والثانية: من -الجهة المنهجيّة- إبقاء حركة الفكر تراوح طريقها بين التمييز والتوحيد؛ أي أن التميّز بين أنماط التفكير إجراء.

وقدّم الباحث ثلاثة إجراءات تزيل عن التربية الفكريّة موانع التفكير؛ وهي تتضمّن أن يتعلّم المتلقّي إحكام القدرات الآتية:

1. تعليم التجزئة من أجل التكامل.
2. تعليم الاشتباك مع الحركة.
3. تعليم الاجتهاد الفكريّ.

وأثبت الباحث -في نهاية الفصل- ملحقاً ينطوي على جدول بأهمّ المعيقات التي تواجه التربية الفكريّة وسُبل التغلّب عليها؛ وهو بمنـزلة تلخيص للمعيقات، التي تناولها الباحث في هذا الفصل (بلعقروز، ص408-429).

وفي خاتمة الكتاب، أشار فتحي ملكاوي إلى أهمّ القضايا التي عُني بها الكتاب، وأثرها في تعميق الوعي بأهمّيّة التربية الفكريّة، ودورها في تطوير الفكر التربويّ القادر على صياغة الشخصيّة الإسلاميّة المتوازنة، وبناء الهويّة الحضاريّة المتميّزة. ودعا ملكاوي إلى استمرار البحث والكتابة في موضوعات هذه التربية؛ لتكون طريقاً إلى إصلاح التربية، وأساساً جوهريّاً في الإصلاح والتقدّم في مجالات النّهوض الحضاريّ الشامل (ملكاوي، ص431-435).

مراجعة لكتاب

التربية اليابانيَّة المركَّبة: الاقتراحات والدروس المستفادة*

تأليف: ناصر يوسف**

ماجد أبو غزالة***

يُشكّل التعليم بوصفه مهمةً مهنيةً وإبداعية، تنشغل بصناعة الإنسان والنخب والمستقبل، البنيةَ التحتية لنهضة اليابان الحديثة. والمحور المركزي الذي يدور في فَلَكِه هذا الكتاب في فصوله الستّة، هو كيف نستثمر الجهد الياباني ونفهمه ونتعلّم منه؟ تعدّ التجربة اليابانية من النماذج العريقة التي غفل الوطن العربي والشرق الإسلامي عن الاستئناس بها. وأدركت ماليزيا –عملياً– بموازنتها بين القيم والعلم، إلى أنَّ التعليم النوعي صنع نهضة اليابان الحديثة. والأنموذج الياباني في التربية والتعليم يُعدُّ الأفضل أداء في العالم من حيث النوعية والجودة والكفاية والمساواة في فرص التعليم، كون التجربة التربوية اليابانية سلكت طريق الإبداع الفردي مصحوباً بالجهد القيمي الجماعي الموروث عن الأسلاف؛ ولكن بـ"طريق الأمام"، وهذا ما عناه المؤلِّف بالتربية الـمُركّبة. فالتركيب التربوي تراكمٌ إبداعيّ محلّيّ أسهمت القيم في تبيئته، فاستحال إلى إبداع محلي بطرق وأساليب الجهد

---

* يوسف، ناصر. **التربية اليابانية المركبة: الاقتراحات والدروس المستفادة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، عمان، 2024م.

** دكتوراة في اقتصاد التنمية المقارن، من جامعة ملايا بماليزيا، باحث جزائري في مكتب البحوث والابتكار، وأستاذ الفكر الإسلامي في الجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا. البريد الإلكتروني: youcef.nasser@gmail.com

*** دكتوراه إدارة، محاضر في جامعة ملايا: البريد الإلكتروني: majed@um.edu.my

تم تسلُّم المراجعة بتاريخ 8/ 4/ 2024م، وقُبِلت للنشر بتاريخ 23/ 7/ 2024م.

أبو غزالة، ماجد (2024). مراجعة لكتاب: التربية اليابانيَّة المركَّبة: الاقتراحات والدروس المستفادة، **مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"**، مجلد30، العدد 108، 201–223. DOI: 10.35632/citj.v30i108.9467

الحقوق كافة محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2024 ©

القيمي. والتعليم في اليابان قائم على القيمة؛ أي بذل الجهد في إطار القيم، فربط الجهد بالقيم يعني ربط المعرفة بالأمّة؛ لأنّ القيم هي القاسم المشترك بين الفرد والأمّة، وبين المعرفة العالمية والإبداع المحلّي. ومن غير جهد قيمي يُبذل تستحيل المعرفة المكتسبة إلى ترفٍ معرفيّ. ومن ثم، لا يعدو جهد الفرد في اكتساب المعرفة أن يكون كسباً شخصياً.

ويرى المؤلِّف في مُقدِّمة كتابه أن هذا النمط من التربية المركّبة ليس وليد الأمس القريب، بل له أصول يقفُ عليها تعود إلى الإحياء الميجاوي (Nishioka, 2017, p18) الذي زاوج بين المعرفة أيّاً تكن، والقيم التاريخية في ظل صدام الأيديولوجيات التربوية والثقافية؛ ففي عام 1879م بعث ميجي وثيقة أو وصية تنصّ على مبادئ التربية الكبرى لوزير التربية والتعليم، يطلب فيها التركيز على الأفكار الكونفوشيوسية، مثل: الواجب والولاء وتقوى الأبناء، والوطنية بوصفها الاتجاهات الأساسية للتعليم (يوسف، 2024، ص18)، مشيراً إلى النقاش الحاد الذي جرى داخل حكومة ميجي بين البراغماتيين الذين أرادوا إلغاء التقاليد وتطوير سياسات التعليم على النمط الغربي، والمحافظين الذين شدّدوا على ما ينبغي أساساً أن تكون عليه السياسة التعليمية في المستقبل. ولهذا انطلق المؤلِّف لبحث هذه الظاهرة من خلال مجموعة من الأسئلة أهمّها (يوسف، 2024، ص19):

- ما المقصود بالتربية المركَّبة؟
- ما الهدف من التربية اليابانية المركَّبة؟
- كيف تمهد التربية اليابانية المركَّبة طريقاً قيمياً إلى تكثيف الجهد في إطار قيم الجماعة، وتراكم الإبداع الفردي؟
- كيف للتربية اليابانية المركَّبة في بُعدها القيمي والمهني والإبداعي أن تعين على إنجاح المشروعات التربوية الواعدة؟
- ما مقترحات التربية اليابانية المركَّبة لتطوير مشروع تربوي عربي وإسلامي مركَّب؟ وما الدروس المستفادة عربياً وإسلامياً؟

وفي خضمّ الإجابة عن هذه الأسئلة يؤكِّد المؤلِّف غفلة معظم البحوث العربية والإسلامية الرصينة –على قلّتها– عن الإفادة من جوانب مضيئة في التجربة التربوية اليابانية؛ لأنها قرأت التجربة التربوية اليابانية قراءة أيديولوجية فيها كثير من الإقصاء، وبخس التجارب الناجحة حقّها؛ إذ اصطدمت هذه البحوث الإسلامية بوثنية اليابان، فعجزت عن رؤية الكونفوشيوسية بوصفها فلسفة وحكمة، وليست عبادة ودِيناً، فضاعت منها فرص الإفادة المبكرة؛ لأن قراءتها جاءت دينية. فضلاً عن أنّ التربية العربية والإسلامية بقيت خارج دائرة المشاريع النهضوية. ودعا المؤلِّف إلى الإفادة من الأنموذج التربوي الياباني المركَّب بمشروع تربوي عربي وإسلامي مركَّب يمتلك وسائل التدافع القيمي والإبداعي، وأنّ هذا لا يتحقّق إلا إذا توافرت إرادة سياسية وحضارية.

وعلى الرغم من أنّ فصول الكتاب الستة جاءت متباينة إلى حدّ ما من حيث الحجم، إلا أن الاقتراحات والدروس المستفادة التي يقدّمها المؤلِّف جديرة بانتباه المفكرين والسياسيين والتربويين في العالم الإسلامي، لاحتذاء التجربة اليابانية في التربية المركّبة، وتعزيز ما استفادته منها التجربةُ الماليزية.

يقدِّم المؤلف في الفصل الأول مجموعة من الخبرات العملية المكتسبة من التربية والتعليم، فيعرض –على نحو موجز– ملامح نهوض التربية والتعليم في اليابان في عهديْ توكوغاوا وميجي، (يوسف، 2024، ص25) ويناقش فكرهما التربوي في السياق التاريخي لعصرهما، مشيراً إلى أنَّ البيئة في تينك الفترتين كانت ملائمة للتأسيس الثقافي والنهوض بالتربية والتعليم. فيشير إلى هيمنة التعليم الكونفوشيوسي في عهد توكوغاوا وتشكيله أساس الفكر الياباني وإسهامه في ترسيخ تعاليم كونفوشيوس (الثقة والولاء والبنوية والطاعة والعمل) وهو ما أرسى السلام السياسي والاجتماعي. فأقبل الرهبان في المعابد على تمثّل هذه التعاليم وتكييفها في نظام أخلاقي جديد يتفق مع البوذية بوصفها ديانة العامة؛ وهو ما أفرز جيلاً ماهراً من البوذيين الكونفوشيوسيين المتعلّمين على مستوى النبلاء والعامة. وكذلك جعل الكونفوشيوسية الجديدة أو المجدّدة تلعب دوراً كبيراً في تحديث

اليابان لاحقاً، وانسيابها عميقاً في مؤسسات الدولة الثقافية والسياسية والاجتماعية، ولا سيما بعد رفع القيود عن الكتب الأجنبية.

فقد استعادت أسرة توكوغاوا هُوية مؤسسها بوصفه رجلاً مثقفاً؛ يراهن على أهمية التعليم في الحفاظ على مكتسبات السلام؛ وهو ما أدّى إلى توسيع نطاق المدارس الإقطاعية التي تركز على تدريس الأدب الصيني الكلاسيكي للساموراي ولعامة الناس في المدارس الإقطاعية أو مدارس هانكو Hanko التي كانت تخضع لمراقبة ال شوغون، وتشترط استخراج تصاريح من أجل التدريس فيها، إضافة إلى المدارس العامة أو تيراكويا Terakoya بوصفها مؤسسات أو مراكز للتعلّم المجتمعي المنتشرة بكثافة، والتي كان من الصعب على شوغون التحكم في معلّمي هذه المدارس؛ إذ كانوا يدرّسون من غير تصاريح؛ ولكن الحسّ بمسؤولية التدريس كان حاضراً على الدوام لدى المعلّمين في كلتا المدرستين (Pitelka, 2009, p20).

وقد أسهمت هذه المدارس، وغيرها، في توعية أفراد المجتمع وإكسابهم مهارات القراءة والكتابة، ثم تطورت إلى مؤسسات عامة تركز على فنّ الخط، إضافة إلى تعلّم الحساب الذي يفيد أبناء التجار. وكانت هذه المدارس العامة تنافس أوروبا في نوعية التعليم والمعلّمين وقتذاك "أما التعليم المدرسي الرسمي، الذي اتخذ من التعاليم الكونفوشيوسية منهجاً له؛ فكان يهدف إلى تربية الساموراي وتدريبهم على اكتساب المهارات كونهم يشكلون بنية المجتمع الإقطاعي، إضافة إلى أن المدارس وقتئذ لم تقف على منهج معياري محدد؛ وإنما كان من اهتماماتها التركيز على التربية الأسرية، والحاجات اليومية، والتعليم السليم أو المناسب لأوضاعهم الاجتماعية. وكانت لديها مقررات دراسية، مثل: كتاب الفلّاح، وكتاب زيادة أرباح الفلاّح، وكتاب الزراعة، وكتاب التجارة، وكتاب الحساب، وكتاب فنون الدفاع عن النفس، وكتاب الجغرافيا، وكتاب التاريخ، وغير ذلك" (هي لوان، 1996، ص236).

وفي هذا السياق يُشير المؤلف إلى ما تأسّس عليه الفكر التربوي لـ توكوغاوا من الاهتمام بـ(التعلّم) وليس (التدرس). وكيف اتخذ اليابانيون الطب الصيني التقليدي محراباً لهم في التعلّم والتدريس؛ وهو ما جعل اليابان تخطو خطوة متقدمة نحو الحداثة التعليمية "فتصاعدت وتيرة انتشار العلوم الغربية في اليابان بسرعة بعد عام 1853م، وفي العام 1868م كانت الرياضيات تدرس في 141 من أصل 240 مدرسة تديرها الدولة عبر البلاد، والعلوم الغربية في 77، والطب في 68، والفلك في 5 مدارس. وفي العام 1853م بلغت نسبة المدارس التي تضم دوائر علمية 53 بالمئة من مجموع المدارس في اليابان" (يوسف، 2024، ص31)، وقد وضعت مثل هذه التحولات الجذرية في نهاية عهد توكوغاوا الحجر الأساس للمدارس الحديثة لاحقاً.

ثم اتسعت الدائرة لاحقاً فازدهرت الترجمة، وامتدت البعثات العلمية، والهدف منها الاطلاع على إنجازات الحضارة الغربية عن كثب، وبذلك تكون الكونفوشيوسية قد صهرت شخصية النخبة اليابانية في بوتقة نظرية أوسع شملت السياسة والثقافة والدين.

وتوجهت عناية الإناث في عهد توكوغاوا، إلى تنسيق الزهور وإدارة حفلات الشاي، وتعلّم فنون أخرى تليق بوضعهن الاجتماعي الإقطاعي، والحفاظ أيضاً، على دورهن الأنثوي بوصفهن زوجات وأمهات، ومن هنا اكتسبت اليابانيات صفات الأنوثة المثالية، والزوجة الفاضلة، والأم المعلّمة، والمرأة العاملة الداعمة لمشروع التنمية والنهضة. وهذا يعني أن التعليم في عهد توكوجاوا أولى اهتمامه لتدريب الساموراي والنبلاء على التعاليم الكونفوشيوسية التي اتخذوها أسلوباً للعيش والتعامل مع طبقات المجتمع، وكل أولئك قد أسهموا في النموّ الثقافي الإقطاعي، وانتشار التعليم التقليدي، وتعزيز التنمية التعليمية.

وقد حصل تطور مشهود لمحتوى التعليم وأغراضه، سواء التعليم التقليدي التلقيني أو التعليم العقلي والفكري، ونكران الذات والشعور بأهمية الوحدة والتدريب على مواجهة الجديد والتكيف معه؛ وظهور مفاهيم جديدة حول معنى التعليم والمكانة التي ينبغي أن تتبوأها اليابان في المستقبل في

العلوم الدقيقة مثل الطب والتشريح والفلك والفيزياء والكيمياء، وحتى العلوم العسكرية "فبفضل العلم الغربي الهولندي تشكّلت لدى النخبة اليابانية عقلية هندسية ورياضية كلية تركيبية لا تخطئ في رسم ملامح العصر القادم، ولا تبطئ في التعاطي الواعي مع محمولاته واحتمالاته" (يوسف، 2024، ص36).

ويعدُّ عهد ميجي -كما يرى المؤلف- عهد النهوض بالتربية والتعليم من أجل اللحاق بالغرب، من خلال الاستمرارية الثقافية والتربوية على أسس جديدة في التغيير، قوامها: تنظيم المجتمع وإنقاذ الشعب. فسعى ميجي إلى المعرفة في جميع أنحاء العالم من أجل تقوية أسس الحكم الإمبراطوري "فصار للولاء بُعْدٌ إيجابي ينتفع منه أفراد الطبقات الدنيا، الذين اكتسبوا المهارات التي أهلتهم لتولية مناصب حكومية رفيعة، ويمكن القول: إنّ الولاء لحكومة ميجي كان يمر عبر الكفاية، وهذا ما درجت عليه حكومات ومؤسسات اليابان فيما بعد" (Takahiro, 2017, p1015). فقد هدم ميجي الهرم الطبقي الاجتماعي، وأتاح للفلاحين الانتقال بحرية بعيداً عن تحكم الإقطاعيين بهم، وهو ما أتاح للطبقات الدنيا فرصة لتلقي المعارف الجديدة وتثقيف أنفسهم.

وأصبح للساموراي المتعلّم دورٌ روحي في إعادة البناء الفكري للأمّة اليابانية؛ فعمّت الثقافة جميع أنحاء البلاد. وازدهرت فرص التعليم الإلزامي؛ فألزم البنات بالتعلّم المدرسي بالمساواة مع الأولاد، وأوفد البعثات العلمية للاطّلاع على أسس النظام التربوي في الغرب، من أجل اكتساب الخبرة. وقد دعا ميثاق القسَم الإمبراطوري إلى "التنمية الوطنية من خلال وحدة الأمّة بأكملها، كما دعا إلى إنشاء مجتمع جديد يمكن فيه للجميع متابعة رغباتهم وأحلامهم من أجل تحقيق الأهداف الوطنية" (شيجيكي، 1996، ص74).

فميجي وفّر لليابانيين أسلوب حياة جديدة بعد أن عاشوا في عزلة طويلة في حياتهم، فكان تغيير اليابان نحو الأفضل في فترة زمنية وجيزة؛ هو تغيير استحسنته شريحة كبرى من اليابانيين.

وبالقدر الذي خلخل فيه ميجي التقاليد والدين، كانت جهودٌ تُبذل من أجل اللحاق بالغرب، لا سيما أن عهد ميجي جلب الثقافة الغربية جنباً إلى جنب مع المعدّات الغربية، وهو ما أدّى لاحقاً إلى الدمج بين العلم والتكنولوجيا، فالمعرفة الغربية تستورد مع خبرائها للتمكن منها والاستفادة من الأجنبي في الحالتين، ثم الاستغناء عن خدماته؛ إذ في الاستغناء رفض للحضور الغربي في اليابان، التي كانت لها حساسية تجاهه منذ عهد العزلة. والمعرفة الغربية تتوطن لتغدو يابانية بعد الإفاضة فيها والإضافة إليها؛ لا سيما أنّ الثقافة اليابانية المغلقة ساهمت في استبعاد الأجانب لأنفسهم بالطريقة اليابانية المهذّبة (يوسف، 2024، ص48).

ويقول المؤلف: في عهد ميجي برز النهضوي فوكوزاوا الذي دعا إلى نهضة يابانية بعقول يابانية ليست صينية المذهب، نريد أن يكون تعليمنا مستقلاً دون تملّق للغربيين، نريد أن تكون تجارتنا مستقلة دون الخضوع لهم، نريد أن يكون قانوناً مستقلاً دون أن يمسكوا عليه بأيديهم. وخلاصة القول: إننا اعتبرنا هدفنا طوال حياتنا هو استقلالُ بلادنا، وكلّ من يُشاطرنا هذه الطموحات هم أصدقاؤنا، أما الآخرون فهم أعداؤنا (يوسف، 2024، ص50). فجاءت جهودُه موجهة للتنوير والإصلاح، وتحصيل الاستقلال الفردي والوطني.

ويلخّص المؤلّف هذا الصراع المتشابك في النفسية اليابانية بقوله: "حظ اليابانيين أنهم جاءوا إلى الدنيا مرفقين بحسٍّ عمليّ يتجاوب مع كلِّ ما هو علميّ، فالمعرفة الكونفوشيوسية كانت معرفةً عمليةً في قوانينها التي لها قابلية للتفعيل والتنـزيل، مثل: الثقة، والولاء، والطاعة، وبذل الجهد" (يوسف، 2024، ص54). وبالمثل كانت المعرفة الغربية التي احتكوا بها وخبروها وتعمّقوا فيها من المعارف التطبيقية، التي جعلت النخبة اليابانية تستيقظ على يوم من المعارف جديد من منظور غربي، توجّهه مواهب يابانية تطمح لتطبيق القوانين الكونفوشيوسية على المعارف الغربية بهدف (يبننتها) وتبيئتها، وذلك بفضل بذل المزيد من إعمال الفهم فيها، وتفهيمها للمجتمع، وهذا ما حصل بالعقل والفعل اللذين يحسنهما الياباني. وفي هذا المسعى النبيل وفي إطار التعليم الإلزامي (تم التشديد على المعرفة العملية والتطبيقية) موضحاً أن الشخصية اليابانية الفردية والجماعية التي نضجت في غمار

التربية المركَّبة أنقذت اليابان في منعطفات حاسمة في تاريخها كالعزلة والانفتاح. ونسلّم تسليماً واعياً بأنّ التركيب التربوي منح الشخصية اليابانية المتعلّمة الطاقة اللازمة للحفاظ على معهودها الفردي والجماعي المتناغم والمنسجم.

ويحملنا المؤلِّف في الفصل الثاني إلى التربية المركَّبة والشخصية اليابانية المتعلّمة (يوسف، 2024، ص61). فيقف بنا عند اشتراطات التربية المركَّبة وتعريفاتها الشاسعة والواسعة والحاسمة، مكتفياً بالتعريفات الفلسفية والعلمية والعملية، فيشير إلى مفهوم النفس عند أرسطو لا سيما النفس المتعلّمة، يقول: "لنسلّم بدئيّاً أن الوسائل التي بواسطتها تصل النفس إلى الحق إما إيجاباً وإما سلباً والوسائل التي ترقى بها إلى المعرفة، وهي خمس: الفن، والعلم، والتدبير، والحكمة، والعقل أو الفهم" (أرسطوطاليس، 1924، ص119). فأرسطو كما يرى المؤلف يرى أنّ التربية المركَّبة تجعل المتعلّم نشطاً وفطناً على الدوام، وهي تربية عملية تدبيرية لا يكون فيها المريد متعلّماً فحسب، بل تبقيه أيضاً عملياً في مواقف حياته، وهي التربية نفسها التي تخلق كتبة عمليين وليسوا علميين وحسب، وفي سياق التعليم النوعي والمركَّب الذي محوره الفكر والتفكير والحكمة والتدبير، يقدِّم لنا المؤلف مقولة محاضير محمد الأب الروحي للنهضة الماليزية: (انتقلنا من الأفكار إلى الأعمال والأفعال؛ أي انتقلنا من الفكرة إلى تحصيل الشيء الذي كان عصيّاً على الوجود قبل وجود الأفكار)، وذلك ما نراه هو الفنّ عينه بتعبير أرسطو، كونه يشكل منطلقاً حضارياً ومسلكاً مرناً للتنمية والنهضة.

وهذا ما يزرع الفضيلة للارتقاء بحياة الإنسان نحو الحضارة التي هي المعرفة. وفي هذا السياق يستنتج القارئ مفاهيم التربية المركّبة كما يراها موري مهندس المدارس الإلزامية ووزير التعليم في عهد ميجي، وفوكوزاوا الأب الروحي للنهضة اليابانية.

وبناء على هذه، يؤكّد المؤلف حقيقة مفادها أن التربية لا فائدة منها ولا حاصل لها ولا طائل تحتها ولا حاجة إليها إذا لم تترجم محتوياتها إلى فعل وعمل؛ فالتربية المركَّبة هي التركيب بين المعرفة

بوصفها محتوىً تفصيلياً والعمل بوصفه مستوىً تأصيليّاً. وعموماً التربية في المدارس العربية والإسلامية ليست بخير، لا في المحتوىٰ ولا في المستوىٰ؛ لأنه يسوق لنا حكاية طفل في أحد الأرياف العربية يلف خيطاً علىٰ عنق عصفور صغير ويجرّه وراءه، والعصفور يرفرف علىٰ التراب. كان الطفل وكأنه يجرّ حماراً أو كلباً! فيقول: "وكان الناس يمرّون بجانب الطفل دون أن يقولوا له شيئاً." إذن، كان المنظر طبيعياً بالنسبة لهم؛ مثل (طفل يتسلّىٰ بلعبة!) والعبرة من هذا المشهد، أنّ الطفل ليست له معرفة أو هي في درجة الصفر أو أنها لديه إلا أنها مفصولة عن القيم والأخلاق التي يُفترَض أنه اكتسبها من الأسرة والحضانة والمدرسة والمجتمع؛ ومع ذلك رأيناه بذل جهداً في لف الخيط حول عنق العصفور وجرّه. أما المارّة والمشاهدون فلديهم معرفة، وقد تكون معرفة لأجل المعرفة مفصولة عن القيم والأخلاق؛ ولكنهم لم يبذلوا جهداً في إثناء الطفل عن فعله. فالمعرفة من غير بذل الجهد هي معرفة صفرية أو سلبية، والجهد من غير معرفة أو استشعار القيم سيكون عديم الجدوىٰ أو يكون صفرياً؛ وهو ما يجعل المجتمع والمدارس في حالة سلبية وتجزيئية وتفكيكية في النظر إلىٰ الأمور (يوسف، 2024، ص64).

ولهذا يرىٰ المؤلف أنّ التربية المركَّبة التي ينشدها هي عملية تشابكية رحيمة بين العلم والعمل، لتحصيل المعارف النافعة والإبداعات البيئية، وهي تربيةٌ تجعل من التربية الفكرية والأخلاقية تربية المستقبل. فالأصل في التربية أن تنهض بالمتعلّم، ليبحث عن حقيقة الأشياء وأصولها لتركيبها من منظور الأفكار؛ تماماً مثل تركيب الأكسجين والهيدروجين لإيجاد عنصر الماء.

إنّ ما انفتح من الإنجازات العلمية للعلوم الدقيقة أمام العلوم الإنسانية، ينبغي أن يقوم علىٰ أساس من التركيب الإيجابي بين الأشياء والنظم؛ لتحقيق الشرط الإنساني والأخلاقي لكل تفاعل حضاري بين الأشياء والنظم؛ إذ عُدّ الفاعلُ الإنساني التربوي بنية التربية المركَّبة؛ لأنّ مستقبل التربية رهن بمستقبل الإنسان، وإذا كان الإنسانُ فاشلاً فإنَّ التربيةَ ستكون وباءً علىٰ من يشترك في عملية التركيب. ومن ثمّ، فإنّ التركيبَ الخاطئ في التربية يكون –علىٰ المدىٰ البعيد– أشدَّ فتكاً من التركيب

الناجح في الفيزياء النووية؛ إذ يستحيلُ التركيبُ إلى تخريب، وإذ تعدّ التربية في حقيقتها تنميةً فإنها بافتقادها الشرط الإنمائي والأخلاقي تستحيلُ إلى تخلّف تربوي وانتحار للشرط الإنساني.

وفي سياق ربطه الأفكار بالأشياء يقرر المؤلف وجود فارق بين تربية مدارس وتنمية مدارس؛ فالمدرسة تربي التلاميذ على الصدق مثلاً، ولكن تظل هذه التربية الأخلاقية حبيسة المدرسة؛ إذ إنّ الأطراف الأخرى من المجتمع هي التي تنمّي هذه التربية بجهدها وحرصها حتى يظلّ التلميذ محتفظاً بصدقه خارج المدرسة. ولكي يؤتي هذا الجهد الإنمائي أُكُلَه، يُفترض أن تكون وسائله الإنمائية تربوية تمتح من القيم، فيستشعرُ التلميذُ حقيقة التكامل التربوي، الذي يُشكّل مدخلاً واضحاً للتربية المركَّبة.

كما أنّ التربيةَ المركَّبة هي مزيجٌ من نصوص المدرسة الإبداعية والمهنية، التي يختلف الأفراد في فهمها واستيعابها وتأصيلها، وجهود المجتمع في تفعيل هذه النصوص وتحويلها من التربية الفردية التي تنمي صاحبها إلى التنمية الجماعية التي يستفيد منها قطاع كبير من المجتمع. وإذا كان الإبداعُ وليدَ التربية فإنّ التنميةَ هي وليدةُ الجهد؛ وهو ما يجعل التربية المركَّبة من الإبداع والجهد شكلاً من أشكال التنمية.

ولهذا، فإن التربية المركَّبة أول ما تقوم على تحصيل المعرفة وإبداعها، ثم بذل الجهد في إطار القيم لترجمة الإبداع من تربية إلى تنمية مستقيمة ومستديمة. ويقفُ المؤلِّف عند اشتراطات التربية المركَّبة ويجملها في:

– تحصيل المعرفة وأهميتها: فالتربية تقوم على المعرفة؛ وهذا هو مجتمع المعرفة، كما تنمو التربية بنموّ المعرفة في المدرسة والمجتمع؛ وذلك هو مجتمع التربية، ولا يكون تحصيل التربية مفيداً إلّا بمعرفة أهميتها للمدرسة والمجتمع؛ فالتركيبُ بين التحصيل والأهمية يفرز نتائج مثمرة، وينجز أفعالاً تربوية تكون لها القابلية للاستمرارية.

– قيمة الجهد القيمي والاعتماد على الذات؛ إذ يكون التحصيل المعرفي عديم الفائدة إنْ لم يكن وليد الجهد؛ فبذل الجهد أثناء التحصيل المعرفي يمنح للمعرفة قيمة بيئية؛ لأنّ التركيب التربوي بين التحصيل المعرفي والجهد من أجل الإبداع، ثم القيام فيما بعد بعملية الفرز الاجتماعي لهذا التحصيل، الذي يرسم ملامحَ واضحةً للدور الحضاري والمجتمعي والبيئي لهذه المعرفة. ومن ثمّ، فإنّ الجهدَ والاعتمادَ على الذات كما يراهما المؤلف يتحققان بتوافر مؤشرات: أولها: التحدّي من أجل اللحاق بالناجحين، ثم التضحية التي تسبّق الواجب على النجاح، وتكون من أجل شيءٍ ثمين يحرص الفاعل الإنساني التربوي على امتلاكه دوماً، والحفاظ عليه باستمراريته.

– والتركيب بين المعرفة والجهد القيمي بحثاً عن الإبداع.

– والإبداع بوصفه اللبنة الأولى في بناء أمّة مركَّبة.

– وتنمية الشعور بروح الجماعة وتعزيز المسؤولية الفردية؛ إذ تُسهم تنمية الشعور بروح الجماعة والمسؤولية الفردية في الحفاظ على الأمّة مركَّبة وفاعلة؛ لأنّ وظيفة تنمية الشعور الجميل والإحساس النبيل هي وظيفة تربوية بالأساس.

– والتعلّم مدى الحياة: فالتعاقب الزمني العمودي يقتضي حصول تراكم أفقي للتعليم بحيث يظلّ الفرد مواكباً لمراحل التبديل الحاصلة والطارئة. ومن هنا، تأتي أهمية التدريب والتوعية والتعبئة. هذه الثلاثية لا تخاطب عمراً معيّناً، وإنما نلفي التلميذ والمعلّم والموظف والأسرة، والمتقاعد الذي التحق بوظيفة أخرى غير رسمية، معنيين بهذا الخطاب التربوي المركَّب. وهذا يعدّ شكلاً من أشكال التعلّم مدى الحياة (يوسف، 2024، ص73–80).

وفي الركن الثاني من هذا الفصل يقدِّم لنا المؤلف نماذج تطبيقية من التربية اليابانية المركَّبة، فيقف عند أنموذج التحصيل المعرفي، مجملاً نماذجه في الحديث عن مهارة جمع معلومات كافية، واستخدامها بغرض تصنيف المعلومات وتبويبها؛ وهو ما يجعل للمعلومات فوائد علمية، ومهارة تعلّم البراعة في العلم وبطرق منتظمة؛ وترتبط هذه المهارة بعادات العمل وسلوكاته، ويقصد بالبراعة الحرص على الدقّة في الإنجاز والاستمرارية في تأديته بطريقة منتظمة ومهارة تعلّم أداء

العمل بإخلاص، والهدف منها تركيز العقل والتفكير في العمل، والإحساس بالمسؤولية والالتزام، والدقّة في الأداء. فتقسيمُ العمل مهم حتى لا يتوزّع ولاءُ الفردِ وإخلاصُه على عملين أو أكثر. ومهارة تعلّم سرعة التصرّف تتضح في قدرة الفرد على التنقل والإجادة من عمل لآخر، والتطبيق الدقيق والرشيق للمعلومات، وهو ما يؤدّي إلى سرعة الاستيعاب والاستنتاج. ومهارة انطلاق الومضة التي تهيّء البيئة النفسية والعملية للعمل؛ والهدف من هذه المهارة تعليم الفرد القدرة على حسن التصرّف، والحدس والإلهام وأداء الأعمال، وهو ما يُفضي إلى الانغماس في العمل، والتحمّل والقدرة على اتخاذ قرار عمل الصعب من الأمور، والالتزام القلبي في أداء الأعمال. وهذا كلّه يُفضي إلى التعاون والأداء الجماعي، وكذلك يقف المؤلف على أنموذج الطموح وبذل الجهد والاعتماد على الذات.

ويتناول المؤلّف عدداً من النهوج التي ساعدت على رقي الشخصية اليابانية في مجالات الحضارة، كالتاريخية التجريبية لتحرير العقل منذ البداية من التفاصيل اليومية المتوافرة، ويتضمّن هذا النهج احتمالاً نقدياً يسمح بتحليل الحاضر مقارنة مع مقياس خارجي يمكن التحكم به. والنهج التاريخي الاختصاري الذي يختزل حقلاً تجريبياً معقّداً في مقياس يمكن التحكم به واستخدامه لتقييم الأحداث. والنظرة الذرائعية للبنى لتحقيق غايات اجتماعية؛ وأنموذج الإبداع، وأنموذج بناء أمّة، وأنموذج تنمية الحسّ الجماعي والمسؤولية الفردية، وأنموذج التعلّم مدى الحياة.

وينعطفُ للحديث عن طبيعة الشخصية اليابانية، فيُضيء على سمة التناغم والانسجام وأثر البيئة الزراعية القائمة على التعاون في رسم ملامح هذه الشخصية، وما أسهمت به الظروف البيئية والاقتصادية في تشكيل الشخصية اليابانية لا سيما في بعدها الجماعي، وتجاوبها مع كل ما هو عملي ونفعي، تناغمت فيه التربية مع أبعادها الاقتصادية، فتواءمت النـزعة الفردية المستقلة مع النـزعة الجماعية دون أن تخرج من تاريخيتها المنتجة والملتزمة؛ فالشخصيةُ اليابانيةُ شخصيةٌ غير متدينة، ولا تقفُ على دين ثابت، بل هي شخصيةٌ علمانية تتخذ من الدين أيديولوجية براغماتية، وليست عقيدة ثابتة بوصفها نظاماً. ومن ثمّ، فإنّ الشخصيةَ اليابانية شخصيةٌ نفعيةٌ تتعامل مع الأديان من هذا

المنطلق النفعي، فهي تستعمل هذه الأديان لحلِّ مشكلاتها السياسية والاجتماعية؛ فالأديان التي توالت على اليابان هي في الأصل فلسفات عقلانية وتعاليم صوفية، ما عدا الشنتو التي هي ديانة يابانية طقوسية قديمة. وبالرغم من علمانية الشخصية اليابانية فإنها ظلّت مشدودة للكونفوشوسية والشنتو والبوذية (يوسف، 2024، ص80).

ويوضِّح المؤلف ذلك باقتباس لميزوتاني يؤكّد فيه أن الجوانب الأخلاقية مثل: النظافة والتنظيم والتقتير والالتزام بالمواعيد والميل للدقّة وتوقير الكبار، يمكن أن تدخل في نطاق الأدب أكثر من كونها تعاليم أخلاقية (Shinkichi, 2005, p180).

وعلى الرغم من كلّ ذلك، فقد طفقت الشخصية اليابانية متعلقة بمقدسات ثلاثة: الأرض، والأسلاف، والإمبراطور. وهو ما ساعدهم على تقوية النـزعة الجماعية. وعُدّ الإمبراطور رمزاً إلهياً -أو سليل الآلهة- في معتقدات اليابانيين. ومن ثمّ، فإنّ اليابانيين يتوسّلون بالعمل الشاق عبادة الأرض (الجزر بنات الآلهة) والأسلاف (الأرواح) والإمبراطور (سليل الآلهة)؛ لأنهم يعتقدون بالعناية الإلهية المجسّدة في هذه الثلاثية الأرضية، مما ينبغي عليهم إظهار التفوق على الآخرين عسى أن تشفع لهم الرعاية الإلهية وتبارك أعمالهم.

فقد شكّلت القيم الدينية والأخلاقية قيمةً مضافةً للمدارس والمجتمع التربوي، وحوّلت المعرفة إلى تطبيقات، كما صقلت التعاليم الدينية البوذيةَ والكونفوشيوسية في التربية والتعليم الشخصية اليابانية.

ويدلُّنا المؤلف في الفصل الثالث على ملامح التربية المركَّبة في اليابان القديمة والحديثة، وكيف تمّ توظيفُ التعاليم البوذية في التربية والتعليم؟ (يوسف، 2024، ص117) وذلك من خلال انسراب تعاليم بوذا الأربعة في المنظومة الحضارية اليابانية، وهذه التعاليم هي: "الحياة معاناة لا تخلو من الشقاء، ومصادر هذا الشقاء سبعة، هي: الولادة، والشيخوخة، والمرض، والموت، ومصاحبة العدو، ومفارقة الصديق، والإخفاق في تحقيق ما ترغب فيه النفس. ثم فقدان السعادة ناجمٌ عن

التمسّك بالحياة، وهذا يقتضي التخلّص من المعاناة ويتمّ عبْر التخلّص من الأنانية، وطريق التخلّص من الأنانية يستدعي من الإنسان اتباع الطريق النبيل ذي البنود الثمانية، وهي: الفهم الحق، والفكر الحق، والكلام الحق، والفعل البدني السليم، والمعيشة الحقّة، والجهد الأخلاقي الحق، والانتباه العقلي السليم، والتركيز الحق" (بارندر، 1993، ص227).

وهذا -كما يرى المؤلِّف- قوّى الجوانب الروحية لدى اليابانيين، والنـزعة الجماعية من طريق نكران الذات، وبذلك انتفي الصراع بين الذات والموضوع، "فقلَّد اليابانيون نظام الكتابة الصينية، ثم أبدعوا حروفاً يابانية جديدة؛ فتنامت القدرة على التأليف لدى اليابانيين؛ فألفوا الكوجيكي Kojiki عام 712م، وهو كتاب ياباني مقدس يضم وقائع الأشياء القديمة، والنيهونجي Kihongi عام 720م، وهو كتابٌ تاريخي يسجّل الأحداث التاريخية لليابان، فعلى صرح هذا الإنجاز التربوي والتعليمي بشقيه الأخلاقي واللغوي. يُجمع المؤرخون على أنّ اليابان ازدهرت تربوياً وسياسياً واقتصادياً بعد انتشار البوذية على نطاق واسع" (ديورانت، 1998، ص76).

وقد أسهم التركيبُ بين البوذية والكونفوشيوسية في تصميم منظومة تربوية انبجست منها عناصرُ عملية، أهمها: الاعتدال والاستقامة في الحياة؛ والإخلاص والانضباط والتركيز في العمل؛ والتعاون والتكامل والاقتدار على مواجهة التحديات.

ولهذا أوجدت التربية والتعليم -كما يقول المؤلف- شخصية تكون متناغمة ومتجانسة ومتكاملة ومركَّبة؛ "فهي تربية مركَّبة تجمع بين الاتزان والاعتدال، بحيث تقوى هذه الشخصية على تطوير ذاتها وقدراتها، سواء داخل الأسرة أو خارجها" (يوسف، 2024، ص123). فالفضائل الأخلاقية قيم مركَّبة، تقوم في الكونفوشوسية على الخير أو الإنسانية أو الإحسان، وهي الفضيلة الأخلاقية الرئيسة التي ينبغي أن تلزق بالشخصية المتعلّمة فكل من يرغب أن يعلّم أو يربي إنساناً عليه أن يحرص على أن يكون أداة إنسانية تفعل الصواب، الذي هو صفة أخلاقية لفعل ما، وكذلك فنّ العيش أو القوة التي تحكم الناس أو رحلة الألف ميل تبدأ بخطوة. فالطقوس، والتنظيم،

واللباقة، والشرف، والتضحية، والشجاعة، وقواعد السلوك الاجتماعي المتبعة في الأسرة والمجتمع والدولة؛ أي السلوكات المعيارية، وثقافة السلام أو كل الفنون التي تعزز السلام في المجتمع.

وبهذا أثبتت الفضائل الأخلاقية الكونفوشيوسية المركَّبة، أنها نظام حياتي معقّد في أبعاده التربوية والثقافية والاجتماعية. وعليه، فلا يوجد علاقة بين الفضائل الأخلاقية الكونفوشيوسية المركَّبة ومنهج كونفوشيوس التراثي في التعليم المتمثل في التلقين، والتأمل العقلي، والتعلّم الانعكاسي، والتفكير الاستنتاجي، والتعلّم المتفاعل (يوسف، 2024، ص124).

ويضرب المؤلف أمثلة عملية دالة على تطبيقات هذه النماذج التعليمية وانعكاساتها العملية على الشخصية والحياة اليابانية، وكيفية إسهامها في تحديث اليابان، ولا سيما اتخاذ اللغة اليابانية لغة التدريس والإبداع، واللغة الإنجليزية لغة داعمة. وإخضاع الكم المعرفي المحصَّل لامتحان تبيئته وتكييفه مع اللغة اليابانية والقيم التاريخية الأصيلة.

ولا يفوت القارئ الوقوف على خصائص التربية اليابانية المركَّبة في اليابان القديمة والحديثة، متمثلة في الأصالة، وأنها وليدةُ جهود المجتمع والطبقة الحاكمة. والمحافظة على قيم الأسلاف، وتوظيفها في العملية الإبداعية والابتكارية، وانفتاحها على الآخر، وحرفيتها ومهنيتها؛ فهي تربيةٌ مهنيةٌ تتخذ من القيم العملية أساساً لجذب المجتمع للتفاعل أكثر مع مناهجها العملية وأساليبها الإبداعية، وقيامها على قليلٍ من المعرفة وكثير من الجهد.

وفي الفصل الرابع يكشف لنا المؤلِّف –مُعزِّزاً دراسته بالأرقام والجداول الإحصائية– عن واقع التربية المركَّبة في اليابان المعاصرة، بعد أن أسهب بالحديث عن تعاطي الشخصية اليابانية المتعلّمة مع القديم والحديث؛ ووقف على فلسفة التربية المركَّبة في اليابان وأهدافها وغاياتها وتكاملها عبر المراحل التعليمية التي تلي الروضة كالابتدائية والإعدادية والثانوية العليا، والكليات التكنولوجية والجامعات وأماكن العمل، وكيفية تطويع الجديد التكنولوجي لقيم الأمّة اليابانية وتراثها؛ لأنه يرى أنّ الفلسفة التربوية اليابانية تقوم على بناء شخصية يابانية تتمسك بالعناصر الثلاثة: العناصر الفكرية

السلفية، والعناصر الفكرية الحديثة، والعناصر الجديدة في أسلوب التفكير والبناء (يوسف، 2024، 156)، فقد تمّ تنويع الأهداف على هذه القواعد الثلاث، فيما تقوم استراتيجية التعليم في اليابان على تشابك التربية بالتنمية، بمعناها الشمولي.

وأفرد المؤلف قسطاً وافراً للحديث عن مراحل التعليم في اليابان والنُّظم المتبعة فيها، وكيف تتم مراجعة المنهج الوطني -الذي يشكّل قوة لنظام التعليم في اليابان- كل 10 سنوات؛ لإكماله وإغنائه، وذلك بالتركيز على المفاهيم الأساسية وضمان حيادية النصوص؛ وهو ما يقلّل من المحتوى التعليمي المضغوط في الكتب الدراسية إلى أقل من 100 صفحة حسب المعلومات التحديثية لوزارة التعليم والثقافة والرياضة والعلوم والتكنولوجيا. وما يميّز المناهج التربوية اليابانية عن غيرها، ويزيدها فاعلية، هو أنها مجتمعية ومقاصدية، فهي تروم تحقيق أهداف الدولة في مجالات التنمية والنهضة، وتراعي الجوانب الثقافية والاجتماعية للشخصية اليابانية (يوسف، 2024، 158).

ويخصّ المؤلف ميزات التربية اليابانية المركَّبة وإنجازاتها الإنمائية القائمة على أصالة النظام التربوي، وجودته وسلطة اللغة والوعي بأهمية اللغات الأخرى المبدعة والمبتكرة، والنسق الثلاثي: المعلّم والتلميذ والأسرة، والتربية الأخلاقية وتنمية القيم، والتنسيق بين الجهد الجماعي والإبداع الفردي، والإبداع والابتكار بالاعتماد على الذات.

ويُطلعنا المؤلف على الإدارة التعليمية وأساليب الإشراف في اليابان، وتمويل التعليم في اليابان، ونشر الإصلاح التربوي في اليابان، وخطط تقييم التربية الفكرية: القراءة والرياضيات والعلوم. ولا يُغفل الآراء المختلفة حول التربية الفكرية اليابانية، وخصائص التربية المركَّبة في اليابان المعاصرة. وكلُّ هذا يجعل التربية المركّبة في اليابان واضحة المعالم لكلِّ التربويين الذين ينشدون احتذاء هذا النموذج بوصفه نموذجاً تربوياً متكاملاً، وجديراً بالاقتفاء.

ويُعدُّ الفصل الخامس مدخلاً متميزاً عن المعلّم في اليابان وطريقة تدريسه وإعداده وتدريبه (يوسف، 2024، ص219). توضيحاً لمسؤولية المعلم وتوظيف خبراته التربوية وفق الطريقة المركّبة،

كونه مَن يتحمّل الجهد تجاه التلاميذ في مستويات تعليمهم كافة؛ وتحقيق الأهداف الوطنية والإنمائية على المدى البعيد.

وعرض المؤلّف لمكانة المعلّم في النظام التربوي الياباني بدءاً من عصر ميجي حتى ما بلغته خطط وزارة التعليم في هذا العصر التقني. فالشخصية اليابانية المتعلّمة -كما يرى المؤلّف- هي نتاج إغناء المعلّم لما جاء في المنهج الدراسي، وليس نتيجة إغناء المنهج نفسه (يوسف، 2024، ص224). وعليه، فإن المنظومة التربوية اليابانية تستمد فاعليتها من المعلّم أولاً والمنهج ثانياً؛ فالمعلّم يؤدي دوراً محورياً في تنويع مادة المنهج وإغنائه وإنجاحه.

إن تشاور وزارة التعليم مع المعلّم والتنسيق بينهما أفضى بالمعلّم إلى استيعاب أهداف العملية التربوية، وهنا أشار المؤلِّفُ إلى علاقة المعلّم الياباني بالمحيط الخارجي في علاقة قائمة على تبادل الاحترام بين التلاميذ والمعلّم، واحترام الأسرة والمجتمع والدولة للمعلّم، وهو احترام يقوم على بعديه المادي والمعنوي، كونه يقوم بمهمّة مقدَّسة، كما هي مهمة بوذا وكونفوشيوس، لهذا عُنيت الثقافة اليابانية بالتربية المهنية للمعلّم من حيث كيفية إعداد المعلّم قبل الخدمة بوصفه شخصية متعلّمة.

وألمح المؤلِّف إلى دور الجامعات اليابانية المتخصّصة في إعداد المعلّمين وتصميم القيادات التربوية. وهو ما جعل المعلم الياباني ينفرد بسمات مميزة. فإصرار الحكومة اليابانية على إصلاح تعليم المعلّمين باستمرار هو من منطلق أن المعلّم هو الذي يصنع مستقبل الآخرين، ويشكل عقولهم وأحاسيسهم بوصفه قدوة قد تكون صالحة أو طالحة، مثمرة أو مدمّرة. إلى جانب ذلك، يوجد وعي ياباني بأن المناهج الغربية في تعليم المعلّمين اليابانيين ليست هي الأصل في التدريب والتقويم والتقييم (يوسف، 2024، ص236).

أما الفصل السادس فقد قدم فيه المؤلف الاقتراحات والدروس المستفادة عربياً وإسلامياً، والعبرة المتوخاة من هذه الدراسة القيّمة؛ مؤكِّداً أنَّ الشخصية المتعلّمة الأصيلة هي التي تمتلك

المقدرة على التكيف الفردي والجماعي، وإذا افتقدت هذه القدرة أو حُرمت منها لأسباب داخلية أتت مماطلة بوصفها فرداً وعاطلة بوصفها جماعة، كما هو عليه الحال في العالم العربي والإسلامي، فإن ما تصبو إليه التربية من منظور خلدوني هو إنتاج إنسان خليفة مشروط بمواصفات ذات بعدين؛ البعد الفردي والبعد الجماعي؛ فبالعمل والجهد والصناعة والإبداع تتحقق قيمة الشخصية المتعلّمة في الحياة المعيشية، فالشخصية اليابانية المتعلّمة، كما ألمح المؤلف لذلك، تأصّلت من خلال تنمية نفسها داخل بيئتها. فتفعيل الأخلاق والفضائل والقيم والمعتقدات يكون من طريق التربية المركَّبة، وليس فقط اتباعه. والجمود عنده كما هي حال الأصالة الجامدة في المجتمع التربوي الإسلامي المعاصر.

والشخصية الأصيلة -كما يرى المؤلّف- تربط الجهد بالنية والإرادة والثقة والتعاون، تشبك أبعادها الأربعة: المعاش والأخلاق والمفاوضة والمشاركة بالقيم العملية، مثل: المسؤولية والإخلاص والصبر والاعتماد على الذات بوصفه شكلاً أعلى من أشكال بذل الجهد؛ وهذا ما يُفترَض أن تتعلمه الشخصية العربية والإسلامية ابتداء من النشأة والروضة، ويستمر معها هذا التعلّم في المدارس، ويمتد بها مدى الحياة محاكاة للحكمة: اطلب العلم من المهد إلى اللحد، وهذا يتجسد في المقارنة بين ملامح الشخصية الفعالية وغير الفعالية حسب الجدول الآتي:[1] (يوسف، 2024، ص247)

[1] بوفلجة، غياث. التربية من أجل الفعالية، وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع، ط1، 2006م، ص32.

مقارنة بين ملامح الشخصية الفعّالة وغير الفعّالة

شخصية غير فعّالة	شخصية فعّالة
التكاسل	الاجتهاد
الغش	عدم الغش
تفكير خرافي	تفكير منطقي
التسيب	الانضباط
عدم احترام الوقت	احترام الوقت
علاقات مبنية على العاطفة	علاقات مبنية على القوانين الرسمية
روح الفوضى	روح التنظيم
الترقية في العمل نتيجة الولاء	الترقية في العمل نتيجة الكفاءة
روح الاتكالية	الاعتماد على النفس
السلبية	روح المبادرة
عدم الثقة بالنفس	الثقة بالنفس
الانتماء القبلي أهم عامل للنجاح	الكفاءة أهم عامل للنجاح
أسلوب تسلطي في المعاملات	أسلوب ديمقراطي في المعاملات
عدم احترام الكفاءات	احترام الكفاءات

ولا يرى المؤلّف أن مشكلة الشخصية العربية والإسلامية تكمن في انحرافها عن مبادئ الإسلام وحسب، وإنّما مشكلتها أنها حصرت تعلّم مبادئ الإسلام في فترة عمرية محدودة، في حين يستكشف المتعلّم كل لحظة جديداً، وفي غياب التعلّم المستمر لا يرى هذا الإنسان جديداً في حياته؛ فإذا صمدت الشخصية المتعلّمة بقيمها الأخلاقية أمام مغريات (المنصب والعمل)، فذلك يعني أن تربيتها كانت أصيلة.

ولهذا يقترح المؤلّف من أجل بناء شخصية عربية وإسلامية متعلّمة مركَّبة، مجموعة من الأطر يقف على رأسها إصلاح المعلّم قبل المتعلّم أو إصلاح اللسان؛ لتحسين أداء الإنسان. كما يفترَض تقليص الفجوات التعليمية بين المعلّم والمتعلّم، ويكون ذلك بإصلاح المعلّم وهو ما زال في مقاعد الدراسة يتعلّم إضافة إلى الحفاظ على لغة التلقي بوصفها لغة ثابتة -وليس لغة ثانية- غير قابلة للتبديل كونها الوسيط الأول والمهم بين المتعلّم والمعلّم؛ لأنها لغة بيئية وتراثية وأخلاقية ومعيارية وعلمية، وعملية أيضاً. فاللغة تنمو بنمو الفكر، وفي غياب الفكر تضحى اللغة بلا معنى، واستنجاد الشخصية العربية والإسلامية باللغات العالمية، إنما يرجع إلى عالمية هذه اللغات (يوسف، 2024، ص250).

ويدعو المؤلّف كذلك، إلى إعادة النظر في اللسان والقلب، فهو يرى أن اليابانيين تعلَّموا اللغة الغربية وليس ثقافتها؛ إذ اتخذوا من الثقافة اليابانية وقيمها وسيطاً بين اللغة اليابانية واللغة الغربية، وظلت هذه القيم -وبفعل بذل الجهد- تنتج الأفكار الأصيلة باللغة اليابانية. وكذلك يدعو إلى تنمية التخصّص للتمكن من المعرفة وتكوين شخصية متعلّمة أصيلة ومجتهدة ومبدعة، وتربية الناشئين على التخصص في العلوم فهو من الضروريات لبناء أمّة قوية وتأهيل أجيال عالمة ونابغة، وهذا يقتضي تدشين مراحل تعليمية مبكرة تكون خاصّة بتدريب العقول الناشئة على التخصص دون سواه، أسوة بالأمم المتقدمة كاليابان التي تجعل من التخصص طريقاً إلى رؤية المستقبل بوضوح.

ويلفت المؤلف انتباهنا إلى الحاجة الماسة إلى مؤسسات تربوية ترفع الشعار العملي لتسبيق مشروع القراءة على مشروع الكتابة، فتراكم مخزون القراءة لدى المتعلّم يجعل كتابته مقروءة ومضافة؛ لأن المقروء الذي استولدته كتابة ما، تعلّمت هي الأخرى من القراءات المتراكمات وتجشمت عناءها. ويلف الانتباه كذلك إلى تعليم النشء النقد الذاتي وقيمة التعلّم مدى الحياة (التدريب على تحمّل المسؤولية). وهو بهذا يبسط أمامنا الدروس المستفادة لمشروع تربوي عربي وإسلامي مركَّب يتعلق بالدين والفلسفات الأخلاقية والإنسانية، وفلسفة التربية، والتنظيم الإداري للتعليم وتمويله،

فالتنظيم الإداري التربوي لا يقتصر على التربية في المدارس، وإنما يتعداها إلى تشبيك الإدارة التربوية بإدارة الدولة، ومؤسسات المجتمع، وسوق العمل. فمثل هذا التنظيم المبكر والمركَّب بين الإدارة التربوية والإدارة الإنمائية في المجتمع وسوق العمل يوجِد نوعاً من التوازن الحكيم بين العرض التربوي والطلب الإنمائي.

أما فيما يتعلق بالمنهج الدراسي، فيوضح المؤلف حرص المنهج الدراسي في اليابان على التآلف بين الأسلاف والحداثيين؛ إذْ ظلت فكرة المنهج قائمة على أن تحديث اليابان هو امتحان للقيم التاريخية ولتراث الأسلاف. وبناء المنهج من داخل المشروع الحضاري يقتضي الانتقال من إشكالية "التراث والتجديد" إلى إشكالية "النقل –التقليد"– مقابل "الإبداع".

ويتساءل المؤلف في السياق نفسه: ما هي مكانة الأمّة العربية والإسلامية من المقومات التاريخية والاجتماعية، التي تحدد إمكان الإبداع على مستوى واسع وفعال؟ ويجيب بأنّ الفارق بين الشخصية اليابانية والشخصية العربية الإسلامية يتمثل في أن التعليم في اليابان ركز على تحديث القديم، وتعامل اليابانيون معه على أنه حداثة قائمة في كل العصور؛ فأسهمت هذه الرؤية في تأصيل وعي الشخصية اليابانية؛ إذ تعاملت مع المعارف بروح عملية لا تخضع لمقاييس زمنية، فأتت أكلها في المكان، بخلاف ما يحصل في العالم العربي الإسلامي الذي لا يرى المستقبل إلا من ماضيه، وأدّى إلى انحطاط التعليم والعلوم والتكنولوجيا في العالم الإسلامي، بسبب الصراع بين العقلانيين والتقليديين، وطبيعة الجدل، وانخفاض الدعم المالي الذي تقدمه الدولة، وعجز القطاع الخاص، والاختلاف بين الحركتين التنويريتين الإسلامية والغربية (يوسف، 2024، ص259).

إن الدرس المستفاد من التربية اليابانية المركَّبة يتجلى في ثلاث مرتكزات، نراها –من الناحية العملية– تدفع بمشروع تربوي عربي وإسلامي مركَّب إلى تفعيل أصالته وتكوين شخصيات نابغة ومبدعة ومبتكرة. وهذه المرتكزات، هي: "الاستثمار في التعليم المقترن بنفعية التحصيل المعرفي، وتفعيل دور التربية الأخلاقية العملية التي تعزز من الهوية الوطنية، والمشاركة الشعبية في تحصيل

المعرفة وبذل الجهد: التعليم من أجل المجتمع" (يوسف، 2024، ص291). ووضع استراتيجية فلسفية منفتحة على ثقافة الأمّة ومرنة فكرياً تجاه ثقافات العالم، وإحياء ثقافة المشاركة في اتخاذ القرار التربوي على صعيد الفرد والأسرة والمجتمع، وترسيخ قيم الطموح والمخاطرة والقيادة (ميزوتاني، 2020، ص82).

وأهم شروط النجاح التي تعزز أبعاد التطبيق، وتجعلها ممكنة في كل عصر ومصر، كما يراها المؤلِّف هي: ""الفعل والنية" فهما المسؤولان عن نجاح المشروع من عدمه، والمسؤول هو الإنسان وليس المشروع؛ ثم الإرادة، والعمل المحدود، فلا يمكن إرضاء الله إلا بعمل مسبوق بنية حسنة وإرادة محسنة؛ وبذل الجهد الممدود، والإبداع، فالأمم التي تبذل جهداً خارقاً في مشروعاتها الإنمائية والتربوية هي التي تبدع" (يوسف، 2024، ص301).

وقد قصد المؤلف الإحجام عن انتقاد المنظومة التربوية اليابانية في جوانبها السلبية، كأية منظومة تربوية عالمية ناجحة حتى نترك للقارئ متابعة الأحداث والوقائع من غير التشويش عليه باستعراض السلبيات على قلّتها، وربما أحجم هو الآخر عن مواصلة القراءة بحجة أن التجربة اليابانية ليست مثالية. إن مثل هذا النقد يحسنه أهل البيت التربوي الياباني، وهم الأوحدون والأجدرون الذين يحق لهم الممارسة النقدية لشيء صنعوه بعقولهم وجهودهم، وهم -أيضاً- أعلم بالإكراهات التي قضت أن يكون الإصلاح على هذا النحو، وليس على نحو مختلف. فالمهم هو أن نتبصّر طريقنا نحو هذا الأنموذج المميز عالمياً، كما يطرحه هذا الكتاب برؤية تربوية حيادية.

المراجع

أرسطو طاليس، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1924، ج2.

بارندر، جفري، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1413هـ/ 1993م، ع173.

بوفلجة، غياث. **التربية من أجل الفعالية**، وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع، ط1، 2006م.

ديورانت، وِل. **قصة الحضارة: الشرق الأقصى-اليابان**، ترجمة: زكي نجيب محمود، بيروت، دار الجيل، 1998، ج5-6.

ميتشيو، ناغاي، وأوروتشيا ميغال. **نهضة اليابان: ثورة المايجي إيشين**، ترجمة: عبده نديم وفواز خوري، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط2، 1996.

ميزوتاني، أمين ماكونو. **الأخلاق في اليابان والإسلام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2020م.

يوسف، ناصر. **التربية اليابانية المركبة الاقتراحات والدروس المستفادة**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2024.

References

Pitelka, Morgan. "The Empire of Things: Tokugawa Leyasu's Material Legacy and Cultural Profile", Japanese Studies, Vol29, No1. 2009, p.20.

Shinkichi, Eto. Selected on Modern Japan-China Relations, Tokyo: The Toyo Bunko, 2005, p180.

Takahiro, Yamamoto. Japanese Passport system and the Opening of Borders, 1866-1878, The Historical Journal. 60, 4, 2017, p1015.

عروض مختصرة

إيصال صالح الحوامدة*

1. الجغرافيا والمذهب: التطور التاريخي للأشعرية في خراسان، عبد الله عمر ياووز، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2024م، 315 صفحة.

الكتاب يتكون من مقدمة ومدخل وفصول ثلاثة وخاتمة. تحدث المدخل عن "منهج البحث ومصادره"؛ "موضوع الدراسة وهدفها وحدودها والمنهج والمصادر"، فالإطار المفاهيمي "وتعريف كل من: الأشعرية والشافعية والصوفية"، تبعه الفصل الأول بعنوان: خراسان من المنظور الجغرافي – المذهب، وبحث فيه: البعد النظري للعلاقة بين الجغرافيا والمذهب، فالإطار العام لإقليم خراسان، ثم المظهر الديني والمذهبي لخراسان "والذي تحدث عن البنية الدينية لخراسان والمذاهب الأخرى بخلاف الأشعرية في خراسان"، ثم الفصل الثاني المعنون بـ: الإطار السياسي–الاجتماعي للأشعرية في خراسان، وتجلّى ذلك في أربع نقاط؛ الأولى: تكوَّن القاعدة المجتمعية للأشعرية عند انتقالها إلى خراسان، من خلال أصحاب الحديث في خراسان وانتشار الشافعية داخل أصحاب الحديث والحراك الصوفي في خراسان وبدء تبني آراء الإمام الأشعري عند متصوفة الشافعية، الثانية: سياسات الموازنة عند البويهيين ودورها في فتح المجال أمام الأشعرية، من خلال: الخطوط العامة للسياسات المذهبية عند البويهيين، ثم تطور معتزلة البصرة تحت حماية البويهيين فالمقاومة الأشعرية للمعتزلة وحماية عضد الدولة للأشعرية ومؤسسو الفكر الأشعري ونشاطاتهم، الثالثة: تأثير السياسات المذهبية للغزنويين على الأشعرية، والتي اتضحت من خلال: سياسات الغزنويين السُّنية، أساس الاستقطابات المتمركزة حول الحنفية والشافعية، والصراع ما بين الأشاعرة الشافعية

---

* الحوامدة، إيصال صالح (2024). **عروض مختصرة**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 30، العدد 108، 225–244.
DOI: 10.35632/citj.v30i108.10357
كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2024

والكرامية الأحناف، فالرابعة: تطور الأشعرية في عهد دولة السلاجقة العظمى، واتضح ذلك من خلال: معارضة الأشعرية في فترة تأسس الدولة (صعود المعتزلة بدعم الوزير الكندري والضغوطات تجاه الأشاعرة ومغادرة الأشعرية لخراسان)، وصعود الأشعرية في فترتي قيام وازدهار الدولة السلجوقية (تغير الرؤية المذهبية عند السلاجقة وعودة الأشاعرة لخراسان وفترة تشكّل الأشعرية: المدارس النظامية)، تبعه الفصل الثالث: المعنون بـ: الإطار الفكري للأشعرية في خراسان، حيث تحدث عن: حكاية تَشَكُّل الكلام الأشعري (الانتقال من الفكر الكلامي الفردي إلى مدرسة عقدية، عملية فلسفة علم الكلام الأشعري)، ثم عن علاقة الأشعرية بالشافعية (الأساس المشترك للشافعية والأشعرية، وبناء منهجية التقليد الأشعري – الشافعي)، والتفاعل بين الأشعرية – الصوفية (أسس العلاقة بين الصوفية والأشعرية، وعملية استيعاب التصوف، وكيف أصبح الإلهام مصدر معرفة في الكلام الأشعري؟ وتشكل التصوف السُّني)، وأخيراً تطور الهوية الأشعرية في خراسان (الأشعرية كنوع من أشكال الانتماء، وتحول الأشعرية من انتماء إلى هوية، وطبيعة الهوية الأشعرية التطور الدوري).

2. **نقد المذهب الأشعري في الفكر السَّلفي المعاصر**، الحسين بودميع، عمان: دار الرياحين للنشر والتوزيع، ط1، 2023م، 574 صفحة.

الكتاب جاء في بابين وأربعة فصول، حُصر نطاق البحث غالباً في الدراسات الأكاديمية التي أنجزت حول نقد العقيدة الأشعرية وأعلامها لما تتصف به ببعض التجرد في النقد والتحري في النقل. الكتاب دراسة نقدية موضوعية كما يخبر كاتبه، تقوم على منهجي التتبع والاستقراء، والمقارنة والتحليل، وتعتمد أسلوب الاقتباس والدمج، ولتحقيق هذا القصد، افتتح الباب الأول منه بتمهيد حول الخصائص العامة للمذهب الأشعري، وجاء الفصل الأول منه بعنوان: "أحكام النظر والإيمان لدى الأشاعرة"، وعقد الفصل الثاني لعرض آرائهم في باب الإلهيات، أما الفصل الثالث فقد خصص لعرض آرائهم في مبحث النبوات، وجاء الفصل الرابع لعرض مجمل اعتقادهم في المسائل السمعيات، وختم الباب بالفصل الخامس في مباحث المفاضلة والإمامة والصحابة، وجاء بعده

الباب الثاني وهو غاية مقصد الكتاب وعنوانه: "مآخذ السلفيين على الأشعريين في دلائل العقيدة"، حيث تضمن الفصل الأول لعرض نقد مآخذ "السلفيين" على الأشعريين في دلائل العقيدة، وقد عرض ثمانية مآخذ، هي: الخوض في علم الكلام، وتقديم العقل على النقل عند فرض تعارضهما، وعدم الأخذ بخبر الآحاد في باب العقائد، والقول بأن دلائل النقل لا تفيد اليقين، والقول بأن التمسك بظواهر بعض النصوص من أصول الكفر، والتأويل أو التفويض للنصوص المتشابهة، والاستدلال على وجود الله بدليل الحدوث والتزام لوازمه، وتنـزيه الله عقلاً عما لم ينـزهه عنه النص، بينما جُعل الفصل الثاني لعرض ونقد مآخذ "السلفيين" على الأشعريين في مسائل العقيدة، وعددها ثمانية مآخذ: القول بأن المعرفة أو النظر هو أول واجب على المكلف، وحصر دلالة التوحيد في "توحيد الربوبية"، ونفيهم "الصفات الاختيارية" عن الله تعالى، ومذهبهم في الكلام والقرآن وقولهم بالكلام النفسي، وحصر حقيقة الإيمان في التصديق القلبي، وإنكار السببية ونفي التأثير عن الأسباب، وقولهم في باب خلق الأفعال بالكسب، ودعوى توبة أئمتهم عن مذهبهم ورجوعهم إلى ما يعده "السلفيون" مذهب السلف.

3. **دليل كامبريدج إلى علم الكلام الإسلامي**، تيم وينتر، بيروت: دار الروافد الثقافية، ط1، 2024م، 432 صفحة.

يُسهم هذا الكتاب في تقديم مدخل ممتاز للفهم والقراءة والنقد والوعي السياقي بكثير من المسائل الكلامية، وأهم ما يميزه أنه يوقفنا على أن هناك الكثير من المساحات الكلامية التي تحتاج للبحث، وإعادة القراءة أو التفسير، فالمؤلف من خلال جمعه لخمسة عشر مقالاً حول علم الكلام الإسلامي ينبهنا إلى التطورات في الفهم النقدي للحقبة المبكرة من الإسلام، وكيف عولجت القضايا الكلامية الرئيسة من علماء ومدارس مختلفة. يتكون الكتاب من جزئين، وخمسة عشر فصلاً، في جزئه الأول عالج الكتاب المنظور التاريخي، من خلال فصول خمسة هي: الأول: القرآن والحديث، والثاني: الاعتقاد المبكر، أما الثالث: الفلسفة الإسلامية، فالرابع خصص للحديث عن: تطور التقليد الكلامي، تبعه الخامس وكان جل بحثه عن: "البناء الاجتماعي للأرثوذكسية"، أما الجزء

الثاني: فخصص للبحث في الموضوعات، وجاء في فصول تسعة هي: الله والصفات، والخلق، ثم الأخلاق، والوحي، ثم وجود الله، والعبادة، فالأبعاد الكلامية للفقه الإسلامي، ثم الكلام والتصوف، والإبستمولوجيا والخطاب الإلهي، وأخيراً الأخرويات (الإسخاتولوجيا).

4. رسالة الشافعي في السياق والمنهج والخطاب دراسة في نظرية المعرفة الأصولية، الحسّان شهيد، عمان: مكتبة مسك للنشر والتوزيع، ط1، 2024م، 560 صفحة.

بدأ الكتاب بمطلع بعنوان: بيانات تمهيدية قبل النظر في مطالب الدراسة، وهي خمسة: أولها في أسئلة الدراسة، وثانيها في بواعث الدراسة (وهي مركزية الرسالة في الدرس الأصولي، وغمط حق الشافعي بالرسالة، وعناية واحتفاء الدراسات المختلفة فيها، وندرة الدراسات المعاصرة الواعية) وثالثها في مقاصد الدراسة الخمسة (التاريخي والعلمي والمنهجي والمعرفي والتقويمي)، ورابعها في منهجية الدراسة (البنائي والبحثي والتحريري) وخامسها في مفاهيم الدراسة (السياق والمنهاج والخطاب)، تبعها الباب الأول وعنوانه: "السياق الأصولي من الإشكال إلى التحرير"، الذي بدأ بالفصل الأول وعنوانه: "الشافعي والرسالة في السياق والتنظير"، الذي بحث في (الشافعي والرسالة في سياق التأريخ (من خلال سياقات ثلاث الذاتي والواقعي والعلمي)، ثم تحدث عن سياق التنـزيل (وفيه حديث عن أعمال الشافعي وميزة كتبه ومكانة الرسالة بينها والرسالة كمنعطف فقهي) ثم جاء الكلام في سياق التنظير (وفيه حديث عن الوضع الثقافي والسياسي قبل الشافعي وعلى عهده وعن علم أصول الفقه من الإضمار إلى التدوين وعن بواعث تأليف الرسالة)، بعد ذلك كله أتى الفصل الثاني المعنون بـ: "في شاكلة التصنيف والتحرير"، ففي شاكلية التصنيف (يبحث في منهجية ونسقية ومرجعية التصنيف)، أما شاكلية التحرير (فيبحث في مسلك ولغة وفلسفة التحرير)، ثم الفصل الثالث وعنوانه: "في حقيقة الإشكال ورؤية التحرير"، أما حقيقة الإشكال فيبحث في (الإشكال المحوري والأسئلة الناظمة أسئلة المنهاج والفقه والخطاب وحكامة السياق في الأسئلة) وأما رؤية التحرير فبحث في (تحرير الإشكال المركزي والأسئلة الناظمة وأسئلة الخطاب)، فالباب الثاني: "المنهاج الأصولي من منهج الفقه إلى فقه المنهج"، وفيه الفصل الأول: "في منهج الفقه

(الاجتهاد والمقاصد والأدلة والأحكام)"، ثم الفصل الثاني والذي بحث في: "في فقه المنهج"، وتحدث عن (أسس التأصيل ومقاصد التأصيل ومسالك التأصيل)، وأخيراً الباب الثالث، وبحث في: "الخطاب الأصولي من الاستئناف إلى التقويم"، وفيه: الفصل الأول: "في استئناف الخطاب الأصولي، ثم الفصل الثاني" في ثابت ومتغير الخطاب الأصولي، وأخيراً؛ الفصل الثالث: في أسئلة الاستعادة أو التجاوز؟، ويختم المؤلف بإيحاءات خمس، هي: "رسالة من التاريخ، رسالة باللسان العربي، رسالة إلى العقل، رسالة عن الوفق، رسالة عن المنهج".

5. **مرجع أكسفورد في الفقه الإسلامي وأصوله وتاريخه**، تحرير: أنور إيمان، رومي أحمد، ترجمة: أسامة السيد وأحمد إبراهيم ومحمود عبد العزيز، بيروت: مركز نهوض للدراسات والنشر، ط1، 2024م، 1695 صفحة.

يتكون الكتاب من أقسام خمسة، وخمسة وثلاثين فصلاً، القسم الأول: وعنوانه التخصُّص والنقد، وفيه جزآن: الأول: "الدراسات الفقهية: التخصُّص والنقد"، وفيه فصول ثلاثة تتحدث عن: "الدراسات الفقهية تأريخ نقدي، في قراءة الفقه، فالفقه والجُنُوسة "، أما الجزء الثاني فجاء عن: "الدراسات الفقهية مقاربات تخصُّصية"، وفيه فصول ثلاثة تتحدث عن: "الفقه والثيولوجيا، والأنثروبولوجيا والفقه، والفلسفة والفقه"، تبعه القسم الثاني: وعنوانه: "النظرية الأصولية والولايات الشرعية"، وفيه جزآن: الأول: "النظرية الأصولية"، وفيه فصول خمسة تبحث في: "الاجتهاد، والنظرية الأصولية عند الشيعة الإمامية من لدن نشأتها إلى مطالع القرن العشرين، والعُرف في التراث التشريعي الإسلامي، وأصول الفقه السُّني، والإجماع"، أما الجزء الثاني فكان عن: "الولايات الشرعية"، وفيه فصول ثلاثة تحدثت عن: "القاضي، والحِسبة والمحتسِب، والمظالم"، ثم القسم الثالث وعنوانه: "النشأة والإمبراطوريات والدول"، وفيه فصول ثمانية تتحدث عن: "نشأة الفقه الإسلامي والمؤثرات فيه، و"الحقبة الكلاسيكية: النص المقدس، والنشأة والتطور المبكر"، و"عصر التطور والاستمرارية، من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر الميلادي"، و"التأريخ للفقه الإسلامي في عصر سلاطين المماليك"، فالفقه الإسلامي في الإمبراطورية العثمانية، ثم التأريخ

للفقه الإسلامي في الإمبراطورية المغولية في الهند، و"إقامة العدالة: المحاكمُ العُرفية الملكية والشريعة في إيران الصفوية"، والقانون الأنجلو محمدي، فالتقنين أداة للشريعة الإسلامية، ثم القسم الرابع وعنوانه: الاختلافات الإقليمية، وهو جزآن؛ الأول: الدول ذوات الأغلبية المسلمة، ويتكون من فصول أربعة (الفقه الإسلامي والمجتمع في جنوب شرق آسيا، والشريعة الإسلامية في إيران بعد الثورة، فالجمهورية التركية، ثم "الشريعة في جنوب آسيا: برهان على التنوع"، والجزء الثاني عن: الأقليات المسلمة، وفيه فصول ثلاثة: (دمج الشريعة في النظام القانوني لأمريكا الشمالية: فرض المهر لمواجهة فقر المرأة بعد انحلال رابطة الزواج، والشريعة في أوروبا الغربية، والشريعة في أستراليا، وأخيراً القسم الخامس وعنوانه: "المجالات الفقهية الموضوعية"، وفيه فصول خمسة؛ دراسة لحالات هي: "الشريعة والدساتير، الشريعة وحقوق الإنسان، الفقه الإسلامي والتمويل، الحيوانات، التأريخ لفقه الأسرة الإسلامي".

6. المذهب الظاهري "(القرن الثالث/ التاسع) – (القرن العاشر/ السادس عشر)" نظرية نصوصية للفقه الإسلامي، عمرو عثمان، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2024م، 311 صفحة.

المذهب الظاهري قدّم للفقه الإسلامي نظريةً فريدةً أضافت إلى ثرائه إضافةً كبيرة، بل وربما أسهمت في الحدِّ من جماح الميل الإنساني الطبيعي إلى التفكير في المقاصد والمصالح على حساب الالتزام الصارم بـ "منطوق" النصوص أحيانًا. يتكون الكتاب من جزئين، وفصول خمسة، سعى الجزء الأول من الكتاب المعنون بـ: "تاريخ المذهب الظاهري"، في فصليه إلى تتبع تاريخ فقهاء الظاهرية بدءًا من ظهور المذهب في القرن الثالث الهجري على يد مؤسسه داود الظاهري وبدايات المذهب الظاهري (حياته وأفكاره، شيوخه وتلاميذه، محمد الابن والتلميذ) وصولاً للقرن السابع الهجري. وبطبيعة الحال، كان لابن حزم الأندلسي دور عظيم في تاريخ المذهب، مجادلاً بأن دوره لا يقتصر على كونه أكثرَ فقهاء الظاهرية إنتاجًا، بل لأنه الأكثر أثراً في تاريخ المذهب، وبعده تحوّل المنهج الظاهري إلى ما يشبه المذهب الذي له "مقلدوه" وآراؤه الثابتة في الفروع –شأنه شأن المذاهب

الأخرىٰ- ففَقَد فقهاؤه قدرتهم علىٰ الاجتهاد وتميزهم في تأويل النصوص والجمع بين الأدلة وغيرها من أمور ميزت الأجيال الأولىٰ من الظاهريين. وفي جزئه الثاني المعنون بـ: "الظاهرية: مراجعة تحقيقية"، يقدّم الكتاب رؤية جديدة تماماً، فيما يخص فقه المذهب وأصوله، يقترب فيها المذهب دائماً من منهج "أهل الرأي" في قرون الإسلام الأولىٰ، لا من مذهب "أهل الحديث" كما افتُرِضَ فيه دائماً. ربما بسبب وصمة "التزمت والجمود" المفترضة في الاثنين. فأهل الرأي والظاهرية يشتركون في فَهمٍ للفقه يفترض إمكانية -بل وجوب- الوصول إلىٰ الرأي الصحيح في كل مسألة، وهو رأي يتطلب الاستنادَ إلىٰ مجموعة كبيرة من قواعد التأويل والاستدلال، وتدعمه في حالة المذهب الظاهري مجموعةٌ من المقدمات الإيمانية عن العدل الإلهي وطبيعة الاختبار الذي يضع الشرعُ فيه البشرَ. ويظهر في المسائل التي يناقشها الفصل الخامس من الكتاب ذلك التشابه المنهجي بين الظاهرية والحنفية "بوصفهم امتدادًا لأهل الرأي"، واختلافهم مع الحنابلة "بوصفهم امتدادًا لأهل الحديث"، حتىٰ وإن اشتركوا معهم في بعض الأحكام. وقد جاء هذا الرأي متسقًا مع ما نعرفه عن مؤسس المذهب نفسه. ثم يقدم الكتاب مناقشةً قد تكون جديدة في بابها حول مفهوم "الحَرْفية" (textualism) التي اقترنت دائمًا بالمذهب الظاهري، مقارنًا بينه وبين مذهب "النصوصية" (textualism) في التفسير الدستوري في الولايات المتحدة، لا للبرهنة علىٰ إشكالية فكرة"الحَرْفية" أو استحالتها في ذاتها فحسب، بل وعلىٰ عدم انطباقها علىٰ المذهب الظاهري الذي لم يتجاهل سياقات مختلفة في تأويل النصوص كما قد يُظنّ فيه.

7. **ترك إعمال الدليل في اجتهاد الصحابة وتخريجاته عند العلماء**، محمد بن سالم آل رميح، عمان: مسك للنشر والتوزيع، ط1، 2024م، 1192 صفحة.

الكتاب منصوب لدراسة الآثار المنقولة عن فقهاء الصحابة، التي اجتمع فيها ضابطان: أن تخالف في ظاهرها أدلة محكمة غير منسوخة من النصوص الصحيحة، وأن يكون الدليل مما بلغ الصحابي أو غلب علىٰ الظن بلوغه إليه، وسواء كانت المخالفة واقعة في ذات الأمر أو متوهمة فذاك داخل في حدود الدراسة. بدأ الكتاب بالتمهيد، وفيه عناوين أربعة: مصطلحات العنوان وتعظيم

الصحابة للنصوص الشرعية وكراهيتهم للفتيا بالرأي، ومنـزلة فقه الصحابة ووجوب العناية بطريقتهم الفقهية، وأنواع اجتهاد الصحابة، تبعه الفصل الأول وعنوانه: "صور عدم العمل بالنص الشرعي عند الفقهاء"، وفيه مباحث سبعة: نسخ النص ونسؤه، ترك الخبر إذا خالف القياس، ترك الرواية لمخالفة الراوي لما روىٰ، ترك خبر الآحاد فيما يعم به البلوىٰ، حوادث الأعيان، ترك رواية غير الفقيه، ترك النص للمصلحة، أما الفصل الثاني: "اجتهاد الصحابي بترك العمل بالكلية بالدليل الشرعي وضوابطه"، تكوّن من مبحثين: الأول: أمثلة لاجتهاد الصحابي في الترك الكلي للعمل بالدليل الشرعي، والثاني: ضوابط ترك العمل بالنص الشرعي، والفصل الثالث بحث في: "اجتهاد الصحابي بخلاف دلالة الأمر وما في معناه من الصيغ القولية التأكيدية وضوابطه"، وفيه تمهيد ومبحثان. أما التمهيد فبحث: في دلالة الأمر ومقتضاه في الشريعة، وأما المبحثان، فالأول: أمثلة لاجتهاد الصحابة بخلاف دلالة الأمر وما فيه معناه من الصيغ القولية، والثاني: ضوابط مخالفة أهل العلم لمخالفة دلالة الأمر، وما فيه معناه من الصيغ القولية، أما الفصل الرابع فنظر بتوسّع إلىٰ: "اجتهاد الصحابي بخلاف دلالة النهي، وما في معناه من صيغ المنع وضوابطه"، وفيه تمهيد: في دلالة النهي في الشريعة، ومبحثان، الأول: أمثلة لاجتهاد الصحابي المخالف للنهي وما يجري مجراه، الثاني: ضوابط مخالفة النهي. وتطرق الفصل الخامس إلىٰ: "اجتهاد الصحابي بخلاف التقدير الشرعي وضوابطه"، وفيه تمهيد: في دخول الاجتهاد في المقدرات الشرعية، ومبحثان، الأول: أمثلة لاجتهاد الصحابة المخالف للمقدرات الشرعية، والثاني: ضوابط جواز الزيادة علىٰ المقدرات الشرعية أو النقص عنها. تبعه الفصل السادس وعنوانه: "اجتهاد الصحابي بتخصيص عموم النص وتقييد مطلقه وضوابطه"، وفيه توطئة: في تخصيص العموم وتقييد المطلق وأنواعهما، ومبحثان، الأول: أمثلة لاجتهاد الصحابي في تخصيص العموم وتقييد المطلق، والثاني: ضوابط تخصيص العموم وتقييد المطلق بفعل الصحابي. وكان الفصل السابع مخصصاً للبحث في: "اجتهاد الصحابي بخلاف الفعل النبوي وضوابطه"، وفيه توطئة: في مقتضىٰ الفعل النبوي، ومبحثان، الأول: أمثلة لاجتهاد الصحابة المخالفة للفعل النبوي، والثاني: ضوابط مخالفة الفعل النبوي. وأخيراً الفصل الثامن: "اجتهاد

الصحابي بخلاف التروك النبوية وضوابطه"، وفيه توطئة: في الترك النبوي ومقتضاه، ومبحثان، الأول: أمثلة مخالفة الصحابي للترك النبوي، والثاني ضوابط مخالفة الترك النبوي.

8. التشبيه في تاريخ الإسلام: تحدي أهل الحديث (700–1350م) – (80–750هـ)، ليفنات هولتزمان، بيروت: دار الروافد الثقافية، ط1، 2023م، 448 صفحة.

"التشبيه" ظل أحد أهم الموضوعات التي مثّلت عبر التاريخ الإسلامي محوراً للخلاف العقدي، والذي مثّل حدوداً فاصلة بين فِرَق ومذاهب واتجاهات مختلفة. وعلى كثرة ما كُتب حول هذا الموضوع في الدائرة الإسلامية، جاء هذا الكتاب عبارة عن محاولة لتقديم خلفية تاريخية لنشأة هذا الخلاف وأساليب ومداخل مختلفة حاول بها المسلمون معالجته، مع تركيز على "أحاديث الصفات"، والاتجاه العام المسمّى بأهل الحديث أو الأثرية، وكيفية تعامله مع هذه النصوص، وتطورات ذلك عبر الزمن، إضافة إلى سجالاته المتنوعة مع المتكلمين من جميع الاتجاهات. استعان الكتاب في بعض أبحاثه بمناهج التحليل الأدبي والخطابي لتحليل بنية بعض نصوص أحاديث الصفات، فضلًا عن البحث التاريخي والمقارن، واستقراء واسع للمصادر. الكتاب الذي ضم خمسة فصول، يقدّم خلفية تاريخية شاملة لنشأة هذا الخلاف والأساليب والمداخل التي حاول المسلمون معالجته من خلالها، ناقشت المؤلفة في الفصل الأول "الراوي والرواية: تحليل أدبي لأحاديث الصفات"، جملة من المسائل المتعلقة بالحديث والسرد الإطاري والمتداخل أيضاً، ودرست في الوقت نفسه العلاقة بين الراوي والجمهور، ودور الراوي في هذا الخلاف حول التشبيه أو التجسيم، فتحديد المفهوم أو المصطلح كان هو محور الخلاف، ولم يكن حول الجوهر والمضمون فقط، أما الفصل الثاني "حكاية راوييْن: بعض الاعتبارات التاريخية والجغرافية والثقافية"، تناولت به الطريقة التي انتشرت بها رواية جرير ثم أبي رزين، وعوامل انتشارهما، بينما بحثت في الفصل الثالث "الإشارات وأحاديث الصفات" في عدة قضايا ترتبط بهذا الموضوع. وفي الفصل الرابع تقرأ: "الحل المتنوع لتحدي أهل الحديث: أحاديث الصفات والـ(بلا كيفَ)"، حدود خطاب أهل الحديث، وتوسعه، ومناظراتهم مع مخالفيهم في مسألة التشبيه، المعتزلة والأشاعرة على وجه الخصوص.

وأخيراً الفصل الخامس: "الكتب الأيقونية والإشارات: أحاديث الصفات في المجال العام"، فقد خصصته للحديث عن أيقونية الاعتقاد القادري، والأبعاد الثلاثة في كتاب التوحيد، ورد فخر الدين الرازي عليه، والحموية الكبرى لابن تيمية، وغيرها.

9. الخطاب البصري في أعمال الخزّاف، شيماء حمزة رديف، ومحمد عاد سرتيب، بابل: دار الصادق الثقافية، ط1، 2022م، 235 صفحة.

فن الخزف العراقي شكّل أساساً متيناً في مجال الفن، تجلى ذلك عبر ما قدمه الخزّافون العراقيون من نتاجات خزفية متنوعة الخطابات الفكرية، ومتعددة الأساليب والتقنيات، وهذا الكتاب يسلط الضوء على تجربة الخزّاف "شنيار عبد الله"، بكل جوانبها وأبعادها المعرفية والاجتماعية والفنية. وقد قسّم الكتاب إلى أربعة فصول، تناول الفصل الأول منه مشكلة الموضوع الحالي للكتاب، وهي إجابة لتساؤلين: ما الخطاب البصري الجمالي في أعمال الخزّاف عبد الله؟ وما هي الأثبات التي اتّبعها للتكوين الفني المؤسس لبنية الخطاب بصرياً؟ كما تضمن الفصل تحديد أهم المصطلحات. أما الفصل الثاني فتكوّن من ثلاثة أبواب، الأول عن مفهوم الخطاب وآليات الاظهار الخزفي، أما الثاني فطرح "ملامح الخطاب البصري في الخزف العراقي المعاصر"، فالثالث عن "الخصوصية الأسلوبية في أعمال شنيار عبد الله". وتضمن الفصل الثالث: قراءات تحليلية لأعمال شنيار عبد الله الخزفية. وأخيراً تضمن الفصل الرابع خلاصة ما لاحظه المؤلفان من أفكار ومضامين معبرة عن تجليات الخطاب البصري في أعمال الخزاف شنيار عبد الله.

10. تأثير زخارف سامراء الجصّية في الفنون العربية الإسلامية، طاهر محمد هارون الغنميين، عمان: دار شهرزاد للنشر والتوزيع، ط1، 2021م، 219 صفحة.

يهدف الكتاب إلى بيان تأثير طرز سامراء وتطورها، وتأثير ذلك على الفنون العربية الإسلامية، واتضح ذلك من خلال تطور فن الأرابيسك إلى قمة نضجه وتطوره؛ إذ يدرس الكتاب مراحل تطور تلك الطرز الثلاثة، ومدى تأثيرها، وتوصل إلى أن زخارف سامراء قد تأثرت بفنون سبقتها

ذات أصول هلنستية وبيزنطية وساسانية، واستمرت في الفترة الإسلامية المبكرة وخاصة العصر الأموي، حتى اكتسبت شخصيتها المميزة في العصر العباسي الثاني وما أضيف إليها من حيث أسلوب الزخارف وطريقة صناعتها، وتأثيرها. تحدث الفصل الأول عن: "سامراء"، بيّن نشأة مدينة سامراء وسبب تسميتها والخلفاء العباسيين الذين عاشوا فيها وساهموا في بنائها خلال فترة التأسيس، إضافة إلى التنقيبات الأثرية التي ساهمت في الكشف عن جزء كبير من المدينة. أما الفصل الثاني فعنوانه: "مادة الجص واستخداماتها"، فيوضح مادة الجص واستخداماتها، والمواد المركبة لها، وكيفية صناعتها، وأنواعها، وسلبياتها وإيجابياتها، ومواقع توافر المواد الأولية لهذه المادة، والمواد الداخلة في صناعته كالجير. وجاء الفصل الثالث عن: "الطرز الزخرفية الفنية الجصية في سامراء"، الذي ركز على طرز سامراء الثلاثة، ونقاط تشابه واختلاف هذه الطرز مع بعضها بعضاً في أسلوب تنفيذ العناصر الزخرفية، وبيان العناصر الداخلة في تزيين هذه الطرز من حيث أصولها، والتطور الحاصل عليها عبر الزمن بالمشرق أو المغرب، وإبراز دورها في إظهار فن الأرابيسك، وأخيراً تمحور الفصل الربع حول: "الأصول الفنية للعناصر الزخرفية في الزخارف الجصية السامرائية".

11. العمارة العربية الإسلامية: الفكر المعماري العربي الإسلامي، بديع العابد، عمّان: وزارة الثقافة، ط1، 2022م، 534 صفحة.

يضيء المؤلف –وهو العميد السابق لكلية الهندسة بالجامعة الأردنية– جوانب جديدة حول السياق المفاهيمي الذي تطور في علوم العمران في التاريخ الإسلامي. تكوّن الكتاب من أحد عشر فصلاً؛ الفصل الأول تناول التفسير التاريخي للعمارة وفلسفته في الحضارتين العربية والغربية، ثم عرض لفلسفة التاريخ وحدد عناصرها، وبيّن رؤاها الفلسفية وارتباطها بمنهجيات تفسير العمارة وممارستها. أما الفصل الثاني فخصصه للفكر المعماري العربي الإسلامي في مراحله الثلاث: البداية والتشكّل والتكوين. ثم الفصل الثالث الذي خصصه لإسهامات إخوان الصفا في الفكر العربي المعماري الإسلامي، فعرض لإسهامهم في علم الهندسة والمساحة ووحدات القياس ومفهوم النِّسب، وتناول أسس نظرية التخطيط العمراني المتكامل. تبعه الفصل الرابع وهو بعنوان: "إسهام ابن خلدون

في الفكر المعماري العربي"، الذي اشتمل على حديث ابن خلدون عن العمران، وما اختصّ به من علوم؛ كالتاريخ والعمران البشري: البدوي والحضري، وتناول الجانب المعماري منه، فعرض للصنائع وتصنيفها، وركّز على صناعتي البناء والتجارة، ثم تناول التخطيط العمراني، وشروط مواقع اختيار المدن، ودور القرار السياسي في ذلك كله. أما الفصل الخامس فتناول: "إسهام ابن الأزرق الذي كان تكراراً لإسهام ابن خلدون". ثم الفصل السادس، الذي خصص لأحكام البنيان الإسلامية، فتناول القانون والعُرف ونشأة الأحكام ومصادرها ومجالاتها، ووظيفتها في تحقيق المتطلبات الاجتماعية للمستعملين، وتحديد القواعد والبيانات الفنية للتصميم العمراني. ثم تبعه الفصل السابع، الذي خصص للتأليف وأصالة العمارة العربية الإسلامية، فتناول حضور الظاهرة المعمارية في الظواهر والمنظومات المعرفية والوجدان الشعبي الجمعي، ودورها في تشكيل بعض الظواهر الحضارية والمنظومات المعرفية في الحضارة العربية، وتناول المؤلفات المعمارية العربية، ودورها في تكوين الفكر المعماري العربي، وتناول موضوعات معمارية: كتشريح البيت، وأنماط المباني، ونظريات العمارة والتصميم، وأحكام البنيان، وغيرها، وتناول أصالة العمارة العربية الإسلامية، وفند دعاوى المستشرقين. تبعه الفصل الثامن الذي خصص لبيان حضور العمارة العربية الإسلامية وانحسارها، متمثلة بعمارة أسلافنا، وتأثيرها وتأثرها بكل من العمارة البيزنطية والفارسية واليونانية، وتأثيرها على العمارة الأوروبية نظريا وعملياً، التي نقلها المعماريون الأوروبيون عن المعماريين العرب، كأسس رسم المنظور، والمقياس الإنساني، والنسب والزخارف، وأثرها على التخطيط العمراني للمدن الأوروبية وبالذات تأثير مدينة القدس، ودور الجامعات العربية في انحسار تأثير الفكر المعماري العربي. أما الفصل التاسع فخُصص للحديث عن ثقافة المعماري وماهية التأهيل المهني والثقافي له ودوره في المجتمع، وانتهى بتعريف الهوية المعمارية. أما الفصل العاشر فتحدث عن العمارة الإسلامية في التعليم الإسلامي، وتناول توظيف العمارة الإسلامية في المنهج الدراسي لهندسة العمارة، وتناول فلسفة التعليم الجامعي وأهدافه ومنهج الدراسة وموقع العمارة الإسلامية فيها، ومقترحات وتصورات لكيفية توظيف الفكر العربي الإسلامي في المنهج الدراسي. والفصل الحادي عشر والأخير

خصص لترميم العقل المعماري العربي الإسلامي، وتناول مميزاتها عن العمارة الغربية، وضرورة استبدال العقل المعماري الغربي السائد في جامعاتنا وممارساتنا، لصالح العقل المعماري الإسلامي العربي، وكيفية إعادة بناء منهج دراسي عربي وأعضاء هيئة تدريس وتثقيفهم بمكونات العقل المعماري العربي، ضمن رؤىٰ فلسفة التاريخ الإسلامي، ومنهجيات تفسير العمارة المرتبطة به.

12. الأثر الكلامي والفلسفي للإمام الرازي علىٰ علماء ما وراء النهر، محمد علي السيد الكيلاني، عمّان: نور اليقين للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2023م، 592 صفحة.

ينطلق المؤلف من قاعدة مفادها أن الإمام الرازي أسس مدرسة فكرية تجمع بين علم الكلام والفلسفة لخدمة العقيدة الإسلامية في بلاد ما وراء النهر، ويظهر أثر ذلك جلياً بحسبه في مصنفات كل من الخونجي، والأبهري، والكاتبي والأرموي، وغيرهم. يتكون الكتاب من تمهيد، وبابين؛ إذ ركّز التمهيد علىٰ تحديد المفاهيم وتحرير المصطلحات (الأثر، الكلامي، الفلسفي، التعريف بالإمام الرازي، علماء بلاد ما وراء النهر). وعُنون الباب الأول بـ: "الأثر الكلامي للإمام الرازي علىٰ علماء بلاد ما وراء النهر"، وفيه فصول خمسة بحث فيها مسائل خمسة عند الإمام الرازي وأثرها علىٰ علماء بلاد ما وراء النهر، وهذه المسائل هي: "مسألة حدوث العالم، ومسألة الصفات الإلهية، ومسألة أفعال الله تعالىٰ، ومسألة رؤية الله عز وجل، والنبوات"، ثم الباب الثاني وعنوانه: "أثر الإمام الرازي في النبوات علىٰ علماء بلاد ما وراء النهر"، وفيه فصول أربعة، وهي موضوعات عند الإمام الرازي وأثرها علىٰ علماء بلاد ما وراء النهر، وهذه الموضوعات هي: مسألة الوجود، مسألة الإمكان، مسألة علم الله بالجزيئات، مسألة إعادة المعدوم.

13. ***Maturidi Theology: A Bilingual Reader (Sapientia Islamica, 4)***, Lejla Demiri, Philip Dorroll & Dale J. Correa (eds.), Mohr Siebrek Ek, 2022, 257 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "علم الكلام الماتريدي، قراءة ثنائية اللغة"، تحرير: ليلىٰ دميري؛ دكتوراه من جامعة كامبريدج 2008م، أستاذة العقيدة الإسلامية في مركز اللاهوت الإسلامي/ جامعة توبنغن. وفيليب دورول؛ دكتوراه من جامعة إيموري 2013م، أستاذ مساعد في

الأديان في كلية ووفورد في ساوث كارولينا، الولايات المتحدة الأمريكية. وديل جيه كوريا؛ دكتوراه من جامعة نيويورك 2014م، زميل ميلون للتنوع والشمول والتراث الثقافي في مدرسة الكتب النادرة، شارلوتسفيل.

على الرغم من مكانته الكبرى كأحد أهم المدارس السُّنية في العقيدة الإسلامية، ظلت المدرسة الماتريدية ونصوصها الرئيسية بعيدة عن متناول الجمهور الغربي إلى حد كبير، يأتي هذا المجلد ليلبّي حاجة ملحة بين العلماء والقراء العامين، ويضم مختارات تتراوح بين المؤسس، أبو منصور الماتريدي، والنصوص الرئيسية من كتب علم الكلام الماتريدي؛ ليستكشف مسائل نظرية المعرفة والوجود: الميتافيزيقا، والنبوة؛ الإيمان والعلم والأعمال؛ والإرادة الحرة والأقدار ومشكلة الشر.

في المقدمة حديث حول ثلاثة أمور: أولها نظرة عامة على المنح الدراسية الحالية في علم الكلام الماتريدي في اللغات العربية والفارسية والأوروبية، وثانيها: الدراسات الماتريدية باللغة التركية: الخطوط التاريخية والمساهمات الرئيسة، وأخيراً: تعريف بالمجلد وما يحتويه. الجزء الأول وعنوانه: نظرية المعرفة والوجود؛ إذ يحتوي على عدة مختارات هي: "نظرية المعرفة المزدوجة، مقتبس من كتاب التوحيد،؛ لأبي منصور الماتريدي"، ثم "السبب والوحي، من كتاب جمل أصول الدين لأبي سلمة محمد بن محمد السمرقندي، وشرح جمل أصول الدين لمحمد بن يحيى البوشاغري"، فـ"الوجود العقلي وغير العقلي، وهو مأخوذ من كتاب رسالة في الوجود الذهني، لإسماعيل الكلنبوي". أما الجزء الثاني فجاء عن الميتافيزيقا، وفيه المختارات الآتية: "الصفات الإلهية، من كتاب: التمهيد في بيان التوحيد، لأبي شكور السالمي، ثم الله والخلق، من كتاب: العقيدة الركنية في شرح لا إله إلا الله محمد رسول الله، لعبيد الله السمرقندي". وتحدث الجزء الثالث من الكتاب عن: "النبوة، وفيه: أدلة النبوة وهو مقتبس من كتاب: التمهيد لقواعد التوحيد لأبي معين النسفي"، ثم فصل عن "النبوة والحكمة الإلهية"، مقتبس من كتاب: الهادي في أصول الدين لجلال الدين الخبازي. وعُنون الجزء الرابع بـ: "الإيمان والعلم والأعمال"؛ إذ يبتدأ بفصل عن: "الطبيعة الإنسانية ومعرفة الله"، وهو مأخوذ من كتاب تأويلات القرآن، لأبي منصور الماتريدي، ففصل عن: "العقل أداة المعرفة، مقتبس

من أصول الدين لأبي اليسر البزداوي"، وأخيراً "طبيعة الإيمان، وهو مقتبس من شرح المقاصد للتفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر". وكشف الجزء الخامس عن: "الإرادة الحرة والقدر ومشكلة الشر"، وفيه فصل عن: "العدل الإلهي، من كتاب عيون المسائل والجوابات لأبي القاسم البلخي (الكعبي)"، ففصل عن: "المعرفة والإرادة، وهو من كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي"، ثم عنوان: "الخير والشر"، وهو مستلّ من كتاب قواعد التنقيح في أصول الفقه لعبيد الله بن مسعود صدر الشريعة المحبوبي البخاري، ثم فصل عن: "الشر والحكمة الإلهية"، من رسالة في عدم نسبة الشر إلى الله تعالى لشمس الدين أحمد بن كمال باشا زاده.

14. *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West (Islamicate Intellectual History)*, Ayman Shihadeh & Jan Thiele (eds.), Leiden: Brill, 2020, 450 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "علم الكلام الفلسفي الإسلامي: الأشعرية المتأخرة في الشرق والغرب (تاريخ الفكر الإسلامي)"، تحرير كل من: أيمن شحادة؛ دكتوراه في الفلسفة، هو مؤرخ لأفكار ما قبل الحداثة في العالم الإسلامي، من كتبه: "الأخلاق الغائية عند فخر الدين الرازي" و"شكوك حول ابن سينا" وهو رئيس تحرير نشرة كلية الدراسات الشرقية والأفريقية (BSOAS) ومحرر قسم الفلسفة واللاهوت على موسوعة الإسلام. وجان ثييل؛ باحث في تاريخ الأفكار الإسلامي، مقيم في المجلس الوطني الإسباني للبحوث (CSIC) بمدريد، نشر دراسات ومقالات عن اللاهوت العقلاني في العصور الوسطى.

الكتاب هو أول استكشاف للتقاليد الأشعرية اللاحقة عبر العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث من خلال منظور عبر إقليمي؛ إذ يدرس التاريخ المتأخر لمدرسة الأشاعرة في العقيدة الإسلامية من خلال سبر عميق لفكرها ومصادرها وشبكاتها العلمية وسياقاتها. ويبدأ الكتاب بدراسة حول "علم الكلام في مرحلة ما بعد الغزالي"، ثم "ما هي أهم الدروس المستفادة من الغزالي؟"، ثم يبحث الفصل الذي يليه في أقدم أعمال الرازي الكلامية "الأشاعرة في المشرق في القرن

الثاني عشر"، وهو: "تعليق على تفسير سورة الأعلى المنسوب لابن سينا" للفخر الرازي، يتلوه بحث عن "الرواية الأفلاطونية لفخر الدين الرازي عن جوهر الزمان"، ثم بحث عن "واجب الوجود من ابن سينا إلى فخر الدين الرازي"، يتلوه بحث عن "ملاحظات حول مفهوم (جعل المحيا) من فخر الدين الرازي إلى ملا صدرا"، لحقه بحث في "الأشاعرة في العهد المملوكي المبكر ضد ابن تيمية بشأن التأويل غير الحرفي لصفات الله"، ثم بحث عن: "محاورات مستمرة: الانخراط المستمر لعلم الكلام واللاهوت السني المتأخر مع الفلسفة"، فبحث عن: "وضع الانتقادات الموجهة إلى الغزالي في المنظور الصحيح؛ مواد جديدة حول المواجهة بين القانون وعلم الكلام العقلي والتصوف في الأندلس المرابطية والموحدية (ابن رشد الجد والقرطبي)"، فبحث عن: "الأشاعرة في العصر الحفصي"، لحقه بحث عن: إرث عضد الدين الإيجي أعماله وطلابه"، وقبل النهاية يأتي بحث: "الأشاعرة من خلال عدسة أكبرية (نسبة إلى الإمام الأكبر ابن عربي): التحقيقان في سيرة إبراهيم الكوراني"، ويختم الكتاب ببحث في: "مواقف عضد الدين الإيجي في الهند"،

15. *Engagement with Problematic or Contradictory Hadiths in Medieval and Modern Times*, Khairil Husaini Bin Jamil, Muhammad Adil Bin Musa, Muhammad Fawwaz Muhammad Yusoff (eds.), Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2024, 392 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "تفويض المعاني: التعامل مع الأحاديث المشكِلة أو المتناقضة في العصور الوسطى والعصر الحديث"، تحرير كل من: خيري الحسيني بن جميل؛ دكتوراه من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، أستاذ مساعد في علوم التفسير والحديث، مع اهتمام كبير بنظرية المعرفة الإسلامية والتصوف، في قسم دراسات القرآن ودراسات السنة/ كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية/ الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. ومحمد عادل بن موسى، ومحمد فواز محمد يوسف، حاصل دكتوراه في اللاهوت والدراسات الدينية من جامعة جلاسكو بالمملكة المتحدة، منسق الدراسات عليا وأستاذ أول في كلية دراسات القرآن والسنة بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية. الكتاب عبارة عن أوراق عمل قُدّمت في المؤتمر الدولي الأول لكرسي جمل الليل "عائلة جمل الليل هو العائلة الحاكمة لولاية بيرليس في ماليزيا" للسنة

النبوية والذي عقدت أعماله في ماليزيا عام 2020م. ويتكوّن الكتاب من أربعة أجزاء وأحد عشر بحثاً؛ تضمن الجزء الأول بحثاً واحداً عن: "تفويض المعاني: التاريخ والاستراتيجيات في التعامل مع مشكل الأحاديث". تبعه الجزء الثاني وفيه ثلاثة بحوث: "تأويل مختلف الحديث دراسة دقيقة لمنهج ابن قتيبة"، و"أبو جعفر الطحاوي ومنهج التعامل مع الأحاديث المختلف فيها والمشكل فيها"، فـ"مشكل الحديث في شرح الحديث باللغة المالاوية: إدريس المربوي ومنهجه في بحر الماذي". وتضمن الجزء الثالث أربعة بحوث هي: "عندما يختلف البخاري ومسلم: متغيرات نقد المتن في حديث التربة"، ثم "مشكل الحديث المتعلق بالطعام والتغذية: تأملات في أنواع الطب النبوي"، ثم "زيارة ومحبة العديد من الزوجات في ليلة واحدة: حديث في تعظيم النبي سليمان وإمكانية ذلك"، وأخيراً "تفسير الحديث على أساس التقويم اليهودي الإسلامي: عاشوراء ورمضان وربط التاسع من ذي الحجة بالحج في التاسع من آب". وتضمن الجزء الرابع ثلاثة بحوث هي: "دراسات تقويمية مقارنة لحل المشكل في الكتاب المقدس، "فهم وكالة المرأة كنهج للتعامل مع الصراع مع أهل الكتاب"، ثم "منهج التفسير العلمي وأثره على علم مشكل الحديث".

16. *Mosque: Approaches to Art and Architecture*, Idries Trevathan (ed.), London: Routledge, 2024, 212 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "المسجد: مقاربات في الفن والعمارة"، تحرير إدريس تريفاثان؛ دكتوراه في الفن الإسلامي من كلية كينجز فاونديشن للفنون التقليدية في لندن، وهو أمين الفن الإسلامي في مركز الملك عبد العزيز الثقافي العالمي (إثراء).

يتكوّن الكتاب من أربعة أجزاء؛ الجزء الأول المعنون بـ: الناس والأماكن، وفيه بحثان عن: "سجلات وقف المسجد"، و"الغزالي والمسجد الجامع". ثم الجزء الثاني وبحث في: الشكل والوظيفة، وفيه ثلاثة بحوث عن: "المنبر "البربري" في إثراء"، و"القباب الاسلامية"، و"صفوف سجادات الصلاة في المساجد: دراسة في فلسفة التصميم والوظيفة". أما الجزء الثالث فتحدث عن: الإدراك الجمالي، ويحتوي أربعة بحوث هي: "الخارج السيميائي، الداخل الظاهراتي: تأويلات جديدة لعمارة

المساجد ووظيفتها"، ثم "تعميق المشاركة الجمالية: النظر في قدرة الممارسة كبحث على تقديم معلومات حول النهج المتبع في التعامل مع الأشياء التاريخية"، وآخر عن: "المسجد الرنان [الصدى] المسموع: منظور جديد للعمارة الإسلامية"، ثم بحث عن: "الإسلام ومفهوم الأمة: تقديم "الصلاة والمسجد" في مسار الزوار الجديد في متحف الفن الإسلامي"، وجاء عنوان الجزء الرابع: الحفظ والإصلاح، وفيه أربعة بحوث: "مستوحى من التراث: صناعة وعرض قطع المسجد المعاصرة في إثراء"، ثم بحث في إبراز لـ"دور الحرف التقليدية في المسجد المعاصر"، فحديث عن: "منابر المماليك في القاهرة: إنقاذ الفن والتصميم والتاريخ"، وأخيراً بحث حول: "المحراب- الشكل المعماري في ممارسة الاستوديو المعاصر".

17. *The production of Meaning in Islamic Architecture and Ornament*, Yasser Tabbaa, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021, 536 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "نتاج المعنى في العمارة والزخرفة الإسلامية"، تأليف: ياسر الطباع، رئيس سابق لكرسي دوروثي كايزر للتميز في قسم الفنون بجامعة ممفيس حتى تقاعده في عام 2014.

يقدم هذا المجلد تحوّلات العمارة الإسلامية والزخرفة في علاقتها بالتغيرات العقدية والسياسية الموازية؛ إذ تجد في هذا الكتاب بحوثاً استقصائية وتفسيرية حول العمارة الإسلامية في العصور الوسطى والزخرفة والحدائق في سوريا والعراق، مع التوسع المقارن في الأناضول ومصر وشمال أفريقيا وإسبانيا؛ إذ يتم فحص المعالم المذكورة، والتي اختفى العديد منها في السنوات الأخيرة، في سياق الانقسامات السياسية والانقطاعات العقدية التي ميزت العالم الإسلامي بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر. يتكوّن الكتاب من ستة أجزاء؛ الجزء الأول يتحدث عن: سوريا، وفيه ست مقالات تبحث في: "المعالم ذات الرسالة: نشر الجهاد في عهد نور الدين"، و"الآثار الباقية والقديمة في العمارة في شمال سوريا، حوالي 1080–حوالي 1150"، و"دوائر السلطة: القصر والقلعة والمدينة في حلب الأيوبية"، و"ضيفة خاتون: راعية العمارة والملكة الوصية على العرش"، و"الدفاع عن حلب الأيوبية: تحصينات الظاهر غازي (1216-1186)"، و"الأصالة والابتكار في الأعمال الخشبية السورية

في القرنين الثاني عشر والثالث عشر". أما الجزء الثاني فعن: العراق، وفيه المقالات التالية: "جامع نور الدين في الموصل (1170–1172)"، ونهضة الخلافة في بغداد (1050-1258)، و"سياسة المحسوبية في الموصل في العصور الوسطى: نور الدين وبدر الدين ومسألة النهضة السنية"، تبعه الجزء الثالث عن: القباب، ومقالاته هي: "قبة المقرنصات: أصلها ومعناها"، و"قباب المقرنصات وخزائن بوابة القاهرة"، و"الجذور الأندلسية وتجلي العمارة العباسية في قبة البارودیین: قبة المرابطين بمراكش"، ثم الجزء الرابع عن: الكتابة، وفيه المقالات الآتية: "تحوّل الكتابة العربية، الجزء الأول: الخط القرآني"، "وتحوّل الكتابة العربية، الجزء الثاني: النص العام"، و"الشرعية والسيطرة: الأسس الاجتماعية والسياسية لتجديد ابن مقلة". أما الجزء الخامس فحديثه عن: الحدائق، وجاءت مقالاته بالعناوين الآتية: "التصنيف النوعي والهيدروليكا في الحديقة الإسلامية في العصور الوسطى"، فـ"السيطرة والتخلي: صور الماء في الحدائق العربية وشعر الحدائق"، و"حقول الصيد الأبدية: الرعاة في اللوحات الجدارية في قصير عمرة كتفسير لحديقة الفردوس". وكشف الجزء السادس عن: الأضرحة، وفيه مقالات عن: "اصطناع التقوى: إحياء وإعادة بناء المزارات الشيعية في سورية المعاصرة"، و"تمجيد الإمامة: العمارة والطقوس في المزارات الشيعية في سورية"، و"الجوانب الوظيفية للمستشفيات الإسلامية في العصور الوسطى".

18. *Islamic Jurisprudence, Islamic Law, and Modernity (Resources in Arabic and Islamic Studies, 15*), by Mohammad H. Fadel, Columbus: Lockwood Press, December 2023, 390 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية والحداثة (المصادر في الدراسات العربية والإسلامية، 15)"، تأليف: محمد حسن فاضل، دكتوراه من جامعة شيكاغو وكانت أطروحته في الدكتوراه حول العملية القانونية في الشريعة الإسلامية في العصور الوسطى، وحصل على دكتوراه في الحقوق من كلية الحقوق بجامعة فيرجينيا، حالياً هو أستاذ متفرغ في كلية الحقوق بجامعة تورنتو، شغل منصب رئيس أبحاث كندا للقانون واقتصاديات الشريعة الإسلامية.

إن دراسات محمد فاضل في القانون الإسلامي والتاريخ الفقهي تتراوح بين المؤسسات في العصور الوسطى وتاريخ التفسير القانوني الإسلامي إلى المشاكل المعاصرة المتعلقة باستقبال الفكر الكلامي والفقهي الإسلامي وإعادة تقويمه في العصر الحديث. وتركز اهتمامات فاضل الفكرية في المقام الأول على توافق التقاليد الفقهية الإسلامية مع الترتيبات السياسية الليبرالية الحديثة، ولكنه في أبحاثه وكتاباته يتعمق أيضاً في عالم الفكر الفقهي الإسلامي والمؤسسات الفقهية قبل الحداثة. يتكوّن الكتاب من أربعة أجزاء وثلاثة عشر بحثاً؛ الجزء الأول وعنوانه: الشريعة الإسلامية والدولة، وفيه ثلاثة بحوث، وهي: 1. طبيعتها وتطورها، الدولة فيما قبل الحداثة في الفكر الكلامي والفقهي السني والفكر السياسي، 2. إصلاح الشريعة الإسلامية: بين إعادة التفسير والديمقراطية، 3. انعكاس فقه الأقليات على حقوق الأقليات غير المسلمة في البلدان ذات الأغلبية المسلمة. أما الجزء الثاني المعنون بـ: "الفقه الإسلامي"، فقد حوى البحوث الآتية: 4. المنطق الاجتماعي للتقليد ونشوء المختصرات، 5. استفتِ قلبك ولو أفتاك الناس وأفتوك، الالتزامات الأخلاقية للمقلد بين الاستقلال والمتابعة، 6. الاستحسان تسعة أعشار الفقه: العلاقة المحيرة بين أصول الفقه والفروع في المذهب المالكي، 7. هل التاريخية هي استراتيجية قابلة للتطبيق لإصلاح الشريعة الإسلامية؟ حالة: لن ينجح قوم ولو أمرهم امرأة، ثم الجزء الثالث بعنوان: الشريعة الإسلامية والجنس والأسرة، وفيه المواضيع الآتية: 8. امرأتان ورجل واحد: المعرفة والسلطة والجنس في العصور الوسطى في الفكر الفقهي السني، 9. إعادة تفسير دور الولي في عقد الزواج الإسلامي: حالة المذهب المالكي، 10. الليبرالية السياسية، وقانون الأسرة الإسلامي، والتعددية، 11. التبني في الشريعة الإسلامية، ثم الجزء الرابع والأخير عن: الشريعة الإسلامية والسوق، وفيه البحوث التالية: 12. الربا والكفاءة والتنظيم الاحترازي: أفكار أولية، 13. الأخلاق والتمويل: منظور إسلامي في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية.

هوية المجلة وأهدافها

منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

* الإصلاح المنهجي للفكر عند المسلمين، من خلال ترسيخ التكامل المعرفي، وإعطاء الاجتهاد دوره الفاعل في الحياة.
* الارتقاء بالوعي والبحث والتعليم في المجتمعات المسلمة.
* بلورة منهجيات وأدوات علمية نقدية قادرة على المراجعة القويمة للمعارف الإسلامية واستثمارها في ضوء مراجعة واستثمار أعمّ للمعارف الإنسانية في طفرتها وتطورها الحاليين.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الأهداف من خلال التركيز على المحاور الرئيسية الآتية:

* قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
* قضايا التعليم والبحث العلمي في المجتمعات المسلمة: وما يتعلق بها من تطوير الأدوات والآليات التربوية.
* منهجية التعامل مع الأصول التأسيسية والتراث الإسلامي والإنساني.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – ثمانية آلاف كلمة مع الهوامش، متضمّنة الملخصين العربي والإنجليزي، وقائمة المراجع، والملاحق، والجداول، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام 3–5 مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام 1و2 و3

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر" على الوجه الآتي:

  – الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.

  – توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: [البقرة: 87]

  – توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات البيلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

  – عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق البيلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة علمية وفكرية غير ربحية تُعنى بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعاتٍ وثقافات ومعارف.

ومنذ إنشائه سنة 1981 يعمل المعهد على إنجاز عددٍ من المشاريع الفكرية التربوية في العالم، ويشرف على عدد من المجاميع والمشاريع البحثية على مستويْ الدراسات الأساسية والميدانية.

وبمقتضى رسالته وأهدافه يقوم المعهد بدعم جهود عددٍ من الباحثين والأكاديميين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، وبوضع جملة من الخطط البحثية وتنفيذها، وتنظيم لقاءات فكرية وثقافية دورية، ونشر المساهمات العلمية المتميزة وترجمتها، والمشاركة في التدريس والتدريب من خلال معهد فيرفاكس. ويوظّف المعهد في هذا الإطار أعداداً كبيرة من الباحثين والعلماء من مختلف أنحاء العالم.

يقع المقر الرئيسي للمعهد في هيرندن، فرجينيا، شمال غرب واشنطن العاصمة. وللمعهد اتفاقيات تعاون وشراكة مع عدد من الجامعات والمؤسسات العلمية، ويتولى إدارة المعهد مجلس أمناء، يجتمع بشكل منتظم، وينتخِبُ من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية.

ويهدف المعهد إلى:

- تطوير رؤى وفلسفات جديدة تسمح للمسلمين بالاستثمار الجاد والرصين لمختلف المعارف الإنسانية.
- تجديد مناهج النظر والبحث، وبلورة أدوات علمية وتربوية قادرة على تجديد الفكر الإسلامي.
- تطوير مستوى الوعي، والارتقاء بالبحث والتربية والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- تمكين المجتمعات المسلمة من مواكبة السقف العلمي والمعرفي المتنامي.

AL-FIKR AL-ISLĀMĪ AL-MU'ĀSIR
(CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT)

International Refereed Academic Journal

Published By The

International Institute of Islamic Thought

WWW.IIIT.ORG
WWW.CITJ.ORG

P-ISSN 2707-515X
E-ISSN 2707-5168

VOL.30 NO.108 FALL 1446AH/ 2024AC