# إسلامية المعرفة

# مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

عدد خاص عن المرحوم إسماعيل راجي الفاروقي

## كلمة التحرير


- إسماعيل راجي الفاروقي وواجب الوفاء — هيئة التحرير


## بحوث ودراسات


- التوحيد: رؤية للكون وإبستمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي — الحاج بن أحمنة دواق
- المحدد الديني للحضارة والسياسات العالمية: قراءة في منظور الفاروقي للعلاقات الدولية — عبد القادر عبد العالي
- النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي — بلال التليدي
- جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان — محمد خليفة حسن
- نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي — إدهام محمد حنش


## قراءات ومراجعات


- النواة التوحيدية للنظام المعرفي الإسلامي عند إسماعيل الفاروقي: قراءة تحليلية في كتابه «التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة» — السيد عمر
- جوهر الحضارة الإسلامية وتجلياتها: قراءة في كتاب «أطلس الحضارة الإسلامية. تأليف: إسماعيل راجي الفاروقي ولوس لمياء الفاروقي» — فتحي حسن ملكاوي
- الأخلاق المسيحية. تأليف: إسماعيل راجي الفاروقي: نحو علم مسيحيات إسلامي — عامر عدنان الحافي
- قراءة في أطروحة الدكتوراه لإسماعيل الفاروقي «حول إثبات الخير» — جاسر عودة


السنة التاسعة عشرة | العدد 74 | خريف 1434هـ / 2013م

**بسم الله الرحمن الرحيم**

## هوية المجلة وأهدافها

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة التاسعة عشرة | العدد ٧٤ | خريف ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م

رئيس التحرير

**فتحي حسن ملكاوي**

مدير التحرير

**رائد جميل عكاشة**

أعضاء هيئة التحرير

**أحمد عبد السلام الريسوني** | **التيجاني عبد القادر حامد**

**جمال محمد البرزنجي** | **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

**صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي**

**كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين**

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

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

**الموقع الإلكتروني:** http: www.eiiit.org

**الرقم الدولي: ISSN 1729-4193**

# مستشارو التحرير


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


## المراسلات


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

**or**

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



ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

## محتويات العدد

### كلمة التحرير


- إسماعيل راجى الفاروقى وواجب الوفاء — هيئة التحرير — ٥


### بحوث ودراسات


- التوحيد: رؤية للكون وإبستمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي — الحاج بن أحمنة دواق — ١١
- المحدد الديني للحضارة والسياسات العالمية: قراءة في منظور الفاروقى للعلاقات الدولية — عبد القادر عبد العالي — ٤٧
- النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي — بلال التليدي — ٦٥
- جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان — محمد خليفة حسن — ٩١
- نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقى — إدهام محمد حنش — ١١٧


### قراءات ومراجعات


- النواة التوحيدية للنظام المعرفي الإسلامي عند إسماعيل الفاروقي: قراءة تحليلية في كتابه "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة" — السيد عمر — ١٥١
- جوهر الحضارة الإسلامية وتجلياتها: قراءة في كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية. تأليف: إسماعيل راجي الفاروقي ولوس لمياء الفاروقي" — فتحي حسن ملكاوي — ١٧٣
- الأخلاق المسيحية. تأليف: إسماعيل راجي الفاروقى: نحو علم مسيحيات إسلامى — عامر عدنان الحافي — ١٩٥
- قراءة في أطروحة الدكتوراه لإسماعيل الفاروقي "حول إثبات الخير" — جاسر عودة — ٢٢٧


### قائمة مؤلفات


فتحى حسن ملكاوي ٢٣٩

## كلمة التحرير

# إسماعيل راجي الفاروقي وواجب الوفاء

**هيئة التحرير**

شهد العالم الإسلامي ظهور العديد من المفكرين والمصلحين والمدارس الإصلاحية، أمثال الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ومحمد رشيد رضا وابن عاشور، إلخ، الذين حاولوا تشخيص الأزمة التي تعاني منها الأمة الإسلامية في القرنين السابقين. وقد تنوّعت تشخيصاتهم وخطاباتهم وأدواتهم ومناهجهم الإصلاحية؛ إذ ركزت بعض الحركات الإصلاحية على الجانب التربوي، وبعضها على الجانب السياسي، وأخرى على الجانب العقدي، إلخ. وثمة تيارات نظرت إلى هموم الأمة وأدوائها ضمن الدائرة الإنسانية العالمية، وموقع المسلم من الحراك الفكري العالمي، وإسهامه في بناء الحضارة الإنسانية وترشيدها، وكان من بين من مثّلوا هذا التوجّه مدرسةُ إسلامية المعرفة، التي استهدفت بناء الرؤية الإسلامية القرآنية، وتفعيل النظام المعرفي الإسلامي، وحققت في ذلك إنجازات مقدَّرة.

ويُعد إسماعيل الفاروقي من أبرز شخصيات الإصلاح الفكري الإسلامي وجهود النهوض الحضاري للأمة، والعَلَم الأبرز في مدرسة إسلامية المعرفة؛ وغدا إنتاجُه الفكري، وتنظيراتُه في مجال تأصيل العلوم، وتأسيساتُه المعرفية، مرجعاً مهمّا في أدبيات الأديان المقارنة والتأصيل الإسلامي للمعرفة، والتكامل المعرفي، ومنهجية التعامل مع التراث الإسلامي والفكر الغربي بمختلف تجلياته. وإن من الوفاء لجهود الإصلاح الفكري المعاصر، الحديث عن الفاروقي بعد ربع قرن من وفاته، بطريقة علمية تعرض الخطاب الإصلاحي الفكري الذي أسهم في تأسيسِه وتحليلِه وتنقدُه.

لا نعرف أحداً تعرّف على الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، يرحمه الله، إلا ويذكر أنَّه كان إنساناً متميِّزاً في شخصيته، وعِلْمِه، وفِكْره، وخُلُقه. يشهد بذلك كبار العلماء الذين عرفوه وحاوروه، والزملاء الذين عملوا معه، والطلبة التي تعلَّموا على يديه، ويستوي في ذلك مِنْ هؤلاء مَنْ كان مسلماً أو غير مسلم. يقولون: إنَّ شخصيته تميَّزت بالحيوية،

والمبادأة، والإقدام، والإصرار؛ وأنَّ فِكْرَه تميَّز بالاجتهاد، والتجديد، والوضوح، وقوة الحجة؛ وأنَّ عِلْمَه تميَّز بالإحاطة، والتكامل، والعمق، والسعة؛ وأنَّ خُلُقَه تميَّز بالصدق، والوفاء، والمحبة، والتواضع. ولعل ما ذكرنا من صفات في الفاروقي تُعدّ عاملاً مهماً ومقوّماً أساساً في شخصية المصلح؛ إذ تختفي بصمته الجغرافية والعِرقية والمذهبية، ليغدو صوتاً إنسانياً يعبّر عن الضمير الإنساني، الذي نعتقد اعتقاداً جازماً بأن الفكر الإسلامي أصدق من يُعبّر عن هذا الضمير.

تألَّق إسماعيل الفاروقي في عدد من المجالات، فقد جمع من العلوم الاجتماعية الحديثة، وعلوم التراث الإسلامي، ما جعله حُجة في المجالين؛ وجمع من المعرفة بأديان العالم القديمة والحديثة ما جعل كتاباته فيها مادة مرجعية للباحثين والمتخصصين. وقد وعى الفاروقي أهمية التكامل المعرفي بين العلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة، وعلوم الشريعة من جهة أخرى، وقد مارس ذلك عملياً؛ إذ درس الفلسفة الغربية في أمريكا، فوعاها وهضمها ونقدها وأنتج فيها، وشعر بأنه بحاجة إلى التمكُّن من التراث، فنهل الدراسات الشرعية من الأزهر، وكان لهذا الوعي في فهم الذات والآخر، والمزج بين العلوم الاجتماعية والشرعية، أثره في نقد المنهجية الغربية المعاصرة، ونقد المنهجية الإسلامية التقليدية، وإبراز الحاجة إلى إحداث التركيبة الخلاّقة على حدّ قوله.

ومع أنَّه فيلسوف بحكم التخصص والممارسة، ومفكِّر بحكم العطاء والإنجاز، فقد جمع بالإضافة إلى ذلك بين يقين العالِم، وجدِّيَّة الباحث، وحُرقة الداعية، وحَرَكيَّة المصلح. وحين نقرأ عن علماء السلف من أمثال حجة الإسلام "أبو حامد الغزالي"، وقاضي الجماعة "أبو الوليد ابن رشد"، وشيخ الإسلام "أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية"، ونعجب من موسوعيتهم، وكثرة تآليفهم، وبقاء أثرهم عبر القرون، ونشهد في حياتنا موسوعية الفاروقي، وكثرة تآليفه، وامتداد أثره، فإن ذلك يجعلنا لا نتردد في عدِّه في مصافِّ أولئك الأعلام، واليقين بأنَّ أمَّتنا أمَّةٌ ولاّدة، تنجب أمثال هؤلاء الأفذاذ كلَّ حينٍ بإذن ربِّها.

وإذا كانت السنوات التي مضت منذ استشهاد الفاروقي عام ١٩٨٦م لم تشهد جهوداً كافية للتعريف به وبإنجازاته وبإسهاماته، فإننا نأمل أن يقيّض الله لهذه الإنجازات

من يعطيها حقَّها من التعريف والنَّشر والتوظيف، ليس من باب الوفاء للفاروقي والاعتراف بفضله وحسب، وإنما لأنّ أجيال الأمة بحاجة ماسّة إلى العلم بهذه الإنجازات، وتوظيفها، والبناء عليها. ولعلّ من حسن الطالع أن نلحظ أن الاهتمام المنشود بالفاروقي وبإنجازاته قد أخذ بالتزايد في السنوات الأخيرة، فعقدت مؤتمرات في بريطانيا وماليزيا والأردن، شارك فيها بعض من رافق الفاروقي في مسيرته العلمية والعملية، أو تتلمذ على يديه في الدراسة. كما شارك فيها عدد من الباحثين والعلماء الذين دفعهم تأثرهم بما قرأوه من مؤلفات الفاروقي، إلى الكشف عن جوانب من الأهمية والتميّز في أفكاره والحاجة إلى نشرها وتوظيفها، لا سيما أن الفاروقي قد استقر في مجتمع يحكمه نظام معرفي غربي يختلف كلياً عن النظام المعرفي الإسلامي، من حيث المصدر والرؤية والأداة والغاية والبِنية، فحاول نقد الأسس الفلسفية والعقدية للنظام المعرفي الغربي، عاملاً في الوقت ذاته على بلورة نموذج معرفي إسلامي بديل. مما يجعل الحاجة مُلحّة للبناء على إرث الفاروقي، والانطلاق مما انتهى إليه لا مما بدأ به.

ومن المعروف أن الفاروقي كان يحاضر ويكتب بالعربية والإنجليزية والفرنسية، لكن موقعه الأكاديمي في الجامعات الأمريكية، منذ عام ١٩٤٨ إلى تاريخ استشهاده عام ١٩٨٦م جعل معظم كتاباته بالإنجليزية، ولم يترجم منها إلى العربية إلا القليل. وربما يفسر ذلك الضعف الملحوظ في حضور الفاروقي في الساحة الفكرية والثقافية والأكاديمية العربية، بالمقارنة بحضوره في البلدان الإسلامية غير العربية. فضلاً عن أسباب أخرى تعود إلى الحصار الذي تعرّض له الفاروقي، نتيجة المعارك المبدئية والمواقف الصلبة التي اتخذها إزاء النفوذ الصهيوني في العالم الغربي، والفساد والاستبداد في العالم العربي. وهو الحصار الذي انتهى بتصفيته الجسدية، فقتل شهيداً مع زوجته ورفيقة علمه وجهاده، في منزله في فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية. ولعلَّ المتتبع لسيرة الفاروقي المجتمعية والعلمية، سيكتشف الجهاد الفكري الذي كان يُنظّر له الفاروقي ويمارسه، في جميع الدوائر المعرفية والمؤسسات الفكرية والثقافية والأكاديمية والبحثية، سواء أكانت من الدائرة المعرفية الغربية بشقيها: العلماني والديني، أم الدائرة المعرفية الإسلامية بمدارسها المذهبية والفكرية والفلسفية. لذلك رأيناه طاقة لا يكلّ ولا يملّ، وكأنّه يسابق الزمن حتى يحقق أكبر قدر

من الإنجاز قبل أن يدركه الأَجَل، فمما يُذكر في هذا السياق أن أحد المعجبين بكثرة كتاباته، سأله عن السرِّ في غزارة إنتاجه وإنجازه، فقال له الفاروقي: "أحرص أن لا أنام في كل ليلة قبل أن أكتب عشر صفحات على الأقل." وهذا الموقف يكشف عن حضور العالم العامل في كل مناحي الحياة وأشكال التعبير عنها، والمتفحص مؤلفاته يجد هذا الجهاد الفكري ذا البُعد النقدي، الذي من خلاله استطاع أن يُقنع عدداً لا بأس به من المثقفين والأكاديميين بفكرة النَّظر المنصف تجاه قضايا العالم دون أحكام مسبقة، ودون تأثّرات ذاتية تحرف العقل عن ممارسة التفكير بحرية. وإن لم يستطع أن يقنع الآخر فربما قام بتحريك الماء الراكد عنده، لكي يُعمل فكره في القضايا التي تُشكّل شخصيته وتنتظم مجتمعه.

لم يصرف الفاروقيَّ تخصصُه الفلسفي، وعملُه الأكاديمي، عن الجهاد في ميدان الخدمة العامة، فكان يتنقل محاضراً وأستاذاً زائراً في شرق الأرض وغربها. ومع ذلك كان يؤمن بضرورة بناء المؤسسات المستقرة، التي تضمن استمرار العمل، بعد غياب المؤسِّسين، فناضل سنوات طويلة في سبيل أن يكون للإسلام موقع في الأكاديمية الأمريكية للأديان(AAR)، ونجح في ذلك، وعمل رئيساً لقسم الإسلام في الأكاديمية، وأسهم في إنشاء جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين في الولايات المتحدة وكندا (AMSS) وكان أول رئيس لها، وفي إنشاء مؤسسة الوقف الإسلامي في أمريكا الشمالية (NAIT) وعمل مديراً لها، وفي إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) وعمل مديراً ورئيساً له. وكل هذه المؤسسات استمرت ولا تزال في عملها.

لقد شُغل الفاروقي وأشغل من معه بالإصلاح التعليمي؛ إذ ركز على الكشف عن العلل التي تواجه نظام التعليم الجامعي، ورأى أن أزمة الأمة الإسلامية في نظامها التعليمي، فاهتم بالتعليم الجامعي، ودعا إلى الجامعة القائمة على مبدأ التكامل المعرفي. ولحسن الحظ فإن ثمة كتابات غير قليلة تتعلق بالإصلاح الجامعي كتبها الفاروقي بالعربية، مما يعطي فرصة كبيرة للبناء على الرؤى الفاروقية في مجال الإصلاح الجامعي وتطويره، لا سيما في مجال: التدريس والبحث العلمي والبرامج الجامعية وبناء شخصية الأستاذ الجامعي المتسقة مع هوية الأمة.

ولعل المؤتمر العلمي الذي نظّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن، بالتعاون مع جامعة اليرموك وجامعة العلوم الإسلامية العالمية، في نوفمبر ٢٠١٢م، هو أول مؤتمر يعقد في العالم العربي عن العطاء الفكري للمرحوم إسماعيل الفاروقي. وقد قُدِّم للمؤتمر أربعة وعشرون بحثاً، عن جوانب العطاء الفكري والإسهام العلمي للفاروقي، ونأمل أن تصدر هذه البحوث في كتاب مرجعي باللغة العربية، لكننا حرصنا أن تحظى مجلة إسلامية المعرفة بشرف تخصيص عدد خاص من المجلة عن الشهيد الفاروقي، فكان هذا العدد؛ إذ اخترنا له عدداً من البحوث التي قُدّمت للمؤتمر المذكور، وكان اصطفاؤنا لهذه البحوث منهجياً؛ فقد حاولنا أن نتلمَّس الأبعاد الفكرية والمنهجية في أعمال الفاروقي في مجالات معرفية وقضايا فكرية متنوعة، لنرسم خارطة فكرية للفاروقي ما استطعنا إلى ذلك سبيلا. ولتحقيق هذا الهدف أضفنا بعض الأوراق العلمية التي استكتبنا أصحابها، ولم يكن لها وجود في المؤتمر، مثل القراءة المخصصة لكتاب أطلس الحضارة الإسلامية، لما لهذا الكتاب من أهمية في الكشف عن منهج الفاروقي في معالجة الأبعاد الحضارية والثقافية – بالمفهوم الواسع للثقافة– للحضارة العربية الإسلامية، فضلاً عن الفائدة الكبيرة التي تُجنى من العمل الجماعي؛ إذ مثّل هذا الكتاب تألقاً وتمازجاً وصَهْراً فكرياً بين الفاروقي وزوجته لويز لمياء الفاروقي. كما حرص العدد على التعريف المفصّل بعدد من الأعمال العلمية التي قدمها الفاروقي. ومن الطبيعي أن تكون هذه الأعمال غير كافية في التعريف بالفاروقي وأهمية أعماله وإنجازاته. لكن ما لا يُدرك كُلُّه، لا يُترك جُلُّه. وقد أضفنا إلى هذه المواد المختارة قائمة بالأعمال المنشورة للفاروقي لعلها تعطي صورة عن جانب من جوانب تميّز الفاروقي، وهو جانب التأليف والبحث. أما الجوانب الأخرى في شخصيته، فكم نتمنى أن يسعفنا أولئك النفر الذين كانوا قريبين من الفاروقي ورافقوه في حلقة من حلقات مسيرته العلمية والعملية، أن لا يبخلوا بما يعرفون، ولا يقللوا من قيمة ما قد يكتبون وينشرون، فذلك حقُّ التاريخ أن يكتبوا بعض صفحاته، فيشهدوا بما عَلِمُوا، "ولا تكتموا الشهادة"، وحقُّ الأجيال القادمة أن ينقلوا إليها شيئاً مما أتاح الله لهم من الخبرة والتجربة.

ومن الجدير بالذكر أن المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية التي ينشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي باللغة الإنجليزية[١] قد سبقت إلى نشر عدد خاص عن الفاروقي.

ومن المؤسف حقاً أن نلاحظ أن العقل المسلم المعاصر ما زال يعيش مرحلة التيه والاستجداء الفكري والمعرفي، وما زالت لَبِنات تكوين الشخصية الإسلامية تُعجن من أفكار الآخر، دون استشعار لمدى خطورتها على الشخصية الإسلامية، ومن ثم المجتمع المسلم، وأخيراً على المشروع الإسلامي، الذي من المفترض أن يكون المؤهل لقيادة البشرية نحو تحقيق السعادة، أو المشاركة على الأقل في بناء المشروع الإنساني. ولأجل ذلك نحن بحاجة كبيرة إلى أن نسترجع الأسئلة الفاروقية المتعلقة ببناء الشخصية الإسلامية، ما تمّ منها وأُنجز في صورة برامج أو محاضن جامعية أو مؤسسات فكرية وبحثية، أو دراسات وبحوث، فيقوم الدارسون والمفكرون باستيعابها وبالبناء عليها وترشيدها وتوجيهها بما ينسجم وهوية المجتمع، وتجاوزها إلى الحالة المثلى، وتفحُّص ما لم يُنجز بعدُ لسبب أو لآخر، وبيان المعوقات التي حالت دون إنجاز الأفكار الفاروقية. ولعل في كل ما سبق دعوة إلى إنشاء كراسي الفاروقي في المجالات المعرفية التي أبدع فيها، لا سيما في مجال مقارنة الأديان، والتاريخ الثقافي، والفلسفة، لكي يُستكمل مشروع الفاروقي الهادف إلى نهضة هذه الأمة.

﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾ (التوبة: ١٠٥) صدق الله العظيم

[١] اسم المجلة باللغة الإنجليزية (American Journal of Islamic Social Sciences) واختصارها AJISS وهي مجلة فصلية محكمة تصدر بانتظام منذ عام ١٩٨٥م (ثلاثة أعداد في السنة). والعدد الخاص عن الفاروقي هو العدد ٢٨ الصادر بتاريخ ٢٠١١.

## بحوث ودراسات

# التوحيد: رؤية للكون وإبستمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي

**الحاج دواق***

**ملخص**

تميّز إسماعيل الفاورقي بحيازته لأدوات النظر والاجتهاد، وأساليب الفهم والتحليل والتفسير، نتيجة استيعابه للمعرفة والثقافات الروحية التي رسختها الأديان في العالم، واستيعابه للفلسفات الغربية المعاصرة. وتوصل إلى أن التوحيد الذي يقدمه الإسلام هو جوهر التجربة الدينية، وقد تجاوز الفاروقي المعنى المتوارث للتوحيد؛ إلى الوجه الحضاري للرؤية التوحيدية، وتجلياتها في الوجود، والمعرفة، والقيم، وأنظمة الحياة.

**الكلمات المفتاحية:** إسماعيل الفاروقي، المرجعية المتجاوزة، التعالي، المدرسة التوحيدية، العلم، العقل.

**Abstract**

**Tawhid as a Worldview, and the Epistemology of Building Transcendent Awareness in the Thought of Ismail Raji al-Faruqi**

Ismail al-Faruqi was known by possessing the tools of vision and *Ijtihad*, and the methods of understanding, analysis, and interpretation. He has accomplished this status as a result of comprehending spiritual knowledge and cultures instilled by religions throughout the world, and through his comprehension of contemporary Western philosophies. Al-Faruqi concluded that *Tawhid*, as presented by Islam, is the essence of religious experience. He transcended the inherited meaning of *Tawhid* to reach the civilizational aspect of the Tawhidic worldview and its manifestations in existence, knowledge, values, and systems of life.

**Keywords:** Ismail al-Faruqi, Transcendent Frame of Reference, Transcendence (*Ta'aali*), Tawhidic School of Thought, Knowledge, Reason.

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة قسنطينة/ الجزائر، مدرس علم الكلام الإسلامي وفلسفته، والفكر العربي المعاصر، في قسم الفلسفة في جامعة باتنة/ الجزائر. البريد الإلكتروني: elhadj_1971@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١١/١م.

**مقدمة:**

تكرست مظاهر حضور الهيمنة الغربية في الواقع العربي الإسلامي، بأشكال مركبة، ومتتالية التأثير والفاعلية، بدأت عند استيلاء الغرب على الأرض، وانتهت بالرغبة في امتلاك العقول وأسر النفوس، ودفعها للحركة وفق نمط الغرب في الفهم وأسلوبه في السلوك والتصرف، حتى أضحى راغباً في التمكن منه بإطلاق، وجعله تابعاً باستمرار. وقاد ذلك إلى حال من المديونية الحضارية والتبعية الفكرية، بل والإدراكية كما نعتها عبد الوهاب المسيري.[١] فامتد بمرجعيته ومنظوماته المؤطرة للحياة ككل، في مضمارات المعرفة والمنهج، والتربية والتعليم، والاقتصاد والسياسة. فشرع في منح معرفة متوافقة مع نظرياته وتحليلاته، ويُخَرِّج إطارات[٢] فكرية متوافقة مع منظوره للعالم والتاريخ والحياة، بل ولله سبحانه. فتراكم التأثير وتعقّد، بالغاً ببعض أبناء الأمة إلى التنكر لتراثهم والدعوة إلى القطيعة المنهجية المطلقة معه، وفي أخف الأحوال القطع النسبي مع جلّ ميادينه وقطاعاته المعرفية، والانكباب على دراسة معارف الغرب بوصفها الحق والمطلق، والمتصفة بالموضوعية والعلمية والدقة.

نظر الإنسان العربي المسلم بهذه المرجعية إلى ذاته وإلى الآخر، فتكونت تفسيرات جديدة وغير مألوفة، لكنها تابعة، غير متوافقة مع واقع الأمة، ولا مع طموح أسلاف رجالاتها، الذين أسسوا لوعيها ومفهومها الخاص؛ أعني المؤسسين الأوائل للرؤية والتجربة المنسجمة مع المنظور المركب، المستمد من الإسلام بوصفه مرجعية مركزية. وأخذ الإنسان العربي المسلم فلسفته ونظمه التنظيرية والتدبيرية، وشرع يسلك على منوالها في تناول مشكلات مجتمعه وزمانه، ظناً منه أنه بذلك سيحقق المدنية التي حققها الغرب، ويختصر قرون التاريخ، ليتمكن من مماهات الغرب، والتشبه بطرائقه في نسج الحياة وترتيب تفاصيلها، بعد أن انتظمت كلياتها رؤيوياً تحت تأثير الفلسفات المختلفة، المألوفة والمعتادة، بل والغريبة أيضاً، بدءاً من عقلانيات القرن السادس عشر، مروراً بتجريبية

[١] المسيري. عبد الوهاب. **الثقافة والمنهج**، حوارات: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٦٨.

[٢] مصطلح إطارات أو أطر جمع إطار، وهي ترجمة للكلمة الفرنسية cadre، وتعنى الطاقم؛ أي الفرد أو مجموعة الأفراد المسؤولين، أو المؤهلين للقيام بعمل معين، وتستخدم أحياناً معربة بلفظ كادر وجمعها كوادر، مثال "الإطارات الطبية" أو "الكوادر الطبية."

الحِسِّيين، فمثالية المثاليين، إلى مادية القرن التاسع عشر، وتم التراوح بين الليبرالية مدارسها كافة بكل تناقضاتها، إلى الماركسية من صورها البدائية إلى أشكالها الثورية الأكثر تطرفاً وانعتاقاً من القيم جميعاً، إلى مدارس الوجوديين وتقليعات ما بعد الحداثة.

وكانت الضريبة من ذلك كله انفصال المسلم عن ماضي أُمَّته بتنويعاته، والاتصال بحاضر الغرب بغرابته؛ بعيداً عن التناول الاستيعابي المتأسس على طموح التجاوز والتخطي. وانتهى الحال إلى نوع من الفكر؛ قائم على التناقضات في النظر والممارسة، حتى إنّ الواحد من مثقفي مجتمعات المسلمين يكون غزالياً في السلوك والممارسة الشعائرية، متحلِّياً بموجبات القيم الفردية والتزاماتها، وداروينياً في العلم والمختبرات، مؤمناً بالعلم وبتخريجاته المادية والمعلمنة، كما حلل بمعنى قريب المفكر التوحيدي الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد.[٣]

أورث ذلك كلُّه وضعاً مفارقاتياً في جوانب الحياة ونظمها المؤطرة، ما دعا إلى جدوى إيجاد الفكر الموحد الشامل المنسجم مع نفسه ونواظمه المركزية وحتى الفرعية، والمطَّلِع على ما عند الآخر من معرفة وفلسفة من غير ارتهان ولا تبعية، ونعني بذلك إيجاد مقدرة نوعية على الفهم والممارسة، ومستقلة حضارياً، تنبع من المرجعية الخاصة، بمقولاتها العقائدية والنظمية، وتنفتح على التجربة الإنسانية في وعي واقتدار، وهذا يمنح العقل المسلم الدراية والدربة، وقابلية الولوج إلى عالم اليوم في جوانبه ونطاقاته كافة، من غير عجز مُخلٍّ، ولا اقتدار مهلك.

إن هذه القدرة النوعية المنشودة ليست —في ظني- بديلاً عن المشروع المعرفي التوحيدي، بمدارسه المختلفة، خاصة مدرسة التكامل المعرفي، وإسلامية المعرفة والخط الحضاري، واجتهادات الفكر الإسلامي المعاصر بمدارسه وأطيافه كافة، لا سيما المتنورة منها والمدركة للمهمة الوجودية والحضارية للدين، والمنخرطة في مناجزات مركبة للآخر وممارساته، ومواجهة له حضارياً في سياق إثبات جدوى الثقافة الخاصة، وأهمية منابعها، ونجاعة تجربتها التاريخية.

[٣] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٠٢.

ومن أهم تلك المشاريع ما بناه الراحل المفكر التوحيدي الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، الذي قدم نموذجاً لهذا البديل المنشود المتحقق بالأوصاف المنهجية والمعرفية السابقة، التي بمقدورها أن تؤسس لمشروع رؤية فكرية شاملة ومحيطة. لقد تمكن الفاروقي من ذلك بحيازته لأدوات النظر والاجتهاد، وأساليب الفهم والتحليل والتفسير، التي حازها من اطّلاعه الواسع والعريض على الثقافات العالمية المعهودة، وباقتحامه لميادين التناجز الفكري والعقائدي، بإظهار رغبتها في تحقيق أسبقيتها وحضورها المتمكن في تأطير الحياة وقيادتها وفق أسسها القيمية، وأقصد بذلك اطّلاعه على الديانات الرئيسة الثلاث؛ اليهودية والمسيحية والإسلام، من جهة، والثقافات الروحية للشرق الأقصى، من هندوسية، وبوذية، وبراهمانية، من جهة ثانية. فضلاً عن اطّلاعه المتمعن على الفلسفات الغربية وتضلعه فيها، بل وتبنّيه لبعضها، كما هو الحال بالنسبة للمدرسة الظاهراتية التي أقام بناءها الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، وطبّقها الفاروقي بصورة مطَّورة؛ توافقاً مع مبادئ التوحيدية وأهدافها. وقرأ الفاروقي الماركسية وأدبياتها، وتضلع في الرأسمالية بمذاهبها، وقد ساعده على ذلك اندماجُه في المجتمع العلمي والأكاديمي في الولايات المتحدة الأمريكية، ومشاركاته الدائمة في الندوات العلمية في أمريكا، وأوروبا، والهند، وبلاد المسلمين. وتولّد لدى الفاروقي من التجارب السابقة كلها، زخم من التراث الفكري، والنظريات المتنوعة في الميتافزيقا، والفلسفة، والجماليات والأخلاق، والعلوم الاجتماعية ومناهجها، ونظريات في السياسة، والتربية والإصلاح، والعمل الثقافي المركب.

وعماد ما يعرضه الفاروقي بصورة عامة هو الدين، بوصفه تجربة وجودية عامة، قبال العلمانية وفصاميتها من حيث الرؤية والمنهج. والإسلام عنده زبدة الديانات وخلاصتها التاريخية، والتوحيد لبّ الإسلام وقلبه، وأساسه وسقفه، وإطاره ونسقه، بوصفه جوهراً للحقيقة الدينية، ومقيماً للسياقات الثقافية، والتاريخية المختلفة، ومبرزاً لمظاهر كثيرة ومتشعبة، في صلتها مع المضمون الرؤيوي والفكري التصوري من جهة، وتجليات تحملها صفحة الحضارة التي تحتضن عمق المعرفة التوحيدية، وخصائصها التي تتمظهر في نطاق الممارسات الثقافية ومجالاتها، من معرفة، وفن، وشعائر، وانتظامات مؤطرة للحياة، وموجهة لها وحافظة.

وهنا نبلغ بالتحليل مرحلة الأشكلة، فنورد على الموضوع ما يأتي:

- كيف يمكن للفكر الإنساني أن يرجع القهقرى، ويستعيد الصلة بالدين بعد ما فصل منه، إثر تجربته الفاشلة في تأطير الحياة وشؤونها إبان القرون الأوروبية الوسطى؟
- كيف يمكن الوثوق في الأديان بعد النجاحات الباهرة التي حققها العلم وبَلَغَتْها الفلسفة، في إجابة البشر عن مشكلاتهم، وتفوقت في حل كثير من الأزمات النظرية والعملية؟
- أليس الدين ممارسة وجدانية تخص تجاوب النفس مع العالم في النطاق المعنوي والأخلاقي، ولا مدخلية له في النظم العامة والمؤسسات المسيّرة للمجتمع؟
- العلم واحد والأديان كثيرة، أليس الموقف واضحاً في تبني الأول إطاراً للفهم وتعقل العالَم بمكوناته، وتخطي الثانية لما تجلبه على الوعي والتجربة معاً من سجالات وصراعات لا تنتهي ولا تكفُّ؟
- ولماذا التوحيد من عقائد الإسلام؟ ألم يجر على تاريخ الأمة اختلافات متضادة، بل ومواجهات دموية، كما وقع بين الخوارج والشيعة، والمعتزلة والأشاعرة؟ ألا يمكننا الزعم أن ما فشل مرة يمكنه أن يخفق كل مرة؟
- لكن قبال ذلك كله؛ ألم يستطع الفكر الإسلامي أن يحقق نوعاً من التوازن في مواجهة الغزوة الثقافية التي داهمت أركان الوجود الإسلامي بعناصره وأطيافه الإثنية كافة؟ ويمنح البديل بوصفه إرهاصَ مشروعٍ نظري ممكن التحقُّق والوقوع، إنْ توفرت له الشروط الاجتماعية والمؤسساتية الكافية؟
- أليس الدين هو الأكفأ في عالم الحداثة المظلم البهيم، في أن يجيب البشرية عن تساؤلاتها الجذرية التي عجز العلم عن توفيرها، والفلسفة العدمية عن إيجادها؟
- ألم تفشل أغلب الأديان في مواجهة الحداثة ومراحلها وتأثيراتها، في حين لا يزال الإسلام، وقيمه قادرة على فعل ما عجزت عنه الأديان الأخرى، فحافظ على العقائد الأساسية الموروثة وفاعليتها في الحياة بمستوياتها كافة: من الفردية النائية، إلى الاجتماعية المتواشجة؟

**أولاً: مفهوم التوحيد؛ من التوظيف السجالي إلى الدلالة الإبستمولوجية:**

يقضي العمل العلمي؛ البحث عن التأسيس؛ أي إيجاد المقومات النظرية والمنهجية، والأفق المعرفي، الذي على ضوئه يتم طرْقُ الموضوعات وبناء منهاجها، وتفسير الوقائع والظواهر بوساطتها، بعيداً عن الطابع السجالي السلبي الذي يقف على أرض عقدية مغلقة، ومشدودة إلى تقريرات مذهبية سابقة وغير واعية، وليتها كانت منتبهة مولّدة للمعنى بشكل عميق ومتين، كما كان عليه الوضع أيام المعتزلة ومدارس المسلمين الأولى. لكن للأسف استحال الوضع تاريخياً إلى نوع من المحترات السكولائية والمقولات المحفوظة، والأرجوزات المنظومة، على أهميتها، لذا نحتاج إلى استعادة الممارسة المعرفية المتينة والمؤسسة، واللجوء إلى بناءات منهجية ندفع ضريبتها من جهدنا الفكري. وبذلك نجدنا في حاجة إلى الشروع في تكوين نظريات، وتفسيرات، وتحليلات مستندة إلى قيمنا، مع مراعاة تحقيق الكفاءة التفسيرية، وحل المشكلات النظرية والعملية العالقة، ونَضْح المنظومات القيمية التي تحويها مدوناتنا الفكرية في وجه الحداثة البئيس، لنتمكن في الأخير من استئناف دورة حضارية وإنجازية جديدة أو متجددة، ولم لا نعمد إلى استئناف الحداثة ضمن أفق، وإطار تاريخي، ورؤيوي آخر؟!

هذا ما فعله الفاروقي لما انتبه إلى وجدان الدين ولبِّه، والأساس الباني لتصوراته ومواقفه وتشريعاته وتسديداته وضوابطه كافة، أقصد رأساً التوحيد، لا الوحي؛ لأن الأخير رغم تفصيلاته، تمحور حول ناظم معرفي وقيمة نظرية جوهرية؛ وهي في جميع الديانات التوحيد، وإن اختلفت التخريجات، لكن الإسلام بكتابه ومنهجيته المعرفية، استعاد واستوعب وتجاوز: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (المائدة: ٤٨).

إن مفهوم السجالية كما هو ماثل في العنوان يعني أسلوب المتكلمين القدامى وغيرهم، عندما تعرضوا للمسألة من الزاوية العقدية؛ إنتاجاً للمعارف التوحيدية من

مصادرها، وإعلاناً لها أمام الذات تعليمياً، أو دفاعاً وصدّاً لشبهات الآخر المخالف سجالاً ومناظرة، لذا كان التوحيد عندهم أو العلم الذي عُنِيَ به، هو "..علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، ومعنى إثبات العقائد تحصيلها، واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد إلى التحقيق، أو إثباتها على الآخر بحيث يتمكن من إلزام المعاندين، أو إتقانها وإحكامها، بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين."[٤]

ونلاحظ في النص تلخيصا مضغوطاً لوظيفة علم الكلام وماهيته، بوصفه معبّراً عن حركة المعارف التوحيدية، وما ينبثق عنها من حقائق اعتقادية مكملة، كالنبوة والمعاد، والإمامة عند بعضهم، إزاء البناء العقدي الخاص، من حيث عرض الكُلِّيات المسَلَّم بها وتفصيلها وتفسيرها، ومن جهة أخرى الصَّد في وجه عقائد الآخرين، وبيان بطلانها وزيفها.

إذن نجدنا أمام حركات ثلاث في وظيفة هذا العلم: الأولى تتمثل في إنتاج المعرفة التوحيدية، والثانية الإقناع بها، والثالثة الدفع عنها، ورد إلقاءات المخالفين وإلزامهم بتناقضات ما يحملون من عقائد، وفي الخلاصة نحن أمام أسلوبين؛ أحدهما إيجابي بنائي: يولِّد ويبرهن ويستدل، والآخر سلبي هدمي: يرُدُّ ويُبطِل.

ولكن ما غلب على ممارسة متكلمينا في جميع المدارس؛ الوظيفتان الإقناعية والدفاعية، وتمّ العدول عن الوظيفة الإنتاجية التأسيسية للمعارف المستمدة من الوحي بتجلياته التشريعية والتكوينية كافة، ما أعجز الوعي التوحيدي عن الإنقذاف في عالم المناجزة العلمية، وتكملة الخط السياسي للأمة برافد عميق ينتج الآيديولوجيا والرؤية؛ لذا لا نجد تعمقاً في المعارف التوحيدية تلقاء العالَم وما يخصه من شؤون، إلا ما حاولته المعتزلة في مبحث العدل، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مما له صلة بظروف الناس وشؤونهم. وهي من المشكلات الجزئية المتصلة بفروع المسائل العقدية، والنظر فيها من الجزء التابع لكلي يحتويه، وهو ما سبب ضمورها وقلة العناية بها.

وهذا ما أدخل المباحث التوحيدية في دوامة المقررات العقدية لكل مذهب على حدة، دون أن يخدم الخط العام للرؤية التوحيدية في قضاياها، ومسائلها، وإجاباتها

[٤] التفتازاني، سعد الدين. **شرح المقاصد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م، ص٢٩.

العامة، التي تفيد كل إلهي بغض النظر عن انتمائه ومدرسته. "ومن هنا، فإذا أريد لعلم الكلام الجديد (أو المتجدد) أن يتجاوز عقبة الإسقاطات والتطويع التي ابتليت بها المذاهب والمدارس الكلامية، عليه أن يجري تعديلاً أساسياً على التوظيفات التي يراد استخدام علم الكلام فيها عبر تحويله من علم ملتزم مدافع إلى علم باحث محقق."[٥]

لقد تجاوز الفاروقي وغيره من الفلاسفة التوحيديين، المعنى المتوارث عن المتكلمين، وبحثوا عن الوجه الحضاري للرؤية التوحيدية، وكيف يحضر التوحيد بوصفه قيمة في الوجود، والمعرفة، والقيم، وتفاصيل كل موضوع بتفاريع نظرية ومفاهيمية مهمة، جعلته يشكل في الأخير فلسفة مستقلة، نظرت بالتوحيد إلى كل العالم؛ أي تكوين رؤية وجودية توحيدية، كما أحبذ نعتها غالباً.[٦]

فالتوحيد بالمعنى الجديد "هو ذلك المبدأ الذي يمنح الحضارة الإسلامية هويتها، ويربط جميع مكوناتها معاً، ليجعل منها كياناً عضوياً متكاملاً نسميه حضارة. وفي ربط العناصر المتفرقة معاً، يقوم جوهر الحضارة –وهو التوحيد في هذه الحال– بطبع تلك العناصر بطابعه الخاص، ثم يعيد تكوينها بشكل يتناسق مع العناصر الأخرى ويدعمها. ولا يقوم الجوهر ضرورة بتغيير تلك العناصر، بل يحولها ليصنع منها حضارة ويعطيها صفاتها الجديدة التي تكون تلك الحضارة."[٧]

ليست الحضارة كياناً تاريخياً معطى، بل هي إنجاز مستمر تتعاضد عناصر متعددة في بنائه، تبدأ من الأطر البشرية، وتنتهي إلى المكونات الطبيعية، وتصل إلى المعطيات الثقافية، من جهة ما هي مادة الوصل والربط. وتتباين الحضارات لما تستقيه من مضامين ومحتويات من مرجعيتها الأصلية، وكيف يتدخل ذلك في صبغ الوجه العام لها بنمط

---

[٥] حيدر حب الله. **العقلانية الإسلامية والكلام الجديد**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٨.

[٦] دواق، الحاج. **الرؤية الوجودية التوحيدية والتأسيس الإبستمولوجي للتكامل المعرفي**، ضمن كتاب التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، تحرير: رائد جميل عكاشة، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص١٥٥.

[٧] الفاروقي، إسماعيل راجي. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٩٩٨م، ص١٣١.

متفرد، متميز عن الحضارات الأخرى، ومميز للحضارة الأم، وتلك هي المقومات والخصائص، التي تجعل الإجابات المقدمة لأبنائها، وترتيبها، وطريقة عرضها والاستدلال عليها، هويةً متشاكلة بتمازج يظهر وحدة في تنوع، وتنوعاً في وحدة.

أما الوحدة فللروح والمعنى الواحد الذي يسري من أصغر أجزائها إلى أكبرها، فالأساس العقدي نظرة إلى الموضوعات الجذرية لكل عقيدة (الله–الكون–الإنسان–والحياة–والتاريخ)؛ نظرة تحضر في المعرفة من زاوية اعتماد الوحي مصدراً للمعرفة، وتعضده أدوات أخرى من غير تنابذ ولا أفضلية؛ كالعقل، والحس، والوجدان، والتجربة، والموروث العرفي، أو المنقول التراثي، وتتقدم إحدى المصادر على الأخرى تبعاً للحاجة المعرفية. وقد "..يختلف مدى التحول بين ضئيل وجذري، اعتماداً على مدى علاقة الجوهر بالعناصر المختلفة ووظائفها. وقد برزت هذه العلاقة في أذهان المسلمين الذين كانوا يتابعون ظواهر الحضارة.... وقد عدوا التوحيد أهم المبادئ الأساس التي تضم أو تحكم جميع المبادئ الأخرى؛ كما وجدوا فيه المنبع الرئيس والمصدر البدئي الذي يحكم جميع الظواهر في الحضارة الإسلامية."[٨]

ويحضر المعنى التوحيدي في بعض المعارف المتبناة المعلنة، كما هو الشأن بالنسبة لعلم التوحيد ومباحثه ومسائله، ويكمن في الدراسات العلمية الطبيعية، ويضمر في المظاهر العمرانية وتخطيط المدن وبنائها، وفي الأخير كل ذلك يعلن المعنى نفسه، بيد أنه بنسب تتفاوت بحسب قرب المعلومة والمعطى من جذع الشجرة، أو ظلها الوارف الممتد. "فكل هذا إذا ما ذاب في كياننا وانسكب في لاشعورنا، تجلّى في عقلنا في صورة أفكار عملية، ثم تحول إلى صيغ فنية، إلى تنوع في الأزياء وفي الصناعة. أو سَمَا صُعُداً لدى الموسيقار فألهمه فنّاً من الموسيقى الآسرة، أو لدى الرسام فمنحه صوراً رائعة، أو لدى الشاعر فأوحى إليه نفحة صوفية. وهذا كلُّه لبُّ الثقافة ودَمُها وروحُها."[٩]

فالتوحيد إذن؛ إعلانٌ ميّزَ منظور متبنِّيه إلى العالَم، ودفعَه ليقيم وعيه إزاءه على عمليات مركبة، تبدأ سلبية وتنتهي إيجابية، وتعود سلبية، ثم تصير إيجابية، في مسيرة

[٨] المرجع السابق، ص١٣١.

[٩] ابن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٤م، ص٥٧.

وجدلية وجدانية وفكرية وسلوكية لا تنتهي، بوصف ما يتضمنه المعنى التوحيدي من سلب مستمر وإيجاب دائم، وهذا من معانيه الملازمة عند الفاروقي. بيد أنَّ شيوع المعنى السلبي في عصور التراجع الحضاري أورث المسلمين حالة من العدائية للمختلِف والمباينِ، وجعله ينغلق على ذاته الفكرية، فحُرِم من عمليات الإنضاج الثقافي المركبة، التي هي من مهام التوحيد كما سنرى. لذا، وجب استدعاء المعنى ذي الشعب في تصوّر التوحيد وتصويره. "التوحيد هو الشهادة عن إيمان بأن لا إله إلا الله. هذه الشهادة السلبية في مظهرها، والمختصرة اختصاراً لا اختصار بعده، تحمل أسمى المعاني وأجلّها، فإذا أمكن التعبير عن حضارة برمتها بكلمة واحدة، إن أمكن صبّ كل الثراء والتنوع والتاريخ في أبلغ الكلام – وهو أقصره طولا وأكثره دلالة– كان هذا في لا إله إلا الله عنواناً للتوحيد، ومن ثمّ للحضارة الإسلامية،"[١٠] ولكل مظاهرها الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وقبلها المعرفية والمنهجية، فهي تتصف بالدلالة السلبية من ناحية إلحاحها المستمر على التجاوز لكل موقف معطى، ولكل رأي منصب على أنه الصحيح، فهو قد يكون كذلك لكن إلى حين، وحين قصير، فتتحول العملية الحضارية بذلك إلى وضع مركب من التوالد المستمر للهيئات والرؤى والمشاريع، قبال ما أورث، وتلقاء الطموح الذي تسعى إليه. ومع الاختصار في العنوان إلا أنه أغنى ممكن نظري، بوصف بدايته من سرمدي مطلق متعال، وينتهي إلى سرمدي متعال مطلق، وبينهما الزماني والنسبي، وهما بدورهما مشدودان إلى قيمة المتعالي والمتجاوز، وهذا يحفظه من الوقوع في دوامة النسبوية، ويتيح له إبراز التنوع والمختلف، والإبداع، والابتكار.

## ثانياً: الخصائص الإبستمولوجية للمنظور التوحيدي، ومترتباتها القيمية:

انتهينا مما سبق إلى أن ماهية التوحيد؛ تركيبة مشكّلة على منوال متدرج، ذي طبيعة شجرية؛ إذ نجد الجذع معطى، قد انغرس في تربة الوجود، ويتجلى وعياً في شكل فروع وأغصان وأوراق وثمار، في منظومة المعارف والتقييمات المتنوعة للممارسات الأخرى، بعد

[١٠] الفاروقي، إسماعيل راجي. **جوهر الحضارة الإسلامية**، الجزائر: الزيتونة للإعلام والنشر، ١٩٨٩م، ص٤.

أن يكون قد استكمل دورة تشكّل المعارف وبنيتها، وبذلك تبرز كل نتائجه على منوال خاص، وتعكس تجربة نظرية وممارساتية فريدة.

وهنا يتعين التوحيد بِطُرُزِه الخاصة في تجربة تاريخية متميزة، لكنها منفتحة على كل الوجود، وليس العالَم فقط، ويتشكل من سمات وشروط من ناحية الشكل والأسلوب، وأخرى من زاوية الفحوى والمضامين، ما يجعل الوعي المنبثق عنه، والرؤية المستمدة من ثناياه، تنتصب بدورها على مستويات، وليست كومة من المعطيات الملقاة على قارعة الفلسفات من غير تمايز ولا فرادة، أو متانة منهجية، وهذا مما يسهل على المنشئ أو الكاشف أن يبني منظومة المعارف والعلوم، ويستمد القيم، على أساس إدراكه لآليات العمل المنطقي داخل بنية التوحيد وتركيبته.

فالتوحيد "بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية، له جانبان أو بُعدان: المنهج والمحتوى. يحدد الجانب الأول أشكال تطبيق وتوظيف المبادئ الأولى في الحضارة؛ كما يحدد الجانب الثاني المبادئ الأولى نفسها."[١١] ومقصد صاحب النص ليس المفاضلة بين البُعدين، أو التمييز الميكانيكي بينهما، وإنما يعمل على إبراز سمات الجانبين من حيث ما هما، زيادة إلى جدوى تنبّه الوعي؛ ليحقق بذاته تلك العملية، فهو بعدان؛ ما يتجلى ويظهر، فيفهم الناظر من المظاهر كنه المؤسسات والمقدمات الأول التي تقف خلف البناء والتشكيل، ثم من ناحية القيم الأساسية التي شكلت الظواهر وجمعتها إلى بعضها. فالعملية إذن ليست مزاجية ولا عبثية، بل منطقية في الأساس، لاعتمادها على أدوات المعرفة المنطقية وخصائصها، من أحكام ونسب، وترتيبات واستدلالات، وتقسيمات وتصنيفات وتشقيقات. لكن التساؤل الذي يفرض نفسه في هذا المقام، هل مورد التقسيم مرتكز على المعنى المنطقي العقلي وحسب، أم أنه راعى ماهية التوحيد كنهاً متعالياً مستقلاً في ذاته عن الوعي؟

في ظن التحليل؛ فإن الفاروقي مال إلى الجزء الثاني من التساؤل، والحاث له، وهو المبادئ التي يتأسس عليها التوحيد بوصفه لازمة أنطولوجية لوجود الله سبحانه، فالله في

[١١] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٤.

كل مدونات الأنبياء ورسائلهم ركز على معنى وحيد، انبثقت وانفجرت منه كل معاني الوعي ولازماته، الكلية والتفصيلية، يقول سبحانه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥). "ثم تكلم الله بجميع هذه الكلمات قائلاً: أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية، لا تكن لك آلهة أخرى أمامي. لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً. ولا صورة مما في السماء فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض، لا تسجد لهن ولا تعبدهن."[١٢]

وأرى أنَّ من الأهمية بمكان التأكيد على الفرق الجوهري بين التوحيد بحسبانه عملية يقوم بها الإنسان، بأدوات وعيه: العقلية، والوجدانية، والسلوكية، والوحدانية من جهة ما هي صفة من صفات الذات العَلِيَّة لله سبحانه، وربما هذا من أهم الأدوات التحليلية التي تخرجنا من متاهة المتكلمين وأساليبهم القديمة، على أهميتها في حينها، وإلى الآن في بعض الموارد السجالية؛ أي إننا نراعي التوحيد من الوجهة المعرفية التحليلية، فيؤثّر في النظرة إلى العالم، ويتجلى بأوصاف (خصائص، وأركان)، تمثل طريقته في تعريف موقفه وإعلانه، وأيضا يشكل نمطاً خاصاً من التعقل والفهم لمعطيات الوجود ومكوناته؛ فهي مبادئ قواعد؛ مبادئ حالما يحُلّل التوحيد في ذاته وما يقرره من حقائق تَنْظِم العالم، وترتب موجوداته بعيداً عن تلبسها بالوعي، ثم هذا الأخير ينبته (أعني الوعي) آن تسليمه بوحدانية الله سبحانه، فتتولد عمليات ذهنية، ووجدانية، وسلوكية كثيرة، تجعله يتعقل العالم كذلك. ومن أوكد المبادئ القواعد وأثبتها، الخصائص الآتية وما يلزم منها:

### ١. الثنائية؛ لازمة التفريق بين التعالي والتاريخية:

أرجئ الولوج في تحديد معنى الثنائية والمقصود بها، حالما أحدد معنى التعالي والتاريخية، وما شأن التحليل عندما نسلّم بإحدى المقولتين عوض الأخرى، خاصة إذا استحضرنا ذلك التدافع النظري الحاصل بين العلمنة والمدارس الإلهية؛ إذ ترجع كل ظاهرة إلى التاريخ، وتنكر التعالي، وما يلحق ذلك من ربط لكل واقعة ومفهوم بظروف زمكانية، ولسياقات اجتماعية، وسياسية ظرفية، تحدد الوعي وتدفعه إلى أفق إدراكي معين، لا من

[١٢] **الكتاب المقدس**، القاهرة: ط٣، ٢٠٠٥م، العهد القديم (التوراة)، سفر الخروج، العدد ٢٠.

جهة التفكير وحسب، بل وتمتد إلى اللغة واستعمالاتها، والمعرفة ومضامينها، والنظم وقوانينها، وكل أشكال الحياة وممارساتها، ما يفيد أنَّ البشر يصنعون مصيرهم، ولا دخل لأية قوة في شؤونهم.

وظنِّي ما كتب عن تبعات الموقف السابق مغنية، ونبدأ بالتعالي؛ لأنه من المقولات الأولى التي وردت في الثقافة الإنسانية الدينية، واتصالها بالمعتقد الأساسي لأغلب الشعوب، حتى تلك التي تنعت بالوثنية لظنها بوجود قوة متعالية، وقد لازم تاريخ الوعي الديني إلى الآن، رغم تفاوت كيفياته بحسب الرؤية التنزيهية من عدمها. "التجاوز والتعالي هو أن يتعالى الشيء ويرقى حتى يجاوز كل حد معلوم أو مقام معروف، إلى أن يصل إلى قمة التجاوز، فيصبح مُنزّهاً عن الزمان والمكان وعالم الطبيعة/المادة، ويصبح مطلقاً متجاوزاً للنسبي، والكمون والحلول عكس التجاوز. وفي النظم التوحيدية يوجد المركز خارج عالم الطبيعة/المادة متجاوزاً لها، أما في النظم الحلولية فإنَّ المركز يوجد كامناً (حالّاً) فيها، لا يمكنه تجاوزها."[١٣] وما يعنينا من المعنى المساق، مقولتا: التجاوز والرقي، على أساس أنّ ما يورثانه من خاصية أنطولوجية تجعل من الكائن المعني متخطياً لكل حد ممكن، أو بلغه الوعي البشري و أعلن عنه، وحتى أقصى المدونات السماوية صحة وقوة في التعبير والمعنى، لم تنقل هذا المعنى التجاوزي كيف هو؛ إلا أنها ألمحت إلى صور مجازية وتمثيلات متعدية، تتحدث على ضفاف الدلالة، وليس عن قلبها وجوهرها.

أما إبستمولوجياً، فيقود التعالي إلى الإقرار بتشعّب المعنى وتشتته في خضم ظواهر كثيرة، ومهما اقترب الفهم من تلمسه في ذاته، تبقى هنالك مسافة أساسية حاضرة، لا من جهة أنه لن يتشكل أبداً، ولكن يتشكل ويحيط بغير إلمامة مطلقة، فيمنح الوعي تواضعه ودافعيته المستمرة نحو الاجتهاد والبذل.

أما قيمياً، فيعطي البشر موازين التصرف والذوق والفهم، فلا يسلكون بعفوية أو عبثية، وإنما بانتظام فيه هامش الالتزام والرفض، وهنا تحضر الحرية لازمة التعالي؛ انطلاقاً من أنَّ الإنسان لن يكون المتعالي، كما ولا يكون الحال الجامد المماثل للأشياء. وما دام

[١٣] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، مج٢، ص٤٦٥.

المتعالي في أوجهِ متعدياً لملابسات الزمكان ومادية العالم، فهو يتيح قابلية الإدراك المركب للعالم، لما يجره من تنوع في التعبير عن الوجود من حيث ما هو؛ فهناك المتعالي، وتدرجات أقل في التعالي، فالمتلبس، والمتلبس بملازمة، وهكذا. إذن نحن قبال تشعُّب، وتدرُّج في تجليات المتعالي، وتالياً للمعرفة والوجود والقيمة المعبرة عنه. ونعني بالتعالي؛ تلك المسافة الموجودة بين الله سبحانه؛ بوصفه سرمدياً أزلياً، والنسبي والتاريخي؛ أي الداخل في إطار المنجز البشري، وأيضا المتشيء من الظواهر المخلوقة، بقوانينها وأسبابها، وأسباب الأسباب، هكذا في تدرُّج وترقٍّ من الأدنى إلى الأعلى، إلى ما لانهاية، بالنسبة للصاعد من الناس وجوداً، وإلا لا بدّ من الوقوف عند حد بعينه يمثل مسبب الأسباب وعلة العلل.

والحياة وسعْيُها ما هي في الآخر سوى ارتحال بين الأزلي، والنسبي، والمتوسط جدلياً بينهما، وهذا "طريق الإنسان نحو الله، ولكن هذا الاقتراب يبقى اقتراباً نسبياً، يبقى مجرد خطوات على الطريق دون أن يجتاز هذا الطريق، لأن المحدود لا يصل إلى المطلق، الكائن المتناهي، ولا يمكن أن يصل إلى اللامتناهي، فالفسحة الممتدة بين الإنسان والمثل الأعلى هنا، فسحة لا متناهية؛ أي إنَّه ترك له مجال الإبداع إلى اللانهاية، مجال التطور التكاملي إلى اللانهاية، بوصف الطريق الممتد طريق لا نهائي."[١٤]

مقولات مهمة يتركز عليها التصور التوحيدي لمضمون التعالي وانعكاساته على الرؤية والمنهج؛ الاقتراب، والمطلق، واللامتناهي، والفسحة، والتكامل. وليت المدرسة التوحيدية تعمل على تعميق مفهومها فلسفياً حول تلك المعاني، وتدرُّجها باستمرار في خضم ممارستها، وما تنتجه من معرفة؛ فالعملية الفكرية بتشعباتها وتعدد طرائقها، في الأخير لا تفيد غير الاقتراب، ومع ذلك فإنه أمر مهم في مضمار توليد النظريات وبناء المنهجيات، وإلا لما ظهر العلم ابتداء، وما رحلته التدرُّجية سوى عملية تكامل وارتفاع نحو المطابقة، لكن هل تحصل؟ قد تقع لكن إلى حين، فهي مطلقة بالنسبة لما بلغته، ونسبية لما يليها أو يعقبها.

[١٤] الصدر، محمد باقر. **المدرسة الإسلامية**، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٣٨.

وأدْخَلُ خصيصة ودّت الإلماح إليها، تلك التي تخص المسافة بين النهائي واللانهائي، والحث الذي تلقي به باستمرار في وجه المعرفة البشرية، على أن التجديد والإيجاد ممكن ومقدور عليه، وهو يتتابع في الظهور والتجلي، والوعي مطالب أن يسعى في غير استغناء مطغ، أو تقاعس مخذل. إذن ما يُوَاجَهُ به الفكر الإسلامي من استشكال يتصل بالتعالي، يرتفع رأساً حينما أَكَّدَ على أن الإبداع لازمة أصيلة للتعالي، وما يتصل به من قيم ومعتقدات.

إنَّ التعالي يُنشئ وضعاً تاريخياً وثقافياً؛ مرتفعاً باستمرار ومتكاملاً أبداً، حتى لا أقول متقدم مطلقاً، لما لمعنى التقدم من دلالة سلبية في مضمار استعمالات الثقافة المعاصرة، وهو؛ أي التعالي، حركة "يحدث فيها تغيير كمي وكيفي. أما التغيير الكمي.. فمجال التطور والإبداع والنمو قائم أبدا. ومفتوح للإنسان باستمرار دون توقف... وأما التغيير الكيفي الذي يحدثه المثل الأعلى على هذه المسيرة... فهو إعطاء الحل الموضوعي الوحيد للجدل الإنساني للتناقض الإنساني، إعطاء الشعور بالمسؤولية الموضوعية.. تجاه المثل الأعلى.."[١٥]

فالحركة ذهاباً وإياباً بين قوى الفهم، وملكات الوجدان، وما ينفرز عنهما، تظل مفتوحة مُشْرَعَة في أفق الخلق المستمر، من خلال الإبداع البشري. فالله سبحانه (يفعل) من خلال المباركة وتزكية الحركة كيفياً، بتسديد الفعل البشري والوعي القائم خلفه، وكمياً بظهور الإبداعات المتواليات تباعاً. وهذا من فوائد التعالي ومردوداته، على خلاف الوعي المتلبس حين يبقى حبيس ما ينتج، ويلتف وجدانه حوله، فيسلبه ويقعده عند أعتاب ما أنتج، في حال سلب وجدل غلاب، وقصة الاستلاب وما ألّفه الفلاسفة الغربيون عنه خير دليل، خاصة في صورة الاغتراب المركب، لذا ليس عن التعالي والمسافة محيدا.

وعندما جعل الإسلام عنوانه؛ هو الشهادة في وجهيها: السالب النافي، والموجِب المؤسس، فإنه حافظ على التعالي باستمرار، بوصفه قيمة، ومفهوماً، وضابطاً، وناظماً، "...كما أن هذه الشهادة تنفي إمكانية أي شخص في أن يمثل أو يجسد أو يعبر بطريقة

[١٥] المرجع السابق، ص١٣٩.

ما –مهما كانت هذه الطريقة– عن الذات الإلهية."[١٦] ولا أجاوز عندما أقرر أنه لا يقدر على الوفاء حتى بتعبير دقيق ومطابق عن شيء أوجده الله سبحانه، فالعلم والمعرفة، والفلسفة، والفنون، هي تعبيرات واقترابات، وليست بأية وضع، مطابقات ومساويات بإطلاق. وهنا دائما يبرز الإبداع، وتتحقق منجزات المعارف وإضافاتها المتجددة دائماً. "والنسق قد يكون مصنوعاً من أشكال هندسية، هي بطبيعة تكوينها الهندسي توحي بإنكار التعبير الطبيعي عن الذات الإلهية، وهو أيضاً متمدد بطبيعته، ليوحي حقل نظر غير متناه، وتشابك أشكاله يساعد على تحريك الخيال إلى ما لانهاية، مولداً بذلك فكرة استدلالية (عقلية).. –التكرار اللانهائي لحقل النظر– وطالباً من الخيال تكملة النسق فيما وراء الحائط أو اللوحة أو الواجهة أو الأرضية. ولأن الخيال عاجز عن أن يستمر إلى ما لا نهاية في كل مرة يطلب منه النسق ذلك، فإن هذه العملية تولد في الشخص الحدس الجمالي "باللامتناهي" وهو أحد مظاهر التعالي"[١٧] ومن معانيه الملازمة، ولو لم يورد الفاروقي المعنى في سياق توصيف التعالي جمالياً، لانطبق على كل الميادين التي تشمل التصرف البشري، من المعرفة، انتهاء بأشكالها وتطبيقاتها في دارج الحياة.

لكن ماذا لو ارتبط الفهم بالتاريخية، أو صورتها القصوى التاريخانية، فما الذي سيحدث؟ سؤال جذري ومهم؛ لأن المدرسة التوحيدية، لا تُجابه بسؤال أخطر منه، ولا أَقْعَدَ للدعوة المستمرة لإدخال التعالي مقولة تحليلية وتفسيرية وإنشائية، زيادة إلى أنّا قد أكدنا على الدلالة التجاوزية فيما يطرح التوحيد بديلاً.

في سانحة تحليلية، سأظهر ماهية التاريخية، أو التاريخانية، ثم أردفها بالمخاطر الناجمة، وبعد ذلك الجدوى القصوى لتبني الثنائية والتعالي، قيمتين معرفيتين ومنهجيتين. "يقول بعضهم: التاريخية historism شيء والتاريخانية historicism شيء آخر. الأولى طريقة للبحث في حين أن الثانية تقرر حتمية التطور، تنفي حرية الفرد، تتحاشى الأحكام الأخلاقية، تؤلِّه التاريخ في شخص دولة أو طبقة أو فرد، تدعو إلى الرضوخ والانقياد... نستطيع أن نقرر أن التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل

[١٦] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه للفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٣٥.
[١٧] المرجع السابق، ص٣٦.

المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث، تعريف بسيط؛ لكنه غامض. واكتشف التاريخ بوصفه عاملاً مستقلاً عن إرادة الأفراد فازدهرت على أثر هذا الاكتشاف الدراسات التاريخية، ثم عدّ التاريخ قوة قاهرة تتحكم في مصير البشر.."[١٨]

لو تتبعنا المعاني المثوية في مطاوي النص السابق، لخرجنا بنتيجة أساسية تتعلق بنكران المتجاوز، والارتماء في أحضان المباشر والحال. إذن حياة البشر مرهونة بما يفعلونه بتدرج يرجع إلى أعماق الماضي، ويستصحبون تجاربهم خلواً من كل متعاليات، فيستفتون الأعراف والتقاليد، ويحثون الخطو بمنطق التقدم الحتمي اللاغي لكل إرادة منفردة أو فردية، وحتى لو سمحت بعض الفلسفات بنصيب من الحرية، فإنها لا تلبث أن تعلل الوقائع وما يحدث، وتصدر تنبؤاتها على ضوء الفعل القهّار المتسلط على كل الكيان الإنساني؛ أي التاريخ.

لكن من أين جاء التاريخ؟ إنهم يميلون إلى أن البشر صنعوه، لكن ما لبث أن انقلب عليهم واستبد بهم وغلبهم على أمرهم، كما يقال: "..ينبه التاريخاني أن من يقول (كل حقيقة في التاريخ) ومن يقول الحقيقة الحقة خارج التاريخ ينتميان إلى التاريخ نفسه، كلام كل واحد منهما نسبي ومطلق في آن. وما لا يمكن إنكاره هو أن التاريخاني طرح قضية فلسفية، وراح يبحث عن الجواب في التاريخ."[١٩]

إذن نلاحظ أن عمل التاريخاني هو تأكيد النزعة التاريخية، ليس فقط في ذاتها، وإلا لتسالم الوعي التوحيدي مع موقفه، من جهة ما للإنسان بعداً تاريخياً، لكن أن يرد كل ظاهرة إلى التاريخ، ويصل كل فكرة وسلوك معرفي بجدل التاريخ مع الحقيقة، أو جدل التاريخ المهمين على الحقيقة والمعرفة، "..أقصد بالمعرفة التاريخية هنا ليس فقط الالتزام التاريخاني (أو التاريخوي) بالتتابع الزمني والتأكد من صحتها، وإنما أقصد أيضاً المشكلات التي تطرحها تاريخية الوضع البشري. لقد استطاع الفكر الحديث..أن يفتتح البعد الأسطوري، ويميزه بوساطة التحليل عن البعد التاريخي."[٢٠]

---

[١٨] العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠٠٥م، ص٣٤٨، ٣٤٩.

[١٩] المرجع السابق، ص٣٥٩.

[٢٠] أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء العربي، والمركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م، ص٧٤.

يقصد محمد أركون بالوضع التاريخي مجموع الشروط المحيطة بالإنسان حينما تشكّل وعيه إزاء قضية ما، واتخاذه لموقف يصور حضوره أمام الظروف، ولأن الأخيرة تتبدل؛ فالموقف والوعي كذلك. وأهم تمييز ساقه الرأي السالف، يكمن في بيان الجانب الأسطوري من الجانب التاريخي، وفيما قرره يظهر أن البعد الأسطوري هو المتجاوز والمتعدي لشروط التكون العادي والطبيعي للظواهر، ما يؤدي إلى أن لا تكون مفهومة بالمقاييس المألوفة، وتالياً يستحيل إقامة لون من التفكير العلمي والمنهجي على منوالها. أما ما يخضع للمعرفة العلمية؛ فهو المرتبط بالتاريخ، ومجموع ظروفه الأساسية المكونه له، وخوض غمار التجربة المعرفية في ثنايا معطياته يسمح بتشكيل رصيد من المعارف والفهوم المتدرجة.

وقد قامت المدارس الفكرية العربية بقراءة تراث الأمة على ضوء هذا التمييز، وللزيادة يمكن قراءة ما ألفه محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وكتابته التاريخية في: نقد النص، والإمام الشافعي وتأسيس الآيديولوجية الوسطية ونقد الخطاب الديني، إلخ، وصادق جلال العظم في نقد الفكر الديني، إلى جانب دارسين آخرين رغبوا في ولوج عالم الحداثة من باب مواجهة التعالي، وقيمه المعرفية ومناهجه وأدواته، والزعم أن شرط النهوض هو الأخذ بأسباب المنطق العلمي القائم على المسوّغات الفلسفية والعلمية، والعقلانية النقدية، والحس التاريخي، وغيرها من الشروط الأخرى. وهنا يظهر لنا مبلغ الأهمية الإبستمولوجية للرؤية المستدعية للتعالي لمواجهة لفيف النظريات والأطروحات العلمانية السابقة، ليس من باب الدفاع فحسب، بل وتأسيس تحليلات وطرح مفاهيم وقضايا على منوالها، وهذا تماما الذي فعله الفاروقي رحمه الله تعالى.

فالمتعالي يقابله المحايث، كما أحبذ غالباً أن أحلل، وليس التاريخي كما يزعمون، وإن كان؛ فمجرد أن يتأكد مفهوم التعالي، ويحضر في قراءة الوجود وسبره، فإنه يسلمنا إلى نوع من التصور للواقع يقوم على الثنائية الفضفاضة، كما يطرحها المسيري، وأيضاً الفاروقي باصطلاح الثنائية المتفاعلة، وتفيد أن "الواقع جنسان منفصلان، الله وغير الله؛ الخالق والمخلوق. في المرتبة الأولى لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر، هو

وحده الله، الدائم المتعال، لا شبيه له؛ باق إلى الأبد، واحد مطلق لا شركاء له ولا أعوان. وفي المرتبة الثانية يوجد المكان–الزمان؛ الخبرة، الخليقة. وهي تضم جميع المخلوقات وعالم الأشياء، والنبات، والحيوان، والبشر، والجن، والملائكة، والسماء، والأرض، والجنة، والنار وكل ما آلوا إليه منذ جاءوا إلى الوجود."[٢١]

وكل تلك التجليات هي صور للفاعلية الإلهية في الواقع، ولا نظن بأية حال أنها ظواهر منفصلة عن بعضها، وإلا لما كانت واقعاً مجتمعاً يظهر صفحة واحدة، أما ما يظهر من اختلاف فيرجع إلى "..طبيعة وجودهما، كما من حيث كونهما ومساراتهما. ومن المستحيل قطعاً أن يتحد الواحد بالآخر، أو يذوب أو يتداخل أو ينتشر فيه، ولا يمكن للخالق أن يتحول وجودياً ليصبح المخلوق، كما لا يمكن للمخلوق أن يتسامى ويتحول ليصبح الخالق، بأي شكل أو معنى."[٢٢]

والفاروقي ميّال إلى رأي الجمهور في البينونة الوجودية، والثنائية وما يلزم عنها، في غير غياب من الله سبحانه، ولا استقلالية من العالم، وهذا "...موقف إسلامي عملي يرى أنّ الله تعالى ليس فقط المحدث النهائي، والمسبب الأول لكل ما هو كائن، وإنما أيضا مصدر "توازن الكون والرقيب عليه". إن هذه الصفة خاصة من خصائص الألوهية ستكون الخاسر الأكبر في أية نظرية يكون الإله فيها بلا فاعلية.. فالإله بوصفه مصدراً لتوازن الكون ورقيباً عليه يعني أن أمره، ونهيه، وخلقه هي حقائق بلا ريب، وهي تشكل –من منظور الإنسان–قيمة؛ أي "واجب أن يكون" حتى في حال أن تحققت فعلاً، ولا "واجب أن يفعل" ينطلق منها. إن قدرة الله المطلقة، من منظور الإنسان المسلم، بالإضافة إلى كونها ما ورائية، لا يمكن فصلها أو تأكيدها على حساب الجانب القيمي (الأكسيولوجي)، ولو سمحنا للمسلم أن يستخدم مقولة "قيمة المعرفة" لأمكنه أن يقول إن قيمة الماورائي تكمن في إمكانية ممارسة إلزاميته؛ أي قوة إغرائه أو معياريته."[٢٣]

واشترط الفاروقي أن يكون الموقف الرؤيوي السابق عملياً، يظهر –من خلال المعرفة– الحضور الإلهي الفاعل والمؤثر باستمرار. فما يتجلى على وجه الكون من توازن

[٢١] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.
[٢٢] المرجع السابق، ص١٣٢.
[٢٣] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه للفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٢.

في ظواهره من أصغرها إلى أكبرها وأعقدها، يدل على العناية الفائقة والمستمرة، لأنّا لو خلناه كإله الفلاسفة؛ يوجد، ثم يترك لمسار الضرورة، لتهاوى بناء الكون، وبالطبع تماسك الوعي ونسقيته. وهنا نستدل بالمحتوى العقدي على الدلالة الإبستمولوجية، من جهة البناء والتنسيق، والربط، والوصل، وهي كلها خصائص في الصلة الوجودية بين الله سبحانه والعالَم، والمعاني وبعضها، وكونه سبحانه خالقاً ومدبراً؛ قَعَّد لمعاني المعرفة وكُلِّيات القيم، والإيمان به يشكّل ميتافزيقا العلوم وما ينبثق منها من تخصصات كثيرة، وكونها تتصل بالفحوى السالفة، فإنَّ العلوم مهما تخصصت فهي تابعة له، ووثيقة الارتباط. فكل "..المعرفة الموضوعية عن العالم تعد بمثابة معرفة لإرادته، وتدبيره، وحكمته، وأن جميع نوايا البشر ونضالهم تتقرر بإذنه وأمره. ويجب أن توجه جميعها للالتزام بأمره، أي الالتزام بالنمط الإلهي الذي أوحى به، حتى تجلب السعادة والهناء للبشر."[٢٤] فالإيمان بالله سبحانه وحضوره لا يلغي موضوعية العالم وبروزه، بل اندفاع الإنسان لتعقل مكوناته يزيد المعرفة المتكاملة، أو التكامل في المعرفة، بمعنى أن المعطى المعرفي الواحد يشير من جهة إلى الظواهر ومشكلاتها، ومن جهة أخرى يستحضر المعنى الإلهي في طينتها، فالسبب والعلة ظاهريان، وهما: الإرادة والأمر الإلهي باطنياً، وذلك يولّد التواضع في الالتزام، والعمق في الفكرة.

فنحن إزاء تراتب أنطولوجي يستحيل أن يتماهى في بعضه ويصير واحداً، لكن يمكنه أن يتداخل في الفعل والحركة والاتجاه، من ناحية الدافعية والغاية والسنن؛ فالله سبحانه يضعها، ومن جهة الإتيان والسلوك والحركة؛ الإنسان يؤديها، وهكذا فهما "..متباينان كلياً سواء بالنسبة إلى طبيعة كل منهما أو لكينونته، وكذلك في وجودهما وعملهما، ويستحيل جمعهما أو ضم أحدهما إلى الآخر، فلا الخالق يجتمع كينونياً مع المخلوق، ولا المخلوق يستطيع أن يتعالى أو يحول نفسه بأي شكل؛ ليصبح خالقاً."[٢٥]

والمحذور المكين الذي يقف خلف صياغات الفاروقي المعرفية؛ هو تجربة المسيحية أو الديانات الشرقية التي عجزت أن تميز أنطولوجياً بين المتعالي السرمدي المطلق، والمحدود

---

[٢٤] الفاروقي، إسماعيل راجي. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩م، ص٢٠.

[٢٥] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه للفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢١.

والنسبي والآني، فعمدت إلى إيجاد تسويغات وتفسيرات، ترجع بعض المعارف المتعالية والأداءات النوعية، لمصدر علوي حالّ، أو لاتحاد إنسان مستنير مع القوى المتجاوزة؛ ليمثلها في الأرض، لكن هذا اللون الاعتقادي في الرؤية التوحيدية لا مكان له؛ إذ إنَّ التوحيدية تأخذ بالمنظور الثنائي، وتجعل الإنسان يسعى ويجد ويكد، ليطابق فعله مع مراد الله سبحانه، وليس مع الله سبحانه من حيث ما هو.

وخلاصة العنصر السابق، تدفعنا إلى القول: إن الثنائية من أهم المقولات المعرفية التي تصوغ نظرة إلى الوجود، متأسسة على الفارق الجوهري بين الخالق والمخلوق، ولما لذلك من تبعات على مستوى المعارف والمناهج، وضرورة أن تراعي العلوم هذا الاختلاف، لتستحضره عند دراستها للظواهر، ومحاولة تعقلها، والأخذ بعين الاعتبار التدرج في تجلي الكينونة المتعالية، في ذاتها، وأوصافها، وفي فعلها، وفي قيادتها لسفينة الخلق، وإلقائها للتدبير المتنوع في كل ظاهرة على حدة، وفيها مجتمعة مع أخريات، وينعكس الأمر كله في حركة الحياة وسيرها، وانتظام الممارسة في أطر معطاة وأخرى منجزة، فتتحقق غاية الغايات، وهي توازن الحياة ورفاهها معنوياً ومادياً، ووراثة الأرض والحكم فيها بما يحقق المعنى الفضفاض غير المتصلب ولا المتكلس، الذي يستعيد الإنسان في العالم ولا يلغيه، ثم هو لا يؤهله ولا يمتهنه.

والثنائية الفضفاضة الحقيقية "لا يمكن أن توجد إلا في إطار المرجعية المتجاوزة، حيث يوجد هذا العالم وما هو متجاوز له، ثنائية فضفاضة تفاعلية (لا تعادلية)؛ إذ إن الإله مفارق للعالم، ولكنه لم يهجره، ولم يتركه وشأنه (إنه ليس مفارقاً حد التعطيل).. وتنتج ثنائية تكاملية أخرى هي ثنائية الإنسان والطبيعة (وثنائية النزعة الجنينية، والنزعة الربانية) وهذه الثنائية الوجودية الأنطولوجية الأساسية تتجلى في المنظومة المعرفية (مجهول/معروف-غيب/علم-مطلق/نسبي-روح/جسد) والمنظومات الأخلاقية (خير/شر) والدلالية (دال/مدلول) والجمالية (جميل/ قبيح)."[٢٦] ولو أتيح لنا أن نتتبع مفرزات الثنائية الأنطولوجية، لما توقفنا عند حد تحليلي بعينه، فهي متوالدات مستولدات، فقط على

[٢٦] المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج٢، ص٤٦٦.

الوعي البشري أن يراعي تنوع الثنائيات وثراءها، ليحصل على مردود غير مجذوذ. وفي العنصر التالي ما يفي بمبتغى الوعي المركب.

### ٢. الوعي المركب، والإدراك المتوالد تعالقاً:

لا يوجد في الرؤية التوحيدية تنابذ بين أطر المعرفة وسبُلها، لا من زاوية التلفيق وما يضطر إليه بعض الفلاسفة إلى التركيب المتعسف، بين وسائل التعرف على الواقع والولوج إليه؛ لأنّا قد قرّرنا مقدمة نظرية مفادها أنَّ المتعالي سبحانه يمنح للبشر وسائل الإدراك، من عقل، فوجدان، فحس، فذوق، فإشراق، فتجربة، فتاريخ. وكلها من مصدر واحد، وإلى غاية بعينها، قد تتوحد؛ لكن في انفتاح أفقي هائل، وتراتب عمودي تحتل الواحدة منها مكان الأخرى، بحسب الموضوع وما يفرض نفسه من قضايا ومشكلات، وتتبادل الأدوار باستمرار.

لذا نجد الفاروقي يؤكد على ضرورة فهم الصلة بين المراتب السابقة وموضعها "..من الواقع (بوصفها) إدراكية في طبيعتها، وهي عند الإنسان تتصل بقدرة الفهم. فبوصفه وسيلة المعرفة وكنفها، يشمل الفهم جميع وظائف المعرفة من ذاكرة وتخيل، وتفكير، وملاحظة، وحدس، واستيعاب وما إلى ذلك. وموهبة الفهم موجودة عند جميع البشر، وهذه الموهبة هي من القوة بحيث تفهم إرادة الله بإحدى هاتين الطريقتين أو بكلتيهما، عندما يكون التعبير عنها بكلمات مباشرة من الله إلى الإنسان، أو عندما تتجلى الإرادة الإلهية من خلال ملاحظة الخليقة."[٢٧]

والحقيقة الأنطولوجية التي تستمد من دلالة الوضع المعرفي السابق، هي أن الوجود كله مظهر لله سبحانه، وهو محكوم عنده بأدوات تنقل أمره من الأزلي إلى المحايث، والنسبي التاريخي، ثم ترجعه في تشكيلات خاصة إليه، وهكذا منه وإلى الخلائق، ثم من الخلائق إليه. لكن لا يظنن ظان بأن الطريق ثنائي يأخذ أحد شكلين، بل إنه يتراءى بتجليات وأَزِمَّةِ قيادة وتوجيه لا متناهية، وقد كشف العلم ولا يزال عن مسوّغات عللية

[٢٧] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

متوالدة باستمرار، وهي تشير إلى أن الواقع ليس بسيطاً مصمتاً، بل هو حيوي وينضح بكيفيات انتظام وحركات تعالق غنية؛ غنى لا يقدره مخلوق في ذاته.

وهذا يدل على حضور الفاعلية المتعالية المبرزة لإرادة الله سبحانه وأمره، لكن كل تلك الطرز هي من تشكيلات الإرادة، ويمكن إرجاعها إلى نمطين أساسين؛ أولهما تشريعي وحْيَانِيٌّ مُعْلَنٌ في شكل تشريعات وأحكام وتسديدات مدعو إلى تبنيها، وثانيهما تكويني في سمت سنن وعلل تأخذ بنطاق الظواهر ومظاهرها، وعلاقاتها، ومن هذه أخرى هدائية فطرية، ومتى ما أدركها العلم؛ صاغها قوانين وصيغاً رياضية، ومنطقية تترجم بلوغ الإنسان إياها في تفوق ظاهر، بيد أنه إلى حين.

ولتعميق الفكرة؛ أقرر أنه لا يمكن الوصول إلى التعقيد الموجود في ثنايا معطيات الخلق إذا لم يقابل بالدرجة نفسها من الوعي المركب المتعالق، الذي يشير من جهة إلى تعقيده الذاتي، ومن أخرى إلى طبيعة الظواهر، لا من حيث إنه شيء، والأخرى شيء آخر، بل هما من طبيعة واحدة، يهيمن عليهما الوحي الإلهي المتعالي، لأن أدوات الفهم والتعقل في الأخير هي ممنوحات بإمكانياتها من الله سبحانه للناس، فمن وظّفها استطاع أن يدرك ويتعقل، ومن غشّاها تعطلت وظائفها، وتالياً يعجز عن استكناه الحقائق، فيبقى في مستوى من السطحية والظاهرية، لا يملك أدنى تعمق.

لذا يجب ألا ننظر إلى الوعي أو نحصره "في نطاق المعرفة وحسب، فنكون قد فرّغنا محتواه من غنى دلالي واسع، يمكنه أن يسع جميع ملكات البشر مقابل ما للكائنات الأخرى، خاصة إذا علمنا أن الوعي؛ نظام للفهم، والشعور، والعمل، والتواصل، والتفاعل، مع الوجود ومعطياته، والمجتمع ومكوناته، والتاريخ ومحركاته، والسلوك وحوافزه أو مثبطاته.. فلما يبلغ فرد ما مقام الوعي، فيعني ذلك، أنه: حاضر وليس غائباً، شاهد وليس غافلاً، فعال وليس كسولاً، مهتم وليس مهمِلا، مَرْكز وليس هامشاً، يقود ولا يتبع، ينتقد وليس إمّعة...فكل ما يجعله إنساناً، زد إليه رصيداً من المحفزات النفسية والاجتماعية، والتاريخية، والروحية، يكون وعياً أو مكوّن وعي... ويظل الوعي بأثره وليس بذاته؛ أي لا ندركه إلا في مجريات الحوادث، وتحولات الأيام، وحركية الحياة... ."[٢٨]

[٢٨] دواق، الحاج. **جدلية الوعي والحرية عند علي شريعتي**، ضمن: **حول فلسفة الحرية**، (كتاب جماعي) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٣٥ وما بعدها.

وللزيادة في التوضيح؛ من الضروري الإلماح إلى أن الفاروقي تحدث عن العقل وليس عن الوعي بالمعنى المركب، وفي حسبان التحليل، هذا إسقاط من أهمية مشروعه الداعي إلى أدوات النظر المتواشجة، تبعاً لطبيعة الوجود وما يحفل به من مكونات، ذلك أن عمدة المعرفة عند الإنسان: "هو العقل ومدى قدرته على الفهم. ولكونه أداة وخزاناً للمعرفة، يجمع العقل كل الوظائف المعرفية كالذاكرة، والتخيل، والاستدلال، والملاحظة، والحدس، والإدراك. وهذا العقل يمنح كل إنسان المقدرة على تفهم إرادة الله."[٢٩]

نلاحظ أن الفاروقي انطلق من مقدمة نظرية مفادها أن العقل هو مجمع أدوات الإدراك، وفي الوقت عينه هو مصدرها، لذا في ظني قد يستفاد من المعنى السابق؛ أنه لا يوجد ما يجاوز العقل في الإدراك والفهم، في حين أن الرؤية التوحيدية ميالة إلى أن العقل واحد من مسالك كثيرة للمعرفة، وهو يوضع دالّاً على لون خاص من المدركات وهي: المعقولات، أما ما يتعداها فليس له إليها من سبيل. وللإمعان في التداول، فإنَّ تراثنا يتحدث عن مركز آخر لتجمع موارد المعرفة وانطلاقها، وهو اللبُّ أو القلب، وليس المقصود القلب المتعارف عليه، بل مجمع الإدراكات وملتقاها، وفيه واجهات عدة تستقطب العالم بكيفياته وتتناوله من خلالها، فيضحى واضحاً مفهوماً. والعقل نافذة من نوافذ، وفاعلية من الفاعليات، وهو ليس ميزة الإنسان، وإنما سمته الحقيقية، ووعيه المركَّب المتعالق؛ أي العاكس لتعقّد الوجود بوصفه صورة منه. وللتعميق فإن العقل فاعلية، وليس ذاتاً وجوهراً قائماً بذاته، يأمر قوى الوعي الأخرى وينهى، بل هو بدوره منفعل موجه ومؤطر من طاقات أعلى منه، وإن كانت تستعين به في نقل مرادها في أحيان، لكن النقل والإلقاء، لا يعني الإفادة والتلقي.

وذهب المفكر التوحيدي طه عبد الرحمن، نسجاً على منوال التراث الإسلامي، إلى "أن العقل لا يمكن أن يعقل ذاته ولو أنه هو أيضاً شيء من الأشياء؛ وذلك لأن الأصل في الوسيلة أن تكون أقوى من المتوسل إليه، فنحتاج إذن في عقل العقل إلى عقل أقوى منه؛ وحتى نعقل هذا العقل الثاني، نحتاج إلى عقل فوقه، فنقع في التسلسل إلى ما لا

[٢٩] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه للفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢١.

نهاية؛ والوجه الثاني، أن العقل لا يمكن أن يعقل الكل ولو أنه هو كذلك شيء من الأشياء، بل هو أكبر شيء ممكن، ذلك لأن العقل هو نفسه جزء من هذا كله، ومحال أن يحيط الجزء بالكل؛ فإذن هناك أشياء يستحيل منطقياً عقلها، بل هناك أشياء لا يتيسر عقلها، ولو أنه لا يستحيل لكون قدرها أكبر من طاقة العقل."[٣٠]

ولسنا هنا بصدد نقد العقل ولا التنقيص من شأنه، بيد أننا رغبنا في إثبات أن المنظومة التوحيدية لا تقوم عليه وحده، وأنه مسلك ضمن كثير، وقد يوضع في موضع المقيم والمقاس لمقدرته وحظوته ضمن إمكانياته وحدوده. وحتى بعض فلاسفة الغرب كتب عن ذلك، كما هو الحال عند إيمانويل كانط في ثلاثيته النقدية: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم. ويعنينا من مجموعته الأول، فالثاني على وجه التعيين، بوصف اهتدائه لخلاصات التوحيدية، لكن في أفق فلسفي يمكّن للعقل، رغم أنه دعا إلى حدود مكنته، وتهاوي إمكاناته أمام بعض الموضوعات التي ينعتها بالميتافزيقية، كوجود الله سبحانه، وخلود النفس، والحرية.

ومع أن الفاروقي أكّد على تعدد موارد المعرفة وتشابك أدواتها، فإنه قد مال إلى العقل وسيطاً للفهم؛ إذ: "..لا صلة بين الخالق والإنسان المخلوق إلا بقوة العقل، وهي قوة فطرية تؤهل المخلوق لإدراك الخالق وحياً أو تعقلاً؛ وحياً أن أنزل الله كلامه المعبر عن إرادته؛ وتعقلاً أن أمعن النظر في المخلوقات فاكتشف سننها، وهي إرادة الله سبحانه."[٣١]

وهنا ندعو –كما طه عبد الرحمن– إلى عقل قيمي متأطر بنواظم متعالية، وتتعالى حتى على العقل نفسه، مقابل العقل الأداتي، ".. ولئن كان هذا العقل القيمي أوسع من العقل الأداتي الذي غزا التطبيق الغربي للحداثة، وكادت مضاره أن تغطي على منافعه، فهو لا يكفي في الإحاطة بمتطلبات الإنسان كما ينبغي أن يكون؛ فهذا الإنسان يحمل في نفسه عالماً وجدانياً تمتزج فيه المشاعر، والإشارات بالقيم والآيات، فضلاً عن المعارف والآلات؛ وعالم الوجدان، على خلاف ما يظن، لا يقل عقلانية عن عالم المعرفة، وعالم

[٣٠] عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص٤٣.

[٣١] الفاروقي، **جوهر الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٥.

القيم، وإن كانت عقلانيته من جنس ألطف وأدق؛ فإذن لا بدّ أن يتسع العقل المطلوب لهذا الجانب الوجداني كما اتسع للعلوم والقيم؛ وهكذا، فالتعقيل الذي ينبغي أن يمارسه الإنسان، هو ذلك الذي يطلب المعارف، ويصنع الآلات على مقتضى القيم والإشارات المتغلغلة في الوجدان الإنساني."[٣٢]

### ٣. الوجود بين عدمية العبثية، وحقانية الغائية:

تكاثفت جهود الماركسيين وكل الفلاسفة الماديين إبان القرن التاسع، لإثبات خلو الكون مما يتجاوزه، وتالياً ينتظم بكيفية حتمية صارمة، تدخله في نسق مغلق من الأشياء التي تؤدي إلى بعضها، فيظهر محكومية ضرورة صماء، وصيرورة تدفع بوقائعه إلى الأمام من غير ما نقطة يعمل على بلوغها، حتى ولو تصوروا تلك النهاية، فهي نهاية لا تحكي عمّا بعدها، ما يسلم الوعي مع الوقت إلى نوع من الآلية التي تعلن اكتفاء الكون بما فيه، وعدم حاجته إلى ما يعلوه، فهو كما يقولون خالٍ من قوى علوية أو سفلية، بل يخضع لقوانين صارمة تكشف عنها الفيزياء باستمرار، أو على أقل تقدير كشفت عنها في الماضي.

لكن ما إن تم الكشف عن التمييز الأساسي في الكون بين العالم الميكروفيزيائي، والعالم الماكروفيزيائي، حتى اندفعت الفلسفات النسبوية تترى في جعل الاختلاف والصدفة والاحتمالية المطلقة، معياراً في تصور العالم، وشرعوا في بناء رؤية وجودية تقوم على لون من التفكير في كل اتجاه، وفي الأخير لا اتجاه، مع إعلانهم عن أهمية التفكير بالصدفة، وبغير أحكام المنطق الصوري، ولا مبادئ العلم الكلاسيكي، كما يقال. ثم ظهرت الفلسفات التي تقوم على تأويل خلاصات العلم فلسفياً، ووضعها في اتجاه تفسيرات شاملة تنظر إلى العالم بجذرية وشمولية، فظهرت الوجودية، فالبنيوية، ففلسفات ما بعد الحداثة، وما جرّت في كثير من الأحيان من تمرد على مقررات وكلاسيكيات الفكر البشري، العلمي والفلسفي، فظهر لون من الرفض للمركزيات، والمرجعيات، والقيم القارَّة والمثل الثابتة. ومع ما قد يجرّه هذا التفكير من انفتاح على ممكنات نظرية غير

[٣٢] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص٤٤.

مسبوقة، إلا أنها أدت به إلى شكل من العدمية الناشئة عن عبثية العالم وعدم جدواه. لذا نجد الفاروقي قد نظّر للمسألة بجدية ظاهرة، وطفق يؤسس للمعنى التوحيدي بهذه اللازمة المضافة إلى ما سبقها؛ أي الغائية في المستوى الوجودي، والوضع الإلهي، والهدفية المقاصدية في مضمار التاريخ وما يصنعه البشر.

يقول الفاروقي: إنّ "طبيعة الكون غائية؛ أي إنها ذات غاية، تخدم غاية لخالقها، وتقوم بذلك عن قصد. فلم يخلق العالم عبثاً ولا لعباً، وهو ليس عمل صدفة عارضة، فقد خلق العالم في أكمل صورة. وكل ما هو موجود يوجد بقدر يناسبه ويؤدي غاية كونية معينة. والعالم في الحقيقة "كون" أي خليقة منتظمة، لا "فوضى"، وفيه تتحقق إرادة الخالق دوماً، كما تطبق أنساقه ضرورة القانون الطبيعي؛ لأن هذه الأنساق موجودة في المنطوى من طبيعة الأشياء ذاتها. وليس من مخلوق غير الإنسان يعمل أو يوجد بطريقة غير التي قدّرها الله له."[٣٣]

إنّ جملة الترتيبات والأوضاع التي جُعلت بوصفها نوعاً من الكليات النهائية، تنعت حسب الفاروقي بالغائية، إن كانت هي الغاية، أما النزعة الناشئة عنها فهي الغائية التي تعني نوعاً من التفسير الذي يقدم حول أوضاع الحياة، وما يُجعل لها من نظم سابقة تحمل المخلوقات جميعاً على السير في درب مرسومة قبلاً، ومسلك معين الحدود والمقصد، وليس هناك من دلالة تكوينية في معطيات الكون تدل على وجود حال من العبثية والتقاذف غير المرسوم، بل كل شيء في نظام موزون.

وهنا أجد البحث يفتح لنا أفقا في الفهم والتفكير، والتصديق والحكم، من اللازم رمقه والولوج إلى ثناياه؛ وأعني أنّ الغائية ليست مرصوفة بكيفية قارة جامدة في الظواهر جميعا، وإنما تتشكل بصور وتدرجات تتباين من معطى وجودي إلى وضع تاريخي. وبلغة مباشرة؛ فإنّ الغائية طراز فهم، والغاية وضع إلهي سابق، وكذا فهي بالنسبة للكون شيء، وبالنسبة للتاريخ هي حال آخر من اللازم مراعاته، والخلط بين المراتب السالفة، يورث نظراً قاصراً في تفهم التنوع والاختلاف وجودياً، زيادة إلى العجز معرفياً، أمام ما يلقيه الواقع التكويني من أوضاع، يظهر منها أنها صَدْفية أو اتفاقية لا تخضع لنظام.

[٣٣] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

يعتقد بعض العلماء الآن أنَّ الوعي البشري يتجه نحو فكرة الفوضى، والسير الاعتباطي للكون، وأن الظواهر تعمل بطرائق لا يستطيع العقل ونتاجاته التنبؤ بها، ووضعها في قوالب تفسيرية، وقواعد تستحضر الظاهرة في شروط تصورية أخرى، بوساطتها يمكن فهمها، وإدراجها في سياق تحليلي وتفسيري معقول: "..فمع ثورة الهيولى، وجد العلماء أنفسهم (أمام) نظم بسيطة، وقد أظهرت مشاكل عويصة في قضية التنبؤ، ولكن نظاماً قد أطل برأسه من بين عشوائية تلك النظم؛ عشوائية محكومة بالنظام. إنْ علماً جديداً بدا يصل الفجوة السحيقة بين ما تفعله الطبيعة على مستوى الوحدات؛ جُزيء من الماء أو خلية في نسيج القلب، وما تفعله الملايين من هذه الجزيئات أو هذه الخلايا في وحدات."[٣٤]

والمتتبع لتاريخ الفيزياء الحديث، وغيرها من العلوم الدارسة للطبيعة، يلحظ مبلغ الانقلابات والثورات التي تحدث، مسببة تغيّراً جذرياً في القوانين، والفرضيات، والنظريات، التي اعتمدت لمدة طويلة في تفسير العالم، وكأني بالعلم يلبس لبوساً جديداً تماماً غير مسبوق، ومن ذلك ما أحدثته النظريات النسبية لأينشتين، وفيزياء الكوانتم لماكس بلانك؛ إذ طرح ".. السؤال الكبير.. كيف تتحول الاحتماليات إلى حقائق؟ الإجابة الوصفية هي أنَّ هذا التحول يتم وقتما يمكن إجراء قياسات على المنظومة الكمية قيد الاعتبار من الناحية العلمية، على حد علمنا، هذه الإجابة تعدّ صحيحة؛ لكنها ملغزة ومحيرة، ذلك أن أجهزة القياس، استناداً إلى هذا الرأي، ينظر إليها على أنها تقع خارج البنية الاحتمالية لميكانيكا الكم. وعندما تدعى فإنها تتدخل وتقوم بانتقاء محدد من بين البدائل المتنافسة؛ وتنهار الدالة الموجية للمنظومة متحولة إلى الحالة المنتقاة."[٣٥]

وقد يُشْكل على ما أوردنا أن هذا يمثل قراءة علمية لنظرية معينة، هي نظرية الكوانتم، وهي لا صلة لها بكل المعرفة العلمية، أقول: ما دمنا بصدد بيان حضور المعنى الغائي على مستوى الكون، فنحن بحاجة إلى أن نواجه هذا المفهوم، ونبتليه، للنظر

[٣٤] جلايك، جيمس. **الهيولة تصنع علماً جديداً**، ترجمة: علي يوسف علي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٠م، ص٢٣.

[٣٥] تريمان، سام. **من الذرة إلى الكوارك**، ترجمة: أحمد فؤاد باشا، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٤١، ٢٤٢.

أيستقر أمام بعض النظريات، حتى ولو كانت واحدة؟! فمجرد أن يثبت علمياً أن عمل الظواهر الكونية يتم بنوع من الاحتمالية التي يصعب حسابها، أو يمكن بأدوات حسابية، لكن قد تغير في حقيقة المحسوب وجوهره، فيكفي أن يقوم دليلاً على اهتزاز معنى الغائية، لكن بالصورة المتوارثة، التي تمثل الكون على أنه حالة من الاستقرار والجوهرانية الثابتة، ولا يوجد فيه ما يخرم حركته، أو يؤدي إلى عكسها، ومن هنا نحتاج إلى مراعاة بعض النظريات، لننشئ رؤية غائية للكون، تتسم بالمرونة والحيوية والحضور والمواكبة، وليست ذاهلة أو رافضة لحقائق العلم ونتائجه.

وليتوضح مقصدي من الفقرة أعلاه، أورد ما قاله الفاروقي، عندما مايز في الإنسان بين أبعاده المختلفة، مقرراً ثبات الغاية في الكون، واختلافها في بعد واحد من الإنسان، وهذا مجلبة لمشكل نظري إن لم ننتبه إلى عمق مبتغاه، وجدوى وضعه في مضمار التفسير المركب المستفيد من نتائج العلم المكرسة، يقول: "..الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي تتحقق فيه إرادة الله لا بالضرورة، بل بموافقة الإنسان الشخصية نفسه. والوظائف الجسدية والنفسية عند الإنسان مكمّلة للطبيعة، وهي بهذا المعنى تخضع لما يحكمها من قوانين الضرورة نفسها التي تخضع بها جميع المخلوقات الأخرى. لكن الوظائف الروحية، مثل الفهم والعمل الأخلاقي، تقع خارج حدود الطبيعة المقررة، فهي تعتمد على صاحبها وتتبع قراره. وتحقيق إرادة الله في الجوانب الروحية، له قيمة نوعية مختلفة عن تحققها بالضرورة عند المخلوقات الأخرى. والتحقق الضروري ينطبق على قيم العناصر المادية أو القيم النفعية وحسب، لكن الأداء الحر ينطبق على القيم الأخلاقية، ومع ذلك فإن غايات الله الأخلاقية وأوامره للإنسان تمتلك أساساً في العالم المحسوس، لذا فإن لها جانباً نفعياً، لكن هذا الجانب لا يعطيها صفتها المتميزة؛ أي كونها خلقية، وإن الأوامر في جانبها القابل للتنفيذ بحرية؛ أي بوجود إمكان الخروج عليها، وهو بالضبط ما يوفر المهابة التي نسبغها على الأشياء الأخلاقية."[٣٦]

وقد استرعى انتباهي تمييزه بين الجانبين الجسدي والنفسي اللذين ألحقهما بالطبيعة، والبعد الروحي الذي جعله مستقلا، لكن الإنسان في الأخير هو كيان بأبعاده المختلفة

[٣٦] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

كافة. على أهمية المما يزة، نختار أمام إقحامه لقوى النفس في خضم الطبيعة، وأبسط استقراء لمنطوق القرآن إزاء النفس، نلاحظ مبلغ احتفاله بها، وتركيزه للجوانب المتعلقة بالتاريخ بها وبمعانيها وقواها ومحتوياتها، ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ﴾ (الأنفال: ٥٣). وقوله سبحانه: ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ٨ قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ٩ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ (الشمس: ٧-١٠).

فنلاحظ على الآيات، سوقها لمعنى النفس بدلالة معنوية تتجاوز النطاق الطبيعي، وتنغرز في الجبلة الروحية، وهي مدار العمل المعنوي، وحياضه الأخلاقي، وتمتلك إضافة إلى ذلك المقدرة على تخطِّي ذاتها باستمرار؛ أي إنَّها مورد ما يُنَاجَزُ به الإنسان ذاتياً، من ميل واختيارات، وأهواء، وما إليها من تنويع في تجليات مركوزات النفس ومذخوراتها، وهي بدورها مربط الخروج من تلك الموارد بما يتعداها منها أيضا، وهنا تكمن فرادة الإنسان وميزته وجودياً، لأنه مختلط الجبلة، على صفاء قاعدتها وسريرتها الأركز، ومع ذلك هو يعمل على مغالبة الطبيعي فيها، دائما.

وكثيرا ما تم السجال بين الفلاسفة والعلماء الطبيعيين، حول طبيعة العلم في صلته مع الكون، وهل هو يصور انسجاماً وثباتاً، يمكن في الأخير أن يشهد على وجود غائية؟ وكما وعَيْنا فإنَّ الخروج عن الدارج في المفهوم الغائي، يهز حضورها، واعتمادها التفسيري، فهذا بول فيربند، الإبستمولوجي النمساوي (ت١٩٩٥) صاحب كتاب ضد المنهج، يدعو إلى نوع من الفوضوية في النظر إلى المعرفة العلمية، وكذا في طريقها وأسلوبها في فهم الكون وظواهره، فمما جاء عنه: "إن الفكرة القائلة بأنَّ العلم يمكن له، وينبغي له، أن ينتظم في قواعد ثابتة وشمولية، هي، في آن واحد، فكرة طوباوية وذات بريق خادع. هي طوباوية؛ لأنها تتضمن تصورا مفرط البساطة حول استعدادات الإنسان أو قدراته، وحول الظروف التي تشجعها على النمو أو تسببه. وهي براقة خادعة من حيث إنَّ محاولة فرض مثل تلك القواعد لا تخلو من جعل الزيادة في كفاءاتنا المهنية لا يكون إلا على حساب إنسانيتنا."[٣٧]

[٣٧] شالمرز، آلان. **نظريات العلم**، ترجمة: الحسين سحبان، وفؤاد الصفا، الرباط: دار توبقال، ط١، ١٩٩١م، ص١٣٤.

رغم أن تقرير (فيربند) يدور حول مسيرة العلم، والصلة بين مناهجه ومنهجياته، إلا أنا نقدر على تصور الموقف نفسه في خضم النظريات العلمية ذاتها، في ارتباطها بالكون، وكيف تصوره، إن استطاعت، في حال من الفوضى العارمة، والعشوائية المتمكنة، وهنا يحق للدراسة أن تسأل الفاروقي عن مبلغ حضور الغائية، وكم هي بالقياس إلى ما تثبته بعض نظريات العلم تباعاً في التوجه العام على الأقل، وليس في التفاصيل والتدقيقات؟ والأخيرة متباينة متضادة، فهي مرة تثبت شيئاً، وأخرى تنفيه، ولكل منها قولها في سياق معين، هذا على فرض مقدرتها على تصوير الموجود الواقعي كما هو معطى، وأيضا عجزها عن التعبير الوافي عن الوقائع الماثلة في العالم، بشكلها التام.[٣٨]

ومن اللازم ملاحظة الصلة النظرية، وكذا الوجودية، بين الغائية ونظام الكون، فتعيُّن الترتيب والانسجام والتناغم بين معطيات العالم ووقائعه، دليل على أسبقية علم حكيم خبير، دل على غايته من الموجودات، بنسقها بكيفية ما، وهذا من أهم لوازم الإقرار بالواحد سبحانه، وبحضوره في العالم، لكن لو اندفع معنى آخر، وقراءة مباينة مخالفة، تتركز على العشوائية والفوضى، فمن شأنه أن يسقط من القيمة المعرفية للغائية، بل ويقضي على مقولة النظام، التي تفصح عن وجود المنظِّم، وتمام شكل العالم، فقط لمّا يفصح بعد عن كل مذخوراته ومخبوءاته.

ويحيلنا الفاروقي عند هذا المستوى من التحليل إلى ضرورة استحضار المعنى التوحيدي في تقييم ظواهر الوجود ومظاهره، في حركتها وسكونها، وفي صعودها وأفولها، وبروزها وتخفيها، على أنها مستويات أداء إلهي فيها ليس إلا، أي مهما ظهر من مركوزات الكون، وتجلت بطرائق غير مألوفة، فهي تندرج بكيفية أو بأخرى ضمن المراد الإلهي، وتمثل ممكناً من ممكنات القدرة التي لم تظهر جميع ما تستطيع فعله، وتاريخ العلم ذاته شاهد، ومنطق القرآن يؤكد على ذلك.

وهذا ما قررناه سابقاً، بمعنى أن الكون يظهر من طاقاته بكيفيات متنوعة، تبعاً لمحكوميته للإرادة الربانية، هذه الأخيرة لمّا تبرز جميع أداءاتها، وإن توالت في تأثيراتها في

[٣٨] المرجع السابق، ص١٣٥.

مظاهر مختلفة، قد تصل حتى إلى ما يبدو أنه خرق للمألوف في حركة الكون وانتظامه، ودليل ذلك ميل الرؤية التوحيدية إلى إثبات المعجزة بوصفها خرقاً لقوانين العالم، في حين أنها تعالٍ عليها ليس إلا؛ أي بما أنَّ الله سبحانه المتحكم في الكائنات جميعا، فإنَّه يضطرها أحيانا أن تسلك خلاف ما جعلت له، وتتجلى بنمط متجاوز للقوانين المعلنة أو التي تم صياغتها من العلماء، في خضم رحلة العلم في بناء نظرتهم المنهجية حول العالم وما يكوّنه."..فالعلم ما هو إلا البحث عن هذه السنن في الطبيعة، لأنَّ هذه الحلقات المعلولة والمكوّنة للسلسلة تتكرر في سلاسل أخرى، وحين نكتشفها نجد أن قوانين الطبيعة ضرورية لإخضاع قوى الطبيعة للتحكم والاستعمال الهندسي، وذلك شرط أساسي لكل التقنيات ولاستخلاف الإنسان في الأرض."[٣٩] وتتكرر الانتظامات والتراتبات على تعددها وتنوعها، فهي تندرج ضمن أصناف وأنواع من الحركات والمسارات الكونية الهائلة، فيُعمِل البشر وعيهم؛ فيدهشون لما يشاهدونه من آثار الطاقة الفاعلة في الكون كله، ومن اختلاف مظاهرها، وما ينعكس على منظومة الأسباب، فيوحي لبعضهم بالفوضى، في حين أنها ليست كذلك، وإلا لكان الله سبحانه وتعالى- وحاشا له ذلك- عابثاً مع البشر؛ إذ كلّفهم بتسخير الكون، وفعلا قاموا بذلك، وإن جنح بعضهم عن مقتضاه التكويني والتشريعي، فأدخل من الفساد ما عمّ كثيراً من دوائر الحراك الطبيعي وسننها، فأفضى إلى اختلالات.

إنَّ الرؤية التوحيدية تعتقد أنَّ تلك الاضطرابات الظاهرة، هي مستويات أخرى من الفاعلية والحضور الإلهي في العالم، وإعادة لتوازن النظم باستمرار. وهكذا لو كان العكس وعمّت الفوضى"..إن علينا أن نتذكر أن النظام الذي يسود الكون هو الذي بمقتضاه، يمكننا أن نتبين وندرك الأشياء في صورة مواد أو خصائص أو علاقات أو أحداث. وإن ذلك الاتساق أو الوحدة في النظام الكوني هو الذي يمكّننا من إدراك استمرارية المواد بوصفها أشياء، وتكرر الحوادث بوصفها علاقات سببية. ودون هذا النظام الكوني لن تكون الأشياء ولا الأسباب والنتائج هي ما يعرف البشر أو يتصورون من أشياء وأسباب ونتائج."[٤٠]

---

[٣٩] المرجع السابق، ص٧٠.

[٤٠] المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلامية المعرفة**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢م، ص٨٠.

وإذن تحققنا من أهمية الإدراك من خلال النظام، وتالياً باستخدام الغائية؛ لتفسير كثير من مظاهر الكون، سواء كانت معقولة، أم لم تكن، فالحال الأول يورث إدراكاً لتعالقات الأشياء واتصالها، ومع الوقت تستحيل إلى أطر إدراكية مهمة، تتيح للعلم وتطبيقاته من الاستمداد الفعّال والمثمر من الكون. أما في الحال الثاني؛ أي خفاء المعقولية، فالأمر لا يعدو كونه محتاجاً إلى بعض أساليب التعقل والإدراك الجديدة، أو التوظيف الحسن والجيد لما تسالم عليه أهل العلم في ميادينهم، ومن اللازم الإقرار بوجود الفوضى، لكن في أساليب الفهم وليس في الأشياء، لأن مجرد بروز الأخيرة وحضورها، وارتباطها فيما بينها، خير مظهر لتوجه التحليل وفلسفته. ودليل هذا الاستنتاج؛ تجربة العلماء مع الظواهر، وكيف تبدأ غامضة عصية، وإذ بها مع الوقت تفصح عن مكنونها، وتعطي أهلية مكينة في الإفادة من طاقاتها كافة، وشروطها الحافة والمحيطة بها.

لذا لا يصلح أن يستعجل الفكر الإسلامي ومدرسة التكامل المعرفي، في تبني ما يرمي به فلاسفة العلم، في وجه الثقافة الإنسانية من استشكالات وتساؤلات عالقة، جرّاء ما عجزوا عن بيانه، أو فعلاً ما يتراءى بهذه الكيفية الغريبة أو تلك. فالأمر يحتاج إلى تريث يورث عمق الفكرة وقوة الدليل، ومن ذلك أن الغائية وإن تهافت بعض أجزائها، أمام إلقاءات العلم المعاصر، إلا أنها تظل قادرة على إعطاء المسوّغات المعقولة لكثير من عناصر الوجود، وتضعها في سلسلة متشابكة من التفسيرات والحلول، خاصة إذا أخذنا في الحسبان أنَّ تاريخ الأفكار يظهر مبلغ التطور والتدرج في فهم معطيات العالم، وما بدا في فترة غريباً غير مفهوم، أضحى في أخرى مستساغاً ومعقولا، والاختراعات ومغامرة الفكر البشري إزاءها خير مؤشر دال على توجه التحليل.

**خاتمة:**

عرضنا في الدراسة لأبعاد بعينها، من التوحيد في رؤية واحد من مفكري المدرسة التوحيدية؛ إذ استطاع أن يؤسس لمنطق خاص في الفهم، والتحليل، والحكم والتقويم، ويبني على ضوئه مفهوما للعالَم، ورؤية للوجود، تمتح من معين متعال يتصل بالمرجعية

الإلهية، ويقحمها في مضمار إبستمولوجي متنوع، يبدأ عند استرجاع الثقافات الإنسانية المختلفة، وخاصة الدينية منها، ويعمل على نقدها وتمحيصها ضمن شبكة تصورية ومنهجية غنيّة، ثم يبرز رؤيته المركبة ضمن الأفق المعرفي والفلسفي المستقي من الدين، في خضم تشكيل من الضوابط، المتيحة للوحدة، والعقلانية، والتسامحية، ما يضمن لوناً من التواشج في أداء المعرفة والفهم، والغنى الوجداني المتيح لحضور الطابع الإنساني في عملية المعرفة، بالاستعانة بالتسديدات الإلهية.

يتوقع لهذه الرؤية التوحيدية أن تنتج في نهاية المطاف أوضاعاً تاريخية وحضارية نوعية، منفتحة على العالم، وفي الوقت نفسه مشدودة إلى المعنى الغني للممارسة التوحيدية، في الرؤية والمنهج، وينعكس على مضامين المشروع النظري الذي عرضه الفاروقي في ثنايا تفاصيل مهمة، خاصة عندما يقرر مجموع خلاصات، هي بمثابة عناوين كبرى، يمكن للإبستمولوجيا البديل أن تأخذ بها في سياق عرضها للمواقف والمعارف المختلفة، في عالم الحداثة وما بعدها، بوصفها إجابة للدين وحضور له، وأيضا في توظيفها في النقد والتجاوز.

وأظن أن الرؤية المعرفية التوحيدية للفاروقي تمثل براعةً نظرية ومكنةً منهجية، تتيح بالتعمق المركب فيها للوعي التوحيدي من قول رأيه في مشكلات العالم، وهو قول وَصَلَهُ الفاروقي بالمعنى المتعالي الحافظ لكينونة البشر من إهدار التاريخانية المقيتة، اللاغية لكل فرادة وتميز للبشر في إطار طينتهم الربانية، وأيضا تتيح للممارسة التاريخية للناس، الانشداد الوثيق للغائية وحقانيتها في التصرفات والعلاقات كافة، بعيداً عن وهدة العبثية الخطيرة، خاصة وأن وعي العالم -تأثراً بثقافة ما بعد الحداثة- أُسلم إلى شكل من العدمية العمياء النافضة ليدها من كل التزام ومبدئية؛ وجودية، أو تاريخية، ما يدعونا إلى مواصلة مقارعة هذه الفهوم بأطروحات التوحيديين، لأنها الكفيلة بتحقيق الإثمار النظري والقيمي والأخلاقي، وعلى الصعد الأخرى كافة.

وبعد؛ لا تكفي دراسة، أن تحيط بجوانب رؤية مفكر من طراز الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي إحاطة كاملة، لكن لها أن تؤكد العمق الإبستمولوجي لنظرياته وأطروحاته،

وكفاءتها النظرية والمنهجية، على سبر غور الفكر الإنساني، والغربي منه بدقة، وتكشف تناقضاته وثغراته، وما قد يجره على البشرية من أزمات، وما يكون قد جلبه فعلا، وما يدخره التاريخ من مشكلات، حبلى بالإهدار المقيت لكل ما هو رباني في الوجود، وكل ما هو جميل ومتين، باسم حرية عرجاء، تنتهي إلى محو كل أثر نابغ وفريد، لإنسان مكّنه مولاه من أدوات نظر وعمل، ليجوب الوجود، ويحقق المطلوب منه تكوينيا وتشريعيا، لينجز خلافة شاملة، وعبادية متعالية، وعمارة متوزانة وغنيّة، وخيرية لافتة، وشهادة مدخرة.

## صدر حديثاً

# دليل الباحثين

**إلى الاقتصاد الإسلامي والمصارف الإسلامية في الأردن**

**دراسة تحليلية ببليوغرافية (١٩٧٤–٢٠١٠م)**

**تأليف: كمال توفيق حطاب**

**الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م**

**٤٧٨ صفحة**

تقف الأمة الإسلامية بمفكريها وباحثيها في الوقت الحاضر على مفترق طرق، ويقف الباحثون في الاقتصاد الإسلامي والمصارف الإسلامية على أشد مفترقات الطرق خطورة وأهمية؛ إذ تزداد حاجة العالم إلى الاقتصاد الإسلامي من أجل انقاذه من حالات العجز المالي المؤدي إلى الهاوية المالية.

وفي ظل هذه الحاجة الماسة، يأتي هذا الكتاب ليعين الدارسين والباحثين على متابعة التراكم العلمي في الاقتصاد الإسلامي والمصارف الإسلامية من خلال التعرف على المجالات والحقول التي تتطلب الإضافة العلمية في هذا التخصص؛ وذلك تجنباً لتشتت الجهود وضياعها في دراساتٍ يُكَرِّرُ بعضها بعضًا، وحرصاً على تضافر الجهود وتجميعها وتوجيهها نحو الجديد، والإضافة، والبناء العلمي الرصين.

ويخدم هذا الكتاب الجامعات العربية والإسلامية التي تحتضن أقسام الاقتصاد الإسلامي أَوْ برامجَهُ. ومراكز البحث العلمي في الاقتصاد الإسلامي، والمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، والباحثين والطلبة وجميعِ الجهات ذات العلاقة بعلم الاقتصاد الإسلامي والصيرفة الإسلامية، التي تحرص على الأخذ بأدوات الفضيلة والابتعاد عن أدوات الخطيئة.

# المحدد الديني للحضارة والسياسات العالمية:
# قراءة في منظور الفاروقي للعلاقات الدولية

**عبد القادر عبد العالي***

**ملخص**

يعرض البحث منظور إسماعيل الفاروقي لدور الدين في السياسات العالمية الراهنة، ويرسم ملامح نظرية معيارية في العلاقات الدولية، بناءً على رؤيته لمفهوم التوحيد وما وراء الدين كما ظهرت في عدد من كتبه، لا سيما كتاب التوحيد ومضامينه، وكتابه الإسلام ومشكلة إسرائيل، فقد بين الفاروقي أنَّ الإسلام يقدم حلاً للمشكلات العالمية المرافقة لأسس النظام الدولي الراهن، القائم على الإثنية المركزية الغربية، التي تتناقض مع مقتضيات المجتمع العالمي الذي يتسم بالانفتاح والحرية والتعايش.

**الكلمات المفتاحية** :إسماعيل الفاروقي، الحضارة اليهودية–المسيحية، السياسة الدولية، النظرية المعيارية، ما وراء الدين، الإثنية المركزية، الأُمَّتية النظام الدولي، السلام الإسلامي.

**Abstract**

**The Religious Determinant for Civilization and Global Policies: A Reading of Al-Faruqi's Perspective on International Relations**

This paper presents the perspective of Ismail al-Faruqi on the role of religion in current international politics, and lays out the features of a normative theory in international relations based on his view of the concepts of *Tawhid* and meta-religion as presented in a number of his books, particularly "Tawhid: Implications for Thought and Life" and "Islam and the Problem of Israel." Al-Faruqi elucidates how Islam offers solutions to global problems associated with the foundations of the current international system, which is based on the ethno-Euro-centricity, a system that contradicts the needs of the global society, which in turn is characterized by openness, freedom, and coexistence.

**Keywords:** Ismail al-Faruqi, Judeo-Christian Civilization, International Politics, Normative theory, meta-religion, Ethno-centricity, Ummatism, The International System, Islamic Peace (pax islamica).

* دكتوراه في العلوم السياسية، أستاذ محاضر بقسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية بكلية الحقوق والعلوم السياسية، بجامعة الطاهر مولاي، ولاية سعيدة، الجزائر. البريد الإلكتروني: abdelaliabk@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١١/١م.

**مقدمة:**

تتناول الدراسة عرض ومناقشة منظور المرحوم إسماعيل راجي الفاروقي للعلاقات الدولية، من خلال دور الأديان في تحديد البناء المميّز للحضارة الإسلامية وحضارة العصر الراهن، وأثرها على تشكيل السياسات العالمية الراهنة والعلاقات الدولية، وكيف تسمح لنا الأطر النظرية التي قدمها الفاروقي حول فاعلية الدين الحضارية والمعرفية في رفض أو تعديل فرضيات وأطروحات صدام الحضارات والصراع مع الإسلام، التي يروج لها الفكر الاستشراقي بصفة مضمرة وغير مباشرة، وعند صموئيل هنتنغتون بصفة علنية،[١] وأطروحات التخويف من الإسلام (الإسلاموفوبيا) ومزاعم اضطهاده للأقليات، وقيامه على الإكراه والعنف، كما يتجلى على سبيل المثال في كتابات برنارد لويس،[٢] وبصورة أشدّ تطرفاً وتهجماً في كتابات (بات ييؤور) Bat Ye'or.[٣]

ومن المعروف أن الفاروقي من أنصار حوار الحضارات والحوار بين الأديان، وهو ما يتجلى في جلّ أعماله الأكاديمية، لا سيما نظريته حول ما وراء الدين، وعلاقة الإسلام مع العقائد الأخرى. وقد قدّم الفاروقي في هذا المجال إسهامات فكرية متعددة، من خلال المقالات والكتب التي ألّفها. ولعل من الإسهامات المهمة التي تركها، إسهاماته في حقل دراسات الأديان المقارنة، بدراسته للاهوت المسيحي واليهودي بالإضافة إلى الدراسات الإسلامية؛ إذ ركّز على أهمية الجانب الديني في تشكيل الحضارات، وعدَّ هذا الجانب العنصر الجوهري في تكوينها، وهي فرضية أساسية في تحليلاته للحضارة. وقد ركّز الفاروقي في دراسته على علاقة الإسلام بكل من اليهودية والمسيحية، والتلاقي بين هذه الأديان الكتابية، على ضوء العديد من القضايا والأبعاد. وتناقش الدراسة كذلك رؤية

---

[١] هنتغتون، صموئيل. **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي**، ترجمة: طلعت الشايب، القاهرة: سطور، ط٢، ١٩٩٩م.

[٢] انظر على سبيل المثال التركيز على الطبيعة الصراعية بين الإسلام والغرب في:

– لويس، برنارد. **أين الخطأ: التأثير الغربي واستجابة المسلمين**، ترجمة: محمد عناني، القاهرة: سطور، ٢٠٠٣م.

[٣] بات ييؤر يهودية من أصل مصري، تحاول في معظم مؤلفاتها التركيز على مزاعمها حول اضطهاد الإسلام لأهل الذمة، انظر:

- Bat Ye'or, "Dhimmitude: Jews and Christians Under Islam", *Midstream,* February-March 1997, pp 9-12.

الفاروقي للدور الذي يمكن أن يقوم به الإسلام –بوصفه نظام سلام عالمياً– في تغيير معالم الحضارة المعاصرة وإصلاحها وحلّ كثير من معضلات العلاقات الدولية والسياسات العالمية الراهنة، التي تعاني منها الإنسانية.

## أوّلاً: الدور المتوقع للإسلام في تعديل السياسات العالمية

لم يكتب الفاروقي بصفة مباشرة ومسهبة حول دور الإسلام في العلاقات الدولية، غير أنَّ العديد من مقالاته المنشورة وغير المنشورة، تركّز على نقد الأوضاع العالمية، ورؤية الإسلام بديلاً للنظام الدولي الحالي، وذلك من منظور معياري قائم على رؤيته التوحيدية، وعلى نظرته لموقف الإسلام من بقية الأديان ومن الإنسانية؛ إذ حاول أن يبرز أخلاقيات الإسلام في التعامل مع المشكلات العالمية، وهو موضوع مهم، أخذ الاهتمامُ به يُبْرِز الدعوةَ إلى تأسيس نظريات معيارية تعيد الاعتبار للقضايا الأخلاقية التي تهم العالم.

### ١. ضرورة التأسيس لأخلاقيات الإسلام في العلاقات الدولية:

يرى سهيل هاشمي أن التحليل الوضعي الواقعي يكاد لا ينفصل عن المنظور المعياري والخطاب الأخلاقي في تحليل العلاقات الدولية، ويرى ضرورة مناقشة العديد من القضايا في إطار الأخلاقيات الإسلامية Islamic Ethics، وهي قضايا طالما شوّهها الغربيون، منطلقين في ذلك من الخلفية العدائية الصليبية تجاه الإسلام، ومن بينها مفهوم الجهاد الذي يفهمه الغربيون على أنه حرب مقدسة، وأنه مرادف للعدوان والإرهاب، وأنه أساس العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، متأثرين في ذلك ببعض القراءات الثراتية التي تحاول اختزال رؤية الإسلام في دارين: دار الإسلام ودار الحرب. ولذا يرى ضرورة فهم الجهاد في سياق العلاقات الدولية وعلاقة المسلمين مع غير المسلمين في إطاره الصحيح، وهو أنَّ العلاقة بين المسلمين وغيرهم مؤسسةٌ على التعاون والانسجام والاعتراف بالتعددية، وأنَّ الجهاد في إطار الحرب هو أقرب إلى مفهوم الحرب العادلة من الحرب المقدسة؛ لأنه يرتبط بقيود أخلاقية تمنعه من الانفلات إلى العنف والاعتداء والظلم على الآخرين.[٤]

[4] Hashmi, Sohail. "Toward an Islamic Ethics of International Relations: a Research Agend", *The American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 10, No. 01, pp 91-93.

ولذا فالأخلاقيات الإسلامية للعلاقات الدولية -بحسب سهيل هاشم- تتأسس على الأناركية Anarchy وليس على الحرب؛ إذ إن مضمونها يتمثل في كونها علاقة مبنية على التعاون وليس على الصراع، واشتراك المجتمعات البشرية في الأسس الأخلاقية نفسها فالأناركية، وإن كانت تعني غياب سلطة مركزية ملزمة، فهي لا تعني بالضرورة غياب الأخلاق في العلاقات الدولية.[٥] وفي إطار النقد الأخلاقي للسياسات الدولية من منظور الإسلام، ورغم أن نموذج الدولة الأمة هو نموذج اضطر العالم الإسلامي لتقليده، ويمكن أن يتكيف مع أخلاقيات الإسلام، فإنَّ الفاروقي يُعدّ من المنتقدين له بشدة؛ إذ يرى بأن الإسلام أسّس لقيام أُمّة تتسم بأنها مجتمع ومجموعة مفتوحة، لا بدّ لها أن تتجسد في شكل دولة وفق نموذج الدولة-العالم World-State، وليس الدولة-الأمة Nation-State، وهذه الدولة-العالم ستكون البديل للنظام العالمي الراهن، وإحلال النظام الدولي وفق السلام الإسلامي.

## ٢. الأُمّة الإسلامية والدولة-العالم World-State:

أما عن الأمة الإسلامية التي تؤسس لدولة العالم بديلاً عن نموذج الدولة-الأمة في فكر الفاروقي، فتنطلق من نفي الإثنية المركزية؛ إذ إنَّ الإسلام ولو اعترف بالإثنية والقبلية واقعاً موجوداً، فإنه يقْصر وظيفتهما على تمكين التَّعارف، بتحديد الهويات البشرية وتمييزها عن بعضها بعضاً، على غرار جوازات السفر لا غير، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات: ١٣) ولا يجوز أن تتحول إلى مصدر للاستعلاء العنصري والتمييز ضد بقية الناس. وحين أسّس الاسلام للأمة جعلها مجتمعاً مفتوحاً لكل فرد ينضم إلى الإسلام وينطق بالشهادتين، ولكل فرد أو مجموعة ترغب في العيش بسلام مع الإسلام. وهنا ينتقد تشريعات الدول الإسلامية التي قلّدت التشريعات الغربية في إجراءات الحد من الهجرة والتجنيس؛ إذ إنَّ الأمة الإسلامية هي كيانية جماعية community مفتوحة لكل البشر، لا تقتصر على المسلمين فقط، مما يحوّلها إلى جماعية عالمية تؤسس لنظام عالمي،

[5] Ibid, p 94.

يقوم على التعايش بين الشعوب والجماعات البشرية المختلفة.[٦] وفي كتابه التوحيد يرى بأن الأمة الإسلامية تقوم في تأسيسها على ثلاثية: الرؤية، والإرادة، والعمل؛ فالوحدة حسب الفاروقي تعني إجماعاً فكرياً وإجماعاً إرادياً وإجماعاً عملياً.

وحول البُعد السياسي في العمل يرى الفاروقي أنه ينبني على أربعة أركان: الوحدة، والمساواة، والعدل، والتعبئة. وهذه "الأُمّتية" بديل عن القومية، وهي البديل عن المجتمع الدولي؛ لأنه يرى بأن الدين، إضافة إلى أنه هو المبدأ المنظم للمجتمع في الإسلام، فهو كذلك الجانب الأهم في تنظيم حياة البشر جميعاً على الأرض.

والدولة الإسلامية دولة تعددية بطبيعتها، يعترف الإسلام فيها بأتباع الديانات الأخرى، ولا يُكرِه أحداً على اعتناق الإسلام، وليست دولة على شاكلة الدول القومية اليوم، التي تعدّ نفسها معياراً لكل شيء.[٧] أما "الدولة–العالم" البديل في الإسلام عن "الدولة–الأمة"، فهي تتضح من خلال مبادئ الشريعة الإسلامية ومن التاريخ الإسلامي؛ فهي دولة لها قدرة على استيعاب واحتمال قدر من التعددية لا تنافسها فيها أية دولة في العالم؛ إذ يُسمح لكل مجموعة دينية أن تُسيّر شؤونها في إطار تشريعاتها الخاصة ووفق مؤسساتها القضائية، مع خضوعها في الإطار العام للشريعة الإسلامية من حيث الحماية والإشراف. وهذا التسامح الذي تمتعت به الأقليات والمجموعات الدينية في إطار الدولة الإسلامية، يختلف عن التسامح في المجتمعات والدول العلمانية الغربية؛ فالتسامح الإسلامي مع الأقليات مصدره قانون إلهي ثابت لا يمكن تغييره أو التصرف فيه، بعكس القوانين العلمانية التي يمكن أن تتلاعب بمصير التسامح تجاه الأقليات، بحسب الميول الانتخابية للأغلبية أو ميول القادة السياسيين، من خلال إصدار قوانين متعسفة تمس بحقوق الناس عامة أو الأقليات على وجه الخصوص،[٨] وهو ما نشهده الآن في تشريعات حظر النقاب، ومنع بناء المساجد، وحظر الآذان في العديد من الدول الأوروبية، نتيجة لافتقادهم لهذا المعيار الثابت.

---

[6] Al-Faruqi, Ismail Raji. "Islam: Movement for World Order", available at: http://www.iiit.org/Research/IsmailalFaruqi/tabid/94/Default.aspx.

[٧] الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، نسخة إلكترونية، ص٣٠٩.

[8] Al-Faruq, Ismail Raji. "Islam: Movement for World Order", Op.cit.

كما أن دولة الإسلام، هي دولة لكل مواطنيها بالتعبير الحالي السائد؛ إذ يكون المواطنون متساوين فيها في الحقوق والواجبات، ومتساوين كذلك مساواة كاملة في التمتع بأشكال الخدمات المختلفة، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية. كما بإمكانهم تولي المناصب العامة، بما فيها مناصب القضاء الملِّيِّ الذي يكون خاصاً بأفراد كل مجموعة دينية، ويُستثنى من ذلك تولي بعض المناصب الحساسة أو التي لها خصوصية معينة، مثل منصب القيادة العليا للجيش ومنصب الخليفة، فمن الطبيعي أن يكون من صلاحيات المسلمين؛ إذ إنَّ القائد العام للدولة مهمته تطبيق الرؤية الاجتماعية للإسلام. ومع ذلك فإنَّ الأقليات الدينية في الدولة الإسلامية لا يمكن إرغام أفرادها على الخدمة في الجيش إلا برضاهم، وعلى سبيل التطوع، وفي هذه الحالة يعفون من الضرائب مقابل هذه الخدمة، ويمكن للأجانب المقيمين أن يتمتعوا بهذه الحقوق والامتيازات إذا رغبوا في ذلك.[٩]

والفاروقي في نقده للمجتمع الدولي و"الدولة–الأُمّة" يشبه إلى حد بعيد رؤية المدرسة النقدية وما بعد الحداثية في العلاقات الدولية؛ إذ يرى الفاروقي أنَّ جوهر المشكلة الحالية في النظام الدولي يكمن في أنه مؤسس على نموذج الدولة–الأمّة، الذي ينتج الإقصاء والتمييز بين "الإنسان" و"المواطن" لصالح الأخير. ويذهب بعض منظري ما بعد الحداثة في العلاقات الدولية، بعيداً في نقد الدولة–الأمّة ذات السيادة المعاصرة؛ إذ يرون بأنها مصدر للعنف الذي يحدث في العالم، بل نشأت الدولة المعاصرة على أساس خطيئة أصلية هي الحرب والعنف. فيرى برادلي كلين Bradley S. Klein بأنَّ الدولة استعملت العنف لتشكّل ذاتها، ولتفرض التمايز بين ما هو داخلي وما هو خارجي عنها. فالعنف هو الذي شكّل حدود الدولة، ومن ثم فهو من خلال الحرب ليس معبّراً عن توزيع القوة بين الدول كما ترى الواقعية والواقعية الجديدة، بل هو الذي يشكّل وجود هذه الدول في حد ذاتها.[١٠]

---

[9] Ibid.

[10] Bradley S. Klein, *Strategic Studies and World Order: The Global Politics of Deterrence,* Cambridge*:* Cambridge University Press, 1994, p 38. See also: Richard

أما الفاروقي فيرى بأن الدولة حين تقوم على الإثنية المركزية في شكلها القومي أو القَبَلي أو أي شكل آخر، فهي تؤسس للظلم وترى نفسها معياراً لكل شيء، فالدول المعاصرة لا سيما الغربية، قامت في جوهرها –ومنذ ظهورها– على الصراع بسبب النظرة الاستعلائية الكامنة في الإثنية المركزية، وصراع الطبقات، وهنا يحدث التصادم بين الدول، ولذا يرى الفاروقي أنَّه لكي يتخلص العالم من المآسي التي يعيشها في ظل النظام الدولي القائم، لا بدّ من إعادة النظرة في "الدولة–الأُمَّة" القائمة على الإثنية المركزية والأنانية القومية والطمع والتوسع. وهي باعتراف المدرسة الواقعية في العلاقات الدولية، تمثل الخصائص الكامنة في الدول ذات السيادة في العالم المعاصر، وتحدد سلوكيتها الدولية. وفي خطاب ولغة تشبه تعبيرات الاتجاه ما بعد الحداثي في العلاقات الدولية، والقائمة على مشروع التنوير والانعتاق بالنسبة للبشرية، يرى الفاروقي بأنه لا بدّ للإنسان من أن يتحرر من طغيان هذه النظرة الاستعلائية، والممارسة الاختزالية، والإقصاء الذي تمارسه الدول المعاصرة.[١١]

## ثانياً: النظام الدولي والسلام الإسلامي

في هذا الإطار يرى الفاروقي ومن منظور معياري أن الإسلام أسّس ويؤسس لنظام عالمي في إطار السَّلام أو السِّلم الإسلامي Pax Islamica يتسم بالانفتاح على الجماعات والأفراد من مختلف الأجناس والأديان، على أساس الحوار والإقناع والاقتناع، بدلاً من فرض الأمر الواقع والقوة والإكراه، كما يحدث في النظام الدولي الراهن الغالب، ومنح حرية الحركة والتنقل عبر الحدود للأفكار والبضائع والأفراد. وينتقد النظام الدولي والسياسة الدولية القائمة على تنظيم الأمم المتحدة. إن الفاروقي يرى في هذا النوع من التنظيم الدولي عجزاً؛ لافتقاره إلى القوة اللازمة لفرض السَّلام، ولأنَّه قائم على مبادئ

Devetak, "Postmodernism", in: Scott Burchill et all, *Theories of International Relations,* London: Palgrave Macmillan, 2005, p 173.

[11] Ibid.

متناقضة، تتمثل في مبدأ السيادة للدولة الأُمَّة، وسيطرة القوى العظمى على السياسات الدولية.[١٢]

ويرى الفاروقي بأنه ينبغي أن يكون للدين دور في تشكيل ملامح المجتمع الدولي، نظراً لأنه يمثل جوهر قيام الحضارة، وهو يشابه في دعوته لإصلاح السياسات العالمية، الاتجاه التضامني في المدرسة الإنجليزية، التي ترى بأن المجتمع الدولي لا بدّ أن يصل إلى التحرر من هيمنة الغرب، كما يرى هدلي بول Hedley Bull وآدم واتسن Adam Watson؛ إذ يعترف بالتعدد الثقافي والحضاري للمجتمعات الأخرى، وإدانة مظاهر التمييز العنصري، وهذا ما عرفه التاريخ المعاصر للعلاقات الدولية، وتوسّع المجتمع الدولي من مجتمع دولي إقليمي خاص بالدول الغربية، إلى مجتمع دولي طالبت فيه الحضارات غير الغربية بالمساواة مع الدول الغربية في السيادة، والاستقلال، والمساواة العرقية والاقتصادية ومقاومة الإمبريالية الثقافية الغربية.[١٣]

ويستلهم الفاروقي من تجربة دستور المدينة ليؤيد فكرته حول السِّلم الإسلامي، وضرورة قيام المجتمعات الدولية على أساس "أُمّتي=ummatic"؛ أي أُمَّة دينية؛ إذ يمكن تقديم بديل لمعضلة الدولة–الأُمّة، بتأسيس الدولة على أساس (فيدرالي) بين المجموعات الدينية. ولكي يبرهن على الدور الحيوي للدين في تبلور الرؤية العالمية للمجتمع الدولي، فقد قام بقراءة تاريخية لتطور المسيحية في الغرب؛ إذ رأى بأن الحضارة الغربية عرفت في علاقتها بالدين أربع مراحل:

– في المرحلة الأولى جاءت المسيحية في البداية ديانة عالمية، ثم تحولت من مسيحية يهودية توحيدية، إلى مسيحية رومانية وثنية، أجهضت التوجُّهَ العالمي الأصلي فيها.

– والمرحلة الثانية تمثلت في ظهور حركة التنوير الغربية، التي كان من انعكاساتها الدينية ظهور البروتستانتية، لكن ردة الفعل ضد هذا التوجُّه العالمي كان من خلال تحالف

[١٢] الفاروقي، إسماعيل راجي. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م، ص١٤٦.

[13] Andrew Linklater, "The English School" in: Scott Burchill et al, *Theories of International Relations,* pp 84-109, 3rd edition, New York: Palgrave Macmillan, 2005, p.100.

المسيحية والملوك ضد حركة التنوير، بظهور حركتين مضادتين: الرومانسية المسيحية ضد العقلانية التنويرية، والقومية الخصوصية ضد العالمية التنويرية، لكن انتشار الفكر التنويري أدّى بدوره إلى تبلور نقد عنيف، كان من تمثّلاته الرفض الجذري للدين، فتمّ انتقاد الدين على مستوى وظيفته الاجتماعية والسياسية في كتابات ماركس وإنجلز، وتطور مفهوم "الدين أفيون الشعوب"، وانتُقد الدين في أبعاده الفردية على المستوى الأخلاقي والنفسي من خلال كتابات نيتشه وفرويد.

– المرحلة الثالثة: تبلورت في منتصف القرن التاسع عشر حركات اشتراكية وشيوعية تدعو إلى مجتمع عالمي، لكن الشيوعية حين تحولت إلى دولة، تراجع بُعدُها العالمي "روسيا الأم الكبرى".

– وأما المرحلة الرابعة فتتمثل في رأي الفاروقي في التوجه العالمي الذي برزت فيه الأمم المتحدة تنظيماً دولياً، لكن سياسات القوى الكبرى، وقيام النظام الدولي على أسس الدولة القومية، وسلوك الدول على أساس المصلحة القومية جعل هذه المنظمة غير ذات جدوى وفعالية.[١٤]

ويرى الفاروقي بأن فشل النظام الدولي الحالي في ضمان السلام والعدالة والاستقرار، يعود إلى الجوهر الحضاري الذي تقوم عليه السياسة الدولية، والمبادئ التي تحكم العلاقات الدولية؛ فالمسيحية من خلال فصلها بين الدين والكنيسة، أفسحت المجال لإخلاء الممارسة السياسية من أي التزام أخلاقي، وإعلاء القومية والتمركز الإثني على كل الاعتبارات الأخلاقية الإنسانية، كما أن ذلك أدى إلى فقر فكري للقانون الدولي الغربي، الذي تبلور فقط من خلال المعاهدات والاتفاقات بين الدول، لكن هذه الاتفاقات لم يكن يتم احترامها من قبل القوى الغربية حين يتعلق مع دول غير غربية، التي يراها الغرب أقل شأناً منه.

[14] al Faruqi, Ismail Raji. "Introduction", in: AbuSulayman, AbdulHamid A. *Toward an Islamic Theory of International Relations: New Directions for methodology and Thought*, 2nd ed, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1993.

ولذلك يرى الفاروقي بأن النظام العالمي الذي يدعو إليه الإسلام، ينبغي أن يقوم على الأسس الآتية:

أ. الحرية: وذلك بدلاً من استعباد الناس لبعضهم بعضاً، فالإسلام حرّم الاستعباد بكل طرقه باستثناء حالة أسرى الحرب، ومع ذلك فقد حضّ على تحريرهم. ويتضمن هذا المبدأ في قراءته الحاضرة: عدم السماح باحتجاز أي شخص أو منعه من التنقل دون مسوّغ قانوني جنائي من قبل الدولة، كما يتضمن حرية الفكر والضمير الشخصي، وإمكانية أن يختار الفرد مِلَّته أو أن ينتقل من مِلَّة إلى أخرى.

ب. الانفتاح: يرى الفاروقي أن الله سخّر الأرض للإنسان، وبناء على ذلك فإنه لا ينبغي تقييد حرية تنقّله، فلأي إنسان أن يختار الإقامة في أي مكان يرغب فيه، ونقل أمواله واختيار مهنته، وأن يدخل ويخرج من أي منطقة يريد. ويرى الفاروقي بأن كل الإجراءات التي شرعتها الدول مثل الإجراءات الجمركية والضريبة المفروضة على نقل الأموال والبضائع، وإجراءات التجنيس ينبغي أن تسقط أمام قيام هذا المجتمع العالمي المفتوح.

ج. المساواتية: ويعني بذلك تساوي البشر أمام القانون، وتساويهم في فرص التعليم والعمل، والتمييز يكون فقط في المواهب والمعرفة والإتقان والأداء الأخلاقي المتميز، وما عدا ذلك فلا يسمح بتحول الطبقات الاجتماعية إلى نادٍ مغلق لمجموعة من الأفراد، وإدانة ومحاربة كل تنظيم أو كيان قائم على الفصل العنصري.

د. العالمية: ويقصد بذلك التذكير بالمبدأ الإسلامي الذي يرى أنَّ البشرية كلها تنتمي إلى أصل واحد، ويرتبط كل الناس برابطة الأخوة الإنسانية. وبناء عليه فكل أشكال العِرقية مدانة، ولا يسمح بممارستها في ظل المجتمع العالمي؛ فالخصوصية العرقية هي مصدر الشرور واشتعال النزاعات في العالم، والدول المعاصرة قائمة على هذه الخصوصية، وتسن قوانين الهجرة والتجنيس والمواطنة لتحافظ على هذه الهوية العرقية القومية.

هـ. العدالة: يرى الفاروقي بأنَّ القانون الدولي الإسلامي يضمن العدالة لكل البشر، من خلال السماح بوجود قانون دولي تعددي، يسمح لكل مجموعة دينية بأن تسنّ قوانينها وتتحاكم إليها في إطار الأحوال الشخصية والشؤون المِلّيّة، مع إشراف القانون الدولي الإسلامي على فض النزاعات بين المجموعات والملل، وبين الأفراد ودولهم أو مللهم.

و. حرية الإقناع والاقتناع: وهو من المبادئ الأساسية التي تجعل المجتمع البشري يتخلص من الوصاية الفكرية والدينية، التي قد يمارسها بعض رجال الدين على الآخرين، وتمكّن الإنسان من أن يختار مِلّته وأسلوب حياته.

وبناء على ذلك يمكن أن نستخلص منظور الفاروقي للعلاقات الدولية على أساس: بناء نظام عالمي على أساس السّلام الإسلامي المنفتح على الأمم والأفراد والجماعات الذين يؤمنون بمبدأ الإقناع والاقتناع. وهذا النظام نجد جذوره التطبيقية الأولى في دستور المدينة، الذي اعترف بالأقليات وكرّمهم، لا سيما أهل الذمة من أهل الكتاب من اليهود والنصارى. وهذا النظام العالمي القائم على السّلام الإسلامي، هو الذي عرفته التجربة التاريخية للدول الإسلامية، القائمة على التعايش مع الديانات الأخرى. ففي كتابه "الإسلام ومشكلة إسرائيل"، يرى الفاروقي أنَّ السّلام الإسلامي استمّر لقرونٍ نَعم فيه اليهود بالحرية والازدهار والتسامح. ولأنّ هذا التسامح من مصدر إلهي غير قابل للتبديل، فإنه يتفوق على النظام الغربي الحالي. أما التسامح المسيحي تجاه اليهود في الغرب، فلم ينشأ إلا عندما فقد الغربيون تدينهم بالمسيحية، بل يرد الفاروقي على من يزعم بازدهار اليهودية في عهد الحضارة الغربية القائمة، ويرى أن هذا من الوهم السائد؛ إذ أصبحت الديانة اليهودية ألعوبة بين أيدي الصهيونية والقوى العلمانية الغربية، وحتى إنجازات اليهود في هذا العصر، تمت على حساب اليهودية؛ لأن إنجازاتهم غير يهودية، على الرغم من أنها صدرت من أفراد يهود (ماركس، فرويد، إلخ).[١٥]

[15] Al-Faruqi, Ismail Raji. *Islam and the Problem of Israel*, 4th ed, Selangor, Malaysia: The Other Press SDN Bhd, 2006, p 91.

وهذا السّلام الإسلامي لا يمكن ضمانه إلا بوجود حرية للحركة، تشمل حركة البضائع والأشخاص والثروات من دون قيد، وهذه المبادئ المتعلقة ببناء نظام سلام عالمي، مثّلَت أهم الإشكالات النظرية والتفسيرية والمعيارية، في حوارات العلاقات الدولية بين الواقعية والمثالية، وبين الواقعيات الجديدة والليبراليات الجديدة، ونظريات ما بعد الوضعية، من حيث أهمية القيم في العلاقات الدولية، وقيم الحوار، والعدالة، والديمقراطية، والمساواة، إلخ.

وينتقد الفاروقي دور الدولة ونمط السيادة وفق صيغها المعاصرة القائمة على مبدأ "الدولة–الأمة"، ويرى بأن نظام العلاقات الدولية يجب أن يتحول إلى نظام أُمَّتيّ Ummatic بدلاً من نظام الدولة القومية؛ إذ يصبح بإمكان أي مجموعة دينية أن تنتظم في كيان موحد، وتكون الأُمّة بمضمونها الديني أداةً لإعادة تشكيل العالم، وتحوُّل الأمة إلى دولةٍ وخلافة حين تمارس نشاطات السِّيادة، ببناء نموذج للدولة قائم على الأُمَّتية بدلاً من الأُمَّة القومية.[١٦] وسيُعاد تعريف الأمة وفق مفهوم إسلامي؛ إذ هي من حيث المبدأ الإسلامي كيانٌ مفتوح قائم على عناصر مكتسبة طوعياً تتمثل في: الإرادة والإجماع؛ إجماع الرؤية، وإجماع العمل، وإجماع الإرادة، وليس قائماً على الانتماء اللغوي أو العرقي المشترك فحسب.[١٧] كما أن نموذج الدولة وفق التصور الاسلامي هو نموذج الدولة الجماعة Community state التي تميل إلى الشكل الفيدرالي بين الأمم والجماعات الدينية. وهذه الفيدرالية الإسلامية تختلف عن الفيدراليات الحاضرة من ناحيتين: الناحية الأولى أنَّ الفيدراليات المعاصرة قائمة على اتحاد وتجمُّع دولٍ صغيرة قائمة على الانتماء للإقليم كأساس تنظيمي، أما الفيدرالية الإسلامية فتقوم على اتحاد البشر كمجموعات (فيدرالية مجموعات، بدلاً من فيدرالية أقاليم). والاختلاف الثاني يكمن في القانون الفيدرالي الذي ينظمها، وهذا القانون قائم على الأغلبية في الفيدراليات الغربية، أما في الإسلام فيقوم القانون على المصدر الإلهي وليس فقط على قرار الأغلبية،[١٨] لا سيما في

[16] Al-Faruqi, Ismail Raji. *AL Tawhid: Its implications for thought and Life*, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1992, p 142.

[17] Ibid, p 143-45.

[18] Al-Faruqi, *Islam and the Problem of Israel*, Op.cit, p 112.

المضامين والنصوص القطعية، مثل تلك المتعلقة بالحقوق الممنوحة لغير المسلمين من أهل الذمة، وهي حقوق غير قابلة للتصويت أو أن يتصرف فيها قانون الأغلبية.

وضرورة البحث والتفكير في إعادة صياغة نظام للأمم المتحدة، أو التنظيم العالمي، يتجاوز الخلل الموجود في الأمم المتحدة الحالية، فهذا النوع من التنظيم يفتقر إلى الآليات اللازمة لفرض سيادته على بقية الدول، وذلك لسببين حسب الفاروقي: بسبب مبدأ السيادة الوطنية التي حوّلت الأمم إلى كيانات أنانية تهتم بمصالحها القومية فقط، وبسبب سيطرة القوى العظمى عليه، مما عرقل تحقيق العدالة الدولية في العديد من القضايا والنزاعات، مثل حالة الصراع العربي الإسرائيلي، والمعاناة المزمنة للشعوب الإفريقية من ويلات الحروب الأهلية وتدخل القوى الدولية فيها، إضافة إلى أنَّ تنظيم الأمم المتحدة الحالي لا يمتلك جيشاً بإمكانه فرض السلطة والطاعة والأمن بشكل دائم.[١٩] وبناء على ما سبق دعا الفاروقي إلى أن تتحول الأمم المتحدة إلى حكومة عالمية فيدرالية أو كونفيدرالية لها أجهزة تنفيذية وقضائية فعّالة، وهذا لا يتأتى إلا بتخلي الدول عن سيادتها. لكنه يستدرك على ذلك، بأن هذه الغاية وهذه المهمة البشرية الضرورية لتخليص البشرية من مآسي السياسات الدولية الراهنة، لا تتوفر مبادؤها إلا في الإسلام، وهنا تكمن أهمية الدعوة إلى الإسلام بصيغته العالمية والحضارية ذات الجوهر التوحيدي حسب الفاروقي، وبغير ذلك فالتشريعات والقوانين التي تسن على مستوى التنظيمات الدولية، خاصة الأمم المتحدة، ستبقى حبراً على ورق، على غرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.[٢٠]

## ثالثاً: ملحوظات نقدية على قراءة الفاروقي لدور الاسلام في العلاقات الدولية

وبحسب هذه القراءة الخاصة بنظرة الفاروقي لدور الاسلام في العلاقات الدولية القائمة على نظام السلام الإسلامي، يمكن أن نبني عليها ملحوظات تتصل بقراءة الواقع وبتأويل تعاليم الإسلام والتجربة التاريخية للمسلمين. وتجيء هذه الملحوظات بعد مرور

[١٩] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٤٦.

[20] Ismail Raji al-Faruqi, "Introduction", in: AbuSulayman, AbdulHamid A. *Toward an Islamic Theory of International Relations*, Op.cit, p 36.

أكثر من ثلاثة عقود على كتابات الفاروقي المشار إليها. ومن المعروف أن هذه العقود شهدت تغييرات كبيرة في واقع كثير من المجتمعات الغربية، التي نالها نقد الفاروقي، فأصبحت بعض أوجه النقد تستحق المراجعة، لا سيما من حيث موقع التعددية العرقية والدينية واللغوية في الدول القومية، ومن حيث فرص التجمع بين الدول القومية ضمن وحدات أكبر تتنازل فيها الدول عن سيادتها في جوانب التنظيم الاقتصادي على المستوى الإقليمي والدولي.

الملحوظة الأولى أنّ نقد الفاروقي للمجتمع الدولي وتقديمه للتصور الإسلامي حول السلام العالمي، والنظام العالمي، والحكومة العالمية، يندرج ضمن الطروحات المثالية، التي لها شبيه في التيارات النظرية والفكرية الليبرالية، لا سيما فكرة (كانط) حول الحكومة العالمية؛ إذ إنّها تُفرِط في المثالية من دون أن تعطي معالم معيارية، يمكن على أساسها تقويم السياسات العالمية، وربط درجة التقدّم أو التقهقر في هذه السياسات، بناءً على المعايير المرسومة التي ينبغي أن تكون لها صلة بالواقع.

والملحوظة الثانية حول نموذج الدولة الأُمّة الذي ركّز نقده عليه، مؤكداً أنه يعكس المركزية–العرقية، لكنه أغفل التحولات الفكرية والتاريخية لمفهوم المواطنة والقومية، التي أصبحت منفتحة على التعددية الثقافية والمواطنة المدنية، بديلاً للمواطنة العِرقية؛ إذ أصبح عدد غير قليل من الدول الغربية أكثر انفتاحاً في قوانينها الداخلية وفي نقاشاتها وسياستها تجاه المهاجرين من فترات سابقة.

كما أن النظام الإسلامي الدولي الذي لا يعترف بالكيانات الجماعية سوى المِلية القائمة على الأساس الديني، قد لا يكون ضماناً للأمن والاستقرار، وهو ما يقصده (هنتغنتون) حين يتحدث عن صراع الحضارات؛ إذ تتحول الصراعات الدولية من صراع فكري "إيديولوجي" إلى صراع بسبب الانتماءات الثقافية الكبرى أو الهوية الجامعة، التي يطلق عليها الحضارات، التي يعطى لها أساس وهوية دينية.[٢١] والبعد الديني في بناء نموذج الأُمّة القومية، على الرغم من أنه موجود في تكوين العديد من الأمم المعاصرة مثل:

[21] Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization", *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, Summer 1993, p 23-24.

أرمينيا، إسرائيل، إلخ، فإنّه يفسح المجال لكثير من المنتقدين لدور الدين في السياسة العالمية؛ إذ يؤكدون بأنّ الانتماء الديني يتحول بدوره إلى الممارسة الطائفية والإقصائية، شأنه شأن أي ممارسة للمركزية العِرقية، ويندرج ضمن مكونات العرقيات القومية المعاصرة، وتعزيز الصراعات بينها، وحالة الصراع في منطقة البلقان أحسن مثال على ذلك، ولطالما استدل بها هنتغتون على مقولة صدام الحضارات، وعلى طبيعة الدين الإسلامي الصدامية والمعادية للغرب، وطبيعة حدوده الدموية.[٢٢]

لكن آراء الفاروقي تخالف منظور صراع الحضارات عند هنتنغتون؛ إذ تؤكد على دور الدين في تشكيل الحضارة والقيم العليا التي تحكم السياسات العالمية، ومن ثمّ لا يكمن الخلل في طبيعة الدين بما هو دين، وإنما في انحرافه عن قيم التوحيد ومصدره الأصلي (الوحي)، وانحراف أهله نحو المركزية العِرقية والعنصرية والشرك، مما يسبب الصراع بدلاً من التعاون والانفتاح على المجتمعات المختلفة.

وبالنسبة لفكرته عن الأُمّتية، فإنّ المشكلة تكمن في طريقة تحقيق هذا التحوّل من الأُمّتية القومية إلى الأُمّتية الدينية في الواقع، وبالنسبة لأتباع الديانات الأخرى. فإذا كان من الممكن في إطار علم السياسة العلماني الذي يهتم بدور الإسلام في العلاقات الدولية، أن يسلِّم بدور الإسلام في بناء الدول، وفي العملية السياسية في بلدان ما يسمى "الشرق الأوسط" وشبه القارة الهندية، فإنَّ الأمر يختلف بالنسبة للديانات الأخرى، التي لا يمكن أن تشكّل لنفسها كيانات أُمّتية تتمتع بالحصانة والقوة، كما هي الحالة عند المجتمعات التي يسود فيها الإسلام. وتندرج رؤية الفاروقي ضمن التحليلات التي تركز على المجتمع الديني، بوصفه وحدة تحليل أساسية في العلاقات الدولية بديلاً للدولة القومية، مما يجعله أقرب إلى وجهة نظر الأصولية المسيحية، رغم اختلافه عنها في المنطلقات والنتائج.[٢٣]

---

[22] Ibid, p 33-34.

[٢٣] حول المنظور الديني للعلاقات الدولية، انظر:

– صالح، أماني، ومحروس، عبد الخبير عطا. **العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨م، ص١٥٠-١٥١.

كما أن نظرة الفاروقي للدولة الإسلامية من الداخل تحتاج إلى المزيد من الدقة والواقعية، فهو يرى بأن الدولة الإسلامية ينبغي أن لا توجد فيها هيئة تشريعية، لأنَّ التشريع رباني المصدر.[٢٤] وهذا لا يمكن تطبيقه في الواقع، وسيؤدي إلى إشكالية التعامل مع المؤسسات التشريعية، التي يمكن أن يفهم منها أنّها تمارس التشريع بما يخالف الحاكمية لله، وهذا غير لازم بالضرورة؛ فالمجالس التشريعية لا تمارس التشريع فقط، بل لها دور أكثر حيوية هو المحاسبة والرقابة على نشاط المؤسسة التنفيذية والأشخاص الذين يترأسونها، كما أن النشاط التشريعي لا يضاهي بالضرورة التشريع الإلهي، إلا من باب الاشتراك اللفظي؛ لأنه يفترض في دستور دولة مسلمة أن يضبط النشاط التشريعي للمؤسسة التشريعية بما يوافق الشريعة الإسلامية بوصفها مصدراً دستورياً أسمى من كل تشريع اجتهادي، وتصبح دستوراً أسمى يصدر عنه التشريع، الذي هو اجتهاد بشري في الشؤون العامة؛ إذ كل تشريع يخالف الشريعة يُعدّ غير دستوري.

وفي إطار النظام الدستوري، لا بدّ لكل مؤسسة أن تمارس نشاطها ضمن حدود وقيود حتى لا تميل إلى الاستبداد، الذي يمثّل المشكلة التاريخية التي عانى منها المسلمون ضمن الممارسة السلطانية الاستبدادية، التي سادت ولا تزال تسود في معظم النظم السياسية في العالم الإسلامي. ومن الناحية التاريخية مورس التشريع في صورة اجتهاد بشري من قبل الفقهاء، وتمأسس ذلك ضمن الاعتراف الرسمي بالمذاهب الفقهية، لا سيما المذاهب السنية الأربعة؛ إذ أصبح النشاط القضائي، خاصة في الأحوال الشخصية والمدنية، يصدر عن المدونات الفقهية والأحكام القضائية السابقة. فالمؤسسة التشريعية عنصر مهم في توازن السلطات من الناحية القانونية الدستورية، والتخفيف من الاستبداد، وأحد الضمانات من الوقوع فيه؛ إذ شهد التاريخ الإسلامي نماذج متعددة لحكام مستبدين ضربوا بربانية التشريع والشريعة عرض الحائط، وانحرف كثير منهم إلى استغلال التعاليم الإسلامية وفق صياغة مذهبية تحريفية، كرَّست لأشكال من الحكم السلطاني المطلق (في العهد الأموي والعباسي)، أو الحكم اللاهوتي حين وصلت مرتبة الحاكم إلى العصمة كما شهدتها تجربة الخلفاء الفاطميين.

[٢٤] الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٣١٠.

إنّ تصور الفاروقي حول البديل المتعلق بالسّلام الإسلامي، بخضوع الجماعات الدينية المختلفة للقانون الإسلامي الأعلى، لطالما نظر إليه المخالفون والمنتقدون لمقولة الدولة الإسلامية والحكم على أساس ديني، على أنه نوع من تكريس الهيمنة الإسلامية عن طريق الجهاد والإكراه المباشر وغير المباشر على اعتناق الاسلام، وعودة المركزية العِرقية–الدينية من النافذة، بعد أن حاول الفاروقي أن يخرجها من الباب. وفي حديثه عن الخلافة الإسلامية لم يوضح طبيعتها وعلاقتها بالدولة الإسلامية وبالأمة الإسلامية؛ لأنه عدّ مصطلح الدولة مفهوماً غربياً، وعدّ الخلافة تجسيداً لسيادة الأمة.

**خاتمة:**

حدد الفاروقي منهجاً في دراسة الحضارات والأديان، ضمن مجالات إسلامية المعرفة ودراسة الأديان، وركّز على المحدد الديني اليهودي والمسيحي، على أنه الأساس في فهم الحضارة الغربية وإنتاجها المعرفي. أما الحضارة الإسلامية فيكمُن جوهرها في التوحيد الذي هو رسالة الإسلام. وفي تصوراته لدور الدين بوصفه محدداً حضارياً للنظام الدولي المعاصر، لا يمكن فهم مضمون هذا التصور دون الإلمام بثلاثة عناصر في فكر الفاروقي:

العنصر الأول هو إسلامية المعرفة، وهو مشروع وتصور فكري معرفي ينبّه إلى أهمية تأثر المعرفة العلمية —على الرغم من ظاهرها الوضعي– بالمضمون القيمي والبيئة الحضارية التي تنشأ فيها، مما يحتم ضرورة إنتاج معرفة علمية تستجيب لحاجات المسلمين في هذا العصر وتعالج مشكلتهم الأساسية، وهي البحث عن الوحدة، وتحقيق المغزى التوحيدي للرسالة الاسلامية، بتوحيد المعرفة، وتوحيد الخالق، ووحدة الحقيقة.

والعنصر الثاني هو المنهجية والتصور النظري والنقدي الذي قدّمه في إطار الدراسة المقارنة للأديان، والقائم على نظرية ما وراء الدين meta-religion، وهي مجموعة من المبادئ تسمح بتقويم التجربة الدينية عند المجموعات الدينية والأديان على ضوء المبدأ التوحيدي، واشتراك البشرية في المصدر الإلهي للوحي والتجربة الدينية ذاتها، ومن ثم الوصول إلى القِيَم المشتركة التي تجمع بين كل البشر، من خلال الوصول إلى الجوهر الإلهي المشترك للتجربة الدينية عبر الزمان والمكان. وهذا يُعدّ التصور النظري والمنهجي.

والعنصر الثالث يختص بتقديم نظرية وتصور معياري ونقدي للعلاقات الدولية؛ إذ يرى الفاروقي –وانطلاقاً من مبدأ التوحيد الإسلامي– أنه لا بدّ من إعادة النظر في الأسس التي قام عليها النظام الدولي المعاصر، حتى يُمكن معالجة مشكلة الحرب والعدوان والظلم وعدم الاستقرار في العالم، التي يكمن مصدرها أوّلاً في قيام النظام الدولي على أساس الدولة الأُمَّة ذات النزعة العلمانية، التي تقصي الدين، وعلى المركزية العرقية التي تقصي الإنسان لحساب المواطن، وثانياً في قيام النظام الدولي المعاصر على أسس متناقضة غير قابلة للتوفيق بين المصلحة القومية للدول، والطموح نحو مجتمع عالمي إنساني، وثالثاً في قيام التنظيم الدولي على أساس مصالح الدول القومية المهيمنة، وافتقاره إلى القوة والمؤسسات التي تسمح له بفرض إراداته على الدول القومية.

وقد قدّم الفاروقي تصوراً بديلاً في إطار دراسته لمبادئ الإسلام القائمة على السّلام الإسلامي، الذي يسمح بالانفتاح والتعددية والازدهار لكل المجموعات الدينية. والدولة الأُمّتية القائمة على الفيدرالية بين المجموعات الدينية التي تتسم بالانفتاح وعدم الإقصاء، والنظام الدولي الإسلامي القائم على تأسيس كونفيدرالية أو فيدرالية عالمية للدول والجماعات، تكرس جهودها لخدمة السّلام والإنسانية.

تبقى بعض المسائل التي تستدعي إعادة التقويم والنظر ضمن المنظور المعياري الإسلامي في العلاقات الدولية حسب تصورات الفاروقي، وتطبيق رؤيته حول إسلامية المعرفة، وجوهرية الدين الحضارية، وأهميته في تعديل السياسات العالمية في دراسة العلاقات الدولية، وتقديم نظرية معيارية تتكامل مع المنظور الوضعي ضمن منظور تكويني تكاملي. إن التأسيس على الرؤية التي دشنها الفاروقي في هذه المسائل، وتراكم الدراسات النظرية والخبرات العملية، والاستجابة للتغيرات التي طرأت على ساحة العالم بعد وفاة الفاورقي، كل ذلك سوف يسهم في بيان قيمة هذه الرؤية في فهم عدد من القضايا التي أصبحت أكثر إلحاحاً بعد الفاروقي، من مثل: الموقف من الآخر والأقليات المختلفة على أسس أخرى غير الدين والطائفة، والموقف من الإرهاب، والعدالة والمساواة في العلاقات الدولية والمجتمع الدولي، وهي قضايا ربما تستدعي إعادة النظر في التصوّرات التي تقدم بها الفاروقي حول طبيعة الدولة، وطبيعة النظام الدولي.

# النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي

**بلال التليدي***

**ملخص**

تتعرض الورقة للأسس المنهجية التي اشترطها إسماعيل الفاروقي للتأسيس لنموذجه المعرفي؛ فاشترط مطلبين أساسيين : أولهما الانخراط داخل الظاهرة الدينية واكتشاف منطقها، وثانيهما وضع مبادئ لفهم الدين وتقويمه. ويتعلق الأمر بالمبادئ النظرية التي عدّها بمثابة الأساس والطريق الموصل إلى المعرفة، ثم المبادئ التقويمية. وتطرقت الورقة إلى المبادئ النظرية التي أقام عليها الفاروقي نموذجه المعرفي، وموقفه من منهج التوقُّف وتجاوزه له، والبعد التقويمي والنقدي لذلك النموذج.

**الكلمات المفتاحية:** إسماعيل الفاروقي، النموذج المعرفي، منهج التوقُّف، ما وراء الدين، النمط المثالي، الفهم الديني.

**Abstract**
**The Epistemological Model of Al-Faruqi's Critique of Religions**

This paper discusses the methodological foundations stipulated by Ismail al-Faruqi to establish his epistemological model; where he put forth two main conditions: first, to engage in religious phenomenon and discover its logic; and second, to set principles for understanding religion and correcting that understanding, which is related to the theoretical principles which he considered as the foundation and means of acquiring and evaluation of knowledge. The paper addresses the theoretical principles upon which al-Faruqi based his epistemological model, and his position on the method of "Disengagement" (suspending) and the way he surpassed it. The paper also added the critique and evaluation dimension of the model.

**Keywords:** Ismail al-Faruqi, Epistemological Model, Disengagement Approach, Meta-Religion, the Ideal Trend, Religious Understanding.

---

* حاصل على الدراسات المعمقة من كلية الآداب جامعة محمد الخامس بالرباط، باحث في المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، باحث في مركز نماء للدراسات والبحوث. البريد الإلكتروني: talidi22@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١١/١م.

**مقدمة:**

لم تنل شخصية إسماعيل الفاروقي حظها الكافي من البحث والدراسة لا سيّما كتاباته ذات الطابع الأكاديمي،[١] وبشكل أخص ضمن تخصصه في حقل نقد الأديان. ويرجع ذلك إلى جملة من الأسباب، من أهمها:

- التعقيد الذي تتسم به الظاهرة الدينية من جهة، والدراسات التي تتناولها. ويزيد هذا التعقيد درجة، كلما انتقلت الدراسة من الوصف إلى التحليل، ثم النقد والتجاوز. وهذا ما يجعل الفئة المهتمة والمنشغلة بفكر الفاروقي في دراسة ونقد الأديان لا تتعدى ثلة من المتخصصين لا يغادرون دوائر البحث العلمي الجامعي.

- إن معظم ما كتبه الفاروقي في دراسة الأديان ونقدها مكتوب باللغة الإنجليزية، وهي اللغة التي لا يتيسر للكثير متابعة الأطاريح من خلالها، لا سيما إذا كان الحقل متخصصاً، يفرض لغة يصعب التعامل معها بالمعجم اللغوي فحسب. ويزيد الوضع تعقيداً اللغة التي كتب بها الفاروقي، والتي تمزج بين الوضوح حيناً والتعقيد حيناً آخر، وأحياناً توليد المصطلحات الخاصة.

- الموقف الذي كان يتخذ في العادة من الدراسات الاجتماعية في عمومها، ودراسة الأديان على الخصوص؛ إذ لم يقع الانفتاح في العالم العربي والإسلامي على هذه الأدبيات إلا مع العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الماضي، بل لا تزال إلى اليوم تعاني

[١] حظيت إسهاماته في دراسة الأديان بدراسات غربية كثيرة، نذكر منها إسماعيل الفاروقي وحوار الأديان: الإنسان العالم المشارك. بحث الدكتوراه في جامعة ماكجيل بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ٢٠٠٨ للباحث شارل فليتشر. ونشير في العالم الإسلامي إلى رسالة لنيل درجة الماجستير في مقارنة الأديان، بالجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا)، بعنوان: "معالم منهج دراسة المسيحية بين أبي محمد بن حزم وإسماعيل راجي الفاروقي"، من إعداد الطالبة الجزائرية: زينة محمد باخة، سنة ١٩٩٩م، ثم بحث آخر لنيل رسالة الماجتسير قسم: أصول الدين فرع: مقارنة الأديان بجامعة الحاج لخضر– باتنة بالجزائر تحت عنوان منهج الفاروقي في دراسة اليهودية ٢٠٠٩/٢٠١٠م للباحثة ليندة بوعافية. (ملحوظة التحرير: انظر قائمة مؤلفات إسماعيل الفاروقي والمؤلفات التي كتبت عنه في مكان آخر من هذا العدد من المجلة."

عقبات في سبيل تمهيد الطريق أمام خلاصاتها، لا سيّما في مجال الدراسات الأنثروبولوجية ودراسة الأديان.

ولئن كانت بعض الأطروحات البحثية حاولت أن تقترب من أطروحة الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي لدراسة ونقد الأديان، إلا أنها -على الجهد الكبير الذي قامت به في دراسة منهجه في نقد الأديان، وتقريب مقاربته إلى العالم العربي-[٢] اكتفت بعرض أطروحته ومنهجه، ولم تتنبه إلى الجانب الأهم في إسهامه، وهو النموذج المعرفي الذي أسّس له الفاروقي في دراسته للأديان.

وتأتي هذه المساهمة لتكمل هذه الجهود، وتضيف إليها البعد الغائب عنها، وتكشف النسق أو الإطار النظري الذي وضعه الفاروقي، ليس لفهم الأديان وحسب، ولكن لتقييمها ونقدها. ذلك أن ما قدمه الفاروقي في بحوثه تجاوز مسألة دراسة الأديان ونقدها، إلى وضع نموذج معرفي حدد له مقولاته المركزية، ومنطلقاته الأساسية، ومثاله المعياري المرجعي، والمعايير أو المبادئ التي من خلالها يتم تقويم الأديان وقياسها إلى المثال المعياري الأصلي.

وقد بسطت مقدمة كتابه -"الأخلاق المسيحية"- كل هذه الجوانب، وكشفت بوضوح عن منهجية الفاروقي والنموذج المعرفي الذي يتبناه. ولهذا السبب، سنجعل هذه المقدمة متنا أساسيا في هذا البحث، وسنجعل بقية إسهاماته وكتبه بمثابة ذيل عليها، يوضح غامضها، ويفصل مجملها، ويمثل لها، ويقرر ويؤكد اختياراتها المنهجية.

على أن جعل مقدمة هذا الكتاب المتن الأساسي لهذا البحث، لا يعني بالضرورة أن بالإمكان تلمس معالم النموذج المعرفي من خلال ثلاثين صفحة ونيف، فهناك عدد من الأفكار والانتقادات التي آخذ بها الفاروقي جهود من سبقه في دراسة الظاهرة الدينية،

[٢] بسبب إسهامات الفاروقي في نقد الأديان ومقارنتها، وكتابتها باللغة الإنجليزية، وبسبب التعقيد الذي يطبع لغته الأكاديمية لا سيما في مجال العلوم الاجتماعية، فقد ندرت الأطروحات العربية في دراسة إسهامات الفاروقي إلى الدرجة التي عد فيها بعضهم أن الفاروقي من المقلين في الكتابة؛ وذلك لندرة كتاباته باللغة العربية باستثناء كتابه "إسلامية المعرفة" الذي تبناه المعهد بعد إضافات قليلة عليه، وكتابه: "الصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية"، وترجمة كتابه "التوحيد" إلى العربية ولم ينشر رسمياً بعد، وبقية مقالاته التي نشرت بالعربية في مجلة المسلم المعاصر.

كما أن هناك عدداً من المقتضيات المنهجية التي كوّنت لدى الفاروقي قناعات راسخة حولها، فصاغها في شكل قواعد أو مبادئ مجردة مختزلة الصياغة، وهي قناعات يصعب فهمها بالشكل الذي ترسخت في ذهن صاحبها دون الإحاطة بالتراكم المعرفي الذي حقّقه الفاروقي؛ إذ كيف يمكن فهم المبادئ النظرية التي صاغها للفهم الديني دون معرفة رؤيته الفلسفية للتوحيد، التي بسطها بتفصيل في كتابه "التوحيد ومقتضياته في الفكر والحياة"، وكيف يمكن فهم تعقبه المنهجي للباحثين الغربيين في حقل دراسة الظاهرة الدينية دون معرفة رؤيته للعلوم الاجتماعية ومنهج دراستها!

## أوّلاً: في المصطلح والمنهج:

### ١. تحرير المصطلحات والمفاهيم:

قبل تلمّس معالم هذا النموذج، يجدر بنا أن نضع بين يدي مقدمة هذا البحث أوّليات نحرر فيها الاصطلاحات والمفاهيم التي يصعب دراسة النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي دون ضبطها، آخذين بعين الاعتبار –ضمن هذه الأوليات– أن علم الأديان ودراسته المقارنة مما لا يحتاج إلى تعريف، ما دام الفاروقي في نموذجه المعرفي أبان نظرياً وتطبيقاً عن مفهومه لدراسة الأديان المقارنة، التي تتعدى مرحلة الفهم إلى النقد والتقويم، بناءً على قواعد علمية موضوعية وعقلانية، وسنكتفي ضمن هذه الأوّليات بتوضيح دلالات الاصطلاحات الآتية عنده:

أ. ما وراء الأديان: "Metareligion" لم يحدد الفاروقي هذا المفهوم من بنائه الاشتقاقي المركب من كلمتين: "ميتا" و"دين" ولعل ذلك راجع إلى أن اللغة الانجليزية البحثية اعتادت هذا التركيب، خاصة في الدراسات الفلسفية والأدبية؛ إذ في العادة يستعمل لفظ "ميتا" للدلالة على "ما وراء" أو "النقد". على أن الدلالة اللغوية لا تفيد كثيراً بالقياس إلى الدلالة العلمية للمصطلح، الذي نحته الفاروقي نحتاً خاصاً وضمّنه جملة من المفاهيم المركبة؛ إذ يختزن اصطلاح "ما وراء الدين" تفسيراً للأديان، يرى أن أصل الدين واحد هو الله عز وجل، وينطلق من مسلّمة ثانية ترى أن كل الأديان صحيحة

النسبة إلى مصدرها ما لم يثبت تاريخياً أنه قد لابسها إضافة بشرية أو أنها في الأصل من صنع بشري.[٣] وقد سمّى الفاروقي مقاربته، أو للدقة، نموذجه المعرفي الذي جعله إطاراً تصورياً لنقد الأديان، ودراستها، وتقويمها، ومقارنتها بعلم "ما وراء الأديان الإسلامي" Islamic meta-religion.[٤] وتشمل مقاربة "ما وراء الدين" عند الفاروقي مجموعة المبادئ النقدية التي من خلالها يمكن تقويم أي دين وإصدار حكم عليه، ولهذا السبب عدّ الفاروقي ما وراء الدين: "مقدمة لأيّ دراسة مقارنة للدين."[٥]

ب. النموذج المعرفي: لم يستعمل الفاروقي في دراساته وبحوثه حول الأديان هذا الاصطلاح بهذا التركيب، وإن استعمل مصطلح النموذج، غير أن المنهج الذي اقترحه والتزمه في دراسة الأديان يصدق على المواصفات التي تكون في العادة في النموذج المعرفي. ونحن هنا نستعمل النموذج المعرفي بالدلالة المفهومية التي بسطها عبد الوهاب المسيري حين رأى أن النموذج "هو بنية تصورية يجردها العقل من كم هائل من العلاقات، والتفاصيل، والوقائع، والأحداث، فيستبعد بعضها لعدم دلالتها، ويستبقي بعضها الآخر، ثم يرتبها ترتيبا خاصاً، وينسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع."[٦] والنموذج المعرفي "نموذج افتراضي يكون بمثابة صورة مصغرة نتصور أنها تتطابق مع العلاقات التي تشكل بنية الظاهرة وتعطيها خصوصيتها."[٧] والنموذج المعرفي قريب من دلالة مصطلح paradigm الذي استعمله "توماس كون" للدلالة على الافتراضات النظرية والبنية الفكرية التي تقود خطى العلماء في أي مجال من المجالات المعرفية، لتحديد مشكلات البحث، وطريقة حلها، والتأكد من صحة الحل."[٨] وهذه الافتراضات النظرية هي مجموعة من المعتقدات الأساسية التي تقود

---

[3] Ismail Al-faruqi, Towards an Islamic theory of meta-religion: www.ismailfaruqi.com. (16-12-2009) http://www.ismailfaruqi.com/articles/towards-an-islamic-theory-of-meta-religion/

[4] Ibid.

[5] Al-Faruqi, Christian Ethics: *A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas.* (Montreal: McGill University Press, 1967), p21.

[٦] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان**، مصر: دار الشروق، ١٩٩٣م، ص٢٩٨.

[٧] المرجع السابق، ص٣٠٠.

[8] Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 2nd edition, with postscript. 1970,.p.38-39

خطى الباحثين، تشكل إطاراً مرجعياً تفسيراً وتشتمل على عناصر وجودية ontological ومعرفية epistemological، ومنهجية methodological.[٩]

ت. النمط المثالي: وهو المنهج الذي تبناه (ماكس فيبر) بوصفه أداة تحليلية في دراساته الاجتماعية، تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها، حتى يتسنى إدراكها بوضوح ومعرفة أثرها على الأرض، والنمط المثالي كما استقر عند (فيبر) لا يفترق كثيراً عن النموذج المعرفي، فكلاهما نموذج افتراضي، يُقصد من خلاله تسهيل دراسة الوقائع والظواهر الاجتماعية، والقدرة على تفسيرها.

## ٢. ما قبل النموذج المعرفي أو الحاجة إلى نقد مناهج دراسة مقارنة الأديان:

لا يمكن أن ننفي التأثير الكبير للمنهج الظاهراتي – الفينومينولوجي– على دراسات الفاروقي في نقده للأديان، غير أنه ألمح مبكراً إلى صعوبة فرض المعايير المنهجية التي اكتسبها الباحث من تخصصه المعرفي على الظاهرة الدينية، كما نبّه على أعطاب المنهج الذي يسعى إلى تطبيق معايير اكتسبها الباحث من دراسته لدينه أو ثقافته على دين آخر أو ثقافة أخرى. وانطلق في تقويمه لمسألة المنهج المقارب لدراسة الأديان، من التأكيد على ضرورة إعادة النظر في كيفية النظر إلى الظاهرة الدينية بوصفها ذات طبيعة مركبة، فالظاهرة الدينية –بتعبير الفاروقي– هي حقيقة الحياة Fact life، تجمع بين الحقائق المجردة والقيم المعيارية في نظام تركيبي معقد، يصعب معه التزام معايير دين معين أو ثقافة معينة، وفرضها على دين آخر أو ثقافة أخرى. وبناء على هذا المنطلق المنهجي الذي ينطلق من تحديد طبيعة الظاهرة الدينية المركبة، فقد ألح الفاروقي على مطلبين منهجيين أساسيين:

أ. مطلب فك الارتباط: يرى الفاروقي أنه لا بدّ على الباحث أن يضع معاييره أو معايير دينه أو ثقافته بعيداً، وأن ينخرط من داخل الظاهرة الدينية، ويكتشف منطقها من الداخل، فمطلب فك الارتباط بالأطر المرجعية والمنهجية للباحث تعينه على رفع

[9] Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (Eds.), *Handbook of Qualitative Research* (2nd ed.), Thousand Oaks, CA: Sage Publications, Inc. 2000, p. 19.

المشوشات والعقبات التي تمنعه من فهم الظاهرة الدينية، واكتشاف منطقها الداخلي.[١٠] فالانخراط داخل الظاهرة الدينية -بحسب الفاروقي- يتيح للباحث من جهة تجنب التحكمات والقيم المتسرِّعة،[١١] كما يتيح له من جهة ثانية أن يعيش الظاهرة ويفهمها كما هي في حقيقتها، ليتسنى له الانتقال بعد ذلك من عملية الفهم إلى التقويم الموضوعي لها.

وهكذا، فمن أجل فهم حقائق الحياة التي تقدمها الظاهرة الدينية، يجب تطبيق مبدأ التوقف وفك الارتباط. إنها -بحسب الفاروقي- طريقة لتجنب مزالق المنهج الواقعي، والمنهجي المثالي على حد سواء، والتحرر من الافتراضات والقيم من أجل أن يخطو الباحث إلى هذه الأديان التي يريد أن يدرسها. ولاكتساب معرفة بحقائق الحياة لدين من الأديان، ينبغي للباحث أن يسمح لفهمه أن يلمس حقيقة الدين المدروس وأن يترك للدين أن يخبره عن حقيقته كما هي، وذلك عن طريق التجربة والانخراط من داخل الظاهرة الدينية. فيؤكد الفاروقي بذلك على خوض التجربة التي تتضمن التعاطف مع الظاهرة؛[١٢] إذ إن هذه هي الطريقة الوحيدة التي تمكِّن الباحث من أن يفهم الدين كما يفهمه المعتنقون له، وأن يسمح للدين أن يتكلم كما هو.

---

[10] Rashid, Zuriati bt Mohd and Alwi, Engku Ahmad Zaki Engku. "Al-Faruqi and His Views on Comparative Religion: "International Journal of Business and Social Science Vol. 1 No. 1, October 2010

[١١] يقول الفاروقي في مساهمته: "فالملاحظ لا يستطيع أن يقيم القوانين التي تحكم الواقع الاجتماعي إلا إذا اتبع بشكل دقيق قواعد العلم. وينبغي أن يكون على حذر؛ فيسكت كل هوى شخصي ويعلّق كل رأي مسبق ويسنح للوقائع أن تتحدث عن نفسها." انظر:

- الفاروقي، إسماعيل. **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، ترجمة: عبد الحميد محمد الخريبي، جدة: منشورات عكاظ، وجامعة الملك عبد العزيز، ١٩٨٤، ص٢٧.

[١٢] يقول الفاروقي: "فمواقف الناس ورغباتهم ومشاعرهم وأحكامهم وآمالهم تميل إلى أن لا تكشف عن نفسها لمن يلاحظها دون تعاطف معها." انظر:

- المرجع السابق، ص٢٧.

ب. الحاجة إلى وضع مبادئ لفهم الدين وتقويمه: فعملية فهم الدين كما مرّ بنا لا تتطلب أكثر من فك الارتباط،[١٣] والانخراط داخل الظاهرة الدينية، لاكتشاف منطقها الداخلي، لكن عملية التقويم حتى تكون موضوعية، لا بدّ لها أن تكون مؤطرة بقواعد ومبادئ موضوعية عقلانية. وهكذا يرى الفاروقي أنه في اللحظة التي يتوقف فيها الباحث عن فرض معاييره وأحكامه، فهو في حاجة إلى المبادئ العليا التي يمكن أن تقارن وتقوّم الأديان المدروسة. وفي هذا السياق يقترح إسماعيل الفاروقي نوعين من هذه المبادئ: المبادئ النظرية التي عدّها بمثابة الأساس الموصل إلى المعرفة، أو أساس المعرفة البشرية بشكل عام، ثم المبادئ التقويمية.

بيد أنه حرص على أن يجرد هذه المبادئ عن المصاحبات العقدية حتى يضمن عدم التحيز، وقد ألمح إلى ذلك بقوله: "هذه الحقائق يمكن بالتأكيد وضعها في قالب عقدي، وتقديمها بوصفها مبادئ دينية. لكن بتقديمها بوصفها مبادئ دينية، لن نكون أوفياء لقصدنا."[١٤] وقد أراد بذلك أن يتجنب السقوط في ما انتقد عليه الباحثين الغربيين الذين يتحيزون في دراستهم للأديان، وعلى الرغم من إقراره بأن المبادئ التي يطرحها لا تخرج عن الإطار الإسلامي، وأن الإسلام يقبلها ولا يعارضها، إلا أنه ألح على ضرورة أن تصاغ بشكل فلسفي، وليس بصيغ عقدية ودينية حتى تكون حقائق عقلانية ونقدية.[١٥]

بهذين المطلبين الملحين، أو ما يمكن تسميته بمقدمات ما قبل المنهج، انطلق الفاروقي في دراسة الأديان ومقارنتها جامعاً في ذلك بين ثلاثة أبعاد منهجية:

- البعد الوصفي: وهو الذي استعمله عند عرض الدين وتقديم الحيثيات والعناصر التي تعين على فهمه بالشكل الذي يفهمه به أتباعه، وفي هذا الصدد يرى الفاروقي أن ضابط موضوعية الباحث يتمثل في الأتباع أنفسهم، فهم الذين يملكون أن يحددوا موضوعية الباحث ومصداقية خلاصاته.

[13] Rashid, Zuriati bt Mohd and Alwi, Engku Ahmad Zaki Engku. "Al-Faruqi and His Views on Comparative Religion".

[14] Al-Faruqi. Christian Ethics, *p31.*

[15] " We hold those truths to be the self-evident element of a philosophy that is critical, by any standard or sense of the term. These are rational, not dogmatic truths. They are open to question, to be sure; but whosoever wishes to content them cannot do so from the standpoint of dogma." *Ibid*, p31-32.

- البعد المقارن: حاول الفاروقي أن يدرس القواسم المشتركة، ونقاط الاختلاف بين الأديان المدروسة، وفي هذا السياق لا يميز الفاروقي بين مقارنة الأديان وتاريخ الأديان، ما دام كل واحد منهما يعرض لقضايا الأديان، ويشرحها، ويؤرخ لها ويقارن بينها.

- البعد النقدي أو التقويمي: وهو يأخذ موقعاً مركزياً في مقاربة الفاروقي، ويعزو الفاروقي الحاجة الملحة إلى النقد إلى طبيعة المادة المدروسة، بما هي الظاهرة الدينية في تركيبها وتعقدها، وفي هذا السياق يرى الفاروقي —كما رأينا— أنه لا بدّ من قواعد ومبادئ موضوعية وعقلانية تسعف في النقد والتقويم، وأن هذه المبادئ ينبغي أن تكون معلنة غير مضمرة ولا مخفية حتى يكون النقد واضح المعالم، ومبنياً على أسس موضوعية وعقلانية.[١٦]

وسنحاول في هذا البحث أن نتناول النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي من خلال خمسة محاور هي: المقولات التأسيسية التي أقام عليها الفاروقي نموذجه المعرفي، وموقفه من منهج التوقُّف وتجاوزه له، والمبادئ النظرية للفهم الديني في هذا النموذج المعرفي، وسنخصص محوراً للحديث عن النموذج المعرفي في بعده التقويمي والنقدي، وضمنه سنتناول المبادئ التقويمية التي وضعها الفاروقي لنقد الأديان وتقويمها، وسنختم الدراسة بالبحث عن الصلة والعلاقة بين النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي، والنمط المثالي في دراسة الظواهر ومنها الظاهرة الدينية.

## ثانياً: المقولات التأسيسية للنموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي

أسّس الفاروقي لنموذجه المعرفي من منطلق منظوره الفلسفي للتوحيد، ولرؤيته للعالم، ولطبيعة دور الإنسان في هذا الكون؛ أي باستحضار نظام العلائق التي تربط العناصر الثلاثة: الله، والكون، والإنسان. وهو، وإن تجنب صياغة مقاربته بلغة دينية، إلا أن فلسفة التوحيد تبقى حاضرة بقوة، ليس فقط على مستوى المقولات التي بنى عليها

[16] Ibid, p21.

نموذجه المعرفي "ما وراء الدين"، ولكن أيضاً على مستوى المبادئ النظرية والتقويمية التي وضعها –أو بالأحرى التي استلهمها من فلسفة التوحيد– لنقد الأديان وتقويمها.

ومن خلال تتبُّع كتابات الفاروقي، لا سيّما كتابه "الأخلاق المسيحية" أو بحثه الموسوم بـ"من أجل نظرية إسلامية لما وراء الدين" يمكن أن نستقرئ ثلاث مقولات مترابطة، ومتدرجة، حاول الفاروقي أن يبني عليها نموذجه المعرفي:

**١. المقولة التأسيسية الأولى**: "إن الأديان كلها من أصل واحد."[١٧] وينطلق في ذلك من حقيقة مفادها أنه ما من قوم إلا وأرسل الله إليهم رسلاً ليبلغوا الدين الذي يتأسس على التوحيد والأخلاق.[١٨] ويرتب الفاروقي على هذه المقولة مقولة ثانية لازمة للمقولة الأولى، وهي:

---

[١٧] يستعين الدكتور الفاروقي بالتمييز داخل الوحي بين مفهوم الماهية ومفهوم الكيفية، لتفسير اختلاف الأديان في كتابه "أطلس الحضارة الإسلامية"، ويرى أن ماهية الوحي واحدة تجسّد وحدة الحقيقة الدينية، في حين تخضع كيفية التنزيل لجملة من المسوّغات. يقول: "وقد فرق التنزيل الإسلامي بين "الماهية" و"الكيفية" وأصبح الأمر الثاني امتيازاً للبشر، فقد أصبحوا المؤتمنين الذين ينتظر منهم القيام بتطوير الشريعة والحفاظ على أهميتها لجميع الزمان والأماكن بملاءمتها مع ما تفرضه ظروف المجتمعات المتغيرة. ولكن إذا أريد لهذا الجهد من جانب البشر ألا يؤدي مع مرور الزمن إلى ديانات مختلفة تماماً، فلا بد من وجود بيان راسخ في اللب من المبادئ الدينية والأخلاقية يستطيع كل إنسان أن يعود إليه بوصفه الأساس الأخير للتشريع بأسره. انظر:

– الفاروقي، إسماعيل راجي، لوس لمياء الفاروقي. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة وتحقيق: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص١٧٣.

[١٨] بعد تفصيله للمبادئ الخمسة التي يقوم عليها التوحيد، ويقصد بذلك: ثنائية العوالم، التصورية، والغائية، والقدرة الإنسانية وقابلية الطبيعة للتطويع، والمسؤولية والمحاسبة. يقول الفاروقي مؤكداً وحدة رسالات الأديان. والمبادئ الخمسة سالفة الذكر بمثابة حقائق بدهية، تشكل لبّ التوحيد، وخلاصة الإسلام، وهي بذات الدرجة عصارة الحنيفية، وكل الوحي الإلهي المنزل على رسل الله تعالى. فكل الرسل دعوا أممهم إلى هذه المبادئ، وأسسوا صرح رسالتهم عليها. وبالمثل، فطر الله تعالى البشرية على هذه المبادئ، فهي مركوزة في نسيج الطبع الإنساني، وتمثل فطرة غير قابلة للتبديل. يقول الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: ٣٠) انظر:

– الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، ترجمة: سيد عمر، نسخة إلكترونية، ص٥٢.

**٢. المقولة التأسيسية الثانية:** "كل دين يفترض أنه دين صحيح ينتسب إلى الدين الأصلي الواحد، إلا أن يتأكد تاريخياً أنه قد لابسته إضافات من صنع البشر أو هو من صنع البشر أصلاً." وإذا كانت المقولة الأولى تؤسس في مجال حوار الأديان للقواسم المشتركة،[١٩] فإن المقولة الثانية تؤسس لدورين مهمين يتعلقان معاً بحوار الأديان هما: التأسيس لأدب المناظرة بين الديانات وافتراض صحة الدين إلى أن يثبت بشريته. وثانياً التأسيس للدعوة إلى نقد الأديان من خلال اختبار مقتضياتها وعقائدها، وبيان الأصلي فيها، وما كان من إضافات الصنع البشري.

ويترتب على هاتين المقولتين مقولة ثالثة، هي:

**٣. المقولة التأسيسية الثالثة:** رفض إدانة أو اتهام أي دين، ما دام من الضروري أنه افترض صحة الأديان بحكم كونها من مصدر واحد، وما دام لم يتأكد عبر النقد تلبُّسها بالإضافات البشرية أو كونها من صنع بشري.

**٤. المقولة التأسيسية الرابعة:** وهي المكانة التي تبوأتها مقاربته للعقل؛ إذ تجعله مساوياً للوحي، ما دام لا يتعارض معه. تلك المكانة، وذاك الموقع، هو الذي يفسح المجال للتسامح لسماع الدليل وقبول النقد.[٢٠] وتكمن أهمية هذه المقولة التأسيسية في

---

[١٩] يرجع إلى أطروحة دكتوراه في الفلسفة حول إسماعيل الفاروقي (١٩٢١-١٩٨٦م) وحوار الأديان: الرجل، العالم والمشارك بمعهد الدراسات الإسلامية التابع لجامعة ماكجيل ٢٠٠٨م لكل من الباحثين شارل دوكلاس، وكرياتير فيشر. فقد بسط فيها الباحثان أهمية المبادئ الضرورية ومبادئ التقويم التي وضعها الفاروقي في التأسيس لحوار الأديان. انظر نص الأطروحة على الرابط:

http://digitool.library.mcgill.ca/view/action/singleViewer.do?dvs=1379452350613~477&locale=fr_FR&show_metadata=false&VIEWER_URL=/view/action/singleViewer.do?&DELIVERY_RULE_ID=6&adjacency=N&application=DIGITOOL-3&frameId=1&usePid1=true&usePid2=true

[٢٠] "إن العقيدة في الإسلام -خلافاً للديانات الأخرى القائمة على التسليم الكامل- لا تنفك عن العقل سواء في وظيفتها أو فيما تسهم به. فلا هي فوق العقل، وليس العقل كذلك فوقها. ولذا ليس في الإسلام أن نضع الإدراك العقلي والإدراك الإيماني على طرفي نقيض وأن نخير الإنسان." انظر:

- الفاروقي، إسماعيل راجي. **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٦م، ص٩٠.

كونها تشرّع للأداة التي بوساطتها يتم نقد الأديان وتقويمها، والنظر في مدى صحة انتسابها إلى الدين الأصلي أم انزياحها عنه بسبب الإضافات البشرية التي صاحبت تطوره التاريخي.

## ثالثاً: النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي: من التوقُّف إلى الفهم:

كان الدكتور إسماعيل الفاروقي واعياً بأنه يصعب دراسة الظاهرة الدينية بالمنهج التجريبي، فالظاهرة الدينية ليست شيئاً محسوساً يمكن إخضاعه للتجربة، والطريقة التجريبية في أحسن أحوالها لا تدرس إلا المحسوسات وتغفل عن جواهر الظواهر.[٢١] ومع إقراره بوجود جوانب في الظاهرة الدينية تقنية، واجتماعية، ونفسية يمكن للطريقة التجريبية أن تدرسها، إلا أن البعد الغيبي الذي يميز الظاهرة الدينية مما يصعب دراسته حسياً. ولذلك اختار الفاروقي –جرياً على المنهج الفينومينولوجي– أن يتعامل مع الدين بوصفه حقيقة الحياة life Fact، وأن يُعمل منهج التوقُّف في القضايا التي لم تستبن حقيقتها، أو لم تكتمل صورتها للباحث، وأن ينخرط من داخل الظاهرة الدينية، ليدرك حقيقة الحياة في الدين، فيعيش تلك المعاني الدينية، ويخوض هذه التجربة لفترة طويلة؛ إذ هي التي تمكنه من فهم دلالة الظاهرة الدينية وإدراك حقيقتها،[٢٢] بدل الدخول بأدوات غير مناسبة

---

[21] *Christian Ethics*, p3.

يقول الفاروقي موضحاً ذلك: "لم يكن المنشغل بالطبيعة الإنسانية والمجتمع من الغربيين مستعداً للتحقق من أنه ليس كل المادة المتعلقة بالسلوك الإنساني يمكن ملاحظتها بالحواس، ومن ثم معرفة كمِّها وقياسها. إن الظاهرة الإنسانية لا تتكون من عناصر مادية خالصة، فالعناصر ذات النمط المخالف، نمط المعنويات والروحانيات تتدخل لتتحكم فيها لدرجة كبيرة جداً، وهذه ليست بالضرورة مترتبة على عناصر الطبيعة، ولا يمكن ردّها إليها، إنها ذات استقلال ذاتي، بمعنى أنها صحيحة في نفسها، حتى ولو كانت عناصر الطبيعة المصاحبة تختلف معها وتطغى عليها." انظر:

– الفاروقي، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٢٢] يقول الفاروقي: "إننا نستطيع أن نقول –على سبيل اليقين– إن مادة علم الاجتماع، وهي عناصر سلوكية، حاملة لعنصر آخر ذي طبيعة مختلفة وهو العنصر القيمي. إن غض الطرف عن ذلك أو عدم الاهتمام به يشوه البحث ويضير نتائجه. إن التعاطف معه والانفتاح على قوته الدافعة شرط لمعرفته، وهو لذلك شرط مكمل وضروري إذا

لدراسة موضوع فيه من التعقيد، والتركيب، والتداخل بين الغيبي والحسي ما يصعب معه إدراك حقيقته.

لكن منهج التوقُّف هذا، لا يعني عند الفاروقي نهاية الطريق بالنسبة إلى الحقائق المستعصية على الفهم في الظاهرة الدينية، وإنما هو خطوة مؤقتة فحسب، لا بدّ أن تتلوها خطوة أخرى أكثر إجرائية تتجاوز عملية التوقُّف إلى عملية الفهم وإدراك حقيقة الظاهرة الدينية. ولهذا، رغم اعتراف الفاروقي في أطروحته "الأخلاق المسيحية" بأهمية ما تمثله هذه الخطوة المؤقتة، إلا أنه دعا إلى تجاوزها، وفصّل الأسباب التي تسوّغ هذا التجاوز:

– فالتوقُّف في مضمونه ودلالته يتضمن نقلة نوعية من مستوى الذات التي عجزت عن إدراك الحقائق، إلى مستوى الآخر لدراسته دينياً، كما هو في حقيقته، وكما يعيشه أتباعه.

– والتوقف يمثل –بحسب الفاروقي– تقدماً نوعياً في الدراسات المقارنة للأديان، فيتعامل مع الأديان كبيانات ميتة، وملحوظات ساكنة للسلوك الإنساني، أو كأرض عدو يجب أن تستطلع بهدف احتلالها –بحد تعبير الفاروقي.[٢٣]

– ومن منطلق رؤيته بأن الظاهرة الدينية هي حقيقة حياة، يرى الفاروقي أن منهج التوقُّف لا يساعد الباحث على اكتشاف معاني الظاهرة الدينية.[٢٤]

ولهذه الأسباب، ترتّب عن نقد الفاروقي لمنهج التوقف، طرح منهج آخر أحدث قطيعة إبستيمولوجية[٢٥] مع منهج التوقُّف، وأسعف ليس فقط في فهم الظاهرة الدينية بشكل كامل في أبعادها الغيبية والحسية، ولكن أيضاً في نقدها وتقويمها.

---

كان للنتائج أن تكون مطابقة للواقع، وإن مواقف الأفراد والجماعات ومشاعرهم وآمالهم لا تتحدث إلا إلى مستمع متعاطف يرحب بتأثره بها والاندماج معها عاطفياً." انظر:

– الفاروقي، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٨.

[23] *Christian Ethics*, p8-9.

[24] Ibid., p9.

[٢٥] نستعمل هنا مصطلح القطيعة الإبستمولوجية بتحديد غاستون باشلار، والذي يعني الجمع بين الاحتواء والتجاوز.

وضمن أطر المنهج الجديد الذي اقترحه الفاروقي، تم وضع أربعة مبادئ عدّها بمثابة "المبادئ النظرية للفهم الديني"، وقد حرص على صياغتها بشكل فلسفي مُجرّد من اللغة الدينية حتى يكون نموذجاً صالحاً، لكي يسري على كل الأديان، وحتى لا يسقط في التحيّز. وقد وضع الفاروقي هذه المبادئ انسجاماً مع الأطر المنهجية الآتية:

١. **الانسجام مع الرؤية المنهجية الكلية في دراسة الأديان**، ذلك أنه اشترط على الباحث منهج الانخراط من داخل الظاهرة الدينية، والتعاطف معها، وعدم الانفصال عنها، وفهمها كما هي، أو كما يفهمها معتنقوها، واكتشاف منطقها من الداخل. وهذا يقتضي أن تكون المبادئ النظرية للفهم الديني مستوعبة لهذه الرؤية، وألا تكون متحيزة ولا ملتبسة بمصاحبات تاريخية أو دينية أو مذهبية، من شأنها أن تشوّه صورة الظاهرة الدينية، وتحرّفها عن حقيقتها.

٢. **الانسجام مع المقولات التأسيسية**: ذلك أن المقولة الأساس التي تتفرع عنها كل المقولات التأسيسية التي بناها الفاروقي تقوم على فكرة وحدة الحقيقة الدينية، وأن كل الأديان جاءت من مصدر واحد، وأنها، على الافتراض المنهجي، صحيحة إلى أن تثبت تاريخياً أو نقدياً الإضافات البشرية التي صاحبت التطور التاريخي للدين المدروس. وتأسيساً عليه، فإنَّ هذه المبادئ تقتضي أن تكون مجردة غير متحيّزة لأي دين، بل يفترض فيها أن تكون منسجمة تماماً مع المقولة التأسيسية الكُلِّية التي وضعها الفاروقي.

٣. **الضرورة التي يفرضها النموذج المعرفي**: فمن شرط النموذج المعرفي أن يكون نموذجاً افتراضياً يصدق على كل حيثيات الظاهرة المدروسة، بل ويتطابق مع العلاقات التي تُشكِّل بنية الظاهرة وتعطيها خصوصيتها. وتأسيساً على ذلك، فإن المبادئ النظرية للفهم الديني، كما وضعها الفاروقي، ليست مخصوصة بدين دون دين، بل هي ممثلة للنموذج الأصلي للدين، الذي يفترض الفاروقي أن كل الأديان جاءت تؤكده فيما يسميه بوحدة الحقيقة الدينية.

**٤. إن هذه المبادئ جاءت؛ لتتجاوز التحديات المعرفية التي فرضها منهج التوقف**، ذلك أنها تعين الباحث على فهم البُعد الذي لم يستطع الباحث بالطريقة التجريبية أن يغطيه علمياً.

## رابعاً: المبادئ النظرية للفهم الديني في النموذج المعرفي عند الفاروقي

تأسيساً على الأُطر المنهجية السابقة التي اشترطها الفاروقي، وضع الفاروقي المبادئ النظرية الخمسة للفهم الديني، وعدّها الركائز التي تسعف في بناء معرفة موضوعية وعقلانية تستدرك الأعطاب المنهجية التي سقطت فيها مناهج البحث الغربي، التي تقوم على فكرة النسبية، والتي أدت إلى نتائج معرفية خطيرة.[٢٦]

- **المبدأ الأول: الانسجام الداخلي:** ويعني به أنّ أي نظام يفترض ألا تتعارض العناصر المُشَكِّلة له، وألا تختلف اختلافاً يفضي إلى ضرب خاصة الانسجام الداخلي. فالتناقض الداخلي يقضي على أي نظام. كما أن تميز قوة أي نظام وصحته هو عدم وجود هذا التناقض، أو هو الاتساق الداخلي بين جميع مكوناته وعناصره. وهذا المبدأ بالنسبة إلى الدكتور الفاروقي يعدّ بمثابة قانون يحكم بصحة الوحي، أو بصحة الأديان المنزلة.

- **المبدأ الثاني: الانسجام مع المعرفة الإنسانية المتراكمة:** ومقتضاه أن أي دين لا يمكن أن يكون موحى به ما لم يتسق مع المعارف الإنسانية، وأن ينسجم أوّلاً مع تاريخ ذلك الوحي، ولا يناقضه، ولا يتعارض معه، ويكون متسقاً ومنسجماً مع العوامل المؤسسة للوضعية أو الحالة الإنسانية المصاحبة. فالفاروقي يرى طبقاً لهذا المبدأ أن الواقع الجغرافي، والطبيعي، والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والفكري المحيط بالوحي، يشكِّل عوامل حاسمة في فهمنا للحقيقة الدينية الموحى بها.

- **المبدأ الثالث: مبدأ اتساق الحقيقة الدينية مع الخبرة الدينية الإنسانية:** ومقتضاه أن الأديان إذا كانت كلها من مصدر واحد، فإن من شرطها ألا يتعارض

[26] Ibid., pp. 13-14.

بعضها مع بعض؛ إذ لا يتصور أن يتعارض وحي مع وحي آخر، ولا يتصور أن تتعارض أوامر الله بعضها مع بعض، بحكم أن الأديان كلها من مصدر واحد، ولا يمكن أن تخرج عن تمثيل وحدة الحقيقة الدينية.

- **المبدأ الرابع: الانسجام والمناسبة للواقع:** ومقتضاه أن الحقائق الدينية يجب ألا تتعارض مع الواقع، وأن دليل صحة الأديان وشرعيتها يكمن في انسجامها ومناسبتها للواقع. ويذهب الفاروقي بعيدا في تفسير هذا المبدأ؛ إذ يرى أن الدين الذي تقوم غيبيته وأخلاقه، وتاريخه وفهمه لتاريخ نشأته وأسسه على افتراضات تتعارض مع الواقع، لا بدّ وأنها ستعنى بمراجعة أطروحاتها في ضوء الحقائق التي تعارضها. فالوحي-بمقتضى هذا المبدأ- ينبغي أن يكون منسجماً مع الحقيقة التي يعيشها البشر في تجاربهم الإنسانية، ولا وجود لحقيقة دينية تتناقض مع التجربة والمعرفة التي تحقق منها البشر في حياتهم وخبرتهم الواقعية.

- **المبدأ الخامس: مبدأ الهدف الحق، أو خدمة الدين للأخلاق والخير والقيم العليا:** ومقتضى هذا المبدأ أن الهدف من كل دين يجب أن يكون خيّراً وحقاً، وإذا كان هدف الدين هو نشر شيء آخر غير الخير وغير الحق، فلا يمكن أن يكون دِيناً صحيحاً. وبهذا المعنى، فالإنسان -حسب رؤية الفاروقي- ليس مأموراً بشيء لا يستطيع فعله في سياق الزمان والمكان، والإنسان ليس مطلوباً منه أن يحاول أن يتخيل الأشياء التي تخالف طبيعته بوصفه إنساناً. وبهذا المبدأ، يؤسس الفاروقي لمعيار يمكن أن يحتكم إليه في تقويم الأديان ومعرفة أصالتها واكتشاف الإضافات البشرية فيها. فما خدم هذا الهدف ينسب إلى الدين، وما كان متعارضاً معه استحال أن يكون من الدين، ونسب بالضرورة إلى الإضافات البشرية.

والناظر في هذه المبادئ النظرية المجردة الخالية من اللغة الدينية في الصياغة، لا يجد عناءً في وصلها بأطرها العقائدية، وبشكل خاص الرؤية الإسلامية التي لا يتردد الفاروقي في إعلان استلهامه لروحها واشتغاله في إطارها، كما لا يخفى على الناظر أن المترتبات التطبيقية لهذه المبادئ على مستوى دراسة الأديان، ومقارنتها، تجعل الديانة المسيحية،

والديانة اليهودية في مأزق كبير، وتبوّء الإسلام مكانته بوصفه ديناً يحترم هذه المبادئ الخمسة.

وللتمثيل على المآزق التي تواجهها الديانة اليهودية مثلاً، ننظر إلى تطبيق المبدأ الأول، فقد سجّل الفاروقي على الديانة اليهودية،[٢٧] كما هي في الكتاب المقدس، الجمع بين متناقضين لا يتصور الجمع بينهما ولو بتأويل، فالكتاب المقدس –حسب الفاروقي– يجمع بين الحنيفية والعنصرية، وهما نزعتان متعارضتان لا تجتمعان. وبناء على تطبيق هذا المبدأ يصعب تصديق صحة هذا الوحي إلا بشرط دخول إضافات بشرية عليه كانت السبب في افتعال هذا التناقض. أما الدين الإسلامي، فيسجل الفاروقي في بحثه "من أجل نظرية إسلامية لما وراء الدين" انسجام الإسلام مع هذه المبادئ الخمسة، بل يؤكد انسجامه واحترامه حتى للمبادئ الستة التقويمية التي سنعرج عليها.[٢٨]

بهذه المبادئ النظرية، أسس الفاروقي الإطار النقدي لدراسة الأديان، وفَهْمِها ومقارنتها، ذلك الإطار الذي تطلّع الفاروقي أن يتجاوز به المقاربة العقائدية من جهة، ويتجاوز من جهة أعطاب المنهج الغربي في مقاربة الأديان، ويفتح آفاقاً جديدة في دراسة الأديان ونقدها وتقويمها.

## خامساً: النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي: من الفهم إلى التقويم والنقد

إذا كانت المبادئ النظرية تنظم عملية فهم الأديان، وتساهم بقدر كبير في نقدها أيضاً، فإن المبادئ التقويمية وضعها الفاروقي أصلاً لبناء نظرية في نقد الأديان وتقويمها. وعلى النسق نفسه في الصياغة النقدية المجردة للمبادئ النظرية، فقد صاغ الفاروقي المبادئ التقويمة في قالب فلسفي عقلاني، بعيداً عن اللغة العقدية، وإن كان بموازاة مع ذلك، فقد حاول أن يصوغها من داخل المنظور التوحيدي الإسلامي بلغة دينية، وبما يناسب مخاطباً آخر غير المخاطب الغربي أو المخاطب الأكاديمي البحثي.

---

[٢٧] للتفصيل أكثر في الأمثلة التي تثبت عدم التزام الديانة اليهودية بهذه المبادئ يرجى الرجوع إلى:

– بوعافية، ليندة. "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، (رسالة ماجستير، باتنة بالجزائر، ٢٠٠٩/٢٠١٠م).

[28] Ismail Al-faruqi, Towards an Islamic theory of meta-religion….

ويعدّ الفاروقي هذه القيم بمثابة المبادئ التي تحدد الاهتمام الرئيس للأديان، التي تشكل أساس جميع الأديان والثقافات، وهي المبادئ التي تمكّن من قياس الأديان السماوية التي تتعامل مع مفهوم العقلانية الشاملة، وأنّ أي دين لا يتناسب مع هذه المبادئ يمثل إشكالية، لأنه من جهة يتناقض مع حقائق الدين المنطقية، وسيتناقض مع العقلانية المنطقية أيضاً.

**المبدأ الأول**: العالم عالمان: عالم المثال، والعالم المادي المحسوس:

الوجود –كما يرى الفاروقي– له مستويان: مثال يمثل القيمة، وواقع محسوس يمثل واقعاً، ولا يمكن عدّ القيمة والواقع وجوداً واحداً. وقد بنى الفاروقي هذا المبدأ من رؤيته للتوحيد. يقول في كتابه التوحيد ومقتضياته في الفكر والحياة،[٢٩] في شرحه لمبدأ الثنائية: "بالكون نوعان متمايزان: إله، ولا إله، خالق ومخلوقات. أما نظام الإله، فهو قاصر على الله سبحانه وتعالى وحده، فهو وحده الرب السرمدى الذى لا بداية له ولا نهاية. وهو الخالق، المتعالى، المتفرد على الدوام، بلا شبيه ولا شريك. فهو سبحانه ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗاۖ يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، وقع فريق من عباده في خطل بالغ في تصور حقيقته: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلۡجِنَّ وَخَلَقَهُمۡۖ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتَۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٖۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنعام:١٠٠)، رغم حقيقة كونه سبحانه: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ (الأنعام:١٠٣) وأمره لعباده أن ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝٣ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ (الإخلاص: ١-٤). وأما النظام الآخر، فيتعلق بالمكان والزمان والخبرة والخليقة، ويشمل كل المخلوقات، وعالم الأشياء والنباتات، والحيوانات، والبشر، والجن، والملائكة،

[٢٩] اخترنا ترجمة الدكتور محمد المختار الشنقيطي لعنوان الكتاب بـ"مقتضيات" بدلاً من "مضامين" التي ترجم بها مترجم الكتاب الدكتور السيد عمر. انظر مقال الدكتور محمد المختار الشنقيطي: "إسماعيل الفاروقي حامل هم الشرق في الغرب"، على الرابط: http://www.4nahda.com/node/678

والسموات والأرض، والجنة والنار، وكل ما يتعلق بها منذ أن جاءت إلى هذه الحياة وحتى نهايتها.[٣٠]

بناء على هذا المبدأ، يرى الفاروقي أن المسيحية تجد نفسها في مأزق كبير، فوفقاً لمعتقداتها، عيسى عليه السلام هو (بشر إلهي) مرسل من قبل الله، فهو في جزء منه إله، وفي جزء منه بشر. وبناء على المبدأ الأول، يطرح الفاروقي السؤال: كيف يمكن أن نصنف عيسى عليه السلام؟ هل هو المثالي أو الواقعي أو من هذا وذاك يجمع العنصرين معاً؟ فإذا كان يندرج ضمن الفئة الثالثة التي تجمع بين الإلهي والبشري، فهذا لا يتناسب مع المبدأ الأول لما وراء الدين، لأن المعرفة العقلانية لا تعرف سوى نمطين فقط هما الواقعي والمثالي. وتطبيقاً لهذا المبدأ، يرى الفاروقي أن المسيحية تعاني من مشكلة مع معتقداتها، ومذاهبها؛ لأن تعاليمها ضد العقلانية الكونية.

**المبدأ الثاني**: صلة وارتباط المثال الأعلى بالواقع:

فالوجود المثالي مرتبط بالوجود الواقعي، والمثل الأعلى يمد الوجود الواقعي بالمثل والقيم. وهو السبب الفعلي الذي يشكل هوية الوجود الواقعي؛ فالمثل الأعلى هو نموذج لكل ما هو صالح وأخلاقي وجميل.[٣١] وهو المعيار الذي نحتكم إليه لمعرفة ما إذا كان الواقعي الفعلي ذا قيمة، ويستحيل أن يكون للفعلي معنى من دونه، كما تستحيل أيّة عملية للتقويم المعياري من غير وجود مثال أعلى. يقول الفاروقي: "ولو كانت القيمة لا علاقة لها للواقع فلا معنى لتمييز أحدهما عن الآخر."[٣٢] وأن الفصل وفك الارتباط بين عالم المثال والواقع المحسوس، لا يجعل لعالم المثل دوراً في مواجهة التحديات التي تواجهنا في الواقع.

**المبدأ الثالث**: إن الارتباط بين المثال الأعلى والواقع، الفعلي يتمثل في الأوامر:

الفاروقي وإن كان يميز داخل المثال الأعلى بين ما يسمِّيه المثال الأعلى النظري (القسم الأول) والمثال الأعلى المعياري (القسم الثاني)، إلا أنه لا يركز كثيرا على القسم

[٣٠] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**. مرجع سابق، ص٤٦-٤٧.

[31] al-Faruqi. *Christian Ethics,* p. 23.

[32] Ibid, p 24.

الثاني؛ لأن القسم الأول كوني مرتبط بالسنن الإلهية التي لا يملك الإنسان تغييرها ولا تعديلها، وهي متطابقة، وتجري بتناغم مع الطبيعة الإنسانية من غير حاجة إلى دور الإنسان، بخلاف المثال الأعلى المعياري، فهو متروك لحرية الإنسان ومسؤوليته في أن يتجه نحو مطابقة واقعه الفعلي بالمثال الأعلى الذي يستلهم منه قيمه المعيارية. وفي هذا القسم، يرى الفاروقي أن الأوامر الإلهية في الأديان هي التي تمثل صلة الوصل بين الواقع الفعلي والمثال الأعلى، وأن مشاركة الإنسان ضرورية لإحداث هذا التطابق. وبغض النظر عن التزام الإنسان بالطاعة للأوامر أو عصيانه لها، فإن المثال الأعلى يظل مصرا على أوامره، ويظل محددا رئيساً في الحكم على الواقع الفعلي بالإدانة أو الاستقامة.[٣٣] ويقر الدكتور الفاروقي عند شرحه لهذا المبدأ بحرية الإنسان، ومسؤوليته في الالتزام أو العصيان، ويقر أيضاً بأن المثال الأعلى يكره الإنسان أو يجبره على تحويل واقعه الفعلي بما يتطابق مع نموذجه المثالي، لكنه يؤكد مع ذلك على استحالة الفصل بين الواقع الفعلي والمثال الأعلى. يقول الفاروقي: "إنكار هذه العلاقة الأساسية أو المهمة أمر مستحيل، وأي ادعاء أن القيمة تلزم وتنجح في جعل نفسها واقعية أو حقيقية، تفتح الباب للرأي الذي يقول إن القيمة تتحقق بالضرورة أو لا. فهذه الرؤية تتناقض أو تتعارض مع حقائق الحياة الأخلاقية والوجود، ولو أن المثل الأعلى التقييمي أو التقديري يعطي لنفسه وجوداً في عالم الوجود الفعلي بسلطته وقدرته، فما معنى أن يكون الوجود الفعلي خلاف ما هو عليه؟"[٣٤]

وتأسيساً على هذا المبدأ، يرى الفاروقي أن الوجود الحقيقي هو المثال الأعلى؛ لأنه هو الوجود الأبدي الثابت الذي لا يتغير، والذي يمد الوجود الفعلي بالأوامر التي ترفعه إلى مقاربة المثال الأعلى ومشارفة قيمه ومثله.

**المبدأ الرابع**: الوجود الفعلي الواقعي في حد ذاته خير:

فالإنسان قادر أن يكون خيّراً بسبب طبيعته بوصفه إنساناً، فهو مجبول على الخير، كما أنَّ العالَم في حدِّ ذاته خيِّر، ما دام الإنسان يملك أن يُنزل فيه القيم العليا التي يمليها عليه وجوده في هذا العالَم؛ لأن هذه القيم المعيارية التي يستلهمها من المثال الأعلى تؤكد

[33] Ibid., p 25.
[34] Ibid., pp 25- 26.

إنسانيته، وقدرته على تغيير الواقع في الاتجاه الذي يتطابق مع المثال الأعلى؛ فالكون من طبيعته منظم ومهيّأ ومسخّر؛ ليعيش فيه الإنسان، ويبرهن بالقيم التي تمثّلها من المثال الأعلى على وجوده. غير أن الإنسان أو الوجود الصالح لا يعني أنه مثالي أو متكامل، فهناك دائما فرصة للسير ومقاربة الكمال، كما أن الوجود الصالح لا يعني بالضرورة أنه لا يمكن أن يُصار إلى وضع أفضل منه ما دام الأمر مرتبطاً بقدرة الإنسان على ترجمة وجوده وتسويغه من خلال العمل الصالح، وتنزيل القيم المعيارية على أرض الواقع.

قد لا تبدو الصلة واضحة بين هذا المبدأ والأديان؛ لأنها ربما تكون أكثر وضوحاً عند تقويم الآراء الفلسفية الغربية، لكن الأثر التطبيقي لهذا المبدأ يتبين عند دراسة المعتقدات والتعاليم المسيحية وتقويمها، لا سيما المتعلق منها بفكرة الخلاص؛ إذ إنها تستبطن رؤية سلبية عدمية للخليقة؛ إذ ترى أنها آثمة، وأن طريق خلاصها يمرّ بالضرورة من الإيمان بالمسيح المخلّص، وهي رؤية تتناقض مع المبدأ الذي وضعه الفاروقي، وجعله من المبادئ الأساسية في تقويم الأديان، وبيان نسبة انتسابها إلى الدين الحقيقي.

**المبدأ الخامس**: الوجود الفِعلي الـمَرن، ويقبل إعادة التشكيل:[٣٥]

ملخص هذا المبدأ أن الإنسان يمكن أن يعدِّل الواقع، ويضفي عليه قيماً جديدة، ويغيّره إلى ما هو أفضل. كما أن عالم المثال النظري متطابق مع السنن ونواميس الكون، مما يجعله منظماً ومتسقاً، فإن العالم الفعلي يمكن أن يسير في اتجاه التطابق مع المثال الأعلى المعياري بِجِدّ الإنسان، وقدرته على إعادة تشكيل الواقع وصياغته وفق المثال الأعلى المعياري.[٣٦]

---

[35] Ibid., p. 31.
[36] Ibid, p. 29.

يقول الفاروقي موضحاً هذا المبدأ في موضع آخر: "فإن سنن الله تعالى فى الخلق، ومنطق الخلق، يقتضى إمكانية تحقيق غايته فى الزمان والمكان فى هذه الحياة الدنيا، فيما بين الخلق واليوم الآخر، ولا بد أن يكون الإنسان بوصفه فاعل الفعل الأخلاقى، قادراً على تغيير ما بنفسه، وعلى تغيير رفاقه ومجتمعه، وعلى تغيير بيئته الطبيعية، وأن تكون النفس والرفاق والمجتمع والطبيعة بالمقابل، قابلين للتغيير بتلقى الفعل الإنسانى المؤثر. فهذه القدرة، وتلك القابلية هى شرط تجسيد السنن الإلهية أو الأمر الإلهى التكليفى فى النفس وفى الآخر على حد سواء." انظر:
– الفاروقي، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٥٠.

**المبدأ السادس**: الكمال في الكون مسؤولية وعبء على الإنسان:

وهو تكملة للمبادئ الخمسة؛ إذ يترتب على المبدأ الخامس "إعادة تشكيل الواقع" سؤال المسؤولية عن هذه المهمة، وهي لن تكون غير مسؤولية الإنسان بما امتلك من قدرة اكتسبها من مسوّغ وجوده، وبما تمثل من قيم استلهمها من المثال الأعلى المعياري.

وإذا كان بعضهم قد نظر إلى هذه المبادئ بوصفها تجمع بين البُعد الميتافزيقي، والبُعد الأخلاقي المعياري، وعدّها مبادئ مؤسسة للحوار بين الأديان،[٣٧] فإن أهمية هذه المبادئ تكمن في كونها مبادئ مستلهمة من الرؤية الفلسفية للتوحيد، تمت صياغتها بطريقة نقدية؛ لتكون أداة للتقويم حاكمة على الأديان. وتكتسب أهميتها العملية، من حيث كونها أداة إجرائية للمقارنة بين الأديان تجعل المعيار الموضوعي والنقدي حاكماً.

ولا شك في أن بعض الباحثين الأكاديميين الغربيين، لا سيّما في حقل علم الأديان، تنبهوا لخطورة هذه المقاربة العقلانية النقدية، من حيث كونها تجعل الأديان، لا سيّما المسيحية واليهودية في مواجهة الأطر النقدية العقلانية الموضوعية بدلاً من مواجهة الإسلام، مع أن هذه المبادئ التي وضعها الفاروقي تختصر الأبعاد الإسلامية في الرؤية إلى الدين. والذي يتأمل فصول كتاب التوحيد للفاروقي، وطبيعة نظرته للإسلام لا يجد عناء في استخلاص هذه المبادئ من النصوص الشرعية، التي حرص الفاروقي نفسه على الاستدلال بها في تقرير هذه المبادئ؛ أي إنه أعاد صياغة هذه المبادئ دينياً في كتابه (التوحيد) لمخاطَب آخر هو القارئ المسلم.

وتكمن أهمية هذا المنهج المتفرد الذي نسجه الفاروقي، أو قل، هذا النموذج المعرفي الذي أسس له الفاروقي، في كونه وضع المقولات التأسيسية التي لا يمكن لأي دين أن ينكرها، ووضع المبادئ النظرية والتقويمية التي لا يمكن لأي باحث موضوعي أن يتنكر لها، ليترتب عن ذلك نتيجة بالغة الأهمية تتعلق بوضع الأديان كافة أمام المعايير العقلانية

---

[٣٧] صهيب، مصطفى طه. **الحوار الإسلامي المسيحي في السودان أسس معرفية ومعضلات تاريخية**، على الرابط الإلكتروني:

http://fikria.org/articles/article_view.php?id=105

والموضوعية نفسها، سواء للفهم أو التقويم. وقد نجح الفاروقي -في عدد من كتبه- في أن يبرهن من داخل الأطر المنهجية الأكاديمية على انضباط الإسلام بوصفه ديناً لهذه القواعد والتزامه بها، في حين أثبت في أكثر من مثال عدم التزام الديانات الأخرى بهذه المبادئ، واضعاً الباحثين والفاعلين الدينيين أمام مسؤولية الإجابة عن التناقضات التي تقع فيها معتقداتهم، سواء كانت تناقضات داخلية أو خارجية، أو تناقضات مع الواقع أو التجربة الدينية الإنسانية، أو كانت لا تستجيب في رؤيتها الدينية للمبادئ الستة التقويمية.

## سادساً: في العلاقة بين النموذج المعرفي لنقد الأديان، والنمط المثالي لدراستها عند الدكتور إسماعيل الفاروقي:

لا يفترق النموذج المعرفي للدكتور الفاروقي في دراسة الأديان، عن المشترطات المنهجية للنمط المثالي عند ماكس فيبر، فمنهج الفاروقي يقوم في منطلقه على دراسة الاختلافات بين الأديان، ومحاولة تفسيرها، وتقويمها، ونقدها من قاعدة النمط المثالي الذي يفترض أن مصدر الأديان واحد، وأنها تبقى صحيحة النسبة إلى هذا المصدر ريثما يثبت المنهج العلمي انزياحها عن هذا المصدر بفعل ما يفرضه التطور التاريخي من مصاحبات بشرية تمس جوهر الوحي، كما أن المبادئ التي انطلق منها الفاروقي في فهم الدين، سواء منها المبادئ النظرية أو التقويمية، تقوم على أساس من النمط المثالي؛ إذ يفترض -ويثبت ذلك علمياً، ويقيم بناء على مبادئه- نموذجاً للدين يتسم بناؤه الداخلي بالاتساق والانسجام مع المعرفة الإنسانية المتراكمة، ومع الخبرة الدينية الإنسانية، كما يفترض الانسجام والمناسبة للواقع، وكون المبدأ الأساس الذي يقوم عليه الدين هو الحق والخير وخدمة الأهداف العليا، وهذه هي مرتكزات النمط المثالي في النظرة إلى الدين، يفترضها الباحث في الدين، ويدرس الأديان على قاعدتها، ويدرس التشابهات والتباينات بين وحدات الأديان التي تخضع للمقارنة، ويكتشف الأثر التاريخي على التحولات التي تطرأ على الأديان من قاعدة هذا النمط المثالي. إنّ الدكتور الفاروقي، سواء من خلال المقولات التأسيسية لنموذجه المعرفي، أو من خلال مبادئ الفهم الديني، النظرية منها

والتقويمية، قد وضع الأساسيات للنمط المثالي، ليس فقط في دراسة الدين وفهمه، وإنما أيضا لتقويمه ونقده، وهذا ما ساعده في تأسيس مبادئ عقلانية في نقد الأديان ومقارنتها، مع إبراز صورة مثالية ومعيارية للدين، يتم دراسة الأديان ونقدها على مقاسها.

ومما يؤكد أهمية هذا النمط المثالي الافتراضي في دراسة الدين وفهمه ونقده، أنه لا يقيم حدوداً بين تمثل الدين كما هو عند الأتباع والمعتنقين، وتمثله عند الباحثين والأكاديميين؛ إذ يتم دراسة الدين على قاعدة افتراض تمتعه بكل خصائص الاتساق والمواءمة مع متطلبات العقل والخبرة الدينية والواقعية، والانسجام مع التراكم الحاصل في المعرفة الإنسانية، فيضع بذلك المعتنقين، كما الباحثين، أمام مسؤولية فك التناقض بين المعتقدات السائدة وهذه المبادئ النظرية الموضوعية العقلانية، فينتهي الأمر بالمعتنق إلى البحث عن الحقيقة الدينية التي لا تتعارض مع هذه المبادئ العقلانية، وينتهي الأمر بالباحث الأكاديمي إلى تفعيل الأدوات المنهجية النقدية لبحث أسباب انزياح الدين عن المبادئ النظرية والتقويمية، التي تمثل قاعدة النمط المثالي في النظرة إلى الدين.

ومما يؤكد أهمية، بل خطورة هذا المسلك العقلاني في النظرة إلى الدين، أن أطروحة الفاروقي أحدثت زلزالاً عنيفاً وسط الأوساط الأكاديمية المتخصصة في دراسة الأديان ومقارنتها خاصة منها المسيحية؛ إذ نقل الحوار الديني من بُعده الديني إلى إطاره العقلاني الموضوعي، جاعلاً من تحكيم النمط المثالي في النظرة إلى الدين، المشتركَ الذي يتم الانطلاق منه؛ لتقويم الدين ونقده بناء على المبادئ النظرية والتقويمية الموضوعية التي تبناها في نموذجه المعرفي.

**خاتمة:**

من المؤكد أننا لم نستوف النموذج المعرفي لنقد الأديان عند الفاروقي حقه، ولم نأت على كل الآراء والأطروحات التفسيرية التي أسس بها مقولاته وأفكاره، لكن هذا القدر

اليسير الذي وقفنا عليه من كتبه يسعفنا في الانتهاء إلى جملة من الخلاصات المهمة التي نرتبها كما يأتي:

- **من حيث الموضوع**: لقد تأكد لنا أن إسهامات الفاروقي، في مجال نقد الأديان، وقدرته على وضع الأطر النظرية الموضوعية، والنقدية الكفيلة بنقد الأديان ومقارنتها من داخل الرؤية التوحيدية، تعد محاولة لاستئناف الجهد الكبير الذي قام به العلماء السابقون في نقد الأديان، وأنه بالمقدور أن تخدم المعرفة الإسلامية النظرية، والنموذج المعرفي في أي حقل من الحقول المعرفية، وأن تكون نصيرة للرؤية التوحيدية، ومساهمة في التراكم المعرفي، ومحققة النضج المطلوب في المناهج والنماذج التفسيرية. كما تأكد بأن إخلاء التخصصات المعرفية من المساهمة الإسلامية، لا يترتب عنه إلا مزيد من الغزوات المعرفية الغربية التي يصعب مواجهتها من غير جهد معرفي استثنائي في الفهم والنقد، ثم التجاوز والتنظير، وإبداع النموذج المعرفي المؤطر بالرؤية الإسلامية.

- **من حيث المنهج**: لقد قدمت كتابات الفاروقي نموذجاً للقدرة على نقل الأطر المرجعية إلى مناهج، ومعايير عقلانية، وموضوعية نقدية، يمكن الاحتكام إليها في مختلف الحقول المعرفية. وهذه بلا شك نقلة نوعية بعيدة؛ إذ تنتقل بالنقاش من المجال العقدي إلى المجال العلمي الموضوعي، وتجعل الآخر في مواجهة العقلانية والموضوعية بدل مواجهة الذات، وهو متجه نوعي كان يرجى أن يتم النسج عليه في مختلف فروع المعرفة، لا سيّما تلك المعرفة التي تنتجها العلوم الاجتماعية.

وعلى الرغم من بعض الانتقادات التي أُخذت على الفاروقي أنه سقط في المزالق نفسها التي انتقد عليها الباحثين الغربيين المسيحيين، وذلك حين صاغ المعايير العلمية التي استقاها من دراسة دينه، وحاول فرضها على الأديان الأخرى على غرار ما فعل (كرامر)، إلا أن هذا الانتقاد ربما كان أقرب إلى رد الاعتبار للمسيحية التي نالت منها مبادئ

الفاروقي كثيراً، ووضعت الباحثين خاصة المسيحيين أمام تحدي النزول عند مسوّغات الموضوعية، والعقلانية في تقويم المسيحية.[٣٨]

- **من حيث المترتبات العملية:** فإذا كان الحل التطبيقي القريب من هذا الموضوع هو الحوار بين الأديان والدعوة إلى الإسلام، فإنَّ الطريقة العلمية التي أبدعها الفاروقي في تقويم الأديان تعدّ أداة قوية وناجعة في التمكين لقيم الإسلام، ومحاججة أنصار الأديان الأخرى، وتحويل حوار الأديان إلى كسب إسلامي محض بعد أن أصبح يستثمر سياسيا مع إفراغ مضمونه من أي محتوى معرفي علمي.

- **من حيث الآفاق المفتوحة:** يمكن استخلاص نتيجة مهمة، وهي أن جهود الفاروقي، تفتح آفاقاً واعدة ليس فقط لأسلمة المعرفة، وتقديم النموذج المعرفي الإسلامي في كل الحقول المعرفية، ولكن أيضاً في نقد المناهج الغربية، وبيان أعطابها وإزالة القداسة عنها، لا سيّما وقد صارت –بسبب ضعف الإسهام الإسلامي في عدد من حقول المعرفة– تشكل اليوم في العالم العربي والإسلامي أدوات مقدسة لا سبيل إلى الطعن فيها.

[٣٨] حاول عدد من القساوسة في جامعة ماكجيل التي كتب الفاروقي الكتاب في رحابها أن يمنعوا نشره، قائلين "إنه يزلزل الإيمان المسيحي في قلوب قرائه". انظر:

– الشنقيطي، محمد ولد المختار. **إسماعيل الفاروقي حامل هم الشرق في الغرب**، على الرابط:
http://www.4nahda.com/node/678

# جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان

**محمد خليفة حسن***

**ملخص**

يعرض البحث جهود إسماعيل الفاروقي في مجال تاريخ الأديان؛ وإسهامه في التأسيس المنهجي لهذا العلم على المستوى الدولي وعلى مستوى المنهج والمضمون. درس الفاروقي طبيعة التجربة الدينية في الإسلام، وعلاقتها بالتجارب الأخرى. وانخرط في الدرس الديني الحديث في الغرب، ومناهج فهم الدين ودراسته. وأبرز البحث دور الفاروقي في تطوير نظام من المبادئ الماوراء دينية؛ والمصدر الإلهي للأديان والحاجة إلى الدراسة النقدية للتراث الديني، أملاً في تعاون البشر في إقامة دين الفطرة، الذي يُوحِّد كل الأديان.

**الكلمات المفتاحية** :إسماعيل الفاروقي، علم تاريخ الأديان، ما وراء الدين، دين الفطرة، جوهر التجربة الدينية.

**Abstract**
**Efforts of Ismail al-Faruqi in the Field of History of Religions**
**Muhammad Khalifah Hassan**

This paper presents the efforts of Ismail al-Faruqi in the field of history of religions and his contributions in the methodological establishment of this field on the international level, particularly in the areas of methodology and content. Al-Faruqi studied the nature of the religious experience in Islam, and its relationship with other experiences. He engaged in the modern religious studies in the West, and the methods of understanding and studying religion. The paper highlights Al-Faruqi's role in developing a system of Meta-Religious principles, the divine source of religions, and the need for critical assessment of religious heritage, in the hope that human beings would cooperate to establish the religion of *Fitra* (natural disposition), which unites all religions.

**Keywords:** Ismail al-Faruqi, History of Religions, Meta-Religion, Religion of Fitra (Natural Disposition), Essence of Religious Experience.

---

* دكتوراه في تاريخ الأديان من جامعة تمبل بالولايات المتحدة الأمريكية، أستاذ مقارنة الأديان ومدير مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتجديد/ مؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع/ دولة قطر. البريد الإلكتروني: mohamedkhalifa@hotmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١١/١م.

**مقدمة:**

علم الأديان علم إسلامي أصيل له جذوره في القرآن الكريم وفي التراث الإسلامي. وقد نشأ هذا العلم في البيئة الفكرية الإسلامية مرتبطاً في البداية بعدد من العلوم الإسلامية مثل علم التفسير؛ إذ اشتملت المادة المفسِّرة للآيات القرآنية الخاصة بقصص الأنبياء وبني إسرائيل، وباليهودية والمسيحية، وديانة العرب قبل الإسلام على مادة دينية ضخمة استقاها المفسرون من مصادر متعددة. من هذه المصادر علم التاريخ؛ إذ اشتملت أمهات كتب التاريخ عند المسلمين على مادة دينية كبيرة أوردها المؤرخون عند الحديث عن تواريخ الشعوب، فقد ألحقوا التاريخ الديني للشعوب بتاريخها السياسي. ومنها علم الكلام؛ الذي طوَّر عملية الدفاع الديني عن الإسلام ضد الشبهات التي بثّها أهل الأديان الأخرى، وبخاصة اليهودية والمسيحية، وقُدّمت مادة دينية وصفية ونقدية للأديان والفرق المضادة للإسلام. واشتملت كتب الرحالة والجغرافيين المسلمين أيضاً على مادة دينية قُدمت في شكل وصفي، وعرضت في إطار أنثروبولوجي أو اجتماعي، وبنيت على أساس من المشاهدة والملاحظة. كما أن علم الدعوة الإسلامية اهتم بمعرفة الأوضاع الدينية للشعوب التي انتشر فيها الدعاة لتقديم الإسلام من خلال عرض إيجابياته وتبيين سلبيات الأديان الأخرى.

وفي مرحلة تالية استقل علم الأديان عن العلوم الإسلامية الأخرى التي ارتبط بها، وبدأت في الظهور كتابات لمؤلفين مسلمين تعالج موضوع الأديان معالجة مستقلة، وتطورت الكتابة الموسوعية في الأديان، فظهرت دوائر المعارف الدينية مثل "الملل والنحل" للشهرستاني، و"الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم الأندلسي، كما ظهرت كتابات مستقلة تتناول ديناً من الأديان مثل كتاب "الأصنام" لابن الكلبي، وكتاب "الهند" للبيروني. ومع بداية عصر التدهور السياسي والفكري للمسلمين مع سقوط الخلافة العباسية والغزو المغولي والصليبي للعالم الإسلامي تدهور علم الأديان، وتوقف عن التطور، ودخل في مرحلة طويلة من التخلف، وسيطرت أعمال الجدل الديني، واستمرت هذه الأوضاع حتى القرن العشرين.

وفي العصر الحديث انتقل علم الأديان إلى الغرب، وشهد مرحلة ازدهاره خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، لظروف مرتبطة بانتشار الاستعمار الغربي في معظم بلدان العالم، وبتطور العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب خلال القرنين المذكورين.

وفي العالم الإسلامي ظهر علماء قليلون اهتموا بعلم تاريخ الأديان، وعملوا على إحيائه بوصفه علماً إسلامياً، وبذلوا جهوداً طيبة في مجال الكتابة عن الأديان ووضع منهجية لدراستها. ولا ندعي هنا أن العلم قد تم تطويره وإحياؤه بالكامل بسبب قلة العلماء المسلمين المهتمين به، ولا تزال الجهود مطلوبة لإتمام إحياء هذا العلم المهم.

ومن بين العلماء المسلمين القليلين الذين اهتموا بتاريخ الأديان في القرن العشرين، الشيخ محمد عبد الله دراز، والأستاذ أحمد أمين، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور أحمد شلبي، مع الاعتراف بأن هؤلاء جميعاً لم يكن علم تاريخ الأديان تخصصهم الأساسي، ولكنهم تناولوه على هامش تخصصاتهم.

وهنا تبرز شخصية الدكتور إسماعيل الفاروقي في مجال تاريخ الأديان؛ إذ تمثل الشخصية الأساسية في مجال إحياء هذا العلم على المستوى المنهجي، وعلى مستوى الموضوع، ويمكننا بذلك النظر إلى الفاروقي على أنه مؤسس علم تاريخ الأديان الحديث عند المسلمين، وصاحب مجهود تجديد هذا العلم الإسلامي، وإعادته من جديد على خارطة العلوم عند المسلمين. وقد أتت مساهمة الفاروقي في هذا المجال على مستويين متداخلين؛ المستوى الأول هو المساهمة في التأسيس المنهجي لعلم تاريخ الأديان على المستوى العلمي الدولي؛ أما المستوى الثاني فهو يتمثل في المساهمة في إحياء علم تاريخ الأديان عند المسلمين على مستوى المنهج والمضمون.

لقد انخرط الفاروقي في عملية التأسيس المنهجي لعلم تاريخ الأديان على المستوى الدولي، وذلك من خلال مشاركته مجموعة المؤسسين لعلم تاريخ الأديان في النصف الثاني من القرن العشرين. وقد تولى إسماعيل الفاروقي رئاسة المحور الخاص بالإسلام في الجمعيات العلمية المتخصصة، مثل جمعية تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو، التي كان يرأسها مؤرخ الأديان الشهير مرسيا إلياده، وكذلك أكاديمية الدراسة العلمية للدين. وقد

شارك في أعمال هاتين الجمعيتين العلميتين مشاركة كاملة جادة من خلال الأبحاث المنهجية، والإشراف على محور الإسلام في المؤتمرات، والندوات، والدوريات الخاصة بتاريخ الأديان، وكذلك المشاركة في جامعة تِمْبِل Temple University التي كان يعمل بها في تنمية علم تاريخ الأديان، وفي التدريس والإشراف على عدد من الطلاب المسلمين وغير المسلمين. ومن أبرز طلابه غير المسلمين الدكتور جون اسبوزيتو، والدكتور جيمس زغبي. أما طلابه المسلمون فقد أسس من خلالهم مدرسة إسلامية جديدة في تاريخ الأديان أحيا بهم العلم الإسلامي القديم في هذا المجال.

وقد شارك الفاروقي عدداً من أهم علماء تاريخ الأديان في القرن العشرين، وذلك بالتأليف المشترك، والمؤتمرات، والندوات المشتركة، والعضوية المشتركة في الجمعيات العلمية. ونذكر من هؤلاء: مرسيا إلياده، وجوزيف كيتاجاوا، وولفرد كانتويل سميث، وليونارد سودلر، وتشارلز لونج، وتشارلز آدمز، وسوفير، ويواكيم فاخ. وخلال فترة عمله في جامعة تمبل في مدينة فيلادلفيا أسهم الفاروقي في تحويل قسم الدين إلى مركز لتاريخ الأديان، وقد كان الفاروقي مؤهلاً لأن يقوم بهذا الدور للأسباب الآتية:

١. شمول قسم الدين في جامعة تِمْبِل على نخبة مميزة من مؤرخي الأديان على المستوى العالمي، وتغطية القسم لكل الأديان باعتماده على مجموعة من الأساتذة الدوليين المشهورين، وعدد من الطلاب الدوليين الممثلين لكل أديان العالم.

٢. قيام الفاروقي بتدريس أديان العالم مع التركيز على الديانات التوحيدية، وعلى البعد المقارن بين اليهودية، والمسيحية، والإسلام.

٣. المساهمة في جهود قسم الدين بجامعة تِمْبِل في إرساء قواعد الحوار بين الأديان، وبخاصة أن تِمْبِل كانت مركزاً مؤسساً لحوار الأديان وحوار المذاهب المسيحية، وتتولى إصدار مجلّة الدراسات المسْكُونية (Journal of Ecumenical Studies) التي كان يرأسها ليونارد سودلر، وقد ساعد المناخ الدولي من هيئة التدريس الدولية والطلاب الدوليين على إغناء حوار الأديان، وخلق جوّ من الموضوعية، والتسامح الديني المناسب لنشأة الحوار وتطوره.

٤. مشاركته المنهجية مع كبار مؤرخي الأديان في وضع الأسس المنهجية لعلم تاريخ الأديان. ومن أهم هؤلاء المؤرخين مرسيا إليادة، وجوزيف كيتاجاوا، وولفرد كانتول سميث، وتشارلز لونج وغيرهم.

٥. المساهمة في التأسيس لحوار الأديان، وبخاصة الحوار الإسلامي المسيحي، والحوار الإسلامي اليهودي، ومشاركته الفعلية في الحوارات الدينية بين أهل الأديان ممثلاً للدين الإسلامي، ولا سيما الحوار مع الفاتيكان وغيره من المؤسسات الدينية. وقد أسهم في وضع فقه حوار الأديان على المستوى الإسلامي والعالمي، ووضع الإسلام على خارطة الحوار في القرن العشرين.

٦. تعمّق الفاروقي في العلوم الاجتماعية والإنسانية ومناهجها، وفي الفلسفة والمنطق، وهي أمور ساعدت في الفهم المنهجي لعلم تاريخ الأديان، وبخاصة الاتجاهات ذات الطابع الفلسفي، مثل فلسفة الدين، وفينومينولوجيا الدين، وكذلك الاتجاهات ذات الطابع الأدبي والفني مثل علاقة الدين بالأدب والفن. وقد ظهر هذا واضحاً في بعض أعمال الفاروقي مثل "أطلس الحضارة الإسلامية" و"جغرافية الدين" ودراساته عن الفن والموسيقى، وفي دراساته عن التجربة الدينية في الإسلام ومقارنتها بالتجارب الدينية الأخرى.

ويتطلب الأمر الكشف عن جهود الفاروقي في مجال دراسة الدين والأديان، وموقفه بين مؤرخي الأديان في القرن العشرين، وأيضا موقفه بين مؤرخي الأديان المسلمين في العصر الحديث، وتوضيح إسهامه في وضع المنهج في دراسة الأديان، وإبراز أهم أعماله في مجال الأديان، وأهم معالم المنهج عنده، وبخاصة تطبيقات التكامل المعرفي بين العلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الشرعية وانعكاساتها في تاريخ الأديان عنده، ومنهجه في تقديم الإسلام ومقارنته بالأديان الأخرى.

## أولاً: جوهر التجربة الدينية مع التطبيق على الإسلام

اهتم علم تاريخ الأديان اهتماماً كبيراً بموضوع التجربة الدينية، في محاولة علمية جادة للتعرف إلى هذه التجربة، واتخاذها قاعدة في فهم الدين، والتعرف إلى التجارب الدينية

المختلفة التي قدمتها الأديان المختلفة، وتحديد المشترك في هذه التجربة بين الأديان، والتعرف إلى ما يخص كل دين على حدة من هذه التجربة، وعدِّ المشترك منها محدِداً لطبيعة الدين عامة، والخاص منها محدِداً لطبيعة التجربة في الأديان.[١]

وقد انشغل الفاروقي بموضوع التجربة الدينية على مستوى المنهج في علم تاريخ الأديان، وأيضا على مستوى التطبيق على الإسلام. وهو يقرّ بداية بوجود جوهر للتجربة الدينية، وأنَّ هذا الجوهر قابلٌ للمعرفة؛ أي للتعرف إليه، وأنَّ المجهود في سبيل التعرف إلى جوهر التجربة الدينية وفهمه، مجهود ذو جدوى، وليس مجهوداً ضائعاً. هذه الافتراضات المنهجية لا يمكن تجاهلها، أو عدم السعي نحو إثباتها نقدياً كما يقول الفاروقي،[٢] ولذلك فهو يطرح هذه الافتراضات المنهجية على الأديان ومن بينها الإسلام، طالباً أهل كل دين أن يطرحوا هذه التساؤلات وهي: هل تجربتهم الدينية لها جوهر؟ وهل هذا الجوهر من الممكن معرفته نقدياً؟ وهل هذا التأسيس النقدي يعارض أي عنصر مُكَوِّن لهذه التجربة؟

وفي الإجابة الإسلامية عن هذه التساؤلات، يجيب الفاروقي أنه على الرغم من حداثة هذه التساؤلات؛ أي ارتباطها بعلم حديث، هو "علم تاريخ الأديان الحديث"، فهي مقبولة، والرد عليها إيجابي من وجهة النظر الإسلامية. فالإسلام له جوهر، وهو دين بامتياز، بل هو الدين. ويؤكد الفاروقي أن علماء المسلمين أجمعوا على أن الله تعالى هو مركز هذا النظام، وسمُّوا معرفته بالتوحيد، والبقية من الواجبات والمندوبات والمكروهات والمحرمات والحسنات، التي في مجموعها تحمل اسم "شريعة"، كما أن المسلمين سموا معرفتها "الفقه".[٣]

---

[١] ومن أهم الدراسات والبحوث التي تناولت موضوع التجربة الدينية و تطبيقاته في الأديان مايلي:

- James, William. *The Varieties of Religious Experience*, London: Longmans,1929.
- Leeuw, G. Van Der. *Religion in Essence and Manifestation*, London: Allen and Unwin, 1938.
- Wach, J. *Types of Religious Experience*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1951.

[2] Al Faruqi, Ismail Raji. "The Essence of Religious Experience in Islam" in his, *Islam and other Faiths*, edited by Ataulah Siddiqui, UK: The Islamic Foundation ,and the USA: International Institute of Islamic Thought, 1998/1419H, p 3.

[3] al Faruqi, Ismail R. and al Faruqi, Lois Lamya. *The Cultural Atlas of Islam*, London and New York: Macmillan Pub Co, & Collier Macmillan Publishers, 1986.

ومع هذا الإجماع الإسلامي على أن الإسلام دين له جوهر، فإن الموضوع لم يكن مُثاراً على مستوى المستشرقين باستثناء ولفرد كانتول سميث، الذي أقرّ في عمله الأساسي "معنى وغاية الدين" بأن الإسلام ليس له جوهر، وأن هناك فقط مسلمين تتغير إسلاميتهم Musliminess كل صباح.

وتُعدّ هذه نقطة فارقة بين رؤية المسلمين لدينهم ورؤية المستشرقين للإسلام، وهي رؤية عبّرت بصدق عن الموقف الاستشراقي العام من الإسلام، وهي كذلك رؤية ظالمة ومُجحفة في حق الإسلام بوصفه ديناً. فقد تعوَّد المستشرقون على ربط الإسلام باليهودية والمسيحية، ونزعوا عن الإسلام استقلاليته بوصفه ديناً، فلم يعترفوا له بجوهر ديني يخصه، أو تجربة دينية تخصه، فهو ليس إلا انحرافاً أو خروجاً عن التجربة اليهودية المسيحية.

## ثانياً: تأثر الفاروقي بالمنهج في علم تاريخ الأديان الحديث

أفاد الفاروقي —بلا شك– من التطور المنهجي لعلم تاريخ الأديان في العصر الحديث. ويتضح هذا بشكل كبير، في اعتماد الفاروقي على بعض النظريات التي سيطرت على التوجه المنهجي لهذا العلم على يد أبرز مؤسسيه.

وقد جمع الفاروقي بين منهجي فان درليو ويواكيم فاخ في كتاب (أطلس الحضارة الإسلامية). ويُعدّ أطلس الحضارة الإسلامية The Cultural Atlas of Islam من أبرز الجهود العلمية للفاروقي، وقد اعتمد الفاروقي في منهجية هذا الكتاب على أهم نظريتين في علم تاريخ الأديان الحديث وهما: نظرية عالم الأديان فان در ليو Van Der Leeuw عن الجوهر والمظهر، ونظرية مؤرخ الأديان يواكيم فاخ Joachim Wach عن الفكر والفعل والتعبير، وقد أقرّ الفاروقي في مقدمة الكتاب بأنه يمثل أول تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الإسلام وحضارته بوصفه كلاً.[٤]

واستوعب الفاروقي كل الجهود التأسيسية الحديثة في علم تاريخ الأديان، وتابع التطور المنهجي لهذا العلم على يد أبرز علمائه مثل رودولف أوتو (١٨٦٩-١٩٣٧م)

[4] Ibid, P 17.

Rudolf Otto، وبريد كرستنسن (١٨٨٤م – ١٩٥٣م) W. Brede Kristensen، وجرارد فان درليو Gerardus Van der Leeuw (١٨٩٠-١٩٥٠م)، ويواكيم فاخ (١٨٩٨-١٩٥٥م) Joachim Wach، ومرسيا إلياده Mircea Eliade. ولم تتوقف جهود الفاروقي عند حدود المتابعة المنهجية لتطور علم تاريخ الأديان في الغرب، ولكنه أضاف إلى هذا التطور البعد الإسلامي الذي كان غائباً لدى كل هؤلاء العلماء المؤسسين. وقد شاركه في عملية إدخال الإسلام ضمن اهتمامات مؤرخي الأديان في الغرب، المستشرق ولفرد كانتول سميث Wilfred Cantwell Smith بالإضافة إلى بعض الإسهامات النوعية من جانب بعض الشخصيات العلمية الأخرى مثل: فضل الرحمن، وتشارلز آدمز Charles J. Adams. ويتميز الفاروقي عن كل هؤلاء بحسّه الديني العميق، وبتذوقه الفكري والفني والديني والحضاري للإسلام، وبانغماسه المتعمق في التراث الفكري الإسلامي في مجال علم تاريخ الأديان، ومدى الإفادة منه في تطوير علم الأديان الحديث في الغرب، وفي الربط بين التراث الإسلامي في دراسة الأديان والجهود العلمية الحديثة (وهي جهود غربية). وقد انفرد الفاروقي بهذا البُعد الإسلامي، وأعاد تقديم المنجز الإسلامي في إطار منهجي حديث، جامعاً بين المنهجية الإسلامية الموروثة، والمنهجية الغربية الحديثة المكتسبة، ليغدو بحق مؤسس علم تاريخ الأديان عند المسلمين في العصر الحديث، محققاً هذا على أسس منهجية اكتسبها من الجهد الغربي الحديث في تطوير هذا العلم.

ويصف تشارلز آدمز حالة الإسلام في علاقته بالتطور المنهجي الحديث في علم الأديان، بل وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام فيقول: "إن كثيراً من النظريات التي نشأت مع الجهود العلمية الحديثة –فضلاً عن تعقيدها لمسألة فهم الدين– تولد معها إمكانية تقديم وسائل تفسيرية للمادة الإسلامية، وعلى الرغم من ذلك فإن هذه النظريات نادراً ما تم تطبيقها من أجل فهم الإسلام وشرحه."[٥] وأسباب ذلك متعددة؛ وأولها اهتمام مؤرخي الأديان بدراسة الديانات القديمة البدائية، وضعف الاهتمام بدراسة

[5] Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition" in, *The study of the Middle East*, edited by Leonard Binder, New York and London: John Wiley Sons, P. 32.

الأديان المتقدمة. والسبب الثاني هو الإهمال النسبي لدراسة الإسلام في العلم الغربي بوصفه ديناً متقدماً. والسبب الثالث أن الرغبة في الفهم الأصيل لتجارب الديانات الأخرى تقل وتضعف عندما يكون الإسلام هو موضوع الدراسة، بينما تزيد وتقوى عند دراسة الديانات الهندية أو الشرقية عموماً. والسبب الرابع يعود إلى سيطرة العلماء ذوي الاهتمامات الفيلولوجية والتاريخية. ولا يتوقع تشارلز آدمز تقدماً في مجال دراسة الإسلام، إذا لم يتم تطبيق نظريات تاريخ الأديان ومناهجه التي طُبقت على دراسة الأديان عموماً.

ويعد (فان در ليو) من أهم مؤرخي الأديان وعلماء ظاهريات الدين الذين تأثر الفاروقي بهم في درسه الحديث للإسلام، وفي تطبيقه لنظرية الجوهر والمظهر التي طورها (فان در ليو). والقارىء لأطلس الحضارة الإسلامية سيلاحظ بسهولة، ومن فهرست المحتويات، أن الفاروقي وَزَّع دراسة الحضارة الإسلامية بين الجوهر essence والمظهر manifestation. والملاحظ على كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية" أنه في حقيقة أمره دراسة في الإسلام؛ بدأها الفاروقي بدراسة الجوهر والمظهر في ديانة العرب قبل الإسلام، أو ما سمّاه دين مكة (ص٦٢-٦٨)، ودراسة الجوهر والمظهر في الديانة اليهودية (ص٥٠-٥٥)، وأخيراً دراسة الجوهر والمظهر في الديانة المسيحية (ص٥٥-٦٢)، وكذلك فعل مع ديانة بلاد الرافدين؛ إذ درسها على مستوى الجوهر والمظهر (ص٤٣-٥٠)، وانتهى بعد ذلك إلى التطبيق على الإسلام، محدداً الجوهر والمظهر في الإسلام وحضارته.

وقد اتخذ الفاروقي من كتاب (فان در ليو): "الدين في الجوهر والمظهر" Religion in Essence and Manifestation دليلاً ومنهجاً لعمله في "أطلس الحضارة الإسلامية". وقد زاد على (فان در ليو) الحديث عن الأصل Origin والشكل Form. ويعد كتاب (فان در ليو) عملاً كلاسيكياً في فينومينولوجيا الدين، وكان مؤلفه مدركاً للبعد الشخصي العميق للدين، ولديه حساسية قوية تجاه البعدين الفني والثقافي للظاهرة الدينية.

والحقيقة أننا نجد تشابهاً ملحوظاً بين شخصيتي (فان در ليو) والفاروقي، ولا نعتقد أن يكون هناك تأثر على المستوى الشخصي؛ إذ إنهما لم يلتقيا بسبب البعد الزمني، فقد توفي (فان در ليو) في عام ١٩٥٠م، وكان الفاروقي في الثلاثين من عمره. وقد وقع التأثير فكرياً من خلال وضعية (فان در ليو) بصفته مؤسساً لعلم فينومينولوجيا الدين، ومؤرخاً عظيماً للأديان، ومُنظّراً لمفهومي الجوهر والمظهر في الدين والأديان بوصفهما مفهومين أساسيين في فهم الدين في علم تاريخ الأديان المستند فلسفياً إلى علم الفينومينولوجيا، الذي أنتج في النهاية فينومينولوجيا الدين.

ولعل من أهم وجوه التأثير والتشابه بين (فان در ليو) والفاروقي، هذا الوعي العميق للأبعاد الشخصية والفنية والثقافية للتجربة الدينية، ونحن نتلمسه جلياً في كتابي: "الدين في الجوهر والمظهر" و"أطلس الحضارة الإسلامية"، كما نتلمسه في القاعدة الفلسفية التي انطلق منها (فان در ليو) والفاروقي، وهي القاعدة الفينومينولوجية؛ إذ اعترف (فان در ليو) بوضعية مستقلة لفينومينولوجيا الدين بوصفه علماً مستقلاً، مع النظر إليه على أنه علم منشغل –بالضرورة– بالاهتمامات اللاهوتية وبالمعرفة المُحبِّة Loving Knowledge، فعالم الظاهرة الدينية يتمتع بلحظتين: اللحظة الإيمانية واللحظة المعرفية، وهو إدراك أو معنى يجمع بين الذاتي والموضوعي.[٦]

وقد تجاوز (فان در ليو) حدود الفهرسة المنظمة الدقيقة، وتصنيف الظواهر الدينية إلى حالة يستطيع معها دارس الدين أن يعيد تجربة الحياة الداخلية للظواهر الدينية الأجنبية على نحو منظم. وعدَّ "القوة" الكاملة الأخرى a wholly Other Power موضوعاً للتجربة الدينية. وهي "قوة" قريبة من فكرة القداسة Holiness عند ناثان سودر بلوم، وقريبة أيضاً من فكرة المقدس The Holy عند رودولف أوتو، ويقابلها عند الفاروقي مفهوم التوحيد الذي يعده جوهر الإسلام. وهذه القوة عند (فان در ليو) تأخذ مظهرها في عدة أنماط من الأشكال الموضوعية والاستجابات الذاتية. كما أكد (فان در

[6] Cain, Seymour. "Study of Religion: Methodological Issues" in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 14, Macmillan Pub. Co, New York and London, 1987, P75.

ليو) على أن المنهج الفينومينولوجي بأسسه العلمية الصارمة يجب أن تصاحبه نزعة لاهوتية معينة.

وقد كان (فان در ليو) مسيحياً مؤمناً وبروتستانتي المذهب، واعتمد على منهج حدسي intuitive method في الوصول للأنماط والبُنى، وفي عرضه لهذه الأنماط والبُنى والجواهر، بعيداً عن الإجراءات العلمية التجريبية التي مارسها العلم الحديث؛ فظواهره لم تكن موضوعاً للملاحظة التجريبية، بل كانت جواهر أو خصائص عامة تم الوصول اليها عن طريق رؤيا فعل حدسي، كما هو الحال في الفينومينولوجيا الفلسفية.[٧] وعلى الرغم من أهمية البحث التاريخي والفيلولوجي بالنسبة لفينومينولوجيا الدين، فإن (فان در ليو) لم يكن شخصياً يهتم بالبحث في الأصول التاريخية والتطور التاريخي، مفضلاً التركيز على تقديم الأنماط والبُنى والجواهر.

وإذا عدنا إلى الفاروقي سنجد عدة أمور منهجية متقاربة أو متشابهة مع منهج (فان در ليو). فعلى الرغم من اهتمام الفاروقي بالأصول التاريخية والتطور التاريخي، كما يبدو من الباب الذي خصصه للأصول في الأطلس، فإننا نجده –في مقدمة الأطلس– ينقد بشدة العلماء المسلمين والغربيين الذين عالجوا موضوع الإسلام وحضارته معالجة إقليمية أو تاريخية. وهو يقول في هذا: "إن الترتيب الإقليمي يمثل المنهج المفضل عند علماء الغرب الذين يقسّمون المادة المتاحة بحسب الأقاليم المختلفة، مركزين على المعالم الخاصة بتاريخ منطقة ما."

أما العلماء المسلمون فقد فضّلوا الترتيب التأريخي؛ إذ نظّموا مادتهم العلمية بحسب الأحداث الرئيسة أو بحسب الإنجازات التي تمت في فترة معينة، أو في عدة فترات متتالية.[٨] وينقد الفاروقي هذا التوجه الإقليمي والتاريخي بقوله: "وكلاهما يقع في النقص الخطير وهو عدم الأخذ في الاعتبار جوهر الثقافة والحضارة الإسلامية، فالترتيب الجغرافي يفتقد العنصر الذي يوحّد الأقاليم، ويجعل منها ولايات لعالم الإسلام الواحد، ومن ثم فهي أجزاء متكاملة من هذه الثقافة والحضارة الإسلامية. أما المعالجة التأريخية فتتجاهل

[7] Ibid,P75.

[8] The cultural Atlas of Islam,P.12.

المادة التي استمرت خلال أحداث القرون والأجيال، التي نسجت هذا التنوع المذهل للتعبير في وحدة عضوية ثقافية وحضارية.[٩]

ولم تنجح الكتب التي جمعت بين الترتيب الإقليمي والتأريخي؛ لأنها جمعت نواقص المنهجين. والحل عند الفاروقي شبيه بما قدمه (فان در ليو)، وينص الفاروقي صراحة بأن الحل يكمن في المنهج الفينومينولوجي الذي يتطلب من الملاحظ أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها، بدلاً من وضعها داخل إطار فكري محدد مسبقاً. ويؤصل هذا المنهج الفينومينولوجي بردّه إلى أبي الريحان البِيروني الذي طبّقه في كتابه عن ديانات الهند، وأصبح منهجه متبعاً من بعده في التراث المقارن عند المسلمين. وبحسب تقرير الفاروقي وبالنسبة للغرب، فالمنهج الفينومينولوجي لم يعرف في الفلسفة الغربية قبل إدموند هوسرل، وقبل ماكس شيللر في مجال الأخلاق والدين، ثم بدأ في الانتشار بعد تأسيس دورية تاريخ الأديان، وتعيين مرسيا إلياده أستاذ كرسي مقارنة الأديان بجامعة شيكاغو.[١٠] وعلى الرغم من اعتماد الفاروقي على المنهج الفينومينولوجي، نجده ينقد عملية تطبيق المنهج الفينومنولوجي في تاريخ الأديان لسببين: الأول تطبيقه فقط على الديانات القديمة البائدة أو الديانات التقليدية الحية، وعدم النجاح في تطبيق هذا المنهج على الديانات العالمية.[١١] والسبب الثاني هو عدم تطبيق المنهج الفينومينولوجي على دراسة الإسلام. ويتهم الفاروقي علماء الغرب المتخصصين في الإسلام بأنهم لم يسمعوا بوجود علم الفينومينولوجيا أو فينومينولوجيا الدين، ولم يعرفوا مبدأ تعليق التقويم epoché، الذي أرساه المنهج الفينومينولوجي؛ ويعني هذا المبدأ تعليق كل المفاهيم، والأحكام المسبقة، والتعصبات في تفسير المادة العلمية الخاصة بالدين الآخر أو الثقافة الأخرى، وإن هذا المبدأ يبدو وكأنه مطلب مستحيل بالنسبة لهم.[١٢]

وبحسب قوله: "لم يتمكن المستشرقون من إثبات قدرتهم على تطبيق مبدأ تعليق الحكم أو التقويم epoche في عملية التفسير أو الفهم،"[١٣] وأنهم (أي المستشرقين) التزموا

[9] Ibid, P12.

[10] The Cultural Atlas of Islam,P.12.

[11] Ibid., P. 13.

[12] Ibid.

[13] Ibid.

بإيديولوجيات معرفية مركزية عرقية أو إدراك الحقيقة وفقاً للعِرق والإثنية، وأن هذا الالتزام المعرفي الإثني اضطرهم إلى أن يصبحوا إقليميين في فهمهم للتاريخ. كما أن المنهج العلمي الذي يعد "الحقيقي" فقط ما هو حسي، ومادي، وكمي، وما يمكن قياسه.... هذا المنهج ربط المستشرقين بالمظهر الخارجي وأعماهم عن الجوهر الذي تمثله الظاهرة. وبوصفهم علماء للأديان والحضارات الأخرى نجدهم دائما شاكِّين في كل شيء على المستوى القيمي والعالمي، وينظرون إلى مثل هذه المعلومات أوالحقائق data على أنها نسبية وذاتية أو حتى شخصية.[١٤]

ويرد الفاروقي غياب الموضوعية في التعامل مع المادة الإسلامية أيضاً إلى تراث العِداء والمواجهة بين الغرب والإسلام، الذي توارثه هؤلاء المستشرقون جيلاً بعد جيل.[١٥] لهذه الأسباب مجتمعة يعد الفاروقي كتابه (أطلس الحضارة الإسلامية) أول تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الإسلام وحضارته. وقد جمع الفاروقي بامتياز بين منهج (فان درليو) الخاص بالجوهر والمظهر، ومنهج (يواكيم فاخ) الخاص بالفكر والفعل والتعبير، ويشرح الفاروقي في مقدمة الأطلس هذا المزج بين منهجي (فان در ليو) و(فاخ) على النحو الآتي: "من الممكن الادعاء بأن هذا الكتاب هو أول تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الإسلام وحضارته ككل؛ فالكتاب يبدأ بدراسة للمهد الذي يمثل الواقع التاريخي الذي وُلد فيه الإسلام ديناً وثقافة وحضارة. ثم ينتقل الكتاب إلى تحديد جوهر الحضارة الإسلامية أو التوحيد، وهو أول مبادئ الإسلام وقلبه. ويتبع تحليل الجوهر التعريف بالشكل معطى في نظام للأفكار، وهو نظام للتحقيق المثالي ونظام للمؤسسات الاجتماعية. وقد صاغت هذه العناصر الثلاثة مشتركةً الثقافة والحضارة الإسلامية، معطية لها صفتها وشكلها، ومميزة لعمقها وأبعادها، ومحددة لمسيرتها ولتطورها في التاريخ". ويوضح هذا التحليل اعتماد الفاروقي على مفهوم الجوهر والمظهر في تحديد طبيعة الإسلام وخصائصه.

[14] Ibid.

[15] Ibid.

أما بالنسبة لمنهج (فاخ) والإفادة منه في عرض الإسلام وحضارته، فنتوصل إليه من خلال قول الفاروقي: "وفي النهاية نعرض مظاهر الإسلام في ظواهر الثقافة والحضارة تحت مقولات الفعل، والفكر، والتعبير معطين تقريراً منظماً عن حقول النشاط الإنساني المناسبة". وقد نص الفاروقي على أن الفصلين التاسع والعاشر يعالجان المظهر في الفعل (الدعوة الإسلامية والفتوحات)، وأن الفصول من الحادي عشر إلى الثامن عشر تصف المظهر في الفكر (العلوم المنهجية، وعلوم القرآن والحديث الشريف، والشريعة والكلام والتصوف، والفلسفة، والنظام الطبيعي) وأن الفصول من العشرين إلى الثالث والعشرين تفحص المظهر على مستوى التعبير (الفنون، والآداب، والخط، والزخرفة، والعمارة، وهندسة الصوت، أو فن الصوت).

وتظهر عملية الجمع بين منهجي (فان در ليو) و(فاخ) عند الفاروقي في أن عنصر المظهر المأخوذ من (فان در ليو) يتم عرضه على مستوى الفعل، والفكر، والتعبير المأخوذ من (فاخ). ولعل الفاروقي في مشروعه الخاص بأطلس الحضارة الإسلامية أراد أن يقوم بما لم يكن يستطيعه كل من (فان در ليو) و(فاخ)؛ إذ قدّما المنهج، ولكن لم ينجحا في تطبيق هذا المنهج على الإسلام، فالأول معرفته بالإسلام ضعيفة، والثاني قدّم دراسات هامشية على مستوى الإسلام.[١٦]

ويجب أن نعترف بهذه الحقيقة وهي أن الفاروقي كان الوحيد من بين علماء تاريخ الأديان في الغرب الذي تمكن من تطبيق منهج فينومينولوجيا الدين على الإسلام. ويمكن أن ندّعي –في هذا الخصوص– أن علماء الأديان في الغرب لم ينجحوا في تطبيق هذا المنهج على أي من الديانات العالمية، فدراستهم ركّزت على الديانات البدائية والتقليدية، ولم تنجح في تحديد الفكر والفعل والتعبير في هذه الديانات. ويظل أطلس الفاروقي علامة مميزة وفارقة في الدرس المنهجي في تناول الظواهر الدينية.

[١٦] انظر كتاب فاخ:

- *Types of Religious Experience*, Chicago 1951

أما نظرية الفكر والفعل والتعبير فقد قدمها فاخ في كتابه:

- *The Comparative Study of Religions* edited by Joseph Kitagawa, Colombia Univ. Press1958.

وللأسف الشديد أن علماء المسلمين في العصر الحديث لم يفيدوا من عمل الفاروقي في دراسة الإسلام، وذلك يعود إلى عدة أسباب من أهمها: أن تطبيق هذا المنهج (الفينومينولوجي) على الإسلام يحتاج إلى خلفية علمية جيدة في علم فينومينولوجيا الدين، وعلم تاريخ الأديان، ويحتاج إلى خلفية فلسفية قوية، وهي أمور لم تجتمع سوى في شخص الفاروقي وتركيبته العلمية. وعلى الرغم من أن للفاروقي عدداً من التلاميذ المسلمين الذين درسوا عليه تاريخ الأديان في جامعة تيمبل بالولايات المتحدة الأمريكية، إلا أن أحداً منهم لم يهتم بهذا الجانب المنهجي في درس الإسلام، حتى تلاميذه غير المسلمين أمثال جون اسبوزيتو وجيمس زغبي لم يهتما بهذا الجانب. وربما كانت هناك محاولة من كاتب هذه السطور في تطبيق المنهج في تاريخ الأديان على درس الإسلام في كتاب بعنوان "الإسلام: دراسة في تاريخ الأديان"[١٧] التزم فيه بمنهج هذا العلم ومعطياته، فجاءت أقسام الكتاب متناسقة مع هذا المنهج (عناوين الأقسام: وضع الإسلام في تاريخ الأديان –وجوهر الإسلام– وطبيعة التجربة الدينية في الإسلام– والبنية الدينية للإسلام).

## ثالثاً: وجوه التشابه بين الفاروقي، وفان در ليو، وفاخ وسميث

لم يكن المنهج في دراسة الأديان والإسلام هو فقط الجامع بين الفاروقي وعلماء تاريخ الأديان المؤسسين: فان در ليو، ويواكيم فاخ، وولفرد كانتول سميث وغيرهم. فقد توفرت بعض الصفات الشخصية المؤثرة على المنهج، مما نجدها مشتركة بين الفاروقي وكل من فان در ليو، وفاخ، وسميث، ونوجزها فيما يأتي:

### ١. البعد الشخصي العميق تجاه الدين والتجربة الدينية:

ويمكننا في هذا الشأن أن نقسّم مؤرخي الأديان إلى مجموعتين صريحتين: المجموعة الأولى يمثلها عدد من أبرز مؤرخي الأديان المتدينين؛ أي الذين يؤمنون بالدين ويعتقدون فيه، ولا يهملون التجربة الدينية الشخصية، ولا ينكرون انتماءهم الديني، بل يعدّونه ضرورياً لفهم الدين والتجربة الدينية، ولا يرون في هذا الانتماء تأثيراً على الموضوعية في

[١٧] حسن، محمد خليفة. **تاريخ الأديان دراسة وصفية مقارنة**، القاهرة: دار الثقافة العربية، ٢٠٠٢م.

دراسة الدين والأديان الأخرى. ويمثل هذه المجموعة بقوة كل من فان درليو، ويواكيم فاخ، وولفرد كانتول سميث، وهي المجموعة المؤثرة على الفاروقي منهجياً، على الرغم من انتماء الثلاثة إلى الفكر الديني المسيحي. أما المجموعة الثانية من مؤرخي الأديان وهي تمثل الأغلبية من حيث العدد، فهي مجموعة من مؤرخي الأديان العلمانيين، أو حتى الملحدين الذين لا يؤمنون بالدين، ولا يعتقدون فيه، ولا ينتمون –عن إيمان– إلى أحد الأديان، وهذه المجموعة تلتزم بالمنهجية العلمية، وبالموضوعية في دراسة الدين والأديان، ولكنها تفتقد بالطبع الروح الدينية الناجمة عن الانتماء الديني، والاعتراف بالدين والأديان، بل والمنبثقة عن تجربة دينية خاصة مرتبطة بالدين الذي ينتمون إليه، والتجربة الدينية العامة فيه.

هذا الالتزام الديني الشخصي ضمّ الفاروقي إلى مجموعة فان در ليو، وفاخ وسميث، وترك أثره عليهم جميعاً في تناولهم للدين وللتجربة الدينية، ويحق للفاروقي أن يُصنَّف مع هذه المجموعة في درس تاريخ الأديان الحديث والمعاصر. وقد أغفل المؤرخون لهذا العلم في العصر الحديث جهود الفاروقي لأسباب غير علمية، ذلك أن التقويم الموضوعي للفاروقي يضعه بقوة ضمن هذه المجموعة المتدينة والمؤسسة للمنهج في علم تاريخ الأديان، ولكن لأنه من خارج التراث اليهودي المسيحي، ولأنه فلسطيني، وعروبي، وإسلامي، أنكر العاملون في مجال تاريخ الأديان جهوده المنهجية وتطبيقاتها، ليس فقط على الإسلام، بل على اليهودية، والمسيحية، وديانة مكة قبل الإسلام، وديانة الشرق الأدنى القديم التي عالجها على مستوى الجوهر والمظهر في "أطلس الحضارة الإسلامية". وكما ذكرنا من قبل إن تطبيق المنهج الفينومينولوجي على الإسلام يُعد أكمل تطبيق ممكن على دين من الأديان، بل هو التطبيق الأوحد؛ لأننا لا نذكر تطبيقه على دين آخر بالكمال المنهجي نفسه الذي تم على الإسلام، فأطلس الحضارة الإسلامية لم ينفذه أحد من مؤرخي الأديان على اليهودية، والمسيحية، أو على الديانات الشرقية العالمية والحية مثل الهندوسية، والبوذية وغيرها.

ويعد "الأطلس" نموذجاً منهجياً يمكن الإفادة منه وتطبيقه على أديان العالم الأخرى. وإذا عدنا إلى البعد الشخصي العميق للدين، فكل من قرأ الفاروقي أو اتصل به

على المستوى الشخصي يدرك قوة تديّنه وأهمية الدين في حياته، ويدرك أيضاً ملامح من تجربته الدينية الشخصية داخل إطار التجربة الدينية الإسلامية العامة، وأيضاً داخل إطار التجربة الدينية العامة والمشتركة بين الأديان، فالفاروقي معترف بالأديان الأخرى، ومُقرّ بتجاربها الدينية الخاصة، ومدرك للمشترك الإنساني في تجارب الأديان عموماً، ومشارك قوي وفعال في حوارات الأديان، بل ومؤسس لحوار الإسلام مع الأديان الأخرى.

## ٢. النزعة اللاهوتية المصاحبة لمؤرخي الأديان موضوع المقارنة:

وبالإضافة إلى البعد الشخصي العميق للدين عند الفاروقي، وفان در ليو، وفاخ وسميث، نلاحظ أيضاً وجود نزعة دينية أو اتجاه ديني لاهوتي قوي في فكر هذه المجموعة. وهو اتجاه صريح اعترف به هؤلاء في كتاباتهم وفي توجهاتهم العلمية. لقد ذكرنا سابقاً بالنسبة لـ(فان در ليو) إصراره على استقلالية الفينومينولوجيا بوصفه علماً ومنهجاً، ومع ذلك فقد أكد على ضرورة أن يصاحب ذلك موقف لاهوتي معين، وهذا الموقف في حالة (فان در ليو) هو كونه بروتستانتياً مخلصاً أو ملتزماً.[١٨] ومن المعروف أن (فان در ليو) كان عالم لاهوت ورجل كنيسة، وعلى إدراك كبير بالبعد الشخصي العميق للدين، وبالوعي الكامل بمجالات الفن والثقافة، مع إصراره على استقلالية فينومينولوجيا الدين بوصفه علماً مستقلاً. فهو يرى ضرورة انشغال هذا العلم بالاهتمامات اللاهوتية.[١٩] وعالم الفينومنولوجيا لا بدّ أن يمتلك الموقف الاعتقادي والمعرفي، وأن يجمع بين الإدراك أو الوعي الذاتي والموضوعي.[٢٠]

أما (يواكيم فاخ) فهو يأتي أيضاً من خلفية بروتستانتية؛ إذ نشأ في أسرة تنتمي إلى الكنيسة اللوثرية بألمانيا، والتحق بعدها بالكنيسة الأسقفية البروتستانتية بالولايات المتحدة الأمريكية، مع استمرارية تأثير لوثر الروحي عليه. ويصف جوزيف كتياجاوا وضع (فاخ) الديني بأنه مسيحي إنساني مثالي، وأنه مسكوني التوجه، ورجل الكتاب المقدس ومؤمن،

[18] Cain. Seymour. "Study of Religion" *in The Encyclopedia of Religion*, ed. by Mircea Eliade, Vol.14,P 75.

[19] Ibid,P75.

[20] Ibid,P75.

وأنه تلميذ ومعلم حقيقي في مدرسة المسيح.[٢١] ويعطي كيتاجاوا بعض التفاصيل عن الخلفية الدينية القوية لـ(فاخ) فيقول: "إن أهم ما في حياة وفكر فاخ تجربته الخاصة بالمسيح الحي living Christ متأثراً بتفسير بولس للمسيح مع ميوله إلى النمط اليوحني (نسبة إلى يوحنا) للتقوى المسيحية، كما تأثر بسانت أوجستين أكثر من غيره من الآباء... وهو ينتمي إلى رواد النهضة المسيحية، وأن مزاج فاخ الفكري يميل إلى اللاهوت الفلسفي متأثراً بـ: وليم تيمبل، كما أن تقديره للتراثين الكاثوليكي والبروتستانتي وحبه للوعظ Liturgy جعله يشعر بأنه في بيته في الكنيسة الأسقفية Episcopal Church، وقد كان مدافعاً متحمساً للحركة المسكونية Ecumenical Movement. وبالإضافة إلى هذا كله فقد كان فاخ مؤمناً إيماناً ثابتاً بمبدأ تعددية الأديان؛"[٢٢] إذ تبنى (فاخ) هذا المبدأ على المستوى العالمي. ووفقاً لرأيه فإن المسيح، والبوذا، ومحمد ﷺ هم اختيارات عالمية universal options وأن على الإنسان أن يختار إيمانه على الرغم من العوامل البيئية.[٢٣]

وقد حاول (فاخ) في كتابه "الدراسة المقارنة للأديان" الجمع بين رؤى ومناهج علم تاريخ الأديان، وفلسفة الدين، وعلم اللاهوت. وقد استخدم (فاخ) المنهج الفينومينولوجي في تحليله للتجربة الدينية، معلناً أن على مؤرخ الأديان أن يُعنى بمعنى التعبير عن التجربة الدينية، وبمعنى وطبيعة التجربة الدينية ذاتها، وبالبحث عن البُنى في كل أشكال التعبير الديني، والبحث عن الحقيقة أو الحقائق التي تتناسب مع هذه التجارب. ويرى (فاخ) أن أشكال التعبير رغم أنها مشروطة بالبيئة التي نشأت فيها فهي تُظهر تشابهاً في البنية، وأن هناك موضوعات عالمية في الفكر الديني، وأن العالمي نجده دائماً متضمناً في الخاص. وأصر (فاخ) على أن مؤرخ الأديان يجب أن يعالج موضوع الحقيقة معالجة فينومينولوجية، وذلك بربط مسألة الحقيقة بطبيعة التجربة الدينية؛ فهناك حقيقة

[21] Wach, Joachim. *The comparative study of Religions*, edited by Joseh M. Kitagawa , Columbia Univ. Press, 1958 P.36.

[22] Ibid., P. 36.

[23] Ibid., P. 22.

واحدة، ولكن إدراك هذه الحقيقة الواحدة يختلف بحسب اختلاف وسائل الإدراك الإنساني، التي ولَّدت تعددية التجارب الدينية.[٢٤]

وقد نُقد (فاخ) عند بعض مؤرخي الأديان؛ بأنه خلط بين (فاخ) مؤرخ الأديان و(فاخ) المسيحي، ولأنه استخدم المسيح نموذجاً في مناقشاته. وعلى الرغم من هذا النقد، فقد جاهد (فاخ) من أجل الفصل بين الدراسة المقارنة للأديان، وعلم اللاهوت الدفاعي عن أي دين معين، فمؤرخ الأديان عليه أن يطبق منهجاً عالمياً للدراسة، يصلح للتطبيق على كل الأديان، وقد ضايقه كثيراً أن تُصبغ الدراسة المقارنة للأديان بالاهتمامات الدفاعية لدين من الأديان.[٢٥] من كل هذا يتضح اهتمام (فاخ) بوضع قاعدة لاهوتية للدارسة المقارنة للأديان، فالتجربة الدينية الأصيلة هي إدراك الوحي أينما يقع داخل أي سياق إثني أو ثقافي أواجتماعي أو ديني.

وقد وضع (فاخ) —بوصفه مؤرخاً للأديان– عدة مبادئ لعالم اللاهوت المسيحي، لكي يأخذ بها في تقويمه للأديان غير المسيحية، ومن أهم هذه المبادئ أن الأديان غير المسيحية تملك تجربة دينية أصيلة عن الحقيقة المطلقة، وأنه أينما وُجد الوحي الأصلي، فهناك شعور أو تجربة بالمقدس، وأن تجربة المقدس مرتبطة عضوياً بالأخلاق في كل الأديان، وأن غير المسيحيين لديهم إدراك بالنعمة الإلهية، وأن هناك عدة أنواع ودرجات لإدراك المقدس في الديانات غير المسيحية، وأن هناك شعوراً حقيقياً بالعبادة في النظم الدينية غير المسيحية، وأن التجربة الدينية في كل الأديان تعبّر عن نفسها في شكل جماعي.

وهكذا يعطى (فاخ) لتاريخ الأديان مكاناً ثابتاً في علم اللاهوت، ليس فقط من خلال الزاوية الدفاعية، ولكن أيضاً من خلال تحديد طبيعة ومدى فعل نشاط الوحي الإلهي في التاريخ؛ إنها محاولة للجمع بين التقدير المبني على المعرفة بالأنماط المختلفة للتجربة الدينية، والإيمان المسيحي العميق.[٢٦]

[24] Ibid., P. 41.

[25] Ibid., P. 42.

[26] Ibid., P. 14.

وإذا عدنا إلى الفاروقي لوجدنا هذه التجربة نفسها التي مرّ بها كل من (فان در ليو) و(فاخ) تتكرر مع الفاروقي، فالفاروقي –بدايةً– عالم مسلم، وسُنّي، ومؤمن، ومتدين، وملتزم، وفي درسه للأديان ينطلق من هذه القاعدة، ويحاول كما فعل (فان در ليو) و(فاخ) أن يوفّق بين تدينه الصريح، والالتزام الموضوعي في درس الأديان الأخرى، وهو يفعل هذا باللجوء إلى المنهج الفينومينولوجي ذاته الذي سار عليه (فان در ليو) و(فاخ).

لقد اهتم الفاروقي بالمنهج الفينومينولوجي، واتخذه أساساً منهجياً لعدد من دراساته، كما حدث مع (أطلس الحضارة الإسلامية). ولم يتوقف اهتمام الفاروقي بهذا المنهج عند حد التطبيق، بل اهتم بدراسة المنهج ذاته، والتعريف بإيجابياته وسلبياته من خلال نقده نقداً علمياً. وقد وضّح الفاروقي في أكثر من موضع الاتجاهات المنهجية المهمة في دراسة الدين والأديان، وانتهى إلى تفضيل المنهج الفينومينولوجي الذي يتجنب العيوب المنهجية في الاتجاهات الأخرى، مثل الاتجاه الأنثروبولوجي الذي يركز المنهج فيه على دراسة الديانات البدائية من خلال الملاحظة المباشرة للممارسات الدينية لأهل هذه الديانات، أو من خلال معلومات وأوصاف يتم الحصول عليها منهم. وقد انتقد هذا المنهج بأنه يعتمد على نظرية التطور، وعلى نظام معرفي يعترف فقط بالمعلومات، أو المادة السلوكية؛ شفوية كانت أو فعلية، ويعدها هي فقط المادة الصحيحة. ويغالي هذا المنهج في الكيان الإثني أو العرقي ويعدّه هو المُكّون للإنسان.

وينقد المنهج الاجتماعي في دراسة الأديان، في تركيزه على الجماعة الاجتماعية، وفي النظر إلى الدين على أنه عامل بنَّاء أو هدَّام فحسب، مُوحِّد أو مُفرِّق يؤدي إلى التكامل أو عدم التكامل، ويُصنِّف البشر أو يميز بينهم على أساس من انتمائهم الجماعي. ولا يعترف مثل المنهج الأنثربولوجي إلا بالمعلومات أو المواد السلوكية والعملية. وينقد المنهج السيكولوجي في تركيزه على الحالة الداخلية للموضوع، والأمور المؤثرة فيها في حالتها الذاتية. والدين عنده حالة شعورية تتأثر بوضعية الإنسان.

أما المنهج التاريخي فهو يهتم بالبحث في أنماط التغيير ويعتمد على العامل التطوري، ومهمة هذا المنهج الكشف عن المراحل التاريخية التي يمر بها الدين، والتطورات التي تصيبه

والتغيرات الناتجة عن ذلك. وينقد المنهج اللاهوتي المسيحي الذي يعتقد أن المسيحية الدين الصحيح الوحيد، والمعيار لقياس الحقيقة الدينية، الذي على أساسه يتم تقويم الأديان الأخرى. وقد انطلق المنصِّرون والمستشرقون للبحث عن عيوب الأديان بوصفها عدواً أو منافساً للمسيحية، وتقديم المسيحية للآخرين من خلال هذه العيوب. أما المنهج الفلسفي، فينقد الفاروقي أساسه الشكلي ومعاييره الغربية التي ينقدون من خلالها دعاوى الأديان حول الكون، والعناية الإلهية، والحرية، والبعث، والحساب، والجنة، والنار.[٢٧]

ولتجنب عيوب هذه المناهج، يؤكد الفاروقي أن فريقاً من علماء مقارنة الأديان بحثوا عن منهج مختلف لدراسة الدين والأديان، ونقطة انطلاقهم فكر (إدموند هوسرل) في محاولته تجنب سقطات المثالية والواقعية. وقد اعتقد هذا الفريق من العلماء إمكانية الوصول إلى رؤية للدين، تركّز على فهم جوهر الدين ومبادئه المتحكمة في بنيته ونظامه، وذلك من خلال تعليق الأحكام المسبقة، والنظر إلى الظواهر الدينية كما هي، وترك هذه الظواهر تتحدث عن نفسها، واعتماد الموضوعية في دراستها. وقد نتج عن هذا التوجه المنهجي ظهور علم الأديان، الذي اهتم بعمليات جمع المادة العلمية عن الأديان المختلفة وتصنيفها، وتطبيق مبدأ الحياد العلمي، وتعليق الخلفيات الثقافية والدينية وكل المبادئ المؤثرة في فهم الدين، التي تأتي من خارج المادة الدينية، ومحاولة الوصول إلى جوهر الدين من داخله، دون التأثر بأية عوامل خارجية. ويمثل علم فينومينولوجيا الدين قمة هذا التوجه في الدراسة الأكاديمية للدين في الغرب.[٢٨] ويشرح الفاروقي تفاصيل هذا المنهج بوصفه أرقى مناهج دراسة الأديان من الناحية المنهجية والموضوعية، ويعطي تفاصيل عن جمع المادة العلمية، وبناء المعاني، وتنظيم المعلومات والمواد داخل نظام كامل عقائدي، وطقوسي، ومؤسسي، وأخلاقي، وفني، وربط هذا كله بتاريخ الحضارة المعنية بوصفه كلّاً. ويصف الفاروقي هذا التوجه بأنه توجه علمي إنساني humanistic science يختلف عن العلم الاجتماعي في تعامله مع المادة العلمية.[٢٩]

[27] Ibid, pp. 414-415.

[28] Ibid, p416.

[29] Ibid, p420.

ومع تبنِّيه للمنهج الفينومنيولوجي كما اتضح في "أطلس الحضارة الإسلامية"، لم يسلم هذا المنهج من نقد الفاروقي؛ إذ لم يقبل الفاروقي أن يتنازل هذا المنهج عن مبدأ التقويم، وذلك بالنظر إلى ارتباط مادة فينومنيولوجيا الدين بقيم ومعانٍ عالمية يجب ألّا يُكتفي بعرضها في شكل أبنية وجواهر، ولكنها تحتاج إلى تقويم، وبخاصة على مستوى المقارنة بين الأديان. فهذه المادة الدينية ليست جامدة، ولا يمكن عزلها عن حياة البشر، ولذلك يجب على عالم فينومنيولوجيا الدين أن يطوِّر نظاماً من المبادئ الماوراء دينية تحدث داخله عملية تقويم المعاني الكلية.

ويذكر الفاروقي أنه على الرغم من وجود عدة محاولات لاهوتية مسيحية للدراسة المقارنة للأديان، فإنه لا يوجد حتى الآن ما يسميه الفاروقي بـ: الماوراء الدين الناقد Critical meta-religion. ومن أهم بنود هذا الفكر الديني الماورائي الناقد، أنّ الاختلافات بين الأديان تنتمي إلى السطح، بينما تشير وجوه الاتفاق العامة بين الأديان إلى الجوهر، وهي قاعدة مهمة في بناء هذا المبدأ أو الفكر الديني الماورائي عند الفاروقي.[٣٠]

## رابعاً: نحو نظرية إسلامية في الدين الماورائي

ويضع الفاروقي نظريته الإسلامية (فيما وراء الدين) داخل إطار أكبر وأشمل، وهو الإطار العالمي؛ إذ يسعى إلى تطوير لاهوت عالمي يصفه بأنه لاهوت ناقد، كما يتضح من عنوان مقالته "نحو لاهوت عالمي ناقد".[٣١] ويلخص الفاروقي خصائص الدين الماورائي meta-religion بحسب الإسلام، وهي خصائص عقلية وناقدة، فيما يلي:

١. أن الدين الماورائي –بحسب الإسلام– لا يرفض أي دين من الأديان، ويعطي لكل دين فائدة الشك وأكثر، ويفترض أن كل دين مبني على أساس من وحي إلهي،

[30] Ibid., p. 424.

[31] Al-Fārūqí, Isma'íl Rājí. "Towards a Critical World Theology" in *Towards Islamization of Disciplines*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, USA: 1416/1995, pp409-453.

وأمر إلهي حتى يثبت، وبلا شك في أن العناصر المكونة لهذا الدين هي من صنع الإنسان.[٣٢]

٢. أن الدين الماورائي -بحسب الإسلام- يربط أديان التاريخ بالمصدر الإلهي، على أساس أنه لا يوجد أناس أوجماعة بشرية إلا وأرسل الله إليهم نبياً، ليعلمهم الدين نفسه، والتقوى، والفضيلة.[٣٣]

٣. أن الدين الماورائي بحسب الإسلام يمنح الاعتماد أو الاعتراف لكل البشر في محاولاتهم، لتكوين أو صياغة الحقيقة والتعبير عنها، فالبشر خُلقوا مؤهلين بكل ما هو ضروري لمعرفة الله وإرادته، ومعرفة القانون الأخلاقي، والتمييز بين الخير والشر.[٣٤]

٤. إدراك العواطف والميول البشرية، وأشكال التعصب والتمييز وتأثيرها على ما تمّ الوحي به، أو ما تمّ اكتشافه عقلياً عن دين الفطرة أو الحقيقة الفطرية. ولذلك فالدين الماورائي بحسب الإسلام يطالب البشر، وبخاصة علماء كل دين، أن يُخضعوا تراثهم الديني للفحص العقلي والنقدي وللتمحيص، لكي يتخلصوا من كل العناصر التي تمّ التأكد من أنها إضافات إنسانية وتعديلات وتزييفات. وفي هذه المهمة النقدية التاريخية لكل أديان التاريخ كل البشر إخوة، ويجب أن يتعاونوا لإقامة الحقيقة الفطرية (دين الفطرة) التي توجد في الأديان.[٣٥]

٥. يقدّر الدين الماورائي -بحسب الإسلام- العقل الإنساني، إلى حد جعله صنواً للوحي دون تناقض بينهما، ودون محاولة إزاحة كل منهما الآخر. ففي المنهجية الإسلامية لا يوجد تناقض بين الوحي والعقل، والتناقض لا يمكن أن يكون نهائياً أو مطلقاً. ولذلك فعالم الدين المسلم متسامح دائماً، وخاضع للنقد ولضرورة إعطاء الدليل.

---

[32] Ibid., p. 449.
[33] Ibid., p. 449.
[34] Ibid., p. 449.
[35] Ibid., p. 450.

٦. الدين الماورائي –بحسب الإسلام– دين إنساني بامتياز، يفترض أن يكون كل البشر أبرياء وليسوا مخطئين بالفطرة، وقادرين على التمييز بين الخير والشر، ويتمتعون بحرية الاختيار وفقاً للعقل والضمير والمعرفة، وهم مسؤولون بصفة فردية عن أفعالهم.[٣٦]

٧. الدين الماورائي –بحسب الإسلام– دين يعترف بالحياة الدنيا ويقدرها، ويعترف بأن الخليقة والحياة والتاريخ لم يخلقوا عبثاً، وليسوا من خلق قوة عبثية عمياء.

٩. الدين الماورائي –في الإسلام– دين مؤسسي، وليس نظرية فحسب، وأن هذه المؤسسة تم اختبارها وتطبيقها على مدى أربعة عشر قرناً، وذلك بنجاح كبير رغم كل المعوقات. وهي الوحيدة بين أديان العالم وإيديولوجياته التي كانت من الاتساع القلبي والروحي والحرفي لإعطاء البشرية منحة التعددية في الشرائع لحكم نفسها، بحسب شرائعها وفق مبادئ دينها الماورائي. وهي الوحيدة التي اعترفت بالتعددية التشريعية، على أنها حق ديني وسياسي، مع دعوة أتباعها إلى النظر بالحكمة، وبالحجة العقلية، وبالعقل، وبالنقد في التوحّد تحت إمرة دين واحد، هو هذا الدين الماورائي الواحد.[٣٧]

إن نظرية الدين الماورائي وفقاً للإسلام، بحسب تحليل الفاروقي، هي نظرية يحاول الفاروقي من خلالها تحديد علاقة الإسلام بالأديان الأخرى. وهو في هذا الخصوص يؤكد أن هذه العلاقة تم تحديدها من خلال الوحي، ولذلك لا يستطيع أن ينكرها أي مسلم، على أساس أن القرآن الكريم هو المرجعية الدينية المطلقة، ولايستطيع أن يغيّر فيها عن طريق التفسير؛ وذلك لأن التطبيق الإسلامي لهذه العلاقة ثابت على مرّ التاريخ الإسلامي. ويقسّم الفاروقي معالجته لعلاقة الإسلام بالأديان الأخرى إلى ثلاث مراحل: مرحلة تخص العلاقة باليهودية والمسيحية، ومرحلة تخص العلاقة بالأديان الأخرى، ومرحلة ثالثة تخص العلاقة بالبشر عامة، بصرف النظر عن تبعيتهم الدينية أو الأيديولوجية.

وبالنسبة لليهودية والمسيحية فالإسلام يخصهما بعلاقة خاصة معترفاً بأنهما ديانتان إلهيتان، وأن مؤسسيهما من أنبياء الله ممن تلقوا وحياً إلهياً، وأن على المسلم أن يؤمن بهذا

[36] Ibid., p. 450.

[37] Ibid., p. 450.

بوصفه جزءاً من الإسلام، ومن الحقيقة الدينية. وبالإضافة إلى الحنيفية فإن اليهودية، والمسيحية، والإسلام بمثابة بلورة للشعور الديني نفسه ذي الجوهر والقلب الواحد. وإن وحدة الشعور الديني واضحة في أدبيات هذه الأديان، ومؤكَّدة من خلال الجغرافيا واللغات، ووحدة التعبير الأدبي. ومن أهم خصائص هذا الشعور الديني الواحد فصل الخالق عن الخلق، بوصفه خالقاً للخلق، وأن هدف خلق الإنسان عبادة الله، وأن هذه الطاعة تحقق سعادة الإنسان ورفاهيته، بينما المعصية تؤدي إلى الشقاء. ولقد اعترف الإسلام بالديانتين اليهودية، والمسيحية، وبأنبيائهم، وكتبهم، وتعاليمهم، وأن الخلافات الموجودة هي خلافات داخل أسرة دينية واحدة تعبد الإله الواحد عينه، وأن كل الاختلافات الثقافية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية تنتهي عند لا إله إلا الله. وبالنسبة للأديان الأخرى (غير اليهودية والمسيحية)، فإن الإسلام يقول بأن النبوة ظاهرة عالمية وقعت في كل الزمان والمكان، ورسالتها واحدة وهي عبادة الإله الواحد وفعل الخير.

**خاتمة:**

حاولنا في هذا البحث توضيح مكانه الدكتور اسماعيل راجي الفاروقي في علم تاريخ الأديان الحديث والمعاصر، والمتضمن أيضاً دوره في إحياء هذا العلم الإسلامي القديم، وتطويره منهجياً، والربط بين التراث الإسلامي في تاريخ الأديان، والعلم الغربي الحديث في هذا المجال.

وقد تجلّت جهود الفاروقي في المساهمة في تطوير هذا العلم في الغرب بالمشاركة مع أهم علماء الغرب في مجال تاريخ الأديان أمثال يواكيم فاخ، وجرارد فان در ليو، وولفرد كانتول سميث، ومرسيا إلياده، وتشارلز لونج، وعملية إحياء هذا العلم الإسلامي بتطويره منهجياً، وتكوين مدرسة علمية إسلامية حديثة فيه كانت نواتها تلاميذ الفاروقي المسلمين، وغير المسلمين الذين درسوا تاريخ الأديان على يديه في جامعة تمبل. هذا بالاضافة إلى تطبيق منهج تاريخ الأديان على دراسة الإسلام، وإنتاج أعمال كلاسيكية

في هذا المجال، ومن أهمها (أطلس الحضارة الإسلامية)، الذي طبق فيه الفاروقي منهج تاريخ الأديان وفينومينولوجيا الدين على دراسة الإسلام.

ويمكن القول بأنه إذا كان الشيخ الدكتور محمد عبد الله دراز قد افتتح الإسهام الإسلامي الحديث في علم تاريخ الأديان بكتابه المشهور (الدين: بحوث ممهدة في تاريخ الأديان)، فإن إسماعيل الفاروقي اختتم هذا الإسهام بتحديد معالم المنهج في تاريخ الأديان، وربطه بأحدث التطورات العلمية، وآخرها منهج مدرسة فينومينولوجيا الدين. وإذا كان كتاب الشيخ دراز قد وُصف بأنه تمهيد، فإن أطلس الحضارة الإسلامية يمثل قمة التقدم العلمي في تاريخ الأديان، الأمر الذي يجعل من الفاروقي بحق مؤسس هذا العلم عند المسلمين في العصر الحديث.

ونوصي في نهاية هذه الدراسة بضرورة الاهتمام بنشر تراث الفاروقي في العالم العربي والإسلامي، وذلك من خلال ترجمة أعماله إلى اللغة العربية، وبقية لغات شعوب الأمة الإسلامية. فقد كتب معظم هذا التراث باللغة الإنجليزية، وضمنت للفاروقي انتشاراً في الغرب، يقابله جهل وعدم معرفة بأعمال هذا العالم المسلم المجدد المصلح في العالم الإسلامي.

كما توصي هذه الدراسة أيضا بضرورة الاهتمام بعلم تاريخ الأديان، وربطه بتراث المسلمين السابق، والاهتمام بتدريسه في الجامعات الإسلامية، نظراً لأهميته الكبرى في مجال الدعوة الإسلامية من ناحية، وأهميته كذلك في تحديد علاقة المسلمين بغير المسلمين، وفائدته الكبرى في تأهيل المسلمين في مجال حوار الأديان، وبناء الجسور بين المسلمين، وغير المسلمين.

# نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي

**إدهام محمد حنش** *

**ملخص**

قدم إسماعيل الفاروقي نظريته للفن الإسلامي التي تقوم على الكشف عن العلاقة القيمية الحميمة بين التوحيد والجمال، والنظر إلى القرآن الكريم بوصفه المأثرة الفنية الأولى .وهذا البحث هو مراجعة نقدية لمشروع الفاروقي المعرفي في بناء هذه النظرية الفن، وإثارة بعض الملحوظات حول جهد الفاروقي في بيان مفهوم الفن الإسلامي، وتعزيز هذا الجهد في دراسة الفن في الفكر الاسلامي وآفاقه الفلسفية والتاريخية، بقصد التوصل الى إطار معرفي لنظرية الفن الإسلامي يتسم بالوضوح.

**الكلمات المفتاحية** إسماعيل الفاروقي، الفن الإسلامي، النظرية الاستشراقية، الجمالية الإسلامية، التأصيل، التجريد.

**Abstract**
**The Theory of Islamic Art in the Thought of Ismail al-Faruqi**
**Idham Muhammad Hanash**

This paper presents Ismail al-Faruqi's theory of Islamic art, which is based on the exposition of the special value-based relationship between Tawhid and aesthetics, and considering the Holy Qur'an as the prime artistic feat. This paper is a critical review of al-Faruqi's epistemological project in building his theory on art, and raises some observations on al-Faruqi's effort in expounding on the concept of Islamic art, and promoting efforts to study art from the perspective of Islamic thought in its philosophical and historical prospects, with the aim of reaching a clear and coherent epistemological framework for the theory of Islamic art.

**Keywords:** Ismail al-Faruqi, Islamic Art, Orientalist Theory, Islamic Aesthetics, *Ta'sil*, Abstraction.

* عميد كلية العمارة والفنون الإسلامية/ جامعة العلوم الإسلامية العالمية/ الأردن. البريد الإلكتروني: idham_61@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١١/١م.

**مقدمة:**

يمكن القول ابتداء بأنَّ الدراسات المتعلقة بفلسفة الجمال الإسلامية هي دراسات حديثة من الناحيتين التاريخية والمعرفية، فمن الناحية التاريخية: ظهرت مثل هذه الدراسات في صحبة أو في ثنايا أو في أعقاب الدراسات الاستشراقية المتخصصة لما عرف بالفن الإسلامي. وكانت دراسات هذا الفن بدورها دراساتٍ حديثة من الناحيتين التاريخية والمعرفية أيضاً؛ إذ نشأت، بوضوح، في حدود القرن التاسع عشر الميلادي. أما من الناحية المعرفية، فغالباً ما يبدو هذان النوعان من الدراسات مندمجين في سياق واحد من التحولات الفكرية الاستشراقية التي جعلت من المجال المعرفي لمثل هذه الدراسات اختراعاً ثقافياً غربياً في الرؤية، والمفهوم، والمنهج، والنظرية الخارجة من ما يمكن تسميته بعلم الجمال الاستشراقي، الذي صار العصبَ المعرفي المحركَ لأغلب موضوعات الجمال والفن في الفضاء الثقافي الإسلامي الحديث والمعاصر.

وربما أدى قيام هذه الحداثة التاريخية، والمعرفية الغربية للفن الإسلامي على عدد من الآراء والنظريات الإشكالية في الرؤية والمفهوم والمنهج، والمتناقضة أحياناً في التقريرات والأحكام التاريخية، والفلسفية، والنقدية...، إلى استجابات مختلفة بين القبول الإيجابي، ورد الفعل السلبي في الأوساط الثقافية الإسلامية، التي راحت تنشغل كثيراً بهذا المجال المعرفي الجديد، بل البكر نوعاً ما، وتدور علمياً ومنهجياً حول ما يمكن أن نسميه الإشكالية الاستشراقية لنظرية الفن الإسلامي.

وتتمثل هذه الإشكالية في التناقض المعرفي الذي افترضته الدراسات الاستشراقية بين الواقع الحضاري والتاريخي للفن الإسلامي الذي يمتد على أربعة عشر قرناً من الزمان، وينتشر في أكثر من نصف المعمورة على أقل تقدير، ويتفاعل مع أغلب الفنون، والثقافات، والحضارات الإنسانية من جهة، وحقيقته العلمية الأصيلة في فلسفة الجمال ونظرية الفن من جهة أخرى. ويسود الاعتقاد لدى كثير من دارسي هذا الفن الإسلامي؛ المستشرقين وغير المستشرقين، بوجود ما يشبه انفصام الشخصية المعرفية في بنية هذا الفن بين النظرية والتطبيق؛ إذ يتمثل هذا الانفصام المعرفي في أنَّ الفن الإسلامي هو محض واقع

تاريخي مكتشف من الآثار والأعمال، والبقايا المعمارية والفنية المتمثلة في مبانٍ ومصنوعات، ومخطوطات، وتحف وغير ذلك، وصلت إلينا من غير أن يكون لها نظرية جمالية في العمارة والفن؛ أي إنَّ الفن الإسلامي قد وصل "دون فلسفته أو أخبار فنانيه، ودون شرح لتقنياته وأساليبه."[١]

وإذ يسوّغ بعض دارسي هذا الفن ذلك بأن "الحضارة العربية الإسلامية لم تشعر بحاجة إلى إفراز خطاب نظري منهجي حول الجمال، يمكن أن نفيد منه في بحث الأسس الجمالية للفن الإسلامي،"[٢] فإن الاعتقاد بانعدام وجود أو غياب النظرية الفنية في التراث الفكري العربي والإسلامي، ربما هو الذي أدى إلى إنتاج عدد من الإشكاليات المعرفية المتعلقة بالفن الإسلامي، على صعيد الرؤية، والمفهوم، والهوية وغيرها مما يتعلق بنظريته الفنية، وعلى صعيد وجوده الحضاري أيضاً، بسبب ما صار إليه الفن الإسلامي العريق في تاريخه موضوعاً للبحث العلمي، والنظر النقدي، والتفلسف الجمالي الحديث والمعاصر، وهو لا يزال كذلك.

وإذ يمكن القول كذلك بأن عدداً من تلك الإشكاليات برزت من خلال كثرة التنظيرات الفلسفية والنقدية الغربية، التي فسّرت الظاهرة الفنية الإسلامية، فإنَّه يمكن القول أيضاً بأنَّ الاستجابات المعرفية الإسلامية لهذه التنظيرات وإشكالياتها قد تباينت بين اتجاهين عامين رئيسين:

الأول: تبنّي الصناعة الاستشراقية لتاريخ الفن الإسلامي وتقريراتها في نظريته الجمالية، كما هو الحال لدى بعض مؤرخي هذا الفن ودراسيه من العرب والمسلمين الذين منهم على سبيل المثال لا الحصر: الدكتور محمد زكي حسن (ت ١٩٥٧م) الذي ساير المستشرقين كثيراً في مسألة الأصول والمصادر والتأثيرات الأجنبية للفن الإسلامي،[٣]

[١] حسني، إيناس. **أثر الفن الإسلامي على التصوير في عصر النهضة**، بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٢. انظر أيضاً:
– داغر، شربل. **الفن والشرق**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٤م، ج١، ص٧٢.

[٢] اللواتي، علي. **نحو نظرية للجمالية الإسلامية**، ضمن: **الفن العربي الإسلامي**، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط١، ١٩٨٢م، ص١٥١.

[٣] يعد زكي محمد حسن من أوائل المؤرخين العرب المعاصرين وأبرزهم من حيث التوسع وغزارة الإنتاج الفكري الخاص بدراسة الفنون الإسلامية. كان عضواً في المجمع العلمي المصري، وعمل مديراً لدار الآثار، ودرس المواد العلمية

والدكتور عبد الرحمن بدوي (ت ٢٠٠٢م) الذي ينفي وجود الفنِّ الإسلامي، بسبب ما ادعاه من التناقض بين فلسفة الفنِّ الذاتية، وروح الإسلام الموضوعية.[٤]

أما الاتجاه الثاني، فقد حاول دراسة النتاج العلمي الاستشراقي المتعلق بالفن الإسلامي، واشتغل على نقده معرفياً ومنهجياً لدحض آرائه الخاطئة والمغرضة من جهة، والعمل العلمي الجاد لتأصيل نظرية الفن الإسلامي من جهة أخرى. ولعل من أبرز من يمثل هذا الاتجاه من المؤرخين والمفكرين العرب والمسلمين، على سبيل المثال لا الحصر: الدكتور أحمد فكري (ت ١٩٧٦ م) الذي انشغل كثيراً بتفنيد الأطروحات الاستشراقية حول عدم أصالة الفن الإسلامي، وبالعمل العلمي الجاد والرصين على بيان أصالة هذا الفن على مستوى النظرية العربية الخاصة، والتطبيقات الإسلامية العامة.[٥] والدكتور إسماعيل الفاروقي (ت ١٩٨٦ م) الذي اشتغل على الأسلمة المعرفية لعلم الجمال أساساً لتأصيل نظرية الفن الإسلامي على حقيقة ما كان الأمر التاريخي عليه علمياً وحضارياً، من أن فلسفة الجمال الإسلامية هي الخلفية المعرفية للفن الإسلامي.

ومن هنا، تعمل هذه المقاربة البحثية على دراسة نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي. ويعدّ هذا العمل مهمّاً وضرورياً، تستدعيه أهمية الموضوع الجمالي والفني الإسلامي أولاً وقبل كل شيء، ومن ثم تتطلبه أهمية مساهمة هذا المفكر الإسلامي،

---

المتعلقة بالآثار والفنون الإسلامية في بعض الجامعات العربية والأجنبية كالقاهرة وبغداد وباريس وغيرها. ومن كتبه في الموضوع:

- حسن، زكي محمد. **في الفنون الإسلامية**، مصر: مطبعة الاعتماد، د.ت.

[٤] عبد الرحمن بدوي هو أحد أبرز الفلاسفة العرب في القرن العشرين من حيث الرؤية في فلسفته الخاصة بالزمان الوجودي، وهو أغزرهم إنتاجاً معرفياً؛ إذ تربو كتبه على المئة والخمسين كتاباً بين تأليف وترجمة وتحقيق. ومن كتبه في الموضوع:

- بدوي، عبد الرحمن. **التراث اليوناني في الحضارة العربية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٤٠م، ص٧.

[٥] أحمد فكري عالم كبير في الآثار والفنون الإسلامية، كان له فضل كبير في بناء جيل من الباحثين في هذا المجال من خلال تأسيسه أول قسم أكاديمي لدراسته في الجامعة المصرية عام ١٩٤٤. يُعرَف بأنه صاحب الآراء العلمية المبتكرة والمصحح الجريء لأخطاء كبار علماء الغرب المتخصصين في الآثار والعمارة والفنون الإسلامية. ومن كتبه:

- فكري، أحمد. **المدخل الى مساجد القاهرة ومدارسها**، مصر: دار المعارف، ط١، ١٩٦٥م، ج١، ص٣١.

وتأثير إضافته المعرفية الكبيرة في التأصيل التاريخي، والفلسفي، والديني لنظرية الفن الإسلامي، التي هي الهدف الرئيس لهذه المقاربة البحثية؛ إذ ستحاول استقراء الجهود العلمية والأعمال الفكرية لإسماعيل الفاروقي، المتعلقة بفلسفة الجمال الإسلامية بعامة، وبنظرية الفن الإسلامية بخاصة ما أمكننا إلى ذلك سبيلا.

إنَّ مشروع الفاروقي المعرفي المتعلق بأسلمة علم الجمال، وتأصيل نظرية الفن الإسلامي، لم يحظَ بدراسات سابقة كثيرة ومتخصصة، ويمكن القول بأن مثل هذه الدراسات لا تزال قليلة جداً، بل ونادرة، على الرغم من قيام عدد من الدراسات السابقة العامة عن رؤيته الإصلاحية ومشروعه المعرفي العام،[٦] وعلى الرغم من قيام بعض الدراسات السابقة الخاصة بدراسة العلاقة بين الإسلام والفن في فكر الفاروقي، كما هو الحال في دراسة الباحثة الدكتورة وفاء إبراهيم التي قدّمت بها لترجمتها لبعض أعمال الفاروقي الفكرية حول هذه العلاقة.[٧]

ولا شك في أن هذه الدراسات السابقة، تعين في إضاءة جوانب مهمة من موضوع هذه المقاربة البحثية، التي ستحاول أن تنهض بدراسة الفكر الإصلاحي لإسماعيل الفاروقي المتعلق بعلم الفن الاسلامي على نحو أكثر عمقاً، وشمولاً لطبيعة النظرية الفنية الإسلامية.

## أولاً: نظرية الفن الإسلامي: المفهوم والإشكالية

قد تعني النظرية، في حدها الأدنى، رؤية منظمة منهجياً بمجموعة من المفاهيم، والعلاقات، والتحولات التي تعمل على تفسير ظاهرة معينة بهدف تكوين معرفة

[٦] منها على سبيل المثال لا الحصر دراسة بعنوان:
– حافظ، فاطمة. "إسماعيل راجي الفاروقي: قراءة في الرؤية الإصلاحية والمشروع المعرفي"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد١٣١، يونيو ٢٠٠٩م.

[٧] الفاروقي، إسماعيل. **الإسلام والفن**، ترجمة وتقديم: وفاء إبراهيم، القاهرة: دار غريب، ط١، ١٩٩٩م. وقد قدم الدكتور أسامة عدنان عيد الغنميين إلى المؤتمر العلمي الدولي الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الاسلامي بالتعاون مع كل من جامعة اليرموك وجامعة العلوم الاسلامية العالمية حول (إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر) في الأردن– عمّان: ٢٧–٢٨ ذو الحجة ١٤٣٢هـ/٢٣–٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١ م.. بحثاً بعنوان (**الإسلام والفن في رأي الدكتور إسماعيل الفاروقي.. الأسس والمظاهر**).

موضوعاتية thematic حول طبيعتها البنيوية، والصفاتية، والوظيفية. وتمثل النظرية بصفة عامة أساساً من أسس العلم الضرورية، ومبادئه الحدية، وإجراءاته المنطقية، لكنها بصفة خاصة تمثل العلم النظري المجرد المتعلق بالأدب والفن من أركان المعرفة الإنسانية وجوانبها الإبداعية، فكانت (نظرية الأدب) هي أقرب ما تكون إلى (علم الأدب) من حيث المفهوم والدلالة والطبيعة المعرفية، والأمر نفسه ينطبق تمثيلاً على (علم الفن) بما يسمى (النظرية الفنية) التي هي المادة المعرفية لعلم الجمال. وإذا ما نقلنا هذا الحديث كله إلى الدائرة المعرفية للفن الإسلامي.. فإن نظرية هذا الفن تعني، على العموم، تلك الآراء ووجهات النظر والرؤى والتفسيرات التي قدمها دارسو الظاهرة الفنية الإسلامية بكل مظاهرها، ومفاهيمها، وعلاقاتها، وتحولاتها فضلاً عن طبيعتها البنيوية والصفاتية والوظيفية.

ويمكن القول بأن ما نطلق عليه (علم الفن الإسلامي) قد خرج لأول مرة من رحم الدراسات التاريخية والتوثيقية التي أعدت لتكون (أدلة) تعريفية وإرشادية لمجموعات الفن الإسلامي في بعض المتاحف العالمية، فقد كان الكتاب الشامل الذي ألفه المؤرخ (م. س. ديماند M. S. Demand)[٨] بعنوان: (Handbook of Mohammedan Decorative Arts)،[٩] وصدرت طبعته الأولى في عام ١٩٣٠ م، ليكون دليل متحف المتروبوليتان،[١٠] أول الأدبيات الاستشراقية التي عرضت لما يمكن أن نعده بياناً أولياً لنظرية الفن الإسلامي التزيينية Decorative Theory التي تَعُدّ الفن الإسلامي، بكل أجناسه وأساليبه وصوره وأشكاله، (زخرفة)[١١] وظيفتها الأساسية: ملء الفراغ[١٢] وتزيين المكان.

[٨] من كبار العلماء المتخصصين في تاريخ الفنون الإسلامية. له دراسات ورحلات وتجارب عميقة مع الفنون الاسلامية. وقد توطدت علاقته بهذه الفنون على مدى أكثر من ربع قرن من خلال ما كان يشغله من وظيفة أمين مجموعات الشرق الأدنى في متحف الميتروبوليتان؛ إذ توجد أكبر مجموعات الفنون الإسلامية في العالم عدداً، وأكثرها تنوعاً وقيمة وإبداعاً.

[٩] ترجم هذا الكتاب من قبل الأستاذ أحمد محمد عيسى بعنوان: **الفنون الإسلامية**، القاهرة: دار المعارف، ط١، ١٩٥٤م.

[١٠] هو متحف فنون يقع في سنترال بارك في نيويورك، أسس عام ١٨٧٠م، ويُعدّ من أشهر وأضخم متاحف العالم. يحتوى على آثار من جميع الحضارات، وهو يفوق اللوفر في باريس بمراحل من حيث الضخامة.

[١١] كثيراً ما ترجم لفظ الـ Decoration حرفياً إلى لفظ الزخرفة، ولكن المقصود بهذا اللفظ في المعنى: تزيين السطوح، الخارجية والداخلية. وربما أدت هذه الترجمة إلى التباس معنى الزينة وتداخلها مع لفظ Ornamentation الذي هو: فن الزخرفة، ومع لفظ Illumination الذي هو: فن التذهيب.

وتعنى هذه النظرية بمباديء (الزخرفة) الهندسية وعلاقاتها التصميمية، وتقنياتها الفنية، وخصائصها الأسلوبية، وطبيعتها التجريدية في الشكل وفي المضمون، فضلاً عن عناصرها المعرفية المتمثلة في كل ما يمت إلى الفن الإسلامي من الأجناس الإبداعية كالخط العربي، والتوريق وغيرهما.

وربما كان هذا أمراً طبيعياً في سياق الاكتشاف الغربي لمواد الفن الإسلامي المختلفة، واقتنائها في المتاحف، وتصنيفها في عداد التحف الأثرية الطريفة Antiquities، ومن ثمّ يمكن عدّ موضوعها الأساس جزءاً لا يتجزأ من علم الآثار Archaeology الذي كان هو المجال المعرفي الأول لدراسة هذا الفن دراسة أثرية لا تعبأ بفلسفته الجمالية بقدر ما تعبأ بقيمته التاريخية والحضارية، فجاءت أغلب توصلات هذه الدراسة الآثارية والتاريخية سلبية تقوم، باختصار، على (نظرية الفراغ): فراغ البيئة الثقافية العربية/ البدوية الأولى الحاضنة لهذا الفن من المظاهر الاعتبارية للعمارة والفن،[١٣] وعلى نظرية وصف الفن الإسلامي فناً (انتخابياً)[١٤] ناشئاً حضارياً حتمياً عن الفنون السابقة، كالفن الفارسي، والفن الروماني، والفن القبطي وغيرها من فنون (الشعوب المغلوبة) وفنانيها الذين كانوا هم المبدعين الحقيقيين لنشأة الفن الإسلامي، وتطوره التاريخي المرتبط بالأسباب والعوامل السياسية والاقتصادية أكثر من ارتباطه بالأسباب والعوامل الفكرية والثقافية التي يمكن أن تؤسس لأصالة هذا الفن من الناحيتين: المعرفية/ النظرية، والإبداعية/ الإنتاجية.

وقد نشأت نظرية الفن الإسلامي نشأة متواضعة وخجولة في ظل التصريح بجمالية الفن الإسلامي البادية في أو المستخلصة من قراءة الآثار، والأعمال، والمصنوعات، والتحف الفنية الإسلامية، وتحليلها النقدي. ونجد مثل هذا الاتجاه المعرفي، بصورة خاصة،

---

[١٢] أصبحت نظرية كراهية الفراغ والفزع منه من خصائص الفن الاسلامي التي تتداولها الدراسات العربية والأجنبية على حد سواء، دون مراجعة نقدية جادة لحقيقتها الواقعية في ثقافة الإنسان العربي، ولحقيقتها المعرفية في علم النفس الإسلامي، بوصف أن هذه النظرية تدخل في سياق التفسير النفسي لظاهرة ملء الفراغ في التصوير الإسلامي بأنها تعبير عما أسماه بعض المستشرقين: عقدة الفزع من الفراغ. انظر:

– البهنسي، عفيف. "عقدة الفزع من الفراغ في الفنون الاسلامية"، **مجلة الكتب وجهات نظر**، القاهرة، عدد١٦، مايو ٢٠٠٠م، ص٤٨.

[١٣] فكري: المرجع السابق، ص١٠.

[١٤] حتي، فيليب، وزملاؤه. **تاريخ العرب**، بيروت: دار الكشاف، ط١١، ٢٠٠٢م، ص٤٩٤.

في عدد من الدراسات الاستشراقية، التاريخية والوصفية، المتعلقة بما يمكن أن نسميه: متحفيات الفن الإسلامي من هذه الآثار والأعمال والمصنوعات الإسلامية.

وقد نمت هذه النظرية من خلال محاولات استكشاف هذه الجمالية بخاصة، والجمالية الإسلامية بعامة، في النصوص والآثار، والمؤلفات والمصنفات العربية والإسلامية، فضلاً عن نصوص المرجعية المعرفية الإسلامية المتمثلة في القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف. وقد نجد مثل هذا الاتجاه بشكل أكبر وأكثر اندفاعاً في المحاولات البحثية، العربية والإسلامية، الرامية إلى تأسيس ما يكاد يغلب على تسميته (علم الجمال الإسلامي) على نحوٍ من الخصوصية المعرفية التي سارت في اتجاهين رئيسين:

الأول: ينطلق من مباديء علم الآثار ومناهجه الحفرية والتوثيقية والوصفية، ويدور في دراسته حول مجموعات هذا الفن التي غالباً ما تؤول إلى المتاحف، فتم لذلك عدّ هذه الدراسة التاريخية جزءاً من علم الآثار وعلم المتاحف Museumlogy.

أما الاتجاه الثاني: فينطلق من دراسة الأسس الفلسفية والجمالية لهذا الفن، ويسعى إلى بناء نظريته الخاصة والمستقلة في ضوء المنظور الجمالي الإسلامي، ويمكن أن يطلق على هذه الدراسة النقدية: نظرية الفن الاسلامي.

ولقد تفاعل هذا الاتجاهان في الصيرورة المعرفية للفن الإسلامي؛ إذ عدّ، أول الأمر، فناً متحفياً أكثر منه فناً حيوياً أصيلاً قابلاً للدراسة العلمية القائمة على الجمالية، وتحليل فلسفته ومقوماته التشكيلية، وخصوصيته الإبداعية؛ إذ كثيراً ما انشغلت هذه الدراسات الغربية ذات الطابع الآثاري، والتاريخي بأصول هذا الفن المفترضة لدى أغلب المستشرقين في الفنون الأخرى: الساسانية، والبيزنطية، والقبطية، وغيرها إلى حد ما.

ولكن هذه الدراسات عملت، في ما بعد، على وصف الموروث الفني الإسلامي وتصنيفه في ضوء الوعي الجمالي الغربي الذي يعد العمارة، والنحت والتصوير في طليعة الفنون الإنسانية، فجرى مثلاً التركيز الاستشراقي على دراسة العمارة الإسلامية والرسم الإسلامي أكثر من دراسة غيرهما من الفنون الإسلامية الأخرى مثل فنِّ الخطِّ مثلاً، وأطلق هؤلاء الدارسون نظرياتهم الفكرية، والفلسفية، والاجتماعية حول الفن الإسلامي

على أساس واحد من هذين الفنين، حتى أصبح موضوع الرسم مثلاً، عند كثير من المستشرقين، تقريباً، بمثابة النواة المعرفية أو المحور الفكري الذي تحوم حوله نظرية الفن الإسلامي بطبعتها الغربية التي ربما ساهمت، الى حد ما، في تشكيل الصنيع المعرفي المبكر لعلم الجمال الإسلامي.

ولعل من أبرز ما انطبعت عليه هذه الرؤية الثقافية الغربية لنظرية الفن الإسلامي، على مستوى الرؤية: سكونيتها التاريخية المستندة إلى آثارية هذا الفن ومتحفيته التي تجعله فناً بلا نظرية. وعلى مستوى المنهج: التزام المنهج التجريبي empirical المرتبط بعلم الجمال الغربي الذي يعنى بالقيمة الحسية المادية للجمال أكثر من قيمه الأخرى؛ الروحية، والأخلاقية، والرمزية وما شاكل ذلك. وعلى مستوى الإنتاج: قدم علم الجمال الاستشراقي المتأثر بالوضعية الغربية، وبالمنهج التجريبي قراءة معرفية خارجية لتفسير الفن الاسلامي، تفسيرات نظرية مختلفة: تاريخية تتعلق بأصوله ومصادره الحضارية، ونقدية تتعلق بطبيعة هذا الفن وخصائصه الجمالية، ووظيفته الاجتماعية وتاثيراته الثقافية وغير ذلك من النظريات العامة والخاصة أو الرئيسة والفرعية، التي من أبرزها على سبيل المثال لا الحصر: (النظرية الرمزية) للفن الإسلامي التي يؤكد تيتوس بيركهارت Titus Burckhardt، بوصفه عميد هذا الاتجاه، في كتابه الموسوم: (فن الإسلام.. اللغة والمعنى)،[١٥] على القيمة الرمزية لهذا الفن بوصفه أحد الفنون المقدسة في ضوء التفسير الفلسفي، والتأويل الصوفي، القائم على مبدأ العلاقة الحميمة بين العرض والجوهر، أو الظاهر والباطن، أو الشكل والمضمون؛ أي: الطبيعة وما وراء الطبيعة. وغالباً ما تتميز هذه النظرية عن باقي النظريات الرمزية الأخرى في الأدب والفن باسم (الرمزية الحقانية) بوصف أن هذا الفن المقدس يجرد الصور والأشكال من مظهرها الخارجي، معتمداً على

[15] Burckhardt, Titus. *Art of Islam ; Language and Meaning,* London: World of Islam Festival Publishing Company, 1979.

وتيتوس بيركهارت (١٩٠٨-١٩٨٤م) هو الباحث السويسري الأصل المتخصص في الحكمة الإسلامية وتجلياتها الجمالية في الفنون والعمارة والصنائع الإسلامية. عاش في المغرب، فتعلم العربية وأسلم وحج وسمى نفسه الحاج إبراهيم عز الدين. وهو أول وأبرز دارسي الفن الإسلامي الذين عملوا على تبيان المعنى الماورائي لهذا الفن من خلال الكشف عن روح الفن الإسلامي وحكمته.

روحها الداخلية المتمثلة في هندستها الطبيعية المقدسة أو الفاضلة التي ترمز إلى الحقيقة المطلقة التي هي (الله) سبحانه وتعالى.

## ثانياً: تأصيل نظرية الفن الإسلامي: الرؤية والمنهج

لقد أحدثت هذه المعرفة الاستشراقية حول الفن الإسلامي بعامَّة، ونظريته الجمالية بخاصَّة، تأثيراً واضحاً في الثقافة العربية والإسلامية الحديثة والمعاصرة، تمثلت مظاهره في العناية بواقع هذا الفن، ودراسته من النواحي التاريخية، والحضارية، والفلسفية، والوظيفية وغيرها من المجالات النظرية التي غالباً ما تعلقت معرفياً بالواقع الغربي الحديث لنظرية الفن الإسلامي على مستويات: المفهوم والمصطلح، والرؤية والمنهج، فضلاً عن حدوده المعرفية التي تراوحت نقدياً بين الأدب والفن من أركان الإبداع والمعرفة الإنسانية.

ولعل ما يمكن أن يقال بشأن هذا الواقع المعرفي الغربي لنظرية الفن الإسلامي هو أن هذا الواقع صار بديلاً معرفياً مفترضاً لنظرية هذا الفن شبه الغائبة من المعرفة الإسلامية، كما هو الاعتقاد الاستشراقي عند بعض مؤرخي هذا الفن والباحثين فيه. وربما توسع هذا الاعتقاد الى غياب النظرية الجمالية الإسلامية أصلاً.[١٦]

ولعلَّ ما يمكن أن يقال بشأن ذلك كله أيضاً هو أنه ربما كانت تلك المعرفة الاستشراقية دافعاً فعلياً قوياً أنتج ردَّ فعل مساوياً له في القوة، ومعاكساً له في اتجاه التأكيد على وجود علم الجمال الإسلامي أساساً ومنطلقاً لنظرية الفن الإسلامي؛ إذ راح بعض الباحثين العرب والمسلمين المعاصرين يحاولون استكشاف معالم هذا العلم، وصناعة هذه النظرية بمواد التراث الفكري والفلسفي العربي والإسلامي من خلال قراءة الموضوع الجمال والفني في هذا التراث بعين ليست استشراقية، وأنّما تعمل على تأصيل نظرية الفن الإسلامي في ضوء علم الجمال الإسلامي.

---

[١٦] إذ قلما نجد في الدراسات الجمالية الحديثة ما يشيد بعلم الجمال الإسلامي، بل قلما نجد ما يشير حتى الى أن هناك علماً إسلامياً للجمال. ينظر على سبيل المثال لا الحصر:

– توفيق، سعيد. **تهافت مفهوم علم الجمال الإسلامي**، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٣م.

ولعلَّ من أبرز الملحوظات على تلك القراءات أو المحاولات التأصيلية: أن نقطة الانطلاق المنهجية الأولى فيها تمثلت في الموازنة المفهومية لعلم الجمال بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية، من خلال إنشاء معنى أو دلالة أوسع لهذا المفهوم، بعيد نسبياً عن معنى Aesthetics المحدد في دراسة الجمال الفني، ومفارق –نوعاً ما– لرؤية الجماليين الأستطيقيين الذين اكتفوا بالنظر فيها "إلى الجمال على أنه الهدف الوحيد للفن"[١٧] الذي هو الـ (art) تحديداً. وقد صار هذا الاتجاه البعيد في وضع أسس أخرى، غير الفن، تتصل بالفكر الإسلامي لمعنى الجمالية الأوسع ودلالتها الكلية على الكون، والحياة، والإنسان... هو الاتجاه العام في تعريف الجمالية الإسلامية: "تخصص من تخصصات العلوم الإنسانية التي تعنى بدراسة الجمال من حيث هو مفهوم في الوجود، ومن حيث هو تجربة فنية في الحياة الإنسانية، والجمالية. إذن هو علم يبحث في معنى الجمال من حيث مفهومه، وماهيته، ومقاييسه، ومقاصده. والجمالية في الشيء تعني أنَّ الجمال فيه حقيقة جوهرية، وغاية مقصدية، فما وجد إلا ليكون جميلاً."[١٨]

ويبدو مثل الإنشاء العربي الإسلامي الجديد لمفهوم الجمالية في معناه ودلالته الأوسع أكثر ارتباطاً بالمفهوم العام للجمال من أي ارتباط آخر، ودون تقييد بالمفهوم العلمي المحدد لعلم الجمال بوصفه ترجمة لمصطلح Aesthetics بالمفهوم الفلسفي المعاصر، فهذا المفهوم العام للجمالية يقوم على دراسة الجمال في الأشياء، بالمفهوم المطلق للشيء، كل شيء، مادي أو معنوي، طبيعي أو صناعي، تقليدي أو إبداعي، أدبي أو فني... فإنه يتضح في رفقة هذا المفهوم العام للجمالية وفي سياقه الدلالي: خصوصية جمالية كل شيء من تلكم الأشياء، ومن ثمّ تعدد جمالياتها بعدد هذه الأشياء، لا سيما أنّ هذا المفهوم العام للجمالية يبدو توفيقياً أو تلفيقياً أو ازدواجياً في ما بين مفاهيم (الجمالية التشكيلية: الإستطيقا) و(الجمالية الأدبية: البويطيقا)، وتطبيقاتهما في مجالي الفن والأدب بخاصة، على اعتبار أن مصطلح الجمالية هذا قد استعمل في الأدب الحديث للدلالة على أن

[١٧] ستيس، ولتر. **معنى الجمال: نظرية في الأستطيقا**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٠م، ص٩٤.

[١٨] الأنصاري، فريد. "مفهوم الجمالية بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية"، **مجلة حراء**، إستانبول، س١، عدد١، ٢٠٠٥م، ص٢٢.

"الجمال هو القيمة الأولى للنص، وأنه لا عبرة بما لم يبنَ على ذلك؛ إذ الوظيفة الأولى للنص هي أن يكون جميلاً."[١٩]

ومن هنا، ظل مفهوم (الجمالية الإسلامية) إشكالية معرفية واضحة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، بسبب ازدواجية مفهوم (الجمالية)، هذا في الدلالة على دراسة كل من الأدب والفن، وبسبب "ما تثيره هذه العبارة من مشكلات منشؤها تشعب مفهوم (الجمالية) في ذاته، وتنوع مظاهر التفكير الجمالي وتعدد النظريات الجمالية وتفرع تطبيقاتها. ومما يزيد الأمر تعقيداً إلحاق صفة (الإسلامية) باصطلاح ينتمي إلى المجال الثقافي الغربي ويعدّ ظهوره متأخراً حتى بالنسبة إلى ذلك المجال كله."[٢٠]

ولا تزال هذه الإشكالية تلازم القراءات العربية والإسلامية الهادفة من الناحية المنهجية –على الأقل– إلى التمييز بين المستويات أو المجالات المعرفية، الأدبية والفنية وغيرها لعلم الجمال، والباحثة عن متن عربي إسلامي مناسب لأن يمثل النظريات الفلسفية والفنية والنقدية، وغير المكونة للجمالية الإسلامية، بالعودة إلى المحيط الإسلامي لهذا الموضوع وتراثه الفكري المؤسس للمفهوم الذي تنطلق منه، ولكيفية توجيهه معرفياً ومنهجياً ونقدياً في بناء المصطلح الجمالي الإسلامي الذي يمكن أن تتبناه محاولات (تأصيل) هذا المتن الإسلامي لعلم الجمال، أو لبيان الأسس الجمالية للفن الإسلامي، عبر قراءة موضوعية هادئة وهادفة إلى استكشاف واستجلاء واستنباط الرؤية أو النظرية الجمالية الإسلامية المستقلة عن الرؤية أو النظرية الجمالية الغربية، أياً كانت طبيعتها الفلسفية. وقد تكون هذه المحاولات حاجة لسد الفراغ المعرفي، مثلما هي ضرورة فكرية وعلمية ومنهجية قائمة في السياق المعرفي الإسلامي للجمال بوصفه إحدى القيم العليا في الوجود، وفي المعرفة، والإبداع الإنساني.

الأمر الذي يمكن القول معه بأن كثيراً من محاولات التأصيل، وقراءاته العربية الإسلامية المعاصرة حاولت أن تنأى بنفسها عن هذا الاتجاه العام والشمولي في بحث الظاهرة الجمالية الإسلامية، إلى اتجاه بناء مفهوم أكثر دقة ومناسبة لنظرية الفن الاسلامي

[١٩] عروي، محمد إقبال. **جمالية الأدب الإسلامي**، الدار البيضاء: المكتبة السلفية، ط١، ١٩٨٦م، ص٩٤.
[٢٠] اللواتي، **نحو نظرية للجمالية الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٥١.

داخل الإطار المعرفي العام لعلم الجمال، بوصفه مجالاً معرفياً، فلسفياً ونقدياً، عاماً وإنسانياً، يتعامل مع الظاهرة الجمالية حيثما كانت في المكان والزمان. ولكنه يمكن أن يتخصص بدراستها في فضاء معرفي واجتماعي معين من التطبيق والخصوصية؛ إذ إن عمومية علم الجمال الوارفة في المعرفة الإنسانية هي الوجه الآخر لخصوصيات النظريات والتطبيقات الجمالية في مختلف المجالات المعرفية والفضاءات الاجتماعية والبنى الثقافية للوعي الإنساني الذي قد يتحرك تطبيقاً في مجال معرفي معين، أو في فضاء اجتماعي خاص، أو في بنية ثقافية مستقلة عن سواها في الموضوع الجمالي الذي تتحدد خصوصيته النظرية والتطبيقية في الرؤية والمنهج، مثلما تتحدد في المفهوم والمصطلح؛ إذ إن هذه النقاط الأربعة تكاد تكون هي المحاور المعرفية الأساسية لأية عملية تأصيل معرفية لنظرية الفن الاسلامي بوصفها "الجمالية التطبيقية أو الخاصة، فنستعمل عبارة الجمالية الإسلامية في دراسة مختلف الأشكال الفنية التي شهدتها حضارة الإسلام، بوصفها ظواهر خاصة في المكان والزمان."[٢١]

إن البحث التأصيلي لنظرية الفن الاسلامي ينبغي أن يجري داخل المعرفة الجمالية الإسلامية، وبنيتها العلمية الخاصة، وأن يتمثل بتطبيقاتها الفنية الخالصة، ويعنى نقدياً بدراسة قوانينها الإبداعية المتميزة، في إطار الوعي الفلسفي والحضاري الإسلامي. ولعل هذا ما يميز البحث التأصيلي لنظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي.

## ثالثاً: نظرية الفن الإسلامي عند الفاروقي: تأطير الموضوع

يأتي هذا الموضوع ضمن المشروع المعرفي للفاروقي لأسلمة العلوم الانسانية والاجتماعية بعامة، وأسلمة علم الجمال بخاصة، في إطار رؤيته الإصلاحية لفلسفة العلوم التي تشوبها كثير من المعضلات الفكرية، والمشكلات المعرفية، والإشكاليات الفلسفية المتعلقة بالحقيقة والوجود والإنسان. وربما تمثلت المدعاة الأولى لهذا الموضوع في ما أطلقته المعرفة الاستشراقية من رؤى ومفاهيم خاطئة ومغرضة أحياناً عن الفكر الجمالي الإسلامي

[٢١] المرجع السابق، ص١٥١.

وإسهاماته الحضارية في العمارة والفن، وفي ما عكسته هذه المعرفة على الثقافة الإسلامية المعاصرة من تساؤلات حول حقيقة العلاقة بين الإسلام وكلّ من العمارة والفن؛ إذ التزم بعض المثقفين المسلمين إزاءها جانب "الجهل بطبيعة هذه العلاقة، في حين أظهر فريق آخر فساداً في الرأي، بينما ارتأى بعضهم الجمع بين الرأيين."[٢٢]

وربما كان هذا التشخيص المعرفي لواقع الفن الإسلامي ونظريته الجمالية في المعرفة الاستشراقية، وظلالها الفكرية في أوساط الباحثين العرب والمسلمين هو الدافع القوي للسير في الإصلاح الفكري لعلم الفن الإسلامي، وللعمل العلمي الجاد في بناء مشروعه المعرفي الخاص بنظرية الفن الإسلامي، من خلال البحث في الموضوعات الأساسية الآتية:

١. نقد أطروحات المستشرقين ودحض فرضياتهم وتفنيد "تصوراتهم الخاطئة" و"آرائهم الجدلية المغرضة" لطبيعة الفن الاسلامي ولحقيقته الجمالية والوظيفية.

٢. تحليل الفن الغربي بأصوله الإغريقية وتقاليده الفنية المتعلقة بمحاكاة الطبيعة في تصوير المخلوقات التي يقف الإنسان بينها مقياساً جمالياً لكل شيء، بحسب المنظور الفلسفي الغربي الذي يتناقض تماماً مع المنظور الإسلامي للإنسان، والطبيعة، والجمال، والفن.

٣. الألوهية وصلتها بالخلق، والطبيعة، والإنسان في المعتقدات الدينية، والفلسفية، والعلمية المختلفة التي من بينها الديانتان اليهودية، والمسيحية، والفلسفة اليونانية، مقارنةً مع الرؤية الكلية الإسلامية لهذا الموضوع المتمثلة في (التوحيد).

٤. "الفتح المعرفي الإسلامي في علم الجمال" الذي يقوم، أولاً وقبل كل شيء، على العلاقة القيمية الحميمة بين (التوحيد) و (الجمال)؛ إذ إن "التوحيد: مبدأ الجمال"، وهو بذلك يمثل العصب المعرفي لنظرية الفن الاسلامي؛ و"التوحيد هو القاسم المشترك بين كل الفنانين المنطلقين من الرؤية الكلية الإسلامية، مهما اختلفت أعراقهم وديارهم."

٥. نظرية الفن الإسلامي، مفهومها وحدودها المعرفية، أهميتها العلمية، مصادرها

[٢٢] الفاروقي، إسماعيل. "الإسلام وفن العمارة"، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت، عدد ٣٤، ١٩٨٣م، ص٨٧.

وأسسها الفكرية والفلسفية، مبادئها وخصائصها، تطبيقاتها العملية المتمثلة في الأعمال الفنية الإسلامية.

٦. مفهوم الفن الإسلامي وتعريفه العلمي المستخلص من الرؤية الكلية الإسلامية، والمقبول من قبل علم النقد Criticism الفني، والإجابة عن أسئلة مثل: ما هو النسق المعرفي لأجناس الفن الإسلامي؟ وما هي الفنون الإسلامية في ضوء هذا المفهوم؟

٧. طبيعة العمل الفني الإسلامي وخصائصه المميزة، والإنجازات الحضارية الإسلامية في مجالات الفنون المختلفة، وبخاصة البصرية منها.

٨. القرآن الكريم: المأثرة الفنية الأولى، والأعلى في نظرية الفن الإسلامي.

## رابعاً: نقد الفاروقي لعلم الجمال الاستشراقي

يثني الفاروقي على جدية الباحثين الغربيين وذكائهم ومثابرتهم في دراسة الأعمال الفنية الإسلامية، وعلى ما قدموه من "الدراسات التي لا تكاد توجد مكتبة للفن الإسلامي إلا وتشكل فيها النصيب الأوفى من المراجع والمصادر،"[٢٣] ولكنه يأخذ على هؤلاء الباحثين الغربيين خطل تقييمهم لحقيقة الفن الإسلامي، وخطأهم في منهج دراسته في ضوء معايير الفن الغربي التي أدت إلى فشلهم الذريع في "تفهم روح هذا الفن، وفي إدراك وتحليل إسلاميته [بسبب] تلك القوالب النقدية الثابتة التي يعاني منها علم الفن الإسلامي."[٢٤] وربما كانت (تصورات خاطئة عن طبيعة الفن الإسلامي)[٢٥] هي مقالة الفاروقي الأولى التي انطلق منها في نقد تصورات هؤلاء المستشرقين الخاطئة، وفي تفنيد آرائهم الجدلية المغرضة حول طبيعة الفن الإسلامي، وحقيقته الجمالية والوظيفية. يقول الفاروقي: "تبين لنا أن أولئك المستشرقين جميعاً بلا استثناء بنوا رؤاهم على فرضية خاطئة، بل مغرضة، فحواها: أن الإسلام لم يقف عند حد عدم المساهمة بشيء في فنون

[٢٣] الفاروقي، إسماعيل. "التوحيد والفن(١)"، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت، عدد٢٣، ١٩٨٠م، ص١٦٠.
[٢٤] المرجع السابق، ص١٦١.
[25] Al Faruqi ; Ismail Raji: Misconceptions of the Nature of the Work of art in Islam , *Islam and the Modern Age* , Vol. 1 , No. 1 , May 1970 , pp 29 – 49.

المسلمين عبر العصور، بل إنه عرقل اتجاهاتهم الفنية، وقيَّدها، وأفقرها، بحيث انحصرت الإضافة الجمالية الوحيدة لهم في التفنن الدائم في كتابة الآيات القرآنية بالخط العربي."[٢٦]

وقد قدم الفاروقي قراءاته النقدية لدراسات المستشرقين في حقول الفن الإسلامي ومجالاته المتعلقة بالزخرفة والرسم، والعمارة، والأدب، والموسيقى، فضلاً عن نظرية الفن. واستعرض في كل حقل من هذه الحقول المعرفية رؤية واحد من كبار العلماء الغربيين المتخصصين في هذا الفن، منهم، على سبيل المثال لا الحصر:[٢٧]

١. أرنست هيرتزفيلد E. Herzfeld[٢٨] ورؤيته في أن الفن الإسلامي يناقض الطبيعة Anti-Naturalism في رسوم التوريق أو الزخرفة النباتية Arabesque، وأن هذا الفن يميل إلى التجريد Abstraction الزخرفي بتحوير أشكال الأوراق النباتية وباستخدام الخط العربي في فن الزخرفة الإسلامية، على عكس الفن الهيليني الملتزم بالواقعية في محاكاة الطبيعة، والوفاء لها في هذا المجال. ويفسر هيرتزفيلد رؤيته هذه بنظرية (ملء الفراغ)، وبما عدّه "مجرد تعصب ديني" من الفنانين المسلمين.

٢. ديماند ورؤيته بأن (الفن المحمدي) هو أساساً فن زخرفي لا أكثر؛ أي إنه فن يعنى بالشكل التجريدي أكثر من عنايته بتصوير الأشخاص، والحيوانات وغيرها، ولذلك فهو فن خالٍ من المضمون تماماً.

٣. آرنولد[٢٩] ورؤيته في أن تحريم تصوير الأشخاص في الفن الإسلامي جاء أساساً من تأثير اليهود الذين دخلوا في الإسلام. وكان من نتائج ذلك ندرة التصوير في الفن الإسلامي، وشيوع التوريق فيه.

---

[٢٦] الفاروقي، إسماعيل. **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٠م، ص٢٨١. علماً بأن هذه النسخة متداولة إلكترونياً فقط.

[٢٧] الفاروقي، **التوحيد والفن (١)**، مرجع سابق، ص١٦٣-١٧٦.

[٢٨] مستشرق ألماني تخصص في دراسة العمارة العباسية، وترأس البعثة الألمانية للحفائر التي كشفت عن مدينة سُرّ من رأى: سامراء؛ إذ وقف على أهم الموضوعات الزخرفية والطرز المعمارية في أبنيتها التاريخية.

[٢٩] Sir Thomas Walker Arnold (١٨٦٤م-١٩٣٠م): مستشرق إنجليزي، تعلّم العربية، ودرس الفلسفة الاسلامية في بعض الجامعات الباكستانية والبريطانية والمصرية. شارك في عضوية هيئة تحرير الموسوعة الإسلامية التي

٤. كريزويل[٣٠] ورفضه الاعتراف بوجود فن معماري إسلامي على الرغم من رؤيته بوجود فن معماري عند المسلمين.

٥. جرونباوم[٣١] ورؤيته الخاصة بأن الإسلام لم يكن له قط أية دعوة إيجابية إلى الجمال، ومن ثمّ فليس هناك أية نظرية إسلامية للجمال الأدبي.

٦. فارمر[٣٢] ورؤيته القائمة على "معارضة الإسلام للفن الموسيقي ككل،" وعنده: أن الموسيقى انتشرت في المحيط الإسلامي على الرغم من تحريم الإسلام ومنعه لها، لأنها شيء طبيعي في الإنسان لا يمكن منعه أو تحريمه.

وقد قام النقد الفاروقي لآراء هؤلاء المستشرقين وغيرهم حول الفن الإسلامي على عدد من الملحوظات العلمية والمنهجية المتعلقة بدراسة الفن الإسلامي، لعل من أبرزها:

الأولى: اختلاف المنظور الجمالي والمنهج الفني الغربيين عن المنظور والمنهج الإسلاميين في قراءة الفن الإسلامي ودراسته، أدّى إلى إنتاج تلك "التصورات الخاطئة" و"الآراء الجدلية المغرضة" عند أغلب هؤلاء المستشرقين حول حقيقة الفن الإسلامي الجمالية والوظيفية. في هذا الشأن، يأسف الفاروقي؛ لأن "أياً منهم لم يدرك أبداً أنَّه يحكم على الفن الإسلامي بمعايير وأعراف الفن الغربي. ومن هنا لم تكن تفسيراتهم

---

صدرت في ليدن بهولندا في طبعتها الأولى. له مؤلفات عديدة أشهرها: الدعوة إلى الاسلام، وتراث الإسلام، وله عدد من الدراسات في الفنون الإسلامية، لعل أبرزها: الرسم في الإسلام Painting in Islam.

[٣٠] كريزويل K. A. Creswell (١٨٧٩-١٩٦٥م): مستشرق إنجليزي الأصل، يمكن عدّه أكبر المستشرقين المتخصصين في دراسة العمارة الإسلامية، عاش في مصر وعمل فيها مديراً لمعهد الآثار الإسلامية بجامعة القاهرة، كما عمل أستاذاً للعمارة الإسلامية في الجامعة الأمريكية بالقاهرة. لكروزيل العديد من المؤلفات المهمة في العمارة الإسلامية، وتعدّ الببليويوغرافيا الضخمة التي صنعها لما كتب عن الفنون والعمارة والحرف الإسلامية (أربعة مجلدات في ١٣٣٠ صفحة) أهم المراجع التي يمكن للباحثين أن يستعينوا بها في هذا المجال.

[٣١] جوستاف ڤون گرونباوم Gustav Von Grunbaum (١٩٠٩م-١٩٧٢م): درس في جامعة فينا وفي جامعة برلين، هاجر إلى الولايات المتحدة والتحق بجامعة نيويورك عام ١٩٣٨م، ثم جامعة شيكاغو، ثم استقر به المقام في جامعة كاليفورنيا؛ إذ أسهم في تأسيس مركز دراسات الشرق الأوسط الذي أطلق عليه اسمه فيما بعد، من أهم كتبه الإسلام في العصر الوسيط، كما اهتم بدراسة الأدب العربي وله إنتاج غزير في هذا المجال.

[٣٢] Henry George Farmer (١٨٨٢-١٩٦٥م): مستشرق أسكتلندي، باحث متخصص في مجال الموسيقى وقائد أوركسترا. من أبرز آثاره العلمية: **الموسيقى العربية وآلاتها، والتأثير العربي على النظرية الموسيقية**.

للأعمال الفنية الإسلامية بوصفها تعبيراً عن الثقافة الإسلامية، وإنما كانت تخبطات فاحشة الخطأ، يستحي منها العقلاء."[٣٣]

الثانية: دراسة الفن الغربي وتحليل طبيعته الجمالية المتصلة بأصوله الفلسفية الإغريقية القائمة على نظريات مهمة وأساسية في علم الجمال الغربي الحديث، منها: (المحاكاة) الطبيعية في التصوير الفني، و(المقياس الإنساني) في التقييم الجمالي، و(التطهير) النفسي في وظيفة الفن وغايته الأولى، وغير ذلك مما يشكل المنظور الفكري الغربي. وكذلك الأمر بالنسبة لموضوع (الألوهية) وصلتها بالخلق، والطبيعة، والإنسان في المعتقدات الدينية: اليهودية، والمسيحية، والفلسفية اليونانية، والعلمية الحديثة والمعاصرة التي أصبحت تشكل جوهر الرؤية الفكرية الغربية، ومقارنة هذا مع المنظور الجمالي الإسلامي للإنسان والطبيعة والإبداع والفن، المتصلة أصلاً وأساساً بالرؤية الكلية الاسلامية لموضوع العلاقة بين خالق الكون ومبدعه العظيم (الله)، ومخلوقاته التي يقف الإنسان في طليعتها.

الثالثة: إن الدراسات الغربية حول الفن الإسلامي لم تكن في مجملها العام متوازنة، بل كانت متناقضة، على رأي الفاروقي، بين المجالات المعرفية لهذا الفن؛ إذ يمكن تصنيف أغلب تلك الدراسات في "مجالات تاريخ الفن الإسلامي، والتعريف به، وتنظيمه، وتصنيف المعلومات الخاصة به. وبسبب هذا القصور، فإن نظرية الفن الإسلامي والقيم الجمالية الإسلامية لا تزال مجالاً يخلو من الدارسين، وإن أي بحث إيجابي يجب أن يبدأ منذ البداية من النظرية ذاتها."[٣٤]

## خامساً: إيتنجهاوزن ونظرية الفن الإسلامي

وعلى الرغم مما تقدم، يرى الفاروقي بأن إيتنجهاوزن R. Ettinghausen[٣٥] كان أكثر المستشرقين اهتماماً بتحليل (خصائص الفن الإسلامي)[٣٦] في مجال (نظرية الفن)،

[٣٣] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨١.

[٣٤] المرجع السابق، ص١٨٠.

[٣٥] ريتشارد إيتنجهاوزن: من أكثر المستشرقين عناية وتخصصاً بدراسة الفنون الإسلامية، عمل رئيساً لمحافظي فن الشرق الأدنى الجديد في متحف فرير للفن في واشنطن. من أشهر كتبه: **فن التصوير عند العرب**؛ الذي ترجم إلى لغات

ولكن الفاروقي يرى أيضاً وفي الوقت ذاته ضعف هذا الاهتمام وقصوره الكبير عن فهم طبيعة الفن الإسلامي، وإدراك خصائصه الحقيقية، فيقول في التعبير عن ذلك: "طالما إن إيتنجهاوزن قد عدّ محاكاة الشخصية، والتطورية، والخصائص الواقعية، والطبيعية، في الفن الغربي مُثُلاً مطلقة لكل الفنون... فإن كل ما استطاع أن يراه في الفن الإسلامي هو أنه فن تعوزه هذه الخصائص أو أنه يناقضها،"[٣٧] ولكن "ما يبدو غير معقول هو إصرار إيتنجهاوزن على محاكمة الوعي الجمالي الإسلامي بما لا يهتم به هذا الوعي"[٣٨] من مبادئ، ومعايير، ونظرية الفن الغربي بعامة، والمسيحي بخاصة، مما أوقعه في التصور الخاطيء عن فهم الوعي الفني الإسلامي، وتقدير أسسه الثقافية، والفكرية، والمعرفية فضلاً عن آفاقه الإبداعية في مجال الفن بعامة. ويتمثل هذا التصور الخاطيء لإيتنجهاوزن،[٣٩] على سبيل المثال لا الحصر، في أن "العرب قبل الإسلام كانوا شعباً لا مكان عنده للفن،" ذلك لأن ديانتهم قبل الإسلام "لم تتطلب نحت تماثيل جميلة لغرض العبادة، ومن ثم لم تقدم لهم أيّة احتمالات للإبداع الفني." ومن هنا، وصف إيتنجهاوزن "العرب بافتقارهم إلى فن التشخيص" التصويري المتمثل في كل من النحت والرسم. وهو بهذا الوصف يوحي بأن "الإسلام لم يرث أيّة قيم جمالية من الحياة العربية." وكأنه بذلك كله يقول بأن الفن الإسلامي لا أصول ولا جذور عربية له، وإن كان قد ولد ونشأ في البيئة العربية.

ومن هنا، يعتقد إيتنجهاوزن بأنه يضع أسساً معرفية إسلامية خالصة للفن الإسلامي من خلال تقريره بأن العطاء الفني الإسلامي قام "في ظل مبادئ أربعة: الخوف من اليوم الآخر، وكون [الرسول الكريم] محمد ﷺ بشراً، والخضوع لله القادر على كل شيء، والأهمية الرئيسة للقرآن بوصفه تعبيراً عربياً للكتاب السماوي." وقد أدت هذه المبادئ الأربعة –بحسب اعتقاد إيتنجهاوزن– إلى:

---

عديدة منها اللغة العربية، بترجمة كل من الدكتور عيسى سلمان وسليم طه التكريتي، ونشرته وزارة الإعلام العراقية، بغداد، ١٩٧٣م.

[٣٦] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٧٦.

[٣٧] المرجع السابق، ص١٧٩.

[٣٨] المرجع السابق، ص١٧٦.

[٣٩] المرجع السابق، ص١٧٧.

١. "التضاد بين الإسلام والحياة المترفة، ومن ثمّ بين الإسلام والفن" بوصفه مظهراً من مظاهر هذه الحياة الكمالية.

٢. تحطيم "كل احتمال لتطوير أيقونات تصور محمداً ﷺ بالطريقة نفسها التي يصور بها المسيح عليه السلام في العالم الغربي."

٣. اعتقاد المسلمين بما يصفه إيتنجهاوزن "التحريم المطلق لتمثيل الشخوص، ومن ثم الحطُّ الكامل من شأن الفن التشخيصي، فهو المسؤول عن عدم الانفعال، بل عدم الحيوية أو اللاطبيعية التي تبدو في تصويرهم لكل ما هو حي، وهو المسؤول عن الرتابة الصارمة؛ إذ يضع الألوان غير الطبيعية أو غير المتجانسة بعضها الى جانب بعض. وهو المسؤول عن عدم الرغبة الواضحة في خلق ولو نموذج واحد رئيس تتضح فيه الشخصية الفردية المعبرة عن الذات، وهو المسؤول عن التخلص من هذا الشكل المغلق بجعل النموذج غير نهائي، وهو المسؤول عن تتالي الرسومات التي لا تتضح فيها البداية أو النهاية، وهو المسؤول عن الأشكال والوحدات الفنية التي تعرض في أسلوب تعسفي يمكن معه أن تعكس أو تغير أوضاعها، وهو المسؤول [أوّلاً وأخيراً] عن عدم الترابط العضوي بين الوحدات الفنية" في الفن الإسلامي.

٤. عدّ القرآن الكريم –وربما يقصد المصحف الشريف– هو التعبير العربي الصريح للكتاب السماوي؛ إذ أنتج فناً إسلامياً يتمثل في الخط العربي الذي ازدهر لفترة طويلة بحسب ما يرى إيتنجهاوزن. وهذا الفن يمكن أن يقارن عنده، وعند غيره من المستشرقين أيضاً، بما سماه (الدوائر التصويرية) المتصلة بحياة السيد المسيح عليه السلام.

وإذ يمكن قراءة نقد الفاروقي لآراء إيتنجهاوزن وتصوراته هذه المتعلقة بخصائص الفن الإسلامي، بأنه محاولة دفاعية وشبه محدودة في سياق نقده العام لآراء المستشرقين وتصوراتهم الناقصة، والمنحرفة المتعلقة بهذا الفن، فإنه يمكن عدّ هذا النقد مشروعاً معرفياً متكاملاً عن الفن الإسلامي، فهو لا يقف عند حدود الردّ العلمي والمنهجي المباشر على هذه الآراء والتصورات الخاطئة، بوصف الفاروقي، ولكنه يعمد إلى تقديم ما يمكن أن نعدّه تقديماً أشمل وأوسع، وأكثر وضوحاً وتعبيراً عن ما سماه الفاروقي: "الفتح المعرفي

الإسلامي في علم الجمال"، وهو يعد –في الوقت نفسه– المشروع المعرفي الأبرز تأسيساً لما يمكن أن نسميه: علم الفن الإسلامي، ونظريته الجمالية الخاصة.

## سادساً: مشروع الفاروقي المعرفي لنظرية الفن الإسلامي

ينطلق هذا المشروع من رؤية الفاروقي الإصلاحية إلى الواقع الاستشراقي المعاصر للفن الإسلامي في الثقافتين الغربية والإسلامية على السواء؛ إذ يبدو فيها –أحياناً– فناً معارضاً للإسلام، وخارجاً عن تعاليمه، ذا مكانة هامشية في المشهد الفني الإنساني. ويعمل هذا المشروع على تجاوز هذا الواقع وتخطيه في استكشاف حقيقة هذا الفن وإسلاميته الأصيلة.

ويتأسس هذا المشروع في البناء الفكري لنظرية الفن الإسلامي على فلسفة (التوحيد) القرآنية، وفي الأفق العملي لها على الإبداع الفني الإسلامي القائم على أسلوب (التنميط) في تشكيل العمل الفني الواحد المتنوع، وفي النسق المعرفي لها على منظومة خاصة، ومميزة من الفنون التي يمكن وصفها بخاصية الانتماء المعرفي إلى الإسلام والمسلمين دون الغرب والغربيين.

وبعبارة توضيحية أخرى من الفاروقي حول طبيعة هذه النظرية: "إن النظرية المقبولة في الفن الإسلامي هي تلك التي تعود بفرضياتها إلى عناصر نابعة من داخل الدين [الإسلامي] والثقافة [الإسلامية]، لا من معطيات مفروضة عليه من تراث [فلسفي وجمالي وفني] أجنبي. وهي كذلك: نظرية تعتمد على أهم العناصر في تلك الثقافة، لا على عناصر ضئيلة أو جانبية تؤثر فيه. وإزاء هذه المطالب، فإن القرآن الكريم يمد الإبداع الجمالي بمصدر هام جاهز، ومنطقي. وقد كان للقرآن أثر في الفنون بقدر ما كان له من أثر في مظاهر الثقافة الإسلامية الأخرى."[٤٠]

إن الواقع التاريخي والحضاري يشير إلى أن الثقافة الإسلامية هي (ثقافة قرآنية)؛ لأن تعريفاتها وبناها وأهدافها وطرق الوصول إلى تلك الأهداف تصدر جميعها عن ذلك

[٤٠] الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٢٦٥.

الفيض من الآيات التي أوحى بها الله تعالى إلى نبيه محمد ﷺ في القرن السابع للميلاد. وليست معرفة (الحقيقة المطلقة) هي وحدها التي يستقيها المسلم من كتاب الإسلام المقدس؛ إذ يعادل ذلك في الحسم والتقرير ما يَرِد في القرآن الكريم من أفكار حول عالم الطبيعة، والإنسان، وسائر المخلوقات الأخرى، وعن المعرفة والمؤسسات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية الضرورية لإدارة المجتمع بصورة سليمة، وباختصار حول كل فرع من فروع المعرفة والنشاط المألوفة، ومنها: الجمال والفن. ومن هنا: "مثلما يصح بالتأكيد رؤية هذه المظاهر من الثقافة الإسلامية على أنها قرآنية من حيث الأساس، والدافع، والتناول، والهدف، فإنَّ فنون الحضارة الإسلامية يجب أن ينظر إليها على أنها تعبيرات جمالية نابعة من ذات المصدر، وتتبع المسار نفسه، أجل إن الفنون الإسلامية هي فنون قرآنية حقاً."[٤١]

## سابعاً: القرآن الكريم، مأثرة الفن الإسلامي

ولا بدّ في هذا السياق من الإشادة برأي الفاروقي في عدّ القرآن الكريم المأثرة الفنية الأولى والأعلى في نظرية الفن الإسلامي؛ إذ يؤكد على "إن القرآن الكريم هو بالتأكيد فن،"[٤٢] بل "هو أحق ما في الوجود بمسمى الفن."[٤٣] وقد بيّن النقاد والبلاغيون الطبيعة الفنية للقرآن الكريم متمثلة في (الإعجاز البياني) له، وربما من هنا وجد الفاروقي في "القرآن مثالاً فنياً.. أول وأعلى مثال للإبداع الفني،"[٤٤] فعدّه الفاروقي لذلك "أول عمل فني في الإسلام."[٤٥]

ولعل ما يستوقف المتابع لهذا الموضوع هنا، هو أن الفاروقي لا يكتفي بالنظر إلى القرآن الكريم على أنه المصدر الأول للفكر الجمالي الإسلامي، ولكنه أيضاً يعدّ القرآن الكريم العمل الفني الإسلامي الأول الذي كان ولا يزال يملك تأثيراً جمالياً كبيراً على كل

[٤١] المرجع السابق، ص٢٤٣.
[٤٢] الفاروقي، إسماعيل. "التوحيد والفن(٣)"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٢٥، ١٩٨١م، ص١٤٩.
[٤٣] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٩١.
[٤٤] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥١.
[٤٥] الفاروقي، **التوحيد والفن(٣)**، مرجع سابق، ص١٤٦.

مسلم، "فليس ثمة مسلم لا يهزه من أعماق كينونته: إيقاع القرآن ونظمه، وأوجه بلاغته. وليس ثمة مسلم لم تنطبع أعراف ومعايير جمال القرآن في وجدانه، وتعيد تشكيله على منوالها."[٤٦] ومن هنا أيضاً، يصبح القرآن الكريم؛ فكرياً وفنياً، هو "القدوة والمثال لجميع ما ظهر من تجليات الفن الإسلامي،"[٤٧] بل هو المؤسس الحقيقي لأغلب الفنون الإسلامية، وبخاصة منها: فن الخط العربي الذي يعد بسبب علاقته القوية جداً بالقرآن الكريم: "الفن الأرقى للوعي بالتعالي"[٤٨] في الجمال، وهو بذلك "الفن [الإسلامي] الرئيس في التعبير عن الشعور بالحقيقة الإلهية المنزهة."[٤٩]

## ثامناً: في مفهوم الفن الإسلامي، ونظريته المعرفية

يدخل الفاروقي إلى مفهوم الفن الإسلامي وتعريفه من بوابتين أساسيتين، هما: علم المقاصد، وعلم الجمال؛ إذ إن الفاروقي لا يقف عند التكييف الفقهي لبعض المقاصديين[٥٠] على أن الفن هو "لون من متع الحياة الدنيا، وأداة من أدوات الزينة"[٥١] فحسب، بل هو أيضاً "نمط جمالي يقدّم أعمالاً تبعث على التأمل الجمالي والمتعة النفسية، وتدعم فكر المجتمع الأساس وبنيته، وتكون عاملاً دائماً للتذكير بمبادئه."[٥٢]

ومن هنا، يتجاوز الفاروقي الدائرة الدينية بعامة، والفقهية بخاصة، التي ظل الفن محصوراً فيها بين مبحثي الحلال والحرام، دون محاولة هذه الدائرة معرفة الفن معرفة حقيقية لطبيعته المعرفية، وقيمه الجمالية، ومن ثمّ حاجته الإنسانية، ووظيفته الاجتماعية إلى دائرة معرفية مشتركة، اشتراكاً عضوياً لا يمكن أن ينفصل، بين علم الجمال وعلم الدين

[٤٦] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٩١.
[٤٧] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥٢.
[٤٨] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٩٧.
[٤٩] الفاروقي، **التوحيد والفن(٣)**، مرجع سابق، ص١٥٦.
[٥٠] الريسوني، أحمد. **الأمة هي الأصل**، المغرب: عيون الندوات، ط١، ٢٠٠٠م، ص٧١.
[٥١] الفاروقي، **التوحيد والفن(١)**، مرجع سابق، ص١٧٨.
[٥٢] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٤٤.

بوصفهما من جواهر المعرفة الإنسانية، فيميل الفاروقي إلى تعريف الفن الإسلامي بأنه باختصار "كيان بنيوي ينسجم مع المبادئ الجمالية في الفكر الإسلامي."[٥٣]

ولفهم هذا التعريف الكلي، يقتضي الحال دراسة هذه المبادئ الجمالية التي يقف (التوحيد) مثلاً في طليعتها؛ إذ إن الفاروقي يعد "التوحيد: مبدأ الجمال،"[٥٤] وهو بذلك يمكن عدّه الأصل الفكري، والجوهر الفلسفي، والعصب المعرفي لنظرية الفن الإسلامي؛ إذ يكون "التوحيد هو القاسم المشترك بين كل الفنانين المنطلقين من الرؤية الكلية الإسلامية، مهما اختلفت أعراقهم وديارهم."[٥٥]

ومفهوم التوحيد عند الفاروقي يبدو واسعاً وشاملاً وممتداً من فكرة (التعالي الإلهي) الماورائية إلى فكرة (التكوين الجمالي) في العمل الفني المحسوس والمباشر، ويدمج الفاروقي هاتين الفكرتين في ما يسميه (التعالي في الجمال)؛ إذ "يعني التوحيد المفاصلة الوجودية بين الألوهية وعالم الطبيعة" بوصف هذا العالم هو المجال المعرفي لما يسميه الفاروقي (التجربة الجمالية) التي تعني عنده "الفهم عبر المعطى العقلي بوجود جوهر أول ما ورائي متجاوز لكل ما هو طبيعي، يعمل بوصفه مبدأً معيارياً للشيء الظاهر، محدداً ما ينبغي أن يكون عليه ذلك الشيء. وكلما كان الشيء المرئي قريباً من ذلك الجوهر كان أكثر جمالاً." وهذه التجربة الجمالية هي التي تجعل من الفن عملية استكشاف داخل الطبيعة لذلك الجوهر الماورائي، وتمثله في شكل منظور.

فالفن هو القراءة في الطبيعة بحثاً عن جوهر غير طبيعي، وإعطاء ذلك الجوهر الشكل المرئي المناسب له. والفن هو بالضرورة حدس في الطبيعة بحثاً عن ما هو ليس منها؛ أي عن المتعالي،[٥٦] الذي هو "الكائن العلي الذي لا يمكن أن تدركه الأبصار والحواس ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ (الأنعام: ١٠٣) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١) وهو يسمو على أي وصف شامل، ولا يمكن تمثيله بأية صورة

---

[٥٣] المرجع السابق، ص٢٤٦.

[٥٤] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨٠.

[55] Al Faruqi: Divine Transcedence , Islam and Modern Age (op. cit.) , p. 22.

[٥٦] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨٤.

من عالم البشر أو أي من المخلوقات. وهذه الفكرة عن وحدانية المطلقة وعلوّه هي المعروفة باسم: (التوحيد)."[٥٧]

ولعل قراءة نقدية فاحصة لما تقدم تكشف لنا أن هذا (التوحيد) هو:

١. "مبدأ فكري"[٥٨] لإسلامية مفهوم الفن، بوجه عام؛ إذ إنَّ هذا المفهوم الإسلامي للفنِّ يعارض المفهوم الغربي الذي يَعدُّ الفنَّ: "محاكاة فوتوغرافية ساذجة للطبيعة، بل هو بالأحرى محاولة للتمثل الحسي لفكرة قبلية، وتجليات لحظية جزئية لأفكار الطبيعة والإنسان، الذي هو أغنى تجليات الطبيعة وأعقدها، ولهذا السبب اعتبرت هذه النظرية [الغربية] الإنسان مقياساً لكل شيء."[٥٩]

٢. "مذهب فكري"[٦٠] لخصوصية الجمالية الإسلامية، وآفاقها المعرفية المؤسسة لمفهوم (الفن الاسلامي) على أنه: "فن النسق اللامتناهي أو فن اللامتناهي".. الذي "يولد عند الناظر [المتلقي] حدساً برفعة اللامتناهي، أي بالذي يفوق المكان والزمان" دون الإدعاء بأن هذا "النسق نفسه يمثل ما يفوقه. فمن خلال تأمل هذه الأنساق اللامتناهية يتوجه ذهن المتلقي نحو الله".. "فالنسق الذي لا بداية له ولا نهاية [منظورة أو متخيلة] والذي يعطي انطباعاً بالأبدية.. هو الطريقة الفضلى للتعبير الفني عن مبدأ (التوحيد)"[٦١] بوصفه رسالة الفن الإسلامي، ووظيفته الأولى، والأساس المتمثلة في التذكير الدائم بوحدانية الله سبحانه وتعالى.

٣. ولعل هذا المذهب الفكري الإسلامي هو "الحقيقة الدامغة المتمثلة في وحدة الفن الإسلامي كله من حيث الغاية والشكل" على الرغم من "التنوع الكبير في موضوعاته، ومواده، وأساليبه الفنية المتمايزة بمعياري الجغرافيا والتسلسل الزمني"[٦٢] أو التاريخ، وهما المعياران اللذان كان لهما كثير من التأثير على الفرضيات النظرية (الاستشراقية) المتعلقة

[٥٧] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٤٤.
[٥٨] المرجع السابق، ص٢٦٠.
[٥٩] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨٢.
[٦٠] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥٦.
[٦١] المرجع السابق، ص٢٤٦.
[٦٢] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨٠.

بالطبيعة المعرفية لمفهوم الفن الإسلامي بين الأصالة والاستعارة من أصول ومصادر أجنبية: ساسانية وبيزنطية أو يهودية ومسيحية.

## تاسعاً: في طبيعة الفن الإسلامي، ونسقه المعرفي

يؤكد الفاروقي كثيراً على التمييز بين مصطلحي (الحقيقة) و(الطبيعة)؛ لبيان أو "تحديد ما يجعل العمل الفني الإسلامي إسلامياً."[٦٣] ويسلك لذلك منهج (المقارنة) بين ما يسميه (الفنون الدينية) كالفن اليهودي والفن المسيحي، و(الفنون الرمزية) كالفن البيزنطي والفن الهندوكي من جهة، والفن الإسلامي من جهة أخرى.

فهذان المصطلحان، في نظر الفاروقي، هما عبارة عن فكرتين متمايزتين، تتعلق الأولى بالله الخالق المبدع لكل شيء من الإنسان وغيره، وهي فكرة يقينية ثابتة في الفطرة، منزهة عن التشبيه والتشخيص، وكل ما يتصل بالأشكال والصور والأعراض؛ أي إنها فكرة (مجردة) في (الحقيقة المقدسة) التي تفوق (الطبيعة) بوصفها فكرة تتعلق بالمخلوقات والمصنوعات، والمبدعات في حدود المتناول الإنساني؛ إذ يعني الفاروقي بالطبيعة: "كل ما يوجد، وكل ما يمكن أن يعد موضوعاً للتجربة الإنسانية"[٦٤] بأبعادها الزمانية والمكانية التي تجعل من الطبيعة بعداً متمثلاً في كل شيء: الإنسان وغيره، بل تجعل لكل شيء طبيعته الخاصة التي هي: هويته. ولكن الفاروقي يفرق بين نوعين من الطبيعة، هما: (الطبيعة الطابعة)، وهي "التي تعطي للشيء هويته فتجعله ما هو عليه. و(الطبيعة المطبوعة)، وهي واقع الشيء بعد أن طبع.. فالأولى أولية تعرف بالحدس، والثانية محسوسة تعرف بالتجربة. الأولى حركية لا تحصر ولا تقاس، والثانية ساكنة محصورة قابلة للقياس؛ لأنها في التاريخ."[٦٥]

وبوساطة هذه المعادلة بين هذين المصطلحين والعلاقة بينهما، يدخل الفاروقي إلى دراسة العمل الفني الديني والرمزي في كل من الديانتين اليهودية والمسيحية، وفي كل من

[٦٣] الفاروقي، إسماعيل. "التوحيد والفن(٢)"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد٢٤، ١٩٨٠م، ص١٨٣.
[٦٤] المرجع السابق، ص١٨٤.
[٦٥] المرجع السابق، ص١٨٦.

الثقافتين السابقتين للإسلام: الإغريقية والرومانية، فيتوصل الى أن نظرياتها الفنية جميعاً "تميل إلى تخفيض القيمة الجمالية في العمل الفني، حتى يصبح الفن مجرد تمثيل منطقي في متناول كل يد" كما هو في المسيحية مثلاً؛ إذ "يصبح الفن التجريدي في العالم المسيحي هو مجال المناقشة، فإن التجريدية هذه لا ينظر اليها على أنها تجرد عن الطبيعة، وإنما على أنها لون جديد في التعبير عن الطبيعة، بالرغم مما يميزها من شكلية مجردة، فشكليتها هذه ليست أكثر من أداة للتعبير عن الطبيعة الطابعة أو الطبيعة المطبوعة في الإنسان، ويجب فهمها على أنها إيحاء بالحالة الشعورية عند الفنان،"[٦٦] وبعبارة أخرى: إن العمل الفني المسيحي المتمثل في (الأيقونية: الصورة المباركة) -على سبيل المثال لا الحصر- هو عمل وظيفي تجسيدي يخلط رمزياً بين ما هو طبيعي وما هو حقيقة قدسية في الشعائر والطقوس الدينية على الخصوص.. بينما كان العمل الفني اليهودي القائم على الشكلانية شبه غائب، بسبب أن اليهودية قاومت "مقاومة ممكنة ضد تمثل الحقيقة الإلهية في أي شكل من أشكال الطبيعة.. وفي تجريد أحاسيسهم عن كل ما هو طبيعي أو منتم إلى الطبيعة.. وهذا هو السر في أن اليهود لم يكن لديهم فن مرئي."[٦٧]

وإذ يمكن أن نقرأ نقدياً التناقض المفرط لهاتين النظريتين الجماليتين (المسيحية واليهودية) بين الحس والحدس في الخلط المعرفي بين ما هو طبيعي وما هو حقيقة قدسية في العمل الفني، يمكن كذلك أن نقرأ مثل هذا الخلط المغالي في التمثل الرمزي بين ما هو طبيعي وما هو حقيقة قدسية في العمل الفني الإغريقي الذي ينطلق من (النظرية الأسطورية) لفنون الشعر والدراما، والنحت والتصوير وغيرها؛ إذ إنها تؤمن بأن محبة الجمال ومعايرته الإنسانية تعتمد على هذا التمثل الرمزي لجوهر الأصل الماورائي، الذي كان الأغريق يسمونه (التأله: تجلي الإنسان في صورة الإله) المتعالية في (مثاليتها) الجمالية، التي هي نموذج مثالي لما ينبغي أن تكون عليه الطبيعة الإنسانية. وإذ إنها تؤمن أيضاً بأن الوظيفة الأساسية لهذا الفن الرمزي هو (التطهر) من الذنوب والخطايا.[٦٨]

[٦٦] المرجع السابق، ص١٩١.

[٦٧] المرجع السابق، ص١٩٤.

[٦٨] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨٥.

ولكن السؤال الذي يبرز هنا: هل تأثر العمل الفني الإسلامي بهذه النظريات؟ أو أن الفن الإسلامي كان له نظريته الخاصة والمفارقة لكل تلك النظريات وغيرها، وأن هذه النظرية الجمالية الإسلامية هي التي تحكم طبيعة العمل الفني فتجعله إسلامياً؟

تنطلق الإجابة عن هذا السؤال الكبير، بحسب الفاروقي، مما يسميه: (التنميط) أو (التأسلب Stylization) الذي هو تمثل الطبيعة في العمل الفني بما لا يبدو طبيعياً naturalistic؛ أي اتباع أنماط تعبير تخالف الأنماط الطبيعية، بقصد التنبيه "إلى أن الطبيعي لا يعني ولا يساوي الحقيقة."[٦٩]

وهذه، كما يقول الفاروقي، هي "الطريقة السامية في التعبير" الفني عن الشيء بوصفه موضوع العمل الفني؛ إذ إن (تجريده) من صورته الطبيعته إلى شكل يتجاهل الصورة الطبيعية، ولا يشبهها واقعياً، ولايختلط بها في دقائق تفاصيلها، كما في فكرة (المحاكاة) الغربية وأسلوبها في العمل الفني، يصبح عملاً مجرداً من أدوات الزخرفة الفنية، يقول الفاروقي: "فعلى يد الفنان السامي، صارت الأشكال مجرد أدوات زخرفية في الفن، ولم تعد معبرة عن طبيعيتها."[٧٠] "ومن هنا، كان ميل الفنان المسلم إلى إنتاج فن جديد يتناسب مع رؤيته التوحيدية، المؤسسة على مسلّمة أن (لا إله إلا الله)، وبأنه ليس في الطبيعة أي شيء يمكن أن يعبّر به عن الله، أو أن يُصوَّر الله به"[٧١] تصويراً رمزياً يستند إلى (محاكاة الطبيعة). لذلك، يذهب الفاروقي إلى الآتي:

١. " الفنان المسلم (نمّط) صور كل شيء من الطبيعة؛ أي إنه باعد بين الشيء الطبيعي الذي اتخذه مادة لعمله الفني، وخصائصه الطبيعية، بأقصى قدر مستطاع من التنميط، إلى حد أصبحت معه إمكانية التعرف عليه شبه مستحيلة."[٧٢]

٢. رفض أن تكون (الرمزية Symbolism) فلسفة للفن الإسلامي. وقد عدّ الفاروقي كون هذا الفن ليس من (الفنون الرمزية) "هي وسامه وعلامة امتيازه العظمى.

---

[٦٩] الفاروقي، **التوحيد والفن(٢)**، مرجع سابق، ص١٨٧.

[٧٠] المرجع السابق، ص١٩٤.

[٧١] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢٨٦.

[٧٢] المرجع السابق، ص٢٨٦.

فمفخرة الإسلام الفريدة هي خلوه من الوثنية بالمطلق، أي من خطيئة الخلط بين الخالق والمخلوق."[٧٣]

ومن هنا، أخذ الفن الإسلامي طبيعته الإبداعية والمعرفية الخاصة والمميزة عن باقي الفنون الإنسانية: الدينية والرمزية، بوصفه نسقاً معرفياً قائماً بذاته على فنون معينة ليس منها: (النحت)، و(الدراما)، وإلى حد ما: (الرسم). إن منظومة الفن الإسلامي عند الفاروقي تتألف بشكل عام من:

أولاً: (فنون سمعية) هي أقرب إلى اللغة والأدب كالشعر، وترتيل القرآن، وغيرهما.

ثانياً: (فنون بصرية) هي أقرب إلى الهندسة Geometry والتشكيل Plastics كفن الخط، وفن الزخرفة، وغيرهما.

## عاشراً: في أسس الفن الإسلامي وخصائصه

يؤسس الفاروقي نظرية الفن الإسلامي على أساسين رئيسين:

الأول: (الأساس الروحي) المتمثل في الرؤية الاسلامية لمبدأ (التوحيد)، وتجلياته في الوجود على أساس أن شهادة "(لا إله إلا الله)، إنما تعنى وجود حقيقتين فقط، لا ثالث لهما: حقيقة منزهة هي عالم الخالق، وحقيقة طبيعية هي عالم الخلق."[٧٤]

وقد وجه هذا الأساس التوحيدي إسلامية "النمط الفني الذي يتناول موضوعات الطبيعة بصورة غير مألوفة في الطبيعة، نمط التأسلب المناقض للطبيعة"[٧٥] نحو رفض أن يكون أي شيء "في الطبيعة، وخاصة الإنسان، يمكن أن يؤخذ على أنه رمز للذات المقدسة، أو أداة لها، أو إيحاء بها، أو تعبير عنها، أو تجسيد لها، أو فيض، أو اشتقاق منها، فلا شيء مما يدرك بالحس أو بالوعي المحسوس يرقى -أو يمكن أن يرقى- إلى مستوى تلك الذات. ومن ثم، فقد أقصى الإسلام تماماً أي تعبير فني تشخيصي."[٧٦]

[٧٣] المرجع السابق، ص٢٨٦.
[٧٤] الفاروقي، **التوحيد والفن(٣)**، مرجع سابق، ص١٣٨.
[٧٥] الفاروقي، **التوحيد والفن(٣)**، مرجع سابق، ص١٤٠.
[٧٦] المرجع السابق، ص١٤٠.

الثاني: (الأساس التاريخي) المتمثل في ما يسميه (الوجدان العربي) أو (العقل العربي) الذي تبرز أهميته من "أن الوحي الإلهي قد صيغ فيه، وأنه يمثل البيئة الحية التي نشأ فيها، وكانت أداة ومنبراً للحقيقة الإلهية. هذا العقل ممثل في شخص النبي محمد ﷺ، هو الذي تلقى الوحي الإلهي، ليبلغه للناس كافة في حدود الزمان والمكان."[٧٧]

ويَعُدُّ الفاروقيُّ اللغةَ العربية ذات البناء المنطقي الواضح الكامل في تناسقه الهندسي الشبيه بفن الزخرفة العربي، أساسَ النسق الموسيقى للشعر العربي. وقد ساعد "هذا الأساس الهندسي في اللغة العربية، وفي شعرها، الشعور العربي على إدراك (اللانهائية)"[٧٨] بوصفها إحدى أبرز خصائص الفن الإسلامي التي تميزه عن غيره من الفنون التي أشرنا إليها من قبل.

وقد كانت هذه الخصائص من أهم المباحث التي تناولها الفاروقي في نظريته للفن الإسلامي، مركزاً في ذلك على بعضها، ومشيراً إلى بعضها الآخر. ولعل من أبرز هذه الخصائص التي اشتغل الفاروقي على إبرازها في الفن الإسلامي ما يأتي:[٧٩]

١. (التجريدية) المدركة في الأنساق الهندسية اللامتناهية، الناشئة أسلوبياً عن تقنيات التنميط التعبيري في العمل الفني، بعيداً عن المذهب الطبيعي/ الواقعي/ التشخيصي في الفن، ومعاكسة مقصودة له.

٢. (التوحيدية) التشكيلية المتمثلة في بنية واحدة للوحدات التي يتكون منها العمل الفني الإسلامي في تصميم واحد أوسع من كلٍّ من هذه الوحدات، بوصفها جزءاً مهماً من التركيب الأوسع.

٣. (الحركية) في التصميم بوصفه الفضاء المعرفي الجامع لأبعاد الفن الإسلامي المكانية والزمانية في النسق اللامتناهي لكلّ من الهندسة والموسيقى معاً في العمل الفني الإسلامي، أياً كان تصنيفه المعرفي بين أجناس هذا الفن، الزمانية كالشعر، أو المكانية كالعمارة.

---

[٧٧] المرجع السابق، ص١٤٢.

[٧٨] المرجع السابق، ص١٤٤.

[٧٩] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٤٧-٢٥٠.

**خاتمة:**

يختلف الفاروقي عن المفكرين الآخرين في الجمالية الإسلامية، والباحثين الآخرين في الفن الإسلامي، بكونه صاحب همٍّ دعوي كبير في الإصلاح الفكري، لما لحق من خلل، وخطأ، وظلم، وتَعَدٍّ استشراقي بحق هذا المجال المهم والضروري من المعرفة الإسلامية وحضارة المسلمين، فضلاً عن وجودهم وحياتهم ودورهم في الثقافة الإنسانية. ويبدو أن هذا الهمَّ المتفاعل في نفسه، وفي قلبه، وفي عقله هو الذي قاده إلى محاولات جادة وصادقة لاستكشاف النظرية الجمالية والفنية الإسلامية على حقيقتها الأصيلة النابعة من القرآن الكريم بوصفه المصدر الأول والأساس للمعرفة الإسلامية. وقد تمثلت هذه المحاولات في كتاباته العديدة، وفي منشوراته الكثيرة عن هذا المجال الذي تعاونت فيه معه، ويبدو بأنها قد آزرته على تقديم مشروع معرفي لنظرية الفن الإسلامي: زوجته الباحثة المتخصصة في الجماليات الإسلامية: لوس لمياء الفاروقي (ت ١٩٨٦م).

وربما كان لذلك كله دور حيوي في مجيء هذا المشروع أكثر عمقاً في فكره الفلسفي العام، والجمالي الخاص، وأشمل موضوعاً في مادته العلمية، وأحرص التزاماً بالرؤية الإسلامية الأصيلة في هويته المعرفية، فضلاً عن كونه أوضح هدفاً في تقديم الصورة التأصيلية، الناصعة والصحيحة، لنظرية الفن الإسلامي التي تعود بفرضياتها إلى الداخل الثقافي الإسلامي، بعيداً عن التأثر بأطروحات بعض المستشرقين التاريخية، والفكرية، والنقدية وغيرها، ورفضاً لانعكاساتها في الثقافة الإسلامية الحديثة والمعاصرة حول الموضوع، الذي أصبح فيها اليوم تحدياً فكرياً كبيراً يستدعي المواجهة الإصلاحية الصادقة والمخلصة لأصل هذا الموضوع، وفكره الإسلامي الرشيد.

ومن هنا، قدم المفكر الإسلامي إسماعيل الفاروقي نظريته للفن الإسلامي في ضوء ما وصفه بالفتح المعرفي الإسلامي في علم الجمال، الذي يقوم، أوّلاً وقبل كل شيء، على العلاقة القيمية الحميمة بين (التوحيد) و(الجمال)؛ إذ إن التوحيد هو مبدأ الجمال، وأُفُقُه الإبداعي في الفن الإسلامي القائم على أسلوب (التنميط) في تشكيل العمل الفني

الواحد المتنوع. ويقدم الفاروقي القرآن الكريم مثالاً إسلامياً خالصاً لذلك كله، بوصفه المأثرة الفنية الأولى مصدراً، والأعلى قيمة جمالية، في نظرية الفن الإسلامي التي حاول الفاروقي فيها ومن خلالها العمل على صياغة مفهوم الفن الإسلامي صياغة (علمجمالية) إسلامية تنطلق على العموم من (الجمالي) إلى (الديني) في دراسة هذا الفن، وحدوده المعرفية التي تمتد عبر الفنون السمعية والبصرية معاً، تمهيداً معرفياً ومنهجياً لدراسة أصوله، ومصادره، وخصائصه فضلاً عن أعماله الفنية، وإنجازاته الحضارية المختلفة.

ولعل مراجعة نقدية، عاجلة ومتواضعة، لمشروع الفاروقي المعرفي في بناء نظرية الفن الإسلامي قد تثير بعض الملحوظات حول فهم الفاروقي لمفهوم الفن؛ إذ إن هذا المفكر -مثل كثير غيره- يتبنى المفهوم اللغوي العام الذي يجمع الأدب والفن في سلّة مفهومية واحدة، أكثر من المفهوم المعرفي الخاص الذي يفرّق ما بين الأدب والفن والعلم على الرغم من علاقاتها العضوية فيما بينها. وربما أدى هذا الفهم إلى عدم تمييز التداخل الجمالي عند الفاروقي بين ما هو (طبيعي) من صنع الله الخالق المبدع العظيم، وما هو (صناعي) من عمل الإنسان وإبداعه في الثقافة الفنية الإسلامية، وإلى عدم التوازن المعرفي بين الأدب والفن في استكشاف الميراث النقدي لكل منهما في نظرية الفن الاسلامي؛ إذ تميل الكفة -كما هي العادة في كثير من دراسات الجمال الإسلامية- لصالح الأدب والشعر فضلاً عن البيان القرآني، فبدت النظرية الجمالية للفنون البصرية الإسلامية دون حقيقتها المعرفية في هذا المشروع، وبدت بعض المفاهيم المتعلقة بهذه الفنون البصرية كالتجريد غائماً، بل هو أقرب إلى المنظور النقدي الغربي الحداثوي منه إلى مفهومٍ إسلامي يعرضه هذا المشروع جزءاً من البنية المفاهيمية لنظرية الفن الاسلامي، على عكس ما فعل الفاروقي مع مصطلح (أرابسك) الذي عوّل عليه كثيراً في بيان خصائص الفن الإسلامي، دون الالتزام بالمفهوم النقدي الغربي لهذا المصطلح الذي يدل في القاموس الأجنبي على (الزخرفة النباتية) تحديداً.

ولكن هذه الملحوظات لا تقلل من توصلات هذه المقاربة البحثية إلى أن مشروع الفاروقي في بناء نظرية الفن الإسلامي هو مشروع رائد في مجاله، وكبير في قيمته العلمية، ومتميز في أدائه المعرفي والمنهجي النابع من الهوية الثقافية الإسلامية فكرةً وتطبيقاً. بل إن هذه الملحوظات البسيطة تدفع هذه المقاربة إلى التوصية بضرورة تعزيز هذا المشروع المعرفي الفاروقي، وتطويره بالعمل العلمي المؤسسي على دراسة الفن في الفكر الإسلامي، وآفاقه الفلسفية والتاريخية بقصد التوصل الى أوضح إطار معرفي لنظرية الفن الإسلامي.

## صدر حديثاً

# نظرية الفن الإسلامي

## المفهوم الجمالي والبنية المعرفية

**تأليف: إدهام محمد حنش**

**الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م**

**٢٣٢ صفحة**

يقدم نظرية الفن الإسلامي على أنها تلك الأفكار والآراء والرؤى والتفسيرات المتعلقة بالظاهرة الفنية الإسلامية، بكل مفاهيمها وعلاقاتها وتحولاتها، فضلاً عن طبيعتها البنيوية والصفاتية والوظيفية، التي أبدعها صانعو هذه الظاهرة، أو نظَّر لها علماء الجمال وفلاسفة الفن المسلمون القدامى، أو قدَّمها دارسوها المحدثون تحليلاً وتأصيلاً.

وتكشف قراءة هذا الكتاب النقدية المعمّقة لذلك الخطاب المعرفي الخاص بالبحث عن نظرية الفن الإسلامي أو بالبحث في هذه النظرية، عن تباين الأفكار والآراء والرؤى والتفسيرات المتعلقة بها، وعن اختلافها بين العموم والخصوص، أو بين الإجمال والتفصيل، أو بين كليات الفن الإسلامي الفكرية والفلسفية والجمالية والدلالية، وبين جزئياته الفنية والعلمية والنقدية المتعلقة بأجناسه وأساليبه وتقنياته وأعماله الإبداعية.

وتدور رحى دراسات هذا الكتاب على الرؤية الفلسفية والمنهج العلمجمالي النقدي، اللذين يفتحان أمام البحث العلمي المتعلق بالفن الإسلامي أبواباً ومجالاتٍ وموضوعاتٍ هي أقرب ما تكون إلى علوم اللغة والدلالة والرمز والثقافة والقيم والاجتماع والتواصل، فضلاً عن علم عناصر الفن الإسلامي وبنيته المعرفية.

## قراءات ومراجعات

# النواة التوحيدية للنظام المعرفي الإسلامي عند إسماعيل الفاروقي

## قراءة تحليلية في كتابه "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة"*

**السيد عمر****

**مقدمة:**

لباب هذه المقاربة المعرفية هو: إطلالة خاطفة على خارطة النواة التوحيدية للنظام المعرفي الإسلامي كما بينها العلامة الراحل إسماعيل راجي الفاروقي. ويمكن القول بأنَّ جوهر مشروعه الفكري متضمن في كتابه الذي صدر بالإنجليزية، ومنَّ الله تعالى عليّ بتعريبه، تحت عنوان: "التوحيد: مضامينه في الفكر والحياة"، وما مؤلفاته الأخرى إلا روافد شارحة له.

ولا تعدو هذه الدراسة أن تكون مقاربة أولية غايتها توسيع دائرة الوعي بمضمون هذا المرجع المعرفي الثقيل الوزن. ونحن فيها نلقي الضوء منه على المعالم الكبرى لتلك النواة التوحيدية، مع التنبيه على عقدها منه، ومن روافدها بمؤلفات الفاروقي الأخرى. وهذا المرجع في تقديري نسيج وحده، جدير بأن تحوله الجماعة العلمية الإسلامية من مجرد ناظم لفكر مؤلفه، إلى دليل عمل إرشادي ناظم لجدول أعمالها البحثي الآني والمستقبلي، على صعيدي: وصف حالة الأمة، وتحديد وصفة تعافيها. ذلك أنّ كتاب "التوحيد" يحفر في أسئلة معرفية كبرى، في طليعتها: ما علَّة تحوّل أمتنا باطّراد على مدى القرون الخمسة الأخيرة من وضعية الأمة الشاهدة، صاحبة الريادة في العطاء الحضاري على المستوى الإنساني العالمي، إلى وضعية الأمة المتكالب عليها، السائرة على خط التراجع في إسهامها

* Al-Faruqi, Ismail Raji. *Al-Tawhid: its Implications for thought and life*. Herndon, Va: IIIT, Third Edition 1416/1995.

** دكتوراه الفلسفة في العلوم السياسية من جامعة القاهرة عام ١٩٩١م، رئيس قسم العلوم السياسية– جامعة العلوم التطبيقية/ مملكة البحرين. البريد الإلكتروني: dr_sayedomer@yahoo.Com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٠م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١١/١م.

الحضاري؟ وما سرُّ إخفاق مساع كثيرة بذلتها الأمة من أجل استعادة عافيتها؟ وما المخرج من تلك العلة في ضوء الوقوف على ذلك السر؟ وزبدة الإجابة أنَّ موقف الأمة من التوحيد الخالص هو المتغير المستقل، وما عداه هو المتغير التابع على الدوام، بالنسبة لحالتها ولمصير مساعي الإصلاح فيها، في مجالات الحياة والفكر كافة، وأن إرادة السبق الحضاري مرهونة بتعميق الإيمان.

والفرضية المعرفية الأمُّ التي يسبر الفاروقي أغوارَها في إجابته المؤسسية البديعة على تلك الأسئلة هي: أنّ إخفاق مساعي الإصلاح في الأمة يردّ إلى ابتلائها بآفة ماثلة في تعلية البعد المادي والمعايير المستعارة، على البعد الروحي، والغفلة عن أنَّ شرط التعافي وسبيله الوحيد هو استعادة قابلية تغيير ما بنفسها باتجاه التوحيد الخالص، بشقيه: التخلية المحررة لعقلها ولحياتها من دواعي الفساد والخلل كافة، والتحلية المؤسسة لاستعادة رسالتها في الصلاح والإصلاح.[١]

ويقيم الفاروقي عبر اللجوء المباشر المكثف للقرآن الكريم، والتحليل المقارن بين النموذج المعرفي التوحيدي الإسلامي والنماذج المعرفية المقابلة، واستقراء الماضي، وتحليل الحاضر، واستشراف المستقبل، الحجة الدامغة على أنَّ التوحيد هو النواة الوحيدة الصالحة لأن تكون ناظماً لخلافة الإنسان ولحمله الأمانة في الأرض. ويبرهن على أنَّ تلك النواة هي: جوهر الخبرة الدينية، وهي لباب الإسلام، وهي مبدأ كل من: الحضارة، والتاريخ، والمعرفة، والغيب، والأخلاق، والنظام الاجتماعي، والأمة، والأسرة، والنظام السياسي، والنظام الاقتصادي، والنظام العالمي، والنظام الجمالي.

ولن تتعدى حدود هذه الدراسة تقديم وصف بالغ الإيجاز لخيوط النسيج التوحيدي الثلاثة عشرة سالفة الذكر، كما نسجها منوال العلامة الفاروقي، ثم نقفِّي عليها بخاتمة تؤكد أن تأليف الكتاب الذي قمنا بمرجعته إنما هو خطوة عملية في جهود الإصلاح التربوي والتعليمي؛ إذ كان الهدف من الكتاب تقديم بديل للكتابات والممارسات القائمة

[١] الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد: مضامينه في الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، قيد النشر بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص٣-٤.

في تدريس العقيدة الإسلامية بصورة لا تقيم بنياناً للفكر الإسلامي ولا للحياة الإسلامية.

## أولاً: التوحيد بوصفه جوهر الخبرة الدينية

تتمثل خلاصة الخبرة الدينية الإسلامية في أمرين: التأكيد على المفارقة المطلقة بين الخالق والمخلوق، واستحضار البشرية الدائم للمعيّة الإلهية، بما أنَّ الإنسان كائن عابد بالضرورة، ومنتهى كل وسائله وغاياته هو طاعة الإرادة الإلهية التكليفية، المبنية على اختياره الحر المسؤول.

وتلخص العبارة الدالة على الركن الأول من الإسلام (لا إله إلا الله)، محتوى الكون كله، والإسلام كله. فهي جماع السلام الإسلامي التوحيدي الجامع، الذي به يزهق لاهوت الخلاص، ويتأسس ناموس توجيه حركة التاريخ باتجاه الفلاح الحر المسؤول، في كونٍ محكم له غاية، على يد أُمّة مفتوحة متناغمة، تجمعها بكل ما في الوجود من مخلوقات علاقة تسبيح مشترك، والتزام بمنهج رباني منزل، هو الميزان الذي ينبغي على الإنسان أن يعاير به علاقته بربه وببني جنسه وبغيره من المخلوقات. وكل ما عداه هو في موضع الموزون به. وإذا التزم الإنسان بكل تكويناته وكياناته، بالسعي إلى إعادة تشكيل كل ما هو مسخر له وفق أمر الله التكليفي قدر استطاعته، فإنَّ آفاق فلاحٍ لا متناهٍ تنفتح أمامه. والعكس صحيح.

ويجلّي الفاروقي تلك الخبرة الدينية على مستويين: تجاوز ما توصّل إليه الفلاسفة، بما فيهم الفلاسفة المسلمون، بخصوص نظام الكون على نحو يسدّ منافذ المغالاة في علاقة السببية، وبما يجمع بين إطلاقية المشيئة الإلهية وفاعلية السنن الإلهية، ويحرر البشرية من المفاهيم المشوشة للعلاقة بين الخالق والمخلوق، ويعيد إلى ذاكرتها مجدداً المبادئ الخمسة للرؤية الحنيفية للعالَم، وهي: الثنائية القائمة على المفارقة المطلقة بين نظام الخالق ونظام المخلوقات، والتصورية أو الإدراكية المؤسسة على قابليات الإنسان الممكِّنة له من فهم ما يستطيع به حمل أمانة التكليف بالوحي والعقل وملاحظة السنن الكونية الثابتة، وغائية

الكون، والمسؤولية والمحاسبة والقدرة الإنسانية على الفعل الأخلاقي في طبيعة مسخرة قابلة لإعادة التشكيل.

وهذه الخبرة هي الأصل الثابت، وما يخالفها هو مجرد انحراف عارض. وهي وحدها طوق النجاة للبشرية، من أنساق معرفية مغايرة توقعها في الفتنة بنفسها تارة، وبالطبيعة تارة أخرى، وتشوش العلاقة بين الأسباب بوصفها تابعاً، والإرادة الإلهية المطلقة بوصفها متبوعاً.

ولا يتمثل الإسهام الرئيس للخبرة الدينية الإسلامية –على ضوء هذا الطرح المعرفي– في بناء وعي الإنسان بوجود ربٍّ له وللكون، بل في تطهير وعيه من أدران الشرك الصريح والخفي، ومن المفاهيم الزائغة مثل: الأب، والابن، والمخلِّص، وأسطورة قابلية المسافة بين الخالق والمخلوق للتجسير.

ويقوم العمران الإنساني في الأرض وفق تلك الخبرة على دعامتين: معيارية إلهية المصدر مفارقة بالمطلق، وذات إنسانية فردية وجماعية منظومة بتلك المعيارية باختيار حرٍّ مسؤول. والانحراف عن تلك المعيارية أمر وارد، حال اتباع الهوى والشيطان. لكنَّ الاستقامة على الطريقة في حمل الأمانة ممكن هو الآخر حال الاعتصام بحبل الله.

وجوهر الأمانة التي حملها الإنسان هو الحفاظ على فطرته السوية التي فطره الله عليها، واستعادتها، وإغنائها، بنظم حريته بالمنهج الرباني المَنزَّل. وما الحياة كلها إلا ساحةٌ لإنجاز أخلاقي منقطع النظير، على قدر التزام تلك المعيارية الرأسية المفارقة بحفظ الأمانة، أو لفساد وبوار على قدر الزيغ عنها وتضييعها. ورسالة الإنسان في هذه الحياة هي: مَلْءُ الوجود بقيم الفعل الأخلاقي الحر المسؤول، التي ينفرد بها، المتجاوزة للقيم الأولية الطبيعية المحكومة بسنن كونية لا دخل له فيها، وللقيم الوسائلية النفعية التي يشاطره فيها غيره من المخلوقات، والتي لا يتجاوز مردودها النفع في هذه الحياة الدنيا. والإنسان مخلوق مؤهل للقيام بتلك الوظيفة بفطرته، وبحواسه وبالوحي المنزل. والحياة الدنيا ليست واقعاً يسعى الإنسان إلى الخلاص منه، بل هي ساحة يحقق فيها فلاحه بفعله الأخلاقي، وليس بفعل غيره.[٢]

[٢] حول جوهر تلك الخبرة الدينية وعمقها ومسيرة تشوهها، انظر:

**ثانياً: التوحيد بوصفه جوهر الحضارة**

التوحيد هو نواة الحضارة الإنسانية الحقة. وتختلف مقومات الوجود شكلاً ومضموناً حين يكون ناظمها هو التوحيد، عنها حين يكون لها أي ناظم غيره. وهو وحده طوق تحرير البشرية من جريرة التأويل اليهودي لمفهوم (الإله) على نحو حرف الكَلِم عن مواضعه، وأفرخ اختلاق المسيحيين لمقولة: الإنسان الإله. وينقد الفاروقي، بل ينقض، ذلك التأويل، وذاك الإسقاط النابع منه، مبينا أنَّ الإنسان مفطور على التوحيد، وأن الشرك بكل صوره داء عارض، ونتاج لفساد نظم التربية، وللتأويل الخاطئ عبر التاريخ.

ومحور الإضاءة المعرفية التي يقدمها الفاروقي هنا أنَّ التوحيد هو الجوهر المعرفي للحضارة، وهو خميرة التأثير عليها شكلاً ومضموناً. ويدلف من ذلك إلى بيان خبرة الزلل اليهودي المسيحي في تصور الذات الإلهية، ويسلط الضوء على اجتناب الخبرة الإسلامية له بإبداع الفنون الإسلامية لشواهد النفي المطلق لأيّة شُبهَة شَبَهٍ بين الذات الإلهية والمخلوقات، وحفظ لغة القرآن الكريم، وتعرية الآلهة الموهومة، وإخراج العالم من حالة الجمود والشخصنة والتشيؤ التي كان قد تردّى فيها، باستعادة الوعي بكون الخليقة مادة ينبغي تحقيق الإرادة الإلهية فيها، وبأنه لا يوجد في الحياة مأزق لا يستطيع الإنسان أن يخلص نفسه منه بنفسه، وبأن الخير الواجب التحقيق هو: الإرادة الإلهية، التي هي واحدة بالنسبة للمخلوقات كافة.

ومن هذا الجذر التأسيسي يجلي الفاروقي الكيفية التي أصيبت بها أُمّتنا بغبار الشِّرك من جهة، والسِّر في تفوق جهاز مناعتها الحضارية ضده بالقياس بغيرها من الأمم، وفي قابليتها للتخلص منه من جهة أخرى. وباب إصابتها بالغبار هو التشبُّه بثقافة أمم مشوبة به دخلت في الإسلام أفواجاً. وسرُّ قوة المناعة لديها هو الحفاظ على اللغة العربية، وعلى كتابة القرآن بها، وعدّ كل ما يكتب عنه بغيرها شروحاً له فحسب. فحفظ عربية القرآن كان ولا يزال، هو أساس مناعة تصور أُمّتنا لرسالة الإنسان على

---

– المرجع السابق، ص٣٤–٥٤.

– الفاروقي، إسماعيل راجي، الفاروقي، لويس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص٩٤–١٠٩.

الأرض، ولشبكة علاقاته بكل ما بالكون، وبه نجت أُمّتنا من الفوضى المفاهيمية التي وقعت فيها أمم أخرى من جراء كتابة الوحي المنزَّل عليها، بغير اللغة التي تنزَّل بها.

والكون وفق هذه الرؤية التوحيدية مثالٌ للكمال، لا موضع لوصمه بالخطيئة والمادية، ولا للسعي لمخلِّص خارجي للإنسان منه. والإنسان محكوم شأن غيره من المخلوقات بالمشيئة التكوينية. إلا إنه يفترق عن غيره من المخلوقات في اختصاصه بوظيفة كونية أخلاقية حرة مسؤولة.[٣]

## ثالثاً: التوحيد مبدأ التاريخ

بؤرة هذا الرافد من روافد الرؤية التوحيدية هي الجمع بين أخلاقية النِّية وأخلاقية العمل، ومسؤولية الإنسان عن صنع التاريخ في هذه الحياة الدنيا بالسعي إلى الفلاح المجسد للمطلق قدر استطاعته، بحيث تصير الآخرة بمثابة ذروة أخلاقية، المصيرُ فيها ترجمةٌ لدرجةِ حملِهِ أمانةَ خلافته في الأرض.

وتتجاوز تلك الصورة للتاريخ، المادية المظهرية اليهودية، والمسيحية الروحية الغنوصية التي تستبعد قيام حياة أخلاقية حقة على هذه الأرض؛ فالتاريخ يقوم على إرادة إنسانية أخلاقية حرة ثلاثية الأركان: إجماع النية، والقدرة، والعمل.

وهذا المنظور الإسلامي للتاريخ مغاير تماماً للمنظورين المسيحي واليهودي؛ لاختلاف مصدره عن مصدريهما. فبينما يتلقى المسلمون تصورهم للحياة الدنيا وما بعدها من القرآن الكريم، يتلقاها أهل الكتاب من تأويلاتهم للتوراة والإنجيل. ويمثّل التاريخ في المنظورين اليهودي والمسيحي علاقة بين مملكة دنيوية خاصة بالهوى والجسد والشيطان والنفس، ومملكة إلهية. أما في المنظور الإسلامي فيتعلق التاريخ بمملكة واحدة على

[٣] انظر في التفصيلات في:
- الفاروقي، **التوحيد: مضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٥٥-٧٨. وحول جوهر الحضارة الإسلامية والتوحيد بوصفة رؤية للعالم، راجع:
- الفاروقي، إسماعيل، الفاروقي، لويس، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣١-١٥٥.

الأرض، تمثل دار عمل، ومسرحاً لتجسيد الإرادة الإلهية فيها بزمانها ومكانها بفعل إنساني حرٍّ مسؤول.

ولا موضع في هذا التصور الإسلامي للرهبانية، ولا لتمركز الإنسان الأخلاقي حول نفسه، ولا وزن لقيم شخصية، ما لم تكن سبباً في ترقية نوعية الحياة الإنسانية للغير، بدليل الانتقال الفوري من لحظة (اقرأ) إلى لحظة (البلاغ المبين)، والهدي النبوي الناهي عن الفعل الأخلاقي المنعزل عن المجتمع.[٤]

**رابعاً: التوحيد مبدأ المعرفة**

ينقض الفاروقي في هذا المقام فِريَة الزعم بأنَّ كل الفكر الديني قائم على غير برهان. ويعرِّي ما لحق بمفهومي: العقيدة والإيمان من تشويه في الخبرة المسيحية الحديثة. فالتوحيد مبدأ منهجي، يحرر البشرية من العبث الغربي بمفهومي: العقيدة والإيمان. ولا موضع في التوحيد، بوصفه مبدأ المعرفة، للنزعة الشكوكية التي روّجت العلمانية التجريبية الوضعية لها، ولا للإيمان غير المؤسس على دليل كالذي دعت إليه الكنيسة. فلقد حوّل الغرب مفهوم الإيمان المرادف لليقين، إلى معنى: الاشتباه والشك والاحتمال، والقطيعة بين مفهوم العقل ومفهوم الوحي المنزَّل، وحصر العقل في تأويلات الكنيسة، وفيما هو تجريبي ملموس.

وعلى العكس من ذلك، فإنَّ الإيمان الإسلامي مقولة معرفية مبنية على بيّنة عقلانية، تقوم على حقيقة يصل بها العقل إلى اليقين، وجوهرها هو: وحدة الحق والحقيقة والخالق، ومرتكزها هو: رفض كل ما لا يتمشى مع الحقيقة، ونفى التناقض النهائى، والانفتاح الدائم على دليل المخالفة، وعلى الدليل الجديد. ومن أهم ما يقرره الفاروقي في هذا المقام أنه لا تناقض بين الوحي والعقل السوي المنفتح على دليل المخالفة، وعلى الدليل الجديد، المتجنب للوقوف عند ظاهر التناقض.

---

[٤] انظر في التفصيلات:

- الفاروقي، **التوحيد: مضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٧٩-٨٤.

ويحمي هذا المبدأ العقل الإنساني من التكلُّس، ومن الغرور والتعصب النسبيين، ويؤهله للوعي بضرورة التسامح المعرفي بإحسان الظن بالله بوصفه المصدر الأسمى للمعرفة الكاملة الشاملة، وللخير في الوجود، وبالحاجة إلى التفاؤل المعرفي المؤسس على أنَّ أصل الأمور هو الإباحة والخيرية، عدا المنصوص حصراً على تحريمه منها.

ومن بين مقومات مبدأ التفاؤل المعرفي: اليُسْر الذي يقبل الإنسان معه الدليل الحاضر إلى أن يثبت زيفه، والوعي بضرورة التخلص من الإصر والأغلال، والتسليم بوحدة دين الله تعالى، وبوجوب الدراسة المقارنة للأديان، بغية التمييز بين ما هو أصيل فيها، وما هو دخيل عليها ناجم من سوء التأويل.[٥]

**خامسا: التوحيد مبدأ الغيب**

يمهد الفاروقي لتأسيس حقيقة كون التوحيد مبدأ للغيب بتفكيك المنظورين الهندوسي والمسيحي للغيب، مبيناً سلبيتهما، في مقابل الرؤية الإسلامية للطبيعة بوصفها كينونة متصفة بالنظام والهدفية والخيرية. ثم يبين أنَّ العلم لا يتطلب نفي فعل الله في الطبيعة، بل التخلص من الخرافات، وأن سنن الله الكونية هي أساس العلوم الطبيعية. وما العلم إلا مسعى لاكتشافها.

ويثني الفاروقي على تخليص الغربيين العلم الطبيعي من الخرافة، إلا إنه يستدرك عليهم بأن إنجاز تلك المهمة على الوجه الصحيح كان يقتضي ربط العلم بالسنن الكونية، وهذه المهمة لا تتم إلا بالتوحيد، الذي هو شرط العلم الصحيح؛ لكونه يجمع كل خيوط السببية، ويعود بها إلى مصدر واحد، وليس إلى حتمية مزعومة.

---

[٥] انظر في التفصيلات: المرجع السابق، ص٨٦-١٠١. وللمزيد من التفصيلات حول أساسيات بناء المعرفة على التوحيد، انظر:

- الفاروقي، إسماعيل، والفاروقي، لويس لمياء، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٣٧-٢٤٢.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٢م، ص١-٨.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، رسائل إسلامية المعرفة ٥، الرياض: الدار العالمية للكتاب.

وفي غيبة مراعاة هذا الشرط عانت قطاعات كبيرة من البشرية، ولا تزال تعاني، من رؤى تصور هذه الحياة الدنيا على أنها ساحة سقوط للإنسانية، تحتاج إلى مخلص لها منها، ومن فِرية الخطيئة الأبدية، ومن أسطورة مملكة الشيطان، التي لم يتخلص العقل الغربي المسيحي منها، رغم مرور قرون على تأثّره بالفكر الإسلامي، وبفكر التنوير.

وفي المقابل، تأتي الرؤية التوحيدية لطيبات الحياة الدنيا وإيجابيتها، ولهدفيتها وخيريتها، وارتباطها بنظام مُحْكَم من السنن الكونية والمشيئة الربانية، والفعل الإنساني الأخلاقي الحر المسؤول. فمع أنَّ الأسباب فاعلة بحكم أنَّ سنن الله تعالى لا تتبدل ولا تتغير، فإنها محكومة في نهاية المطاف بإرادة الله المطلقة، التي لا مُعقِّب عليها. وكل ما في الوجود هو من خلق الله، ومصيره إليه. والإنسان كائن عابد حر مسؤول مستطيع بفطرته وقابلياته وبالوحي المنزل، وبتلمسه لأسباب الاستطاعة، في كون قابل لتلقي فعله فيه. وبتقرير فاعلية الأسباب والسنن المبثوثة في الكون مقرونة بكونها منظومة في نهاية المطاف بالمشيئة الإلهية المطلقة، ينفتح الباب أمام تحرير العقل الإنساني من الشعوذة والسحر والخرافة، ويتم تجفيف منابع الدجل والشرك، وتتاح الفرصة لتحرير العقول، ولبناء علوم محررة من الأساطير.

ومن الإضاءات المعرفية المهمة التي يقدمها الفاروقي على هذا الرافد المعرفي التوحيدي، أنَّ بناء العلم لا يحتاج إلى نفي فعل الله تعالى المستمر في الكون، بل إلى تخليص العلم من أساطير الأرواح والأشباح الوهمية، وذلك بمبدأ التوحيد الذي يجمع كل خيوط السببية ويضعها في يد الله تعالى وحده، ويستأصل ظن وجودها في يد قوى أخرى وهمية خفية.

ويؤسس الفاروقي لبناء صرح العلوم الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، على هذا الخيط الفكري المهم. فالتوحيد الإسلامي هو شرط العلم المؤسس على سنن كونية تكوينية وتكليفية ثابتة، والكون في ظل هذا المبدأ له غاية، ويسبح بجناحين هما: الاعتماد المتبادل بين المخلوقات، والانسجام والتناغم الكامل بينها، لكونها مخلوقة بقدر، ومحكومة بسنن ومشيئة ربانية، ويعتريها الخلل فقط، حالة الانحراف عن أمر الله التكليفي بما

كسبت أيدي الناس. ومؤدى ذلك هو: وجود آصرة وُثْقَى بين العلم والأخلاق. فالطبيعة ليست نظاماً مادياً فحسب، بل هي ساحة لغايات، كلُّ شيء فيها مخلوق بقدر، بحيث يغني غيره ويحقق توازنه. والوجود مؤسس في ظل هذا التصور على سلسلة من النظم الدقيقة المتوازنة، ومن الغايات الفرعية بين المخلوقات المترابطة، في مملكة، مالكها الوحيد هو بارئها، والإنسان فيها مجرد مؤتمن مأذون له بالانتفاع وفق منهجه سبحانه وتعالى، وهو مأمور بتجنب العقوق، وبتحري الإحسان في استعمال كل شيء سخّره الله له، فيما خلقه له.

وأساس انتظام الحياة هو ثلاثية: الاعتماد المتبادل بين المخلوقات، والانسجام الكامل بينها، والفعل الأخلاقي الإنساني المنتظم بالمنهج الرباني، في الانتفاع بمسخرات مملوكة في الحقيقة لله تعالى، والتنقيب المتواصل في السنن الكونية بوصفه فريضة على الإنسان لبناء العلم وتحصيل الانتفاع، والوعي بجمال النظام الكوني، وبوجود الواحد الأحد المبدع والمدبر لأمره.[٦]

## سادساً: التوحيد مبدأ الأخلاق

الفعل الأخلاقي خاص بالجنس البشري كله في كل زمان ومكان، ومسرحه هو كل ما في السموات والأرض من مخلوقات. وتنفرد الرؤية الإسلامية للإنسان بوسطية تنتفي معها كل صور تأليهه، وكل صور تحقيره، وكل صور تلويثه ونبذه، وكل صور وزنه بغير عمله وسعيه. وفي ظل تلك الرؤية تنتفي القطيعة بين الدين والأخلاق، وتتأسس وحدة المعرفة وانفتاحها وهدفيتها، وتتبين الغاية من خلق الإنسان وبراءته الأصلية، وتقتصر المسؤولية الأخلاقية على الفعل الذي يقدم عليه الإنسان الراشد العاقل بنفسه بوعي وإرادة حرة، وفي حدود استطاعته، ويحدث به تحولاً في مجريات الزمان والمكان، وتتزلزل أساطير التمييز كافة بين بني الإنسان التي ادّعاها الإغريق، واليهود، والمسيحيون الأوربيون

[٦] انظر في التفصيلات:
- الفاروقي، **التوحيد: مضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٠٢-١٢٠.
- الفاروقي، **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، مرجع سابق، ص١٠-٢٥.

الذين نسجوا على منوالهم من بعدهم. ولباب إنسانية الإنسان في ظل هذه الرؤية هو طاعة الأمر التكليفي بفعل أخلاقي يمثل أساس وظيفته الكونية.

ومفهوم الإنسان في ظل هذا المبدأ مختلف بالكلية عنه في منظورات أخرى، فالمنظور الإغريقي ألّه كل ما هو إنساني بما في ذلك النقائص والرذائل، والمنظور المسيحي زعم انحطاط الإنسان من فطرة تجعله على صورة ربانية، إلى وضعية أسير لخطيئة أزلية أبدية لا فكاك له منها بفعله وسعيه. وانحدر المنظور الهندوسي به إلى درك طوائف اجتماعية متوارثة، تحدد قدره بمولده، وليس بسعيه، وتدمغ السواد الأعظم من البشر بصفة المنبوذ أو الملوث، وبهذا انتكس المنظور البوذي برسالته في الحياة إلى درك السعي للتخلص منها.

وحدها الرؤية التوحيدية هي التي لا موضع معها لتأليه الإنسان ولا لتحقيره، ولا للقطيعة بين الدين والأخلاق، ولا للثنائيات الوهمية المتقاطبة؛ فالكون متناغم، وكل مخلوق يسبح على طريقته التي فطره الله عليها، والمعية الإلهية دائمة بعونها ورقابتها ومنهجها مع الإنسان بتكويناته الفردية والجماعية كافة. ولحظة خلق الإنسان هي لحظة ميلاد الحرية التكليفية في هذا الكون.

ونواة الأمانة هي استعمال الإنسان لحريته على نحو مسؤول، بوصفه مخلوقا يولد على الفطرة البريئة من كل عيب، وهو ليس مسؤولاً عن فعل أمم خلت، بل عن فعله هو في حاضره ومستقبله، بالاستعانة بالوحي المنزَّل، وبالعقل، والحواس، والقابليات التي فطره الله مزودا بها، ولا وجود لخطيئة أصلية أبدية، ولا لتحميل أحد وزر فعل غيره. والإنسان في هذا التصور كائن محرر من الأغلال المعرفية كافة التي فرضتها الرؤى السابقة على الإسلام عليه، فلا محل لخطيئة أصلية أبدية يزعم القائلون بها، تغير طبيعة الإنسان بعدها.

ويسلط الفاروقي الضوء هنا على الآثار السلبية لأسطورة الخطيئة الأصلية، وينقد، بل ينقض، ما طرحه العقل الغربي من رؤى بشأنها، ثم يعود إلى بناء مفهوم الذات الإنسانية الفردية والجماعية المسؤولة عن فعلها الأخلاقي في حدود استطاعتها وطاقتها، وفي ظل ديناميات التوبة والمغفرة؛ فخطيئة آدم وحواء عادية غفرت بالتوبة، والإنسان لم يسقط أبداً، ولم تتغير طبيعته، ولم يحتج لمخلِّص، بل للسعي إلى الفلاح. والماضي مجرد عبرة. والأمر التكليفي ضابط للحاضر والمستقبل فحسب، ولبّ ذلك الأمر هو: وجوب

تفعيل الإنسانية بكل أنساقها، الدين في الحياة، بوسطية نافية للإفراط اليهودي في الحفاوة بالشكل على حساب مضمون الوحي المنزل وروحه، والإفراط المسيحي في التركيز على إصلاح الداخل الإنساني، دون أي اعتبار لوجوب ظهور أثر ذلك على السلوك الخارجي في شكل أعمال صالحة يتغير بها الواقع الخارجي.

ولا موضع في ظل الرؤية التوحيدية، للغنوصية والرهبانية، وللحطّ من شأن كل الموجودات، ومن الإنسان نفسه بدعوى تلبّسه بالهوى والخطيئة. وتربط تلك الرؤية بين صلاح أي عمل وصلاح النية من جهة، وصلاح النِّية وتجسدها في عمل صالح من جهة أخرى. فالنِّية الصالحة بمثابة تذكرة دخول ساحة العمل الصالح، والعمل الأخلاقي هو تذكرة بلوغ مرضاة الله تعالى والجنة. ومؤدى هذا الربط بين خلافة الأُمّة وكل من النّية الصالحة والعمل الصالح، نفي شرعية القعود والعزلة، حتى لو كانت الغاية منهما هي تنمية ما بالنفس من خصال حميدة.

ويقوم الربط بين الإيمان والعمل على هذا النحو على روح الأمة، ولبابها هو روح الشراكة النابذة لكل من: الإيثار بالعمل نيابة عن غيرهم، والشراكة الإكراهية، والمكرسة لروح أخلاقية العمل الإيثاري المشترك، بإقناع الآخر بالمشاركة في العمل الأخلاقي، الذي تتأسس عليه الكلمة السواء، والمجتمع الأمة القائم على إجماع النية والإرادة والعمل.

وخلاصة مفهوم "المجتمع- الأمة" الذي ينحته الفاروقي هنا، هو المساواة بين البشر، مساواة منظومة بعلاقة عهد مع الله تعالى، يرتبط في ظله الحق بالواجب، في خلافة تقوم على محاكاة جنة الله تعالى على الأرض بفعل أخلاقي إيجابي، في بيئة مهيئة له، في دار عمل وابتلاء، تليها دار حساب وجزاء عادلين ويقينيين.[٧]

## سابعاً: التوحيد مبدأ النظام الاجتماعي

يبرهن الفاروقي في بنائه للبعد الاجتماعي على التوحيد، على أنَّ النظام الاجتماعي في الإسلام فريد، وفطري، وضروري، ومرتبط بمفهوم الأمة، والشأن الحياتي، والزمان

[٧] انظر في التفصيلات:
- الفاروقي، **التوحيد: مضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٢١-١٥٩.

والمكان وبعملية صنع التاريخ. ويبرز تعلّق جلّ أحكام الشريعة به من جهة، وتضمينه في الشعائر والأخلاقيات الفردية من جهة أخرى.

فهذا النظام مغاير لرؤى الأديان الهندية، التي تؤسس التفاعل بين الإنسان والحياة على أنها بمنزلة الضرورة الملجئة التي يسعى للتحرر من قيودها وسلبياتها. وهو مغاير للرؤية اليهودية، التي تحصر الفعل الأخلاقي في اليهود دون سواهم، على أساس قَبَلي ومزاعم عنصرية. وهو مغاير للمسيحية التي صوّرت رسالة المسيحية على أنها موجهة إلى داخل الإنسان بغنوصية تنبذ المادة على نحو مبالغ فيه، ولا تقيم وزناً للنظام الاجتماعي مهما كان صلاحه في عملية الخلاص التي تروج لها. وهو مغاير للرؤية العلمانية الحديثة القائمة على القطيعة بين الدين والشأن العام.

ولا تقرّ النظرية الاجتماعية الإسلامية أربع ركائز روّجتها الرؤى الدينية الأخرى، وكذا الرؤى العلمانية، أولى هذه الركائز: اعتبار الخلاص والفلاح شأناً فردياً، وثانيها: النزعة اليهودية القَبَلية المنغلقة الموغلة في المادية، وثالثها: الغنوصية المسيحية الموغلة في إدانة الشأن الدنيوي عامة والشأن السياسي بوجه خاص، على نحو ينتفي معه أي دور لذلك النظام في الخلاص المتصور، وتغيب معه من ثمّ الحاجة إلى نظرية اجتماعية من الأساس، ورابعها: الفصل العلماني بين النظام الاجتماعي والقيم الأخلاقية، بوصفه مستحيلاً من جهة، وضاراً بالعمران حتى على فرض إمكانيته من جهة أخرى.

وبعد عملية التفكيك والتخلية هذه ينتقل الفاروقي إلى مرقاة بناء النظرية الاجتماعية الإسلامية؛ إذ يجلي العلاقة الوثيقة بين التوحيد والمجتمعية، ويرسم قسمات ومعالم مؤسسة كونية؛ لتحقيق إرادة الله تعالى في شقها الأخلاقي في أرض الواقع، على يد أمة حرة مسؤولة، أخرجت للناس، مكونة من مؤتمنين أحرار، الحاكمية في ظل عمرانها للشريعة. ومبادئ تلك الشريعة على مستويين: مبادئ معيارية لا زمانية ولا مكانية عامة ثابتة، ومبادئ إرشادية توجيهية عامة قابلة للتكيف مع معطيات الزمان والمكان. وتشمل المضامين النظرية لتلك لرؤية الاجتماعية الإسلامية: الطابع العام للحياة الإسلامية (أخلاقية النية وارتباطها بالضمير، واقتصار أي مدد لها من الخارج على النصيحة، واتساع

أخلاقية العمل للمراقبة وللقياس الخارجي وللضبط بالقانون)، والحاجة إلى نسيج اجتماعي يجسد الإسلام. فالمجتمع شرط للفلاح الأخلاقي، لا يتجسد الفعل الأخلاقي الإنساني إلا به، والمردود القيمي للسعي الجمعي يختلف عن نظيره المتعلق بالسعي الفردي. كما يختلف الأساس القيمي لما ينبغي أن يكون عن الأساس القيمي لما يمكن أن يكون، والقيم متعدية الأثر، ومن ثم تأتي أهمية الانفتاح عليها، وجدوى التلاقح بين الرؤية والتحقق.

أما من حيث الاعتبارات العملية للرؤية الاجتماعية الإسلامية، فيبين الفاروقي أنَّ تحقيق الإرادة الإلهية مجتمعي بالضرورة، شريطة قيام المجتمع على مبادئ ثلاثة: مبدأ العالمية النابذة لكل النواظم التخصيصية بين البشر، ومبدأ استيعاب القيمة للخير كله حيثما وجد بما يحقق التناغم الكامل بين المجتمع والدولة، ومبدأ المسؤولية الكفيل بمنع تحول الكُلية المجتمعية إلى شمولية. وينتهي هذا الخيط الفكري برصد المضامين العملية لنظام اجتماعي مؤسس على المرتكزات النظرية سالفة الذكر، التي تتمثل بمجتمع الخاصية الأم له، وهي: نبذ كل النواظم الحصرية بوصفها معايير للقيمة. فالمجتمع الإسلامي عالمي التوجه، يرفض تأسيس منظومة الحقوق والواجبات على أية نواظم تخصيصية حصرية، وهو مجتمع منفتح بالضرورة، يسعى للتوسع؛ ليشمل تحت مظلته الجنس البشري كله، وهو وفق هذه النظرية الاجتماعية الفريدة مدرسة تربوية كونية.

ويقدم الفاروقي هنا عملية تفكيك معرفية لمفهومي القبيلة والقومية، تجلي الطابع الحصري لهما، وحدود التسامح الإسلامي مع الولاءات الفرعية تحت مظلة البعد الإسلامي الإنساني الجامع، ويقارن بين التناغم الممكن تحقيقه بتعلية البعد الإسلامي بين أدوار الأنساق والولاءات التحتية المتحاضنة للأمة، بما فيها المجتمع والدولة، والنزعة الغربية التفريقية المؤسسة للولاءات المتنابذة، وللمفاصلة بين دوري الدولة والمجتمع، والمحبذة لما يسمى بحكومات الحد الأدنى.[٨]

[٨] المرجع السابق، ص١٦٠-١٨٤. انظر أيضا:
- الفاروقي، إسماعيل، الفاروقي، لويس، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٩٨-١٠٠.

**ثامناً: التوحيد مبدأ الأمة**

عضوية الجماعة طبيعية وحتمية، بعكس عضوية المجتمع، ولا يلزم أن يتطابق الكيان السياسي مع المجتمع. ومفهوم القوم والشعب أضيق بالضرورة من مفهوم المجتمع، والأمة مجتمع قابل لن يضم كل الأعراق، والشعوب، والأقوام تحت هوية السلام الإسلامي الجامعة. ومن أهم خصائص هذه الأمة: عدم التمركز حول العرق، والاتصاف بالعالمية الجامعة، والكلية والشمول، والحرية، والدينامية، والوسطية العضوية، والرسالة الملموسة، والقابلية للتجسد، بل ضرورة تجسيدها ومأسستها. وتتمثل ديناميات مثل هذه الأمة في أنه: لا إسلام دونها، فلا أخلاقية إلا عبر المعاملات. وهي أمة واحدة لا تتعدد، وأساس واحديتها أخلاقي ديني بوصفها رابطة حرة بين أفراد بهدف تجسيد القيم المحققة للفلاح في الدارين، والحقيقة العليا واحدة، ولابأس من تعدد الرؤى بخصوصها شريطة أن تكون مسؤولة.

ومفهوم الأمة هو وعاء النظام الاجتماعي الإسلامي الجامع، ونزعة الأمة هي الأصل. أما النزعة القومية فهي مجرد ظاهرة عابرة حديثة عهد بالوجود، ودَرْسُ الخبرة التاريخية يقول: إنَّ روح الأمة تلد تمكيناً دنيوياً حتى لو قامت على أساس غير أخلاقي، كما هو شأن النموذج الصهيوني المعاصر، وإن كان ذلك التمكين يكون مؤقتاً واستدراجياً، ووحده التوحيد الإسلامي هو الذي يمكن أن يفرخ تمكيناً قابلاً للبقاء. وغاية هذا المبدأ ليست إقامة الأمة العالمية، فخبرة التاريخ تبرهن على أنَّ البشرية عرفت في الماضي، والحاضر مساعي من ذلك النوع، أخفق بعضها، وحالف التوفيق بعضها الآخر. فما يسعى إليه الإسلام هو بناء أمة كونية من نوعية خاصة، من أهم سماتها كونها: غير متمركزة حول العرق، ولا محصورة بمجال ولا بمكان ولا زمان، ولا هي بمخرجة نفسها، بل هي أمة أخرجت للناس، حرة كلية عالمية، مكلفة بالسعي إلى الخيرية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله، رسالتها إخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد.

ومن طرف هذا الخيط يجلي الفاروقي –رحمه الله– ديناميات هذه الأمة الفريدة من نوعها، مبيناً مسوّغ وجودها، المتمثل في أنَّه: لا إسلام دون الأمة الواحدة الجامعة، التي ترسي الأخلاقية بحياة الشراكة والترابط الطوعي مع الكون، وتنبذ أخلاقية العزلة. وتبني علاقة الإنسان بكل ما في الكون على أساس أخلاقي حر، لا إكراه فيه. وتجمع بين الاجتهاد في معرفة إرادة الله في بعدها الأخلاقي، وفي تحقيق الإجماع على ما يتوصل إليه العقل الإنساني بخصوص سبل الارتقاء بالواقع المعاش، قدر الاستطاعة الإنسانية إلى المستوى المطلوب بالوحي والفطرة السوية، وإعمال العقل والحواس في تدبُّر السنن الإلهية الكونية، والانتفاع بالطيبات، وتجنب الخبائث، مع التوسيع المتواصل لدائرة استكشافها، والالتزام بمعاييرها، وتفعيلها.

ومفهوم الأمة المشار إليه قابل لتقسيم فضائه المكاني إلى وحدات سياسية، وإدارية بحسب متطلبات الواقع، بشرط نبذ الثنائيات المختلقة، والفواصل المفتعلة. فهذه الأمة دينامية بطبعها، وهي بمثابة الجسد الواحد، والبنيان الواحد. وإذا كان الإسلام قد وضع البشرية أمام كثير من الحجرات المغلقة، فإنه أمدها بمفاتيحها. وتقع مسؤولية عدم استخدام تلك المفاتيح، وعدم الدخول من ثمّ إلى تلك الغرف، واستكشاف ما بها من خيرات والانتفاع بها، على كاهل البشر.

وينتهي سياق هذا الخيط الفكري إلى واحدة من أهم النقاط التي تجاوز فيها الفاروقي التنظير لمركزية التوحيد في كل مجالات الفكر والحياة، إلى تقديم تصور عملي لخطوات تأسيسية، لاستعادة بنية الأمة. وجمع –رحمه الله– هنا بين أمرين: صياغة تصوُّر لمؤسسات الأمة الأولية يقوم على: المسلم العامل، والعروات الوثقى، والأسر، والزوايا، والجمعيات، وربط إنشاء مؤسسات فوقية أسمى منها، بما يكشف الواقع الإسلامي نفسه عن حاجته إليه. ونبَّهنا إلى عدم إنشاء مؤسسات في فراغ، ولا بمجرد التصور الذهني.[٩]

[٩] انظر في التفصيلات:
– الفاروقي، **التوحيد: مضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٨٥–٢٢٠.

**تاسعاً: التوحيد هو مبدأ المؤسسات الاجتماعية المجعولة**

يميز الفاروقي في هذا المقام بين المؤسسات الاجتماعية الأولية وفي مقدمتها الأسرة والبنى النابعة منها، والمؤسسات الثانوية المحاكية لها التي هي من صنع الإنسان. ويردُّ ما أصاب مؤسسة الأسرة من وهن خلال القرون الأخيرة إلى: التزييف الشيوعي لمفهوم المساواة، وتآكل الرابطة الأسرية في العالم الغربي، ودور علماء ما يسمى بعلم أصل الإنسان في إسقاط معطيات دراساتهم على عالم الحيوان على عالم الإنسان.

ويؤكد الفاروقي عبر عملية تفكيك معرفية أنَّ ثمة اختلاف نوعي بين مؤسستي الأمة والأسرة، والأنساق المجتمعية الثانوية الطارئة مثل القومية والعرقية والطبقية. ويجلي تهافت الأطروحات المتمحورة حول التصور العلماني للمساواة، ويرصد سوءات الأسرة النواة التي روَّج لها ذلك التصور، في مقابل حسنات ومزايا العائلة الممتدة التي يدعو الإسلام إليها. وينتهي إلى إثبات أنَّ المساواة بين المرأة والرجل هي الأصل، ولكنها محكومة بالتمايز والتكامل بين دوريهما؛ فالإسلام ضد سفور المرأة، وضد انعزالها أو عزلها عن العمل المجتمعي، ومع مفهوم المرأة المسلمة العاملة وصاحبة المهنة.[١٠]

**عاشراً: التوحيد مبدأ النظام السياسي**

النظام السياسي الإسلامي مرادف لمفهوم الخلافة، وهو نظام أمة حرة ناظمها الوحيد هو الإسلام، اختارت أن تقيم شبكة علاقاتها على شرع الله تعالى، أو بالأحرى على ما لا يخالفه، وظيفتها هي إعادة تشكيل العالم بإجماع ثلاثي للرؤية، والإرادة، والعمل. ويدخل التحويل الفعلي للأرض والبشر باتجاه الإرادة الإلهية بفعل أخلاقي في صميم مفهوم العبادة.

ويستعرض الفاروقي بعد هذه المقدمات ما يسميه: الحقائق المحزنة لواقع القوة السياسة للعالم الإسلامي، مبيناً أنَّ بؤرة انحطاطنا تكمن في مجالي: التربية والتعليم، والتدريب، فضلاً عن غياب القيادة الملهمة، ثم يتحسس وعد القوة السياسية لأمتنا،

[١٠] المرجع السابق، ص٢٢٢-٢٤٠.

والطريق إلى إعادة بنائها من الداخل، باستيعاب درس الخبرة التاريخية، وهو: ارتباط سلامة النظام السياسي، ونضجه بمدى تمثله لقيم التوحيد، وتحويلها من مبادئ إلى واقع معاش. فأي نظام سياسي يقوم على أساس من اثنين: عصبية باحثة عن الفوارق ومصطنعة لها، أو عصبية إسلامية باحثة عن الجامع ومعضدة له، عبر عملية اجتهاد متواصلة، ترسي إجماعاً يخضع لعملية اختبار متواصل تكفل تجديده، وتصويبه، وتناغمه. والحد الأدنى لذلك الإجماع الاجتهادي هو الارتقاء في السعي الإنساني الآخذ بالأسباب لتحقيق الكفاية للبشرية جمعاء. أما حده الأعلى فلا سقف له.

ثم ينتقل من ذلك إلى بيان آفاق عودة القوة السياسية لأُمّتنا فيما لو عادت عودة حميدة إلى رحاب توحيدها الخالص. ولمّا كان فاقد الشئ لا يعطيه، فإنَّ عطاء هذه الأمة للبشرية، لا بدّ أن يبدأ ببناء الخلافة بالداخل الإسلامي على يد صفوة رشيدة محتسبة.

ويستعرض الفاروقي هنا جناية الغرب المعاصر بتوجهيه الشيوعي والرأسمالي على مؤسسة الأسرة، وما جرته من وهن على المجتمع. ثم يجلِّي مركزية مؤسسة الأسرة مبيناً كونها نواة للأمة العالمية الجامعة، وارتباط جانب كبير من شبكة العلاقات ومنظومة العمل الصالح الأخلاقي بها، في مقابل هامشية مؤسسات مجتمعية أخرى مثل القوم والقبيلة والعِرق. ويصل إلى حد القول بأنه لا توحيد دون الأسرة، ثم يفكك مشكلات معاصرة متعلقة بالأسرة، في مقدمتها: المساواة بين المرأة والرجل، ويقررها على المستويين الديني والأخلاقي، وعلى مستوى الحقوق والواجبات المدنية، ولكنه ينفيها على مستوى الدور بتمركز دور المرأة داخل البيت، ودور الرجل في السعي خارجه.

فدور المرأة ودور الرجل متمايزان، ولكنهما متكاملان لا قيام لأحدهما إلا بالآخر. ويأبى الإسلام سفور المرأة وعزلتها، ويضع ضوابط لانفتاحها على المجتمع ومشاركتها في الشأن العام، ثم يحلل مسألة الزواج والطلاق، ويقارن بين مزايا الأسرة الممتدة ومثالب الأسرة النووية، ويختم ببيان لكيفية جمع المرأة بين مهنة الأمومة وتأهيلها لها، وتعلمها حرفة.[١١]

[١١] المرجع السابق، ص٢٤١-٢٦٠.

## حادي عشر: التوحيد مبدأ النظام الاقتصادي

يستهل الفاروقي بناءه للنظام الاقتصادي الإسلامي بقراءة نقدية للمنظور الاقتصادي المسيحي، والإسهام المعرفي الإسلامي في إنقاذ العالم من مثالب كل من التدين الإغريقي والهندي في حقل الاقتصاد. ثم يستعرض السمات الدنيوية للمنظور التوحيدي، ويجلي حقيقة أخلاقية الفعل الإنساني، وعدم وجود شيء مادي شرير بذاته، ويربط ذلك الفعل بالإيمان باليوم الآخر، وبعالمية الاقتصاد الإسلامي وانفتاحه، وبأخلاقيات الإنتاج والتجارة والتوزيع، وصيانة البيئة، وطهارة الإنتاج والبيع والشراء، وأخلاقيات الاستهلاك، بقراءة نقدية مقارنة، تقيم الدليل على أنَّ هامَةَ البديل الإسلامي في العدالة الاجتماعية وإعادة الاعتبار لإنسانية الإنسان تتقازمُ أمامها أسمى المثاليات الغربية المعاصرة.

فالإسلام يتبوأ موضع الصدارة بين الأديان والعقائد كافة، في حفاوته بالبعدين السياسي والاقتصادي بوسطية جامعة، وبموازنة بين الروحي والمادي، وفي دعوته للاستمتاع بالطيبات وفق ضوابط الشرع. والحياة الدنيا -في ظل هذا المنظور الإسلامي- ساحة للفعل الأخلاقي للإنسان بصفته كائناً أخلاقياً حراً مسؤولاً، ضمن نظام اقتصاد عالمي ملتزم بالحرية والانفتاح، وبأخلاقيات للإنتاج والاستهلاك والتجارة، ورفض الحواجز.

وتشمل المبادئ الأخلاقية للإنتاج: الاستخدام المسؤول للموارد في العملية الإنتاجية، وطهارة الإنتاج من الخبائث الحسية والمعنوية، وتحري الربح العادل والأجر العادل، ومراعاة أخلاقيات الإنتاج. وعدالة الربح والأجر أمران موقفيان، وتربية الضمير الإنساني، والقانون يتكاملان في رعاية الالتزام بضوابط الإنتاج، والاستهلاك والتجارة.[١٢]

## ثاني عشر: التوحيد مبدأ النظام العالمي

يجلي الفاروقي أبعاد هذا المبدأ بإضاءة معرفية على أربعة محاور: المحور الأول هو الأخوّة العالمية كما تجسدت في عهد المدينة المنورة، وكما استلهمها السلف الصالح في

[١٢] المرجع السابق، ص٢٦١-٣٠٦.

تعاملهم مع كل أمّة ذات دين مهما كان موقف الإسلام منه، والمحور الاثني هو نظام السلام الإسلامي الجامع، والمحور الثالث هو قانون الأمم الإسلامى، والمحور الأخير هو مؤشرات سمو النظام القانوني الدولي الإسلامي. ويختتم الفاروقي بيان هذا الرافد التوحيدي المعرفي، بإطلالة على تجاوز السلام الإسلامي لمنح غير المسلمين العدل، إلى مصاف منحهم الإحسان بمضامينه المعرفية فيما يتعلق بصيانة حرية العقيدة عن أي شُبهة إكراه في الدين.

ويؤسس الفاروقي تنظيره للتوحيد بوصفه نواة النظام العالمي على قراءة نقدية مقارنة للعبث بمفهوم الإنسان، ومن ثم لوظيفته ومرجعيته، في مقابل الارتقاء به حالة اتخاذ التوحيد ناظماً وحيداً لتعريفه ولتحديد وظيفته ومرجعيته، واتخاذ كل أهل دين من دينهم مرتكزا لتنافسهم في الخيرات.[١٣]

## ثالث عشر: التوحيد مبدأ الجمال

يختتم الفاروقي أطروحته الفريدة هذه ببيان أنَّ التوحيد هو مبدأ الجمال، ويفنِّد أوهاماً بنيت على أحقاد غربية، وعلى معايرة الفن الإسلامي بمعايير من خارجه، ويجلِّي وحدة الفن الإسلامي وفتوحاته المعرفية، وما يواجهه من تحديات، ويرسم معالم الطريق لقراءة صحيحة له.

ويكشف النقاب عن تفرد الفن الإسلامي بشتى صوره بخاصية إثبات الطابع المفارق للذات الإلهية عن كل ما هو طبيعى. وبجملة واحدة، يبرز تألق الفن الإسلامي بشتى صوره بكونه متبتلاً على الدوام في محراب التوحيد، نافياً صفة الإطلاق عن أي شيء في الوجود، باستثناء الذات الإلهية؛ فالفن الإسلامي يضع الإنسان دائماً في معية الله تعالى، مثبتاً له الوحدانية، نافياً الألوهية عن كل ما عداه. وفي المقابل، تنحصر فنون الأمم غير الإسلامية في دائرة الافتتان بمعية الإنسان أو الطبيعة.

---

[١٣] انظر في التفصيلات:

- المرجع السابق، ص٣٠٧-٣٢٠. وحول مرتكزات النظام العالمي والخلافة والدولة، انظر:
- الفاروقي، إسماعيل، الفاروقي، لويس، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٣٧-٢٤٢.

ويختتم الفاروقي طرحه ببيان الفتوحات المعرفية التوحيدية التي حققها الفنان المسلم. ويستعرض طبيعة اللغة العربية والشعر العربي والقرآن الكريم، وما بتلك اللغة من إمكانيات فريدة وغنية اكتشفها الفنان المسلم، ووظّفها في التعبير عن النهائي المطلق. ويسلط الضوء على المضامين والدلالات الجمالية للأرابيسك بالقياس بالموزايك الفسيفسائي، وعلى الرابطة الوثقى بين اللغة العربية وخميرة العروبة وفنون الخط العربي، والإسلام.[١٤]

**خاتمة**

أكّد الفاروقي على المركزية المطلقة للسنة الإلهية المتمثلة في أنَّ التغيير لا يأتي من الخارج، بل مما بالنفس. والمدخل الرئيس لذلك هو استعادة العافية لنظام التربية والتعليم في عالمنا الإسلامي. وقد ألّف الفاروقي كتاب "التوحيد ومضامينه في الفكر الحياة" ليكون كتاباً منهجياً في برامج تعليم العقيدة الإسلامية، إسهاماً منه في بدء عملية الإصلاح التربوي والتعليمي. وهو بذلك قد وضع حجر الأساس للجهود المطلوبة لإنجاز هذا الإصلاح. وهو بذلك –كذلك– لم يكتف بالنقد المعرفي الذي قدمه لمحاولات إصلاح التعليم الإسلامي، بما فيها المحاولة التي شهدها الأزهر في العهد الناصري، مبرهنا على عوارها، لغفلتها عن حقيقة أنَّ وراء كل العلوم، غربية النشأة، مضموناً ومناهج بحث يجرَّان معهما رؤية كاملة للحياة، ونظاماً قيمياً دخيلاً يحتم عقمها. ودعا ترتيباً على ذلك إلى البراءة من محاولات الإصلاح السطحية تلك، والسعي إلى صبغ العلوم بصبغة إسلامية، بإعادة صياغة كل علم بالتوحيد بأبعاده الثلاثة: وحدة المعرفة، ووحدة الحياة، ووحدة التاريخ، وعلى نحو مخطط. ونبهنا الفاروقي إلى أنَّ البحث عن المعرفة لا بدّ أ ن تكون له روح. وهذه الروح لا تستعار.

ويحسن أن نؤكد أنَّ تحليل الفاروقي يمثل الحد الأدنى والضرورى، للإقلاع الحضاري المنشود، ولاستعادة أسباب التمكين والعزة، وقبلة هذه الوصفة هي التوحيد الخالص

[١٤] انظر في تفصيلات ذلك: المرجع السابق، ص٣٢١-٣٦٠. وحول طرح مفصل وموثق للفتوحات الإسلامية التوحيدية في مجالات الفنون، انظر:

– الفاروقي، إسماعيل، الفاروقي، لويس، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤٧٩-٥٧٣.

بمضامينه كافة التحريرية المصدق عليها والمهيمن عليها بالقرآن الكريم، من أمة عابدة مكرمة مكلفة، في كونٍ، كل ما فيه يسبح بحمد الله، بمنهاجية معرفية قرآنية ضابطة لتفاعلها مع الشهادة، ومع الغيب في دوائر تحقيق العقيدة، وتحقيق العمل الصالح، وتحديد الحلال والحرام، والصواب والخطأ، والحسن والقبيح.

وهذه العملية مستديمة بطبيعتها، ولا سقف لمعراجها في إخراج البشرية من وضعية العوز، ومن وضعية الارتقاء المادي المصحوب بالانحطاط القيمي إلى مصاف العمران والتزكية المتناغمة مع الآيات الربانية في الآفاق وفي الأنفس.

لقد سبق لأمتنا أن مكنت أوربا بترجمة التراث المعرفي اليوناني من استعادة بعثها الحضاري. والسؤال: ألم يحن الوقت لأن نستعيد نحن بعثنا الحضاري بالعودة إلى تراثنا عبر المفاتيح التوحيدية التي قدمها لنا علامتنا الفاروقي؟!

# جوهر الحضارة الإسلامية وتجلياتها
## قراءة في كتاب "أطلس الحضارة الإسلامية"
## تأليف: إسماعيل راجي الفاروقي ولوس لمياء الفاروقي*

فتحي حسن ملكاوي**

**مقدمة:**

لا يراودُ القارئَ شكٌ في أنَّ دينَ الإسلام، هو جوهرُ الحضارة الإسلامية، وأنَّ التوحيدَ هو جوهرُ هذا الدين؛ إذ لم تصطبغ أية حضارة في القديم والحديث بطابع ديني كما حصل ذلك في الحضارة الإسلامية. ولعلَّ خصائصَ هذا الدين الذي يجعلُ حياةَ الإنسان في الدنيا خلافةً في الأرض، وحملاً للأمانة الربانية، جعلت بناء الحضارة في أشكالها المعنوية والمادية عملاً دينياً، لا يقل أهمية عن التوجُّه إلى الخالق بالشعائر العبادية الخالصة، من صلاة وصيام وحج. كما أنَّ التوحيد الخالص في دين الإسلام جعل الإنسان المسلم يسعى جاهداً للتحقق بالإيمان بالله وطاعة أوامره والرجاء في ثوابه وهو يمارس الإنتاج الزراعي، والتطوير الصناعي، والإبداع الفني، والتشييد العمراني، والتخطيط المدني، والتنظيم الاجتماعي، حتى يصحَّ القول: إنَّ تجليات التوحيد تصبغ الحضارة الإسلامية في سائر منجزاتها.

كيف يمكن أن يتحقق لنا ذلك القدر من اليقين في أن إحسان العمل في شؤون الدنيا فيما تتقوَّم به الحياة وتترقّى أسبابُها، وتزدهر به الحضارة في مجالاتها المادية والمعنوية، هو شأن ديني، يفرضه الإيمان، ويتوجَّه به أصحابُه إلى الله سبحانه لنيل الدرجات العلى من ثواب الآخرة ونعيمها؟

---

* الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، هيرندن– الرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة العبيكان، ١٩٩٨م. (٧٤٠ صفحة)

** المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي/الأردن، ورئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة. البريد الإلكتروني: fathihmalkawi@gmail.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٣/٦/١٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٣/٨/٢٥م.

أجل! إنَّ القرآن الكريم سبيل لتحقيق ذلك اليقين، لكن القرآن الكريم لم ينكر على الإنسان رغبته في الاستئناس بالخبرة التاريخية، وحاجته إلى الملاحظة الحسية، وسعيه للاستدلال بالمشاهدات المادية، لتعزيز إيمانه بما يهدي إليه القرآن الكريم. ولعل القراءة المتأنية للكتاب، الذي نحن بصدد الحديث عنه، تكشف عن الإبداع الذي حققه المؤلفان في تحليل النصوص التاريخية والشواهد المادية للوصول إلى أنَّ التوحيد هو جوهر الحضارة الإسلامية. وبهذه القراءة المتأنية يتحقق ذلك اليقين لغير المسلم بالاستناد إلى فاعلية المنهج الذي يستخدمه المؤلفان، وقوة الحجج التي يقدمانها، كما يتحقق ذلك للمسلم الذي يجد فيما يقرأه في الكتاب تجليات لإيمان المؤلفيْن ويقينهما الديني، الذي يتعاضد من خبرتهما وكفاءتهما العلمية.

الكتاب الذي نحن بصده "أطلس الحضارة الإسلامية" هو الترجمة العربية للنسخة الأصلية من الكتاب بعنوان: The Atlas of Islamic Civilization الصادر بالإنجليزية عن دار النشر الدولية MCMILLAN في لندن عام ١٩٨٦ في ٦٠٠ صفحة من القطع الكبير، بعد استشهاد المؤلفين في منزلهما بفترة قصيرة. ترجم الكتاب إلى ست لغات: الماليزية، والإندونيسية، والتركية، والإسبانية، والبرتغالية، والفارسية، قبل أن يُترجم إلى العربية.

مؤلفا الكتاب إسماعيل راجي الفاروقي، وزوجته لوس لمياء الفاروقي. ولد إسماعيل إسماعيل الفاروقي في فلسطين، وتخصص في الدراسات الفلسفية، ودرس العلوم الإسلامية وتاريخ الأديان، وأحاط بتاريخ الشعوب وأديانها وحضاراتها، وعمل أستاذاً في عدد من الجامعات الكبرى في الولايات المتحدة وكندا، وتجول في بلدان العالم الإسلامي، وعمل أستاذا زائراً في كثير من جامعاتها، ونشر حوالي خمسة وعشرين كتاباً وأكثر من مائة بحث، وشارك في تأليف "الأطلس التاريخي لأديان العالم" وموسوعة "الديانات الأسيوية الكبرى" وكان آخر ما دفع به إلى الطباعة في حياته هذا المجلد الضخم "أطلس الحضارة الإسلامية".

أما المؤلفة المشاركة في تأليف هذا الأطلس، فهي زوجة الدكتور إسماعيل الفاروقي، الدكتورة "لوس لمياء الفاروقى" المتخصصة في الدراسات الإسلامية والخبيرة بالفنون الإسلامية والموسيقى. وقد مارست التدريس والبحث والتأليف في مصطلحات الموسيقى العربية والفنون الإسلامية، وتاريخ الموسيقى. وقد جرى اغتيال المؤلفان في منزلهما في جامعة تمبّل في ولاية بنسلفانيا الأمريكية في ظروف غامضة، نسأل الله لهما الرحمة والمغفرة، وذلك في شهر رمضان ١٤٠٦هـ (مايو ١٩٨٦م).

والقراءة المتأنية للكتاب، والألفة بالكتابات الأخرى للمؤلفيْن، تبين أن محتوى الكتاب يمثل خلاصة الخبرة العلمية والبحثية للمولفين، فقد ظهرت معظم الموضوعات الواردة في الكتاب في البحوث المنشورة سابقاً لهما بصورة أكثر عمقاً وتفصيلاً. ولكنها تَرِد هنا ضمن بنية متكاملة تكاد تحيط بموضوعات الحضارة الإسلامية، وأعلامها، ومدوناتها، وتجلياتها؛ مما يسوغ وجود كلمة أطلس في عنوان الكتاب. وقد شاء الله سبحانه أن يكون هذا الكتاب هو آخر ما يدفعان به إلى الطباعة، قبل أن يلتحقا معاً بالرفيق الأعلى.

والجدير بالذكر أن المترجم (وهو يفضل مصطلح الناقل بديلاً عن المترجم) هو الدكتور عبد الواحد لؤلؤة أستاذ الأدب الإنجليزي في العراق، وهو أديب ومترجم مشهود له بالكفاءة، وقد نوَّه في مقدمة الناقل بالمساعدة التي قدمتها زوجته مريم في ضبط العبارة العربية، وبالتقويم والتشذيب الذي قام به زميله وصديقه الدكتور رياض نور الله في مراجعة الترجمة.

وقد تعاون المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومكتبة العبيكان في الرياض على القيام بمهمة الترجمة والنشر.

## البنية الكُلية للكتاب

تقع الترجمة العربية للكتاب في سبعمائة وأربعين صفحة من القطع الكبير. وقسمت مادة الكتاب إلى أربعة أقسام غير المقدمات والملاحق. تضمّ الأقسام الثلاثة الأولى ثمانية

فصول، بينما يضم القسم الرابع خمسة عشر فصلاً، مشكلاً بذلك حوالي ٦٣% من مجموع صفحات فصول الكتاب. وفضلاً عن أقسام الكتاب وفصوله وملاحقه فإن للكتاب ثلاث مقدمات: الأولى مقدمة الطبعة العربية أعدها الدكتور هشام الطالب نائب رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وفيها تعريف بالكتاب وبمؤلفَيْه، ومقدمة للمترجم أوضح فيها بعض عناصر منهجيته في الترجمة، ومقدمة المؤلفيْن.

وكما هو متوقع من مقدمة أيِّ كتاب، فإنَّ المؤلفين أوضحا الفكرة الأساسية من الكتاب، وسبب إعطائه هذا العنوان "أطلس الحضارة الإسلامية"، والمنهجية التي اتبعاها، ونوعية الكتابات التي تعرضت لموضوع هذا الكتاب، وما امتاز به في منهجيته وموضوعاته عن الكتابات الأخرى، وتوزيع موضوعات الكتاب على أبوابه وفصوله.

يلاحظ أن الكتاب في طبعته الإنجليزية جعل عنوان القسم الأول في متن الكتاب بعنوان "السياق"، بينما كان عنوان القسم في قائمة المحتويات كلمة "origin" التي تعني "الأصل" أو "المنشأ" أو "الابتداء". وتبدو هذه الكلمة على علاقة لصيقة بعنوان الكتاب "أطلس الحضارة الإسلامية" بمثل اتصال الأصل بما ينتج عنه، والبدء بما ينتهي إليه، فأصل الحضارة الإسلامية، ومنشأ تشكُّلِها، وبدء انشارها، كان في جزيرة العرب من حيث المكان، وهذا هو عنوان الفصل الأول من القسم، وكانت اللغة والتاريخ (وهذا هو عنوان الفصل الثاني) الأصل الذي يعبر عن دور الشعوب والأقوام الذين سكنوا ذلك المكان وما حوله، و"الزمن" الذي حدث فيه التطور التاريخي لتشكل هذه الشعوب وتطور لغاتها، فيكون العامل البشري والعامل الزمني أصلين مناسبين لفهم الصورة التي كانت عليها الأمور يوم جاء الدين الجديد. وبذلك تتهيأ الأذهان للحديث عن الدين والثقافة التي بناها هذا الدين فخرج من محددات المكان والزمان والأقوام، لذلك كان عنوان الفصل الثالث "الدين والثقافة". وبذلك يكون موضوع هذا القسم بفصوله الثلاثة أصلاً للحضارة الإسلامية، وإن كانت عناصر المكان والزمان والأقوام والدين والثقافة هي السياق العام الذي نشأت فيه الحضارة الإسلامية.

أما القسم الرابع والأخير فجاء بعنوان "التجليات". ومن النظر في عناوين الفصول الخمسة عشر لهذا القسم، فإنه يسهل تصنيفها في ثلاث مجموعات في كل منها خمسة فصول. وقد جاء ترتيبها ترتيباً منطقياً يتسق مع ترتيب الكتاب في مجمله؛ فالمجموعة الأولى تتحدث عن العلوم التي أنشاها الإسلام ودارت حول أصوله التأسيسية (القرآن والسنة). والمجموعة الثانية تتحدث عن الفكر الذي صاغة العقل المسلم نتيجة تفاعله مع علوم الملّة وعلوم الملل والجماعات الثقافية والحضارية الأخرى إضافة إلى علوم الطبيعة. أما المجموعة الثالثة من فصول القسم الرابع فتولّت عرض صور التعبير عن الحضارة الإسلامية بفنون الأدب والخط والمكان والصوت وجمالياتها.

يمتاز الكتاب باحتوائه على أكثر من تسعين خارطة، تدعم مادة الكتاب بمخططات ورسوم وصور توضح توزع الأقوام والشعوب والأديان واللغات وحدود الدول والمنجزات العلمية والفنية والعمرانية. ويوضح المؤلفان موقع هذه الخرائط وصلتها بعنوان الكتاب "أطلس الحضارة الإسلامية"؛ ذلك أن كلمة "أطلس" في العنوان يمكن أن تشير إلى كتاب خرائط، والخرائط عادة توضّح خصائص جغرافية ذات صفات طبيعية أو زراعية أو حضرية أو سياسية أو اقتصادية أو عسكرية... أما هذا الكتاب فيقع ضمن حقل "الجغرافية الثقافية"، وهو حقل لا يزال في حداثته... وما يزيد في تدعيم العنوان أن الكتاب ينطوي على بيانات وفيرة حول الثقافة والحضارة في الإسلام، وقد جرى تمثيل هذه البيانات في جداول وخرائط وتواريخ وأرقام وصور.[١]

ولمزيد من تنظيم هذه البيانات التي تتضمنها الخرائط فقد أضاف المؤلفان مسرداً "كشافاً=index" بهذه البيانات، لا سيّما لأسماء الأماكن والأحداث والآلات والخطوط... بالإشارة إلى أرقام الخرائط وليس إلى أرقام الصفحات. أما المسرد العام فهو مسرد تفصيلي غني، جاء في أربعين صفحة، في كلّ صفحة أربعة أعمدة، هذا فضلاً عن قائمة المحتويات التفصيلية التي احتوت على جميع العناوين الرئيسة والفرعية في الكتاب، وجاءت في أربع عشرة صفحة.

[١] الفاروقي، إسماعيل، والفاروقي، لوس. **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٨

## منهج التأليف في الكتاب

لقد أَلِفَ الدارسون لتاريخ المسلمين أن يجدوا منهجين مختلفين في رؤية الوقائع التاريخية؛ الأول هو منهج معظم المؤرخين المسلمين الذين كان يركزون اهتمامهم على الشخصيات السياسية التي تولت الحكم، وعلى الوقائع العسكرية والسياسية، مع إهمال كبير لتاريخ الشعوب والثقافات التي سادت حياة الأمة، والإنجازات الحضارية التي أسهمت في بنائها. أما المنهج الآخر الذي مارسه المستشرقون والمؤرخون الغربيون عموماً فهو التقسيم الجغرافي أو التقسيم العرقي للأمة، والتأريخ لكل منطقة جغرافية، أو عرق، أو شعب. فجاء الفاروقيان لينهجا منهجاً آخر، يعطي الأولوية للأمة في مجموعها، وللإسلام في مجمل عقائده وأنظمته، وللصور التي تمثلت فيها الأمة هذه العقائد والأنظمة وتفاعلت معها، ومن ثم الإنجازات الثقافية والحضارية التي تأسست عليها.

واختار المؤلفان عدداً من العناصر المنهجية التي تميز بها الكتاب، ومن هذه العناصر هو "الطريقة الظاهراتية" التي وضع أساسياتها أدموند هوسيرل، وطور تطبيقاتها ماكس شيلر.[٢] لكن الفاروقيان يؤكدان أن "هذه الأساسيات كانت معروفة لدى العالم المسلم أبي الريحان البيروني (٤٤٠هـ/١٠٤٨م) فطبقها بدقة في كتابه الفذ عن ديانة الهند وثقافتها. وقد واصل المسلمون في تراثهم الطويل مراعاة أسس الطريقة التي وضعها البيروني في دراساتهم وكتاباتهم المقارنة."[٣] ومن هذه العناصر المنهجية كذلك التمييز الحاسم بين الإسلام والمسلمين، فمع أن الإسلام دين الله المكتمل في القرآن والسنة، وهو المثل الأعلى الذي يسعى المسلمون إلى معرفته، وتطبيقه، فإن تاريخ المسلمين ليس متماثلاً بالضرورة مع ذلك الدين الكامل، صحيح أن جوهر الإسلام وهو التوحيد كان مصدر التوجيه والدعم للثقافة والحضارة التي أنتجها المسلمون، لكن أي ظاهرة ثقافية أو حضارية، تكون موضوعاً للدارسة، لا بدّ أن تخضع لمعيار التوحيد ومقياسه، لمعرفة مقدار

---

[٢] إدموند هوسيرل (Edmund Husserl)، (١٨٥٩-١٩٣٨م) فيلسوف ألماني، يُعَدُّ مؤسس المنهج الظاهراتي، وطبقه في دراسته للفلسفة الغربية. أما ماكس شيللر Max Scheller (١٨٧٤-١٩٢٨م) فهو كذلك فيلسوف ألماني، اشتهر بتطويره لأفكار هوسيرل الخاصة بالمنهج الظاهراتي وتطبيقه لهذا المنهج في دراساته للدين والأخلاق والانثروبولوجيا.

[٣] الفاروقي، إسماعيل، والفاروقي، لوس. **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥.

تحققه أو مقاربته أو الخروج عنه. لذلك سعى المؤلفان إلى الربط بين مادة كل فصل من فصول الكتاب وذلك المعيار للحكم على تجليات الحضارة الإسلامية في مجالات الفكر والفعل والتعبير.

وقد كانت الخبرة الغنية التي اكتسبها الفاروقيان من دراستهما المتعمقة، وزياراتهما المتكررة لمعظم البلدان الإسلامية، عنصراً منهجياً ثالثاً، يربط ظواهر التاريخ وأحداثه بالواقع المعاصر واتجاهاته في المستقبل، فقد مكنتهما هذه الخبرة من إدراك طبيعة الأزمات التي تعاني منها الأمة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، فرأيا أنَّ هذه الأزمة ذات جذور تاريخية، تكرست بفعل نظم التعليم السائدة التي فصلت معرفة الأجيال بدينها وثقافتها وحضارتها عن التفاعل مع علوم العصر ومستجداته؛ مما أفقد هذه الأجيال ثقتها بنفسها وقدرتها على الفعل الحضاري المعاصر. فجاء هذا الكتاب لينفخ الروح الحضارية في أبناء الأمة، ويؤكد لها أنها لا تزال تملك جوهر الحضارة التي أنجزتها عبر التاريخ، ويكشف عن قدرتها على استئناف البناء والإنجاز الحضاري.

وجاء الكتاب كذلك إسهاماً فريداً في مواجهة كتابات المستشرقين الذي أسرفوا في محاولاتهم تشويه الحضارة الإسلامية وطمس معالمها. ومن ثم تعريف الأجيال الجديدة من الغربيين بالإسلام وإنجازاته الحضارية وقدراته الكامنة على البقاء والانتشار والإنجاز المتجدد.

## السياق الذي نشأت فيه الحضارة الإسلامية

القسم الأول من الكتاب جاء بعنوان السياق. ويقصد به سياق المكان والزمان والإنسان. وتحدث فيه المؤلفان عن بلاد العرب التي كانت المهاد الأول لرسالة الإسلام. فجاء الفصل الأول حديثاً عن القبائل العربية العاربة (قحطان) والمستعربة (عدنان) وتوزعها الجغرافي، وتنقلاتها الداخلية والخارجية، وتفاعلاتها مع الشعوب المجاورة في بلاد ما بين النهرين ووادي النيل، وبلاد الشام، وقد استغرق الفصل الحقبة التاريخية منذ أقدم عصور التاريخ المدون إلى مطلع العهد الإسلامي. وهنا يؤكد المؤلفان، بالاستعانة بفيض

من الأدلة التاريخية والجغرافية والسكانية واللغوية، أن بلاد العرب لا تقتصر على شبه الجزيرة العربية فحسب، وإنما تمتد بلاد العرب لتشمل الجزيرة العربية والمنطقة المعروفة بالهلال الخصيب.

وتناول الفصل الثاني اللغة والتاريخ. ويعتمد المؤلفان على البحوث، والاكتشافات الأثرية، والنصوص التوراتية، والخطوط المصرية القديمة، في التأكيد على أن اللغات التي سادت بلاد العرب كانت تنتمي إلى أرومة واحدة، وبينها من الوشائج الشيء الكثير، ومن بين هذه اللغات الأكادية والبابلية والأشورية، والآرامية (السريانية والماندية والنبطية، والسامرية، والتدمرية وآرامية اليهود) والفنيقية، والكنعانية، وعبرية التوراة، والسبأية والحميرية والأمهرية، وهرارية، إضافة إلى العربية. ويستعرض المؤلفان حركة هذه اللغات وتبادلها المواقع منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد، ويؤكدان أن العربية كانت لغة بلاد العرب منذ أكثر من ألف عام قبل الإسلام، وأن الروايات التاريخية التي تتحدث عن أصل العرب ولغتهم –رغم تناقضها– ربما تكون كلها صحيحة؛ لأنَّ كل رواية تتحدث عن قسم من العرب، غير القسم الذي تتحدث عنها الروايات الأخرى. ويتضمن الفصل تفاصيل عن الأقوام والدول التي تعاقبت على المنطقة، والأصوات والخطوط اللغوية التي كانت تتطور لدى سكانها، والعقائد التي كان هؤلاء السكان يؤمنون بها.

ويتحدث الفصل عن أسرة اللغات السامية وخصائصها المشتركة، لا سيما ثلاثية الحروف والطبيعة الصوتية، والصرف، وتعدد المفردات الدالة على الشيء الواحد، وبنية الجملة، والتأثير العاطفي والمغزي الإخلاقي، والذوق الجمالي، وغير ذلك من الخصائص الأدبية شعراً ونثراً. ثم يبدأ بعرض مشاهد الممثلين لتاريخ المنطقة من الأقوام التي يعود بعضها إلى ثلاثين قرناً قبل الميلاد. ومن هؤلاء العموريون، والكنعانيون، والآراميون، والآشوريون، والعبرانيون، والأكديون، وبدلاً من اقتصار الحديث عن كل من هؤلاء الأقوام على الجوانب السياسية والعسكرية، فإن الكتاب يركز على الثقافة والأدب والفن والقانون وأساليب الحياة، وصور التدين التي كانت تسود حياة الناس.

أما الفصل الثالث من هذا القسم فكان بعنوان الدين والحضارة. وجاء فيه استعراض تفصيلي للأديان التي سادت المنطقة منذ أقدم ما سجّله التاريخ البشري، مع التركيز على

اليهودية، والمسيحية، والديانة المكية من عهد إسماعيل عليه السلام حتى رسالة محمد عليه الصلاة والسلام. ومن المناسب التنوية إلى أنَّ إسماعيل الفاروقى كان واحداً من الخبراء القليلين في العالم في مجال تاريخ الأديان، وكتابه الذي حرره بعنوان "الأطلس التاريخى لأديان العالم"[٤] من المراجع المتميزة في موضوعه. وقد قام بوضع خطته واختيار المشاركين في الكتابة فيه، وكتابة خمسة فصول منه، والتحرير العلمي لمادته، مما يشير إلى حجم اهتمامه بالموضوع وخبرته فيه.

أما الطريق التي لجأ إليها المؤلفان في هذا الفصل لعرض كل ديانة هى استخلاص جوهر الدين ومبادئه الأساسية، ووصف تجلياته في رؤية العالم وطريقة الحكم ونظام المجتمع والنصوص المدونة والفنون. ويبدأ الفصل بتحليل نقدي لبعض المقولات التي ينطلق منها المؤرخون في الشك في مصداقية المكتشفات الأثرية ذات العلاقة بالمظاهر والطقوس الدينية، متأثرين في ذلك بالخلفية العلمانية التي لا تضع أي اعتبار للنصوص المقدسة ذات الطابع الأدبي والأسطوري فيما يسمونه الدراسة العقلانية. وفي هذا المجال يرى المؤلفان ضرورة توفّر ثلاثة شروط للفهم الصحيح لأي معتقد: أوّلها أن يتجنب الباحث الحكم على المقولات في ضوء ما يعتقده هو، والثاني الانفتاح العاطفى الذي يجعل المعطيات الدينية لا تكشف عن مكنونها إلا لمستمع متعاطف، والثالث هو الخبرة والألفة السابقة بالمواد الدينية وما يصحبها من مودة من نوع ما تسبغه القيم الدينية على رجال الدين، ولا سيما إذا كانت الخبرة في حدود تراث ديني تتشابه نظرته إلى العالم وأخلاقيته مع ما في تلك المعطيات. ثم يؤكدان "أن الانفتاح أمام الدليل الجديد والتواضع في عرض الفرضيات، والاستقامة الفكرية في استقصاء الدليل يجب أن تميز الجهد العلمى إذا أريد له أن يكون ذا قيمة. ويعادل ذلك في الأهمية، في الدراسات الدينية، كما في أية دراسة أكاديمية أخرى، وجود خيال مبدع، وهو ضرورة مطلقة."[٥]

ومما يلاحظ على منهج المؤلفين في استعراض التاريخ الديني للمنطقة الربط بين المقولات الدينية للديانات المتتابعة، والتأثير والتأثُّر الذي تلقاه الممارسات والطقوس

[4] Al- Faruqi, Ismail Ragi. *Historical Atlas of the Religions of the World*, New York and London: Macmillan Publishing Co., 1974.

[٥] المرجع السابق، ص٩٠.

الدينية بالبيئة السياسية للشعوب والأقوام في المناطق المجاورة. ولا يشير المؤلفان بصورة واضحة إلى تراث النبوات كما وردت في القرآن الكريم في الاستعراض التاريخي للديانات والتحولات التي طرأت عليها، ويكتفيان باعتماد المصادر التاريخية، وما اعتمدت عليه هذه المصادر من حفريات ولُقىً أثرية. ومع ذلك فإن المؤلفين يصححان بعض الأخطاء، التي ربما يبدو المؤلفان في ذلك مخلصين تمام الإخلاص للمنهج الظاهراتي، الذي يدع الأحداث تقول كلمتها كما سجلها التاريخ دون تدخل من الراوي، أو إصدار أحكام بناء على معتقداته. ومع ذلك فإن القارئ لا بد أن يجد ملامح الهوية العربية الإسلامية للدكتور إسماعيل الفاروقي وألفته بالآيات القرانية ذات الصلة بالنص التاريخي التي يورده. وربما يشفع للمؤلفين قلة استشهادهما بالنصوص القرآنية إضافة إلى اعتمادهما المنهج الظاهراتي، أن القصص القرآني مكتف بذاته من حيث حدود المعلومات التي توردها القصة، دون حاجة إلى استكمال عناصرها من مصادر أخرى غير القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وأن هدف القصص القرآني هو التفكر والتدبر والاعتبار، وليس التدوين التاريخي للأحداث وفق تسلسلها واستكمال عناصرها.

## التوحيد جوهر الحضارة الإسلامية

عنوان القسم الثاني من الكتاب هو جوهر الحضارة الإسلامية، ويبدأ المؤلف بتقرير مبدأين ليسا موضع شك لمن ينتمي إلى هذه الحضارة أو أسهم فيها بنصيب: الإسلام هو جوهر الحضارة الإسلامية، والتوحيد هو جوهر الإسلام. والتوحيد في الإسلام رؤية متماسكة "إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري."[٦] وهذه الرؤية تشتمل على عدد من المبادئ منها الثنائية، والإدراكية، والغائية. فالثنائية مبدأ يميز بصورة حاسمة بين الله الخالق والعالم المخلوق، فلا الخالق يتمثل في المخلوق أو يحل فيه أو يتوحد معه، ولا المخلوق يتسامى ليصبح الخالق بأي شكل أو معنى. والإدراكية مبدأ يؤكد أن العلاقة بين الخالق والمخلوق تتصل بقدرة الإنسان على إدراكها وفهمها واستيعابها، بما ملكه الله من الذاكرة والتخيل والتفكير والملاحظة والحدس، سواءً عند التعبير عن هذه

[٦] المرجع السابق، ص١٣١.

العلاقة بوحي الله المنزل إلى الإنسان، أو بقدرة الإنسان على إدراك الإرادة الإلهية من خلال الملاحظة الحسية للمخلوقات والتفكر فيها. أما مبدأ الغائية فيؤكد أن الله سبحانه خلق العالم والإنسان المستخلف فيه لغاية كونية محددة؛ فلا الخلق كان عبثاً، ولا المخلوقات فوضى، فإرادة الله تتحقق في الأشياء والأحداث وفق قوانين وسنن، وإرادة الله تتحقق في الإنسان من خلال حرية الاختيار التي تستبع المسؤولية الأخلاقية عنها.

وللتوحيد بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية: جانبان جانب المنهج وجانب المحتوى، فجانب المنهج يشتمل على ثلاثة مبادئ منهجية هي: الوحدة والعقلانية والتسامح، أما جانب المحتوى فيتعلق بالمبادئ نفسها، فالتوحيد أول مبدأ في الفلسفة الماورائية، وفي فلسفة الإخلاق، وفي علم القيم، وفي وحدة الأمة الإسلامية، وفي التجليات الجمالية.

ويلاحظ أن الشرح والتفصيل في مبادئ التوحيد الخاصة بالمنهج أو المحتوى جاءت في هذا القسم من الكتاب بصورة موجزة جداً، ذلك أن تفصيلها كان في كتاب مستقل نشره المرحوم الفاروقي بعنوان: التوحيد وتجلياته في الفكر والحياة.[٧] واشتمل الكتاب على ثلاثة عشر فصلاً عرض فيها تجليات التوحيد في نظم الاعتقاد والمعرفة والقيم، واستوعب فيها المبادئ التي تشير إليها نصوص الإسلام ومقاصده، كما استوعب كذلك التجليات العملية في تاريخ الحضارة الإسلامية وإنجازات الشعوب الإسلامية.

ويلاحظ القارئ لهذا القسم من الكتاب أن المؤلفين يحيلان إلى عدد من البحوث التي نشرها كل منهما في مواقع أخرى حول تجليات التوحيد في الفكر والحياة، كما يكثران من الإحالة إلى الآيات القرآنية الكريمة، والتنبيه إلى الفوارق الأساسية بين الرؤية التوحيدية الإسلامية من جهة، ورؤى الفلسفات والأديان الشرقية والإغريقية والمصرية القديمة من جهة أخرى.

---

[7] Al-Faruqi, Ismail R. *Tawhid: Implication for Thought and Life*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1402AH/1982AC.

ونكتفي في هذا المقام بهذه الإشارة، وللقارئ أن يقرأ المزيد في مراجعة متخصصة عن كتاب التوحيد يجدها في مكان آخر من هذا العدد من مجلة إسلامية المعرفة.

**الأفكار وتطبيقاتها ومؤسساتها**

القسم الثالث من الكتاب جاء بعنوان الشكل، وهو يأتي بعد تحليل جوهر الحضارة الإسلامية المتمثل في عقيدة التوحيد وتجلياتها في الفكر الإسلامى والحياة الإسلامية. وقد اختار المؤلفان هذا العنوان، لأنهما يريدان أن يقوما بتحليل ما يعطى العقيدة شكلها في نسق من الإفكار ومن التطبيقات المثلى والمؤسسات الاجتماعية، وبصورة أعطت الحضارة الإسلامية شكلها وشخصيتها، وأسهمت في ترسيخ تطورها وحضورها الفاعل في التاريخ. ويتكون هذا القسم من أربعة فصول هي:

القرآن الكريم: وفيه يستعرض المؤلفان حقائق الوحي وكيفياته وظاهرة النبوة وتاريخها، ولغة القرآن ونسيج الأفكار التي يتضمنها.

السنة النبوية: وفيه يتحدث المؤلفان عن النبي محمد ﷺ بشراً، وداعياً، ورب أسرة، وزعيماً سياسياً.

الأركان والمؤسسات: ويتضمن الحديث عن أركان الإسلام الخمسة، ومؤسسات الأسرة، والمسجد، والأخوة، ونظام الدولة، والشورى، والنظام العالمى، ومؤسسات التعليم، والقانون. ويجيء كل ذلك على اعتبار أن هذه الأركان والمؤسسات هي التي تعطى للحضارة الإسلامية شخصيتها ومظاهرها الشكلية التي تميزها.

الفنون: ورغم أن الحديث عن الفنون يأتي مفصلاً في عدد من الفصول في القسم الرابع من الكتاب وهو قسم التجليات، فإن المؤلفين يعرضان موضوع الفنون هنا في مستويات ذلك تتعرض للجانب الشكلي من الحضارة، المستوى الأول طريقة القرآن في تعريف التوحيد، وخصائص التعبير الجمالي عنه، والمستوى الثاني يتحدث عن القرآن الكريم بوصفه مثالاً فنيّاً، والمستوى الثالث يتحدث عن القرآن بوصفه مثالاً للتصوير الفني الدقيق.

إن الحديث عن القرآن الكريم هنا يبدأ بالحديث عن الصور الشكلية للوحى السابقة على القرآن الكريم، من الصحف المكتوبة؛ فحمورابي يؤكد أن الإله ناوله القانون المسمى

"شريعة حمورابي"، وأن الإله نفسه هو الحافظ لهذا القانون، والقانون نفسه يؤكد أنه نص مقدس لا يجوز التلاعب فيه. وثمة صحف مكتوبة أشار القرآن الكريم إليها "صحف إبراهيم وموسى"، يبدو أنها لم تحفظ، فلم تكشف الحفريات الأثرية عنها حتى الآن، لكن المؤرخين اتفقوا على أن إبراهيم عليه السلام كان في عصر عرفت فيه القراءة والكتابة، وكان معاصراً لحمورابي الذي كان قانونه مكتوباً. وتاريخ اليهود يتحدث عن أسفار مكتوبة، بقطع النظر عمن كتبها، وأتباع عيسى عليه السلام يؤمنون بأن العهد الجديد هو أربعة كتب كتبها أربعة رجال معروفون في أزمان محددة.

ثم يأتي الحديث عن القرآن الكريم حديثاً عن الشكل والبنية التي جاءت فيها السُّور والآيات، وعن الشكل الذي نزلت فيه وحفظت في الصدور وكتبت في السطور، وحديثاً عن طريقة تلقي النبي عليه الصلاة والسلام الوحي من جبريل، وطريقة تبليغ النبي مادة الوحي إلى من حوله من الصحابة وكتابته على الرقاع المختلفة، وحفظ مادة القرآن كاملاً على رقاعها في بيت السيدة عائشة رضي الله عنها، ثم نسخها في كتاب واحد في عهد عثمان، وتوزيع نسخ من الكتاب على الأقطار الإسلامية، ثم ما طرأ على كتابة النص القرآني من خط ونقط وشكل، وما جرى فيه من حفظ وتعليم وتعلم، بصورة تسوّغ القول بأن القرآن الكريم هو كلام الله نفسه في محتواه ولغته، حتى إن اللغة العربية تجمدت في النص القرآن، فكل مكونات اللغة اتخذ قالبه في القرآن، ومن القرآن يستقي دارس العربية النحو، ويستقي عالم اللغة تشكيلاته اللغوية، ويستقي الشاعر صيغه البلاغية إلخ، "فكلمات اللغة العربية وقاموسها وبنيتها ونظامها وأشكالها وقياساتها قد تجمدت كلها وغدت محصنة ضد التغير."[٨]

أما المحتوى الفكري في القرآن الكريم، ففي المركز منه محتوى العقيدة، التي تؤمن بالله الواحد الخالق المريد الحكيم... الذي أرسل هدايته إلى الناس عن طريقة الأنبياء والرسل وكان آخرهم محمداً ﷺ. ويحيط بهذا المركز من الأفكار القرآنية: مجموعة من المبادئ المنهجية ذات الأفق العالمي. ومن هذه المبادئ: العقلانية، والإنسانية، وقيمة الحياة، والانتماء إلى المجتمع البشري.

[٨] المرجع السابق، ص١٧١.

أما السنة النبوية فإن المؤلفين يستهلان الحديث عنها بالتأكيد على أنها ترجمة لحقائق الوحي إلى قوانين وقواعد للسلوك، و"هي عبء ثقيل جداً ألقاه التنزيل الإسلامي على كاهل الإنسان"، لكن الله سبحانه أعان "الإنسان في القيام بهذا التكليف عندما يسر له مثلاً وتوضيحاً وتفسيراً لمبادئ الوحي العامة، وهذا هو بالضبط هو مفهوم السنّة."[٩] ويوضح المؤلفان كيف حفظت سنة النبي ﷺ، ورويت، ودونت. وينقل تمييز العلماء بين السنّة التشريعية ذات الصفة المعيارية التي يلزم الاحتكام إليها بوصفها وفاءً لرسالته ونبوته، والسنة غير التشريعية التي صدرت عن النبي ﷺ بصفته البشرية، أباً، أو زوجاً، أو جاراً، أو تاجراً، أو زوجاً، أو قائداً، إلخ. ويتحدث عن أنواع السُّنة، ودرجات الحديث النبوي في الصحة والضعف.

لكن جوهر الإسلام لم يقتصر على الشكل الذي ورد في القرآن الكريم في صور أدب رفيع يستثير المشاعر، وليكون موضوعاً للفهم والتطبيق، أو على الشكل الذي وردت فيه أعمال الرسول ﷺ وأحكامه كما دونتها السنة، وكما تعلمتها وعملت بها أجيال المسلمين بعد ذلك، وإنما تجلّى هذا الجوهر في الأركان والمؤسسات الاجتماعية التي فرضها الدين وأقامتها الجماعة، بصورة تيسّر فهم الرسالة الخاتمة للدين، وأن أركانها ومؤسساتها هي وحي يوحي، وأنها شملت أغلب أنشطة الحياة الشخصية والأسرية والاجتماعية والعالمية، وأن الشريعة تقتضي حماية هذه الأركان والمؤسسات وتنظيم عملها، وضمان أن تهتم بالناس جميعاً؛ مسلمين وغير مسلمين، ما داموا يرغبون في العيش في ظل هذه الشريعة.

ويورد المؤلفان ضمن سياق الحديث عن الشكل في الحضارة الإسلامية أركان الإسلام الخمسة، بصفتها أنظمة مفروضة بصور مقننة وشكليات محددة ومواقيت مقدرة، تعود المسلم على إيقاع سليم في الحياة، على مستوى اليوم والأسبوع والشهر والسَّنة والعمر كله. أما محتوى هذه الأركان من الأفكار والمشاعر، فإنه يقوي النفس البشرية في عزمها على إرادة الخير وفعله، وملء العالم بالقيم النبيلة. ولا يقتصر حديث المؤلفين عن

[٩] المرجع السابق، ص١٧٩.

الأركان الخمسة في الإسلام بوصفها عبادات وشعائر، وإنما يتجاوز لذلك للحديث عنها بوصفها أنظمة ومؤسسات.

أما المؤسسات التي قنن لها الإسلام وعرفتها الحضارة الإسلامية بصورة متميزة، فقد تحدث المؤلفان عن الأسرة، والمسجد، والمدرسة، والوقف، والتجمع السكاني (الحارة)، والحسبة، والخلافة. وقد ميز المؤلفان بين المبادئ العامة والقيم العليا التي يجب أن تلتزم بها هذه المؤسسات من جهة، والتنظيم الهيكلي والأشكال الإدارية والوسائل العملية لتحقيق هذه المبادئ والقيم، وهي تختلف وتتعدد صورها، ويترك للجماعة المسلمة أن تطور في الأساليب والوسائل ما يكفل تحقيق المبادئ والقيم والمقاصد، على الصورة المثلى.

وقد جاء الفصل الأخير من هذا القسم الثالث من الكتاب بعنوان الفنون. ويوضح المؤلفان هنا "أن الثقافة الإسلامية هي ثقافة قرآنية"؛ لأن "القرآن الكريم يقدم المبادئ الأساس لثقافة وحضارة بأكملها. فمن دون ذلك الوحي ما كان للثقافة أن تولد، ومن دونه ما كان يمكن أن توجد ديانة إسلامية ولا دولة أو فلسفة إسلامية ولا قانون أو مجتمع إسلامي، ولا نظام سياسي أو اقتصادي إسلامي. ومثلما يصح بالتأكيد رؤية هذه المظاهر من الثقافة الإسلامية على أنها قرآنية من حيث الأساس والدافع، والتناول والهدف، فإن فنون الحضارة الإسلامية يجب أن ينظر إليها كذلك على أنها تعبيرات جمالية نابعة من هذا المصدر تتبع المسار نفسه. أجل إن الفنون الإسلامية فنون قرآنية حقاً."[١٠]

ويفسر المؤلفان بعد ذلك بقدر من التفصيل كيف يمكن النظر إلى الفنون الإسلامية على أنها تعبيرات قرآنية في اللون والخط والحركة والشكل والصوت، من خلال تحديد ثلاثة مستويات يقوم عليها هذا التفسير:

المستوى الأول: القرآن يعرّف التوحيد ويحدد خصائص التعبير الجمالي عنه من خلال عناصر محددة منها: التجريد، وبنية الوحدات، والتواليف المتلاحقة، والتكرار، والحركية، والتداخل.

[١٠] المرجع السابق، ص٢٤٣.

المستوى الثاني: القرآن هو مثال فني؛ فهو وإن كان تنزيلاً إلهياً بشكله ومحتواه وكلماته وأفكاره، فإنه في الآن ذاته نص أدبي لا متناهي المثال، وغاية في الإعجاز والتأثير الجمالي في ألفاظه ووحداته وأقسامه وموسيقاه وإيقاعاته.

المستوى الثالث: القرآن هو مثال للتصوير الفني الدقيق؛ لأنه زوّد الحضارة الإسلامية بمذهب فكري تعبر عن فنون هذه الحضارة، وقدّم أول وأهم تمثلاث من المحتوى والشكل في الفن، وقدم فضلاً عن ذلك أهم مادة لرسم المنمنمات والخطوط في الفنون الإسلامية، فكانت الآيات القرآنية مادة للخطوط في تزيين المنسوجات والملابس والأواني والصناديق والأثاث والمباني، في عصور التاريخ الإسلامي وفي أرجاء العالم الإسلامي كافة، فعلى مدى الزمان والمكان، "كانت الآيات القرآنية بالخطوط العربية تشكل أجلّ مكونات الفنون، ولا يوجد تراث جمالي في العالم كان فيه لفن الخط أو لكتاب واحد من مثل هذا الدور الحاسم."[١١] ويستدرك المؤلفان في هذا المقام على الكتاب الغربيين وعلى الذين يسلكون منهجهم من المسلمين، حين يجعلون للحروف والأرقام والأجسام المستعملة في الفنون الإسلامية معزى باطنياً ودلالة رمزية، فيؤكد الفاروقيان أن الفن الإسلامي فن يقوم على مبدأ فكري هو التوحيد، الذي لا يمكن التعبير عنه جمالياً بعلاقات فعلية أو متخيلة بين الطبيعة والله سبحانه، فكل شعائر الإسلام شعائر وظيفية لا رمزية.

وأخيراً يشير المؤلفان إلى الثغرة القائمة في ميدان الجماليات الإسلامية وتاريخ الفن في العالم الإسلامي؛ إذ يسيطر على هذا الميدان باحثون من خارج العالم الإسلامي ثقافة ودِيناً، أو مسلمون تلقوا تعليمهم في الغرب، وتأثروا بسوء تفسيرات الغربيين للحضارة والفنون الإسلامية. كما يلاحظان في السياق نفسه إهمال الجامعات في العالم الإسلامي وتقصيرها في رعاية الدراسات الجمالية وتاريخ الفنون، مما جعل المهتمن من المسلمين يضطرون إلى الدارسة في الجامعات الغربية ويقعون فريسه لتوجهاتها وتفسيراتها.

[١١] المرجع السابق، ص٢٥٩.

## تجليات الحضارة الإسلامية في الفِعْل والفِكْر والتَّعبير

هذا هو موضوع القسم الرابع من الكتاب، وهو أكبر الأقسام ويتكون من خمسة عشر فصلاً، وتوزعت فيها تجليات الحضارة الإسلامية في ثلاثة مجالات هي: الفعل والفكر والتعبير. ويقصد بمجال الفعل أحداث نزول الرسالة ومقاومة الملأ للدعوة وما لقيه الرسول ﷺ والمؤمنون الأوائل معه من أذى، ومع ذلك كان إيمان الناس بالإسلام يتزايد قبل الهجرة إلى المدينة وبعدها، وهذا ما ورد في الفصل التاسع، كما يتضمن المجال الحديث عن تشكل الدولة الإسلامية وحركة الفتوحات الإسلامية في بلاد العرب ثم فيما حولها شرقاً وغرباً، ودخول كثير من الشعوب دون أن تصلها حركة الفتوحات، لا سيما في أعماق أفريقيا وجنوب شرق آسيا، وهو ما ورد في الفصل العاشر.

أما مجال الفكر فقد عرضت موضوعاته في الفصول الثمانية التالية. وتضمنت الحديث عن العلوم بأقسامها وفروعها المختلفة، ويؤكد المؤلفان أن مفهوم العلم في الإسلام مفهوم متميز عنه عند الطوائف والفلسفات الأخرى، فهو إدراك عقلاني تجريبي حدسي لكل ميدان من ميادين الواقع، ومعرفة نقدية للإنسان والتاريخ والعالم المادي، ويخضع للاختبار والتطبيق ويؤدي إلى نتائج عقود إلى الفضيلة، فالمسلم لا يتلقى المعرفة عن مصدر مجهول يتصف بالسِّرية، أو عن طريق كشف إشراقي ذاتي تأملي، ولا يبحث عن معرفة مستحيلة، ولا يسلك منهجاً مغلوطاً، ولا يسرق المعرفة من السماء. ويبدأ القسم بفصل عن العلوم المنهجية، منوهاً بما يسمى (العلوم الشرعية)، التي تشتمل على علوم القرآن والحديث واللغة والفقه. ويتخصص هذا الفصل بالحديث التفصيلي عن علوم اللغة التي تشتمل على الأدب والنحو والصرف، وعلم المعاجم، وأهمية هذه العلوم المنهجية بوصفها مفاتيح لعلوم الشريعة الأخرى.

يلي ذلك فصلٌ كاملٌ لكل من علوم القرآن، وعلوم الحديث، وعلم الفقه ويسميه القانون، وعلم الكلام، والتصوف، والفلسفة، ونظام الطبيعة وما يتضمنه من علوم الكيمياء والفيزياء والجغرافيا والفلك والطب والرياضيات. ولكل علم من هذه العلوم

نشأته وتطوره، وأصوله وفروعه، وطرقه ومناهجه، وأعلامه ومدوناته. وقد جال المؤلفان في تفاصيل المسائل في كل علم منها.

ويخصص المؤلفان الفصول الخمسة الأخيرة للطرق المختلفة من التعبير في الحضارة الإسلامية، بدءاً من التعبير بالفنون الأدبية التي امتازت بالرفعة في الشكل والمحتوى والأثر، وكان للقرآن الكريم أثره البالغ في تطور فنون الأدب نثراً وشعراً، مثلما كان له أثره في الثقافة والآداب التي طورتها الشعوب والأقوام التي عاشت في المجتمع الإسلامى بما في ذلك غير المسلمين من اليهود والنصارى. وامتد ذلك الأثر ليتجاوز اللغة العربية إلى لغات الشعوب الإسلامية الأخرى.

أما التعبير بفنون الخط فقد احتل موضوعه الفصل العشرين، ويعود المؤلفان إلى التأكيد على أن من تأثير القرآن الكريم على الحضارة الإسلامية أن جعل من الخط أهم شكل فني فيها على امتداد الزمان والمكان. وفي هذا السياق يتحدث المؤلفان عن تطور الكتابة العربية، وتطور طرق استنساخ القرآن الكريم، وظهور أنواع الخطوط العربية: الكوفي والنسخي والديواني والتعليق والتفرعات المتعددة لكل منها. ثم استخدام هذه الخطوط في فنون الزخرفة للمباني والأدوات والنسيج وغيرها.

وتخصص الفصل الحادي والعشرون من الكتاب بالحديث عن الزخرفة في الفنون الإسلامية، مع التأكيد على الوظائف الفريدة للزخرفة في هذه الفنون. ذلك أن الزخرفة في الفن الإسلامي ليست كما يحلو للدارسين لها من الغربيين وتلاميذهم المسلمين أن يفسروها، بأنها شيء يضاف بشكل سطحي إلى العمل الفني بعد اكتماله؛ لتجميله أو وسيلة إشباع شهوات شعب يبحث عن اللذة، أو أنها وسيلة لملء فضاء وتجنب الفراغ، فعلى العكس من ذلك نجد التصاميم الزخرفية في كل منطقة من مناطق العالم الإسلامى، وفي كل عصر من عصور التاريخ الإسلامى تؤدي أربع وظائف هى:

- التذكير بالتوحيد؛ من خلال تقديمها أنساقاً لا متناهية ترفع الشي من مجال الانتفاع الصرف، وتجعل منه تعبيراً عن النظام الفكري في الإسلام.

- تغيير مظهر المواد؛ بالطلاء أو التلبيس، وبإخفاء الصفات الكامنة في المواد، وعدم الاكتراث بغنى المادة؛ لأن العمل الفني الإسلامي يستمد خصوصيته وامتيازه من أثر تلك المواد لا من قيمتها الداخلية.

- تغيير مظهر البني لتحويل الاهتمام بعيداً عن العناصر والخصائص المبتذلة، وتوجيهه إلى منزلة أسمى من التعبير والمعنى.

- التجميل، وهي وظيفة تشترك فيها الزخرفة الإسلامية مع التقاليد الفنية في الحضارات الأخرى، لكن تناظر الأنساق وألوانها المفرحة، وأشكالها الرشيقة المتنوعة كانت دائماً موضع إعجاب الناظرين إليها.

ثم يتوسع الفصل كثيراً في الحديث عن التنوع في الفنون الزخرفية الإسلامية، وأساليبها وموادها عبر مناطق العالم الإسلامي وصور التأثر والتأثير البيئات المختلفة، وتحليل الوحدات الأساسية في الأشكال الزخرفية الهندسية والنباتية والحيوانية والمعمارية وغيرها.

ويأتي بعد فصل الزخرفة فصل آخر عمّا يسميه المؤلفان فنون المكان. ويرفض المؤلفان تحديد دلالة فنون المكان بأنها تقصر على فنون العمارة، أو أنها تشمل كل الفنون المنظورة. وبدلاً من ذلك يعرض المؤلفان لأربعة أصناف من فنون المكان: الأول هو الذي يعرض الأبعاد الأفقية والرأسية في المكان مع الاستفادة من الطبيعة التشكيلية في الحجم، كما في النوافير والأعمدة التذكارية والأبراج والأقواس والجسور وقنوات المياه، ويكون النظر إليها من الخارج. أما الصنف الثاني من فنون المكان في تلك الإبداعات الفنية التي تضيف مكاناً داخلياً وكنفاً إلى الأبعاد الأفقية والرأسية، وتعطي انطباعاً بالعمق والحجم والكتلة، وهي ما يطلق عليه فنون العمارة. أما الصنف الثالث فيسميه المؤلفان هندسة المناظر الطبيعية الذي يشتمل على الإبداعات الجمالية في أعمال البستنة وهندسة الرّي والمياه. وثمة صنف رابع يختص بالعلاقة بين البناء وما يجاوره من أبنية، والمساحات المكشوفة من حولها، والمجمع السكني أو القرية أو الحي من المدينة، وهو ما يمكن تسميته بفنون تخطيط المدينة والريف. ويتوسع المؤلفان في تفاصيل وخصائص هذه الأصناف من فنون المكان، والتمثيل عليها وتحليل تكويناتها الفنية.

وآخر فصول الكتاب هو فصل عن التعبير بالصوت أو هندسة الصوت في الفنون الإسلامية. وهو أكبر فصول الكتاب؛ إذ يبلغ عدد صفحاته ٥٤ صفحة، وهو ضعف متوسط عدد صفحات فصول الكتاب. ويتضح من المراجع التي يحيل إليها الفصل كثرة الإحالات إلى كتابات الدكتوره لوس لمياء الفاروقي وبحوثها المنشورة في موضوع الفنون الصوتية الإسلامية، وهو موضوع اختصاصها العلمي، وخبرتها البحثية والتدريسية. لكن ذلك لا يعنى أن هذا الفصل هو إسهامها الوحيد في الكتاب؛ إذ نستطيع تلمُّس العمل المشترك للمؤلفين في جمعهما لعناصر المادة وتوثيقها وإغنائها بالصور والرسومات والمخططات التوضيحية، ويلاحظ أن كثيراً من الصور قد التقطتها الدكتوره لوس الفاروقى بنفسها، في أماكن كثيرة تشمل مصر، وتونس، والمغرب، والكويت، ولبنان، ومكة المكرمة، والمدينة المنورة، وعُمان، والباكستان، وأفغانستان، وتركيا، وإسبانيا، وإيران، والهند، وماليزيا، وبروناي، وأوزباكستان، وغيرها.

وكما هو الحال في الفصول السابقة من الكتاب، تعرّض هذا الفصل لقضية الأحكام الشرعية التي تضبط هندسة الصوت، وأجناس الفنون الصوتية، وسياقات الأداء الصوتي، والمؤدين في الأجناس الصوتية المختلفة، ودور الجمهور المتلقى. وشملت الفنون الصوتية أشكال الموسيقى وأدواتها وأسماء الموسيقيين، والمغنين الذين اشتهروا في العالم الإسلامي، ونالت فنون تلاوة القرآن والأذان والنشيد والحداء اهتماماً مناسباً. ودخل الفصل في عدد من التفاصيل التي تهم المتخصصين أكثر من غيرهم، مثل الكتابة الموسيقية والمقام، والخصائص الأساسية لفنون الصوت.

وقد يكون هذا الفصل على وجه التحديد فريداً في موضوعه، وطريقة عرضه، لا سيما عندما تأتي في سياق كتاب مرجعي مثل "أطلس الحضارة الإسلامية"، لتعطى للموضوع شيئاً من حقه، مما لا نجده في معظم الكتب المرجعية الأخرى، ولا حتى في الكتب المتخصصة.

وقد لخص الفصل إحدى النتائج الأساسية بخصوص هندسة الصوت بالتأكيد على أن "الفنون الصوتية في الثقافة الإسلامية لم تكن محض تجميع لأساليب إقليمية مستعارة

من شعوب شتى وضعت بجوار بعضها لتؤلف موسيقى الشعوب الإسلامية." بل إنها تجليات لعلاقات متكاملة مع الدين الإسلامي والتوحيد والقرآن وتلاوته المرتلة... فمع مجيء الإسلام اجتمعت في بيئته "حوافز النظام الفكري الجديد وما بعثته من حماسة الالتزام،" مما نتج عنه "ازدهار في فنون الصوت ما تزال آثاره واضحة في كل أرجاء العالم الإسلامي المعاصر، وقد كان دين الإسلام عاملاً حاسماً في هذا الازدهار، فالتوحيد وصوره في القرآن الكريم لم يقتصر على التأثير في العديد من الجوانب الاجتماعية من الموقف والاستعمال الذي يتعلق بالفنون الصوتية، بل صاغ طبقات الصوت ومددها وترابطاتها لكي تجسد الخصائص الست الأساس في الفنون الإسلامية."[١٢] وهذه الخصائص هي: التجريد، وبنية المقام، والترابطات المتتابعة، والتكرار، والحركية والتعقيد. وهي الخصائص نفسها التي وجدناها في سائر تجليات الحضارة الإسلامية.

**خاتمة:**

لعل مما يفيد أن نختم به الحديث عن هذا الكتاب إشارة إلى شيء مما كتبته دار مكميلان في لندن ونيويورك التي نشرت الطبعة الإنجليزية من الكتاب على غلافه، فذكرت أن هذا الأطلس هو كتاب فذّ؛ إذ يقدّم رؤية العالم الإسلامية بما تحتويه من عقائد ومؤسسات، ويكشف عن الجذور التي امتد الإسلام فيها إلى الحضارات الأخرى. وفضلاً عن أن الأطلس هو مقدمة شاملة عن التجربة الإسلامية في التاريخ والعالم المعاصر، فإنه تفسير مرجعي عميق للإسلام، موجّه إلى أتباع الأديان جميعاً، بصورة يصدق عليها القول: الإسلام يتحدث عن نفسه. ولا يقتصر الكتاب على كونه تأريخاً للأحداث التي أسهم فيها الإسلام في مساحة واحدة من الأرض، فإنه عرض شيّق لما يصرّ المؤلفان على تسميته "جوهر الحضارة الإسلامية" وتمثلات هذه الجوهر في تراث المسلمين في الفنون والعلوم والقانون السياسة والفلسفة. إن قيمة الكتاب تتمثل فيما يحتويه من تفاصيل عن موضوعاته، ووضوح في أسلوبه، وتكامل بين ما كتب في الموضوعات في القديم والحديث، وعرض للإسلام من الداخل باتجاه الخارج، وتصحيح لصورة الإسلام وحضارته التي بالغ الغربيون في تشويهها.

[١٢] المرجع السابق، ص٦٦٣.

٨٠
السنة العشرون
صيف ٢٠١٣م/ ١٤٣٤هـ

# الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ الحراك العربي وتحديات التعددية ومواجهة الكراهية
◆ الوجه الجديد للاستعراب الإسباني
◆ الغزالي والمنطق.. هل نجح في أسلمة المنطق؟
◆ الفارابي وفكرة المواطنة
◆ قراءة فكر ابن خلدون إبداعيًّا
◆ المعرفة العلمية والأزمة.. قراءة في البنية والتحول
◆ من أزمة العقلانية إلى الأُفق الجمالي

◆ رسائل جامعية:
إشكالية مستقبل العلاقة بين الحضارات -زكي الميلاد نموذجاً-

◆ نـــــدوات:
الحضارات بين الحوار والتصادم والتعارف

# قراءة في كتاب:
# "الأخلاق المسيحية"*
# نحو علم مسيحيات إسلامي

**عامر عدنان الحافي***

**مقدمة:**

يعدّ إسماعيل راجي الفاروقي أحد أهم المفكرين المسلمين، الذين درسوا الفكر الديني المسيحي دراسة عميقة مستوعبة لنصوصه الدينية، والمؤثرات التاريخية التي رافقت تبلوره، بعيداً عن الدراسات الجدلية التي تعيد إنتاج أجواء الثقافة (القروسطية) الصراعية التي صاحبت حروب الفرنجة. وبعيداً عن الأحكام المسبقة والنزعة الإقصائية التي تغلب على أكثر الكتابات الإسلامية جاء كتاب "الأخلاق المسيحية"؛ ليؤكد أن الفكر الإسلامي لا يزال قادراً على الولوج في أغوار الآخر الديني، ومنظوماته الفكرية.

لا يتردد الباحث المتخصص في مجال الأديان، عند قراءته لكتاب "الأخلاق المسيحية"، في وصف هذا الجهد العلمي بأنه الكتاب الإسلامي الأكثر عمقاً وموضوعية في دراسة الفكر الديني المسيحي. فقد قام الفاروقي في دراسته المتعمقة للأخلاق المسيحية بإعادة تركيب التصور العقدي للمسيحية، ولم يقصر دراسته للأخلاق المسيحية على الجانب العملي للأخلاق. كما استوعب الفاروقي، في دراسته للمسيحية، المناهج الغربية وأدواتها التحليلية، ورجع إلى آراء المفكرين المسيحيين أمثال: أوغسطين (Augustine)، وبارث (Barth)، ورينهولد نيبوهر (Reinhold Neibuhr). وإلى جانب هؤلاء أفاد

---

* Al-Fauqi, Isma'il, Raji. *Christian Ethics: A Historical and Symbolic Analysis of Its Dominant Ideas,* Montreal Canada: McGill University Press, 1967.

* دكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة الزيتونة. أستاذ الأديان المشارك في جامعة آل البيت/ الأردن، المستشار الأكاديمي للمعهد الملكي للدراسات الدينية. البريد الإلكتروني: alhafy30@yahoo.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٣/٥/١٠م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٣/٩/١٥م.

الفاروقي من الدراسات الغربية النقدية المعارضة للنظرة المسيحية التقليدية للمسيح، كما هو الحال مع س. هـ. دود (C. H. Dodd).

وإلى جانب التعريف بأهمية كتاب "الأخلاق المسيحية" تسعى هذه الورقة إلى التعرف إلى المقدمات المنهجية التي أقام عليها الفاروقي نقده للأخلاق المسيحية والتصورات العقدية المتصلة بها، وإلى أي مدى كان الفاروقي موفقاً في إعادة بناء التصورات المسيحية؟ وما هي وجهة النظر المسيحية حيال ما قدّمه الفاروقي في كتابه من نقد عميق للمسيحية؟

## محتويات الكتاب

يُعدُّ كتاب "الأخلاق المسيحية" دراسةً إسلامية معاصرة ومتخصصة في الأخلاق المسيحية، امتازت بالعمق، والتوثيق، والتمكن من تقنيات البحث العلمي التي يستعملها الغربيون في دراساتهم. وامتاز الكتاب كذلك بالمعرفة العميقة للنصوص المسيحية المقدسة. وقد قدّم هذا الكتاب دراسة نقدية عميقة للتصورات الأخلاقية المسيحية، وامتدّ نقده ليطال بعض الأصول العقدية للمسيحية، مثل عقيدة الخطيئة الأصلية. وسعى الفاروقي إلى إثبات حدوث تغيير في تلك التصورات، أدّى بها إلى الانحراف عن تعاليم المسيح عليه السلام. إلا أن عمق النقد وشدته الذي نجده في الكتاب كان متصلاً دوماً بقناعة الكاتب، والتزامه بقيم الحوار العلمي مع أتباع الديانة المسيحية.

اشتمل الكتاب، على مقدمة وقسمين؛ تناولت المقدمة المحاور الآتية: خطاب إلى المجتمع الديني العالمي، العصر بوصفه انفصالاً دينياً ثقافياً، وراء العصر: الحاجة إلى مبادئ شاملة، وتحت هذا العنوان الأخير عالج المواضيع الآتية: المبادئ النظرية، الحاجة إلى التقويم، تاريخ الأديان، ما وراء الدين، الوجود المثالي والوجود الفعلي، الصلة بين الوجودين، الوجود الفعلي خيّر، الوجود الفعلي طيّع، الحوار الإسلامي المسيحي، جوانب النقص في علم المسيحية المقارن، بيشوب ستيفن (Bishop Stephen)، هندريك كرايمر (HENDRIK KRAMER)، ألبرت شويتزر (ALBERT SCHWEITZER).

جاء القسم الأول تحت عنوان: "ما هي أخلاق المسيح؟" واشتمل على خمسة فصول؛ جاء الفصل الأول تحت عنوان "الخلفية اليهودية" وتناول فيه الأخلاق اليهودية، طبيعة العنصرية العبرانية، النص العبري بوصفه تدويناً للعنصرية العبرانية، الوضع الأخلاقي السياسي في زمن المسيح، عبادة القانون. وجاء الفصل الثاني تحت عنوان "الاختراق الأخلاقي للمسيح"، وتناول فيه ردة الفعل للأخلاق اليهودية، أخلاق القصد (النية)، التخلص النهائي من الشريعة، محتوى التحول الذاتي، أولية الأمر الأول. وأما الفصل الثالث فقد جاء تحت عنوان "الأخلاق الجديدة"، وتناول فيه المؤلف القيم القديمة والجديدة، في المجالات السياسية، والاجتماعية، والأسرية، والشخصية، والكونية، وختم الفصل الثالث بالحديث عن أخلاق المسيح والشريعة المسيحية. وجاء الفصل الرابع تحت عنوان: "الصوفية الموازية". وتناول فيه: التوازي، وتفسيره.

القسم الثاني من الكتاب جاء تحت عنوان: إعادة التقويم المسيحي، وتناول ثلاثة فصول؛ الفصل الأول "من هو الإنسان؟ صورة الإنسان"، وتناوله في المراحل الآتية: في المسيحية الهلينية، ومسيحية ما قبل الإصلاح، والمسيحية الإصلاحية، والمسيحية المعاصرة. وفي الفصل الثاني تناول موضوع: "ما الذي يجب أن يكون عليه الإنسان؟ الخطيئة والخلاص". وتضمن هذا الفصل الموضوعات الآتية: الإنسان مخلوق ساقط: "الإثمية"، الخلفية اليهودية، إعادة التقويم المسيحي لفكرة السقوط اليهودية، السقوط، الخطيئة في الإنجيل، الخطيئة في تعاليم بولس، الخطيئة عند الآباء، الخطيئة قبل أغسطين، أغسطين: أنموذج الإثمية، الخطيئة عند الإصلاحيين، الإثمية والفكر المسيحي المعاصر، الإنسان والمصالحة (الخلاصية)، المسيحية دين الفداء، طبيعة الإنقاذ الخلاصي.

الفصل الثالث وعنوانه: "ما الذي يجب أن يكون عليه الإنسان، الكنيسة والمجتمع". وتضمن هذا الفصل الموضوعات الآتية: المجتمعية والفردانية، المسيحانية والمجتمع، وتناول هذا الموضوع في اللاهوت التقليدي، ثم في اللاهوت المعاصر من خلال وليام تمبل (William Temple)، وكارل بارث (karl Barth)، وفي لاهوت المستقبل من خلال: نقص الأسس الاجتماعية والانقسام، ضمير الإنسان الغربي، التقويم المجتمعي، مجتمعية رينهولد نيبوهر (reinhold Niebuhar).

## ما هي أخلاق المسيح؟

تناول الفاروقي في الفصل الأول من القسم الأول من الكتاب موضوع الأخلاق اليهودية، قبل الحديث عن أخلاق المسيح، وقد اشتمل حديث الفاروقي عن طبيعة العنصرية اليهودية، واستدل بالنصوص العبرية المقدسة توثيقاً لتلك العنصرية، ثم تناول الأوضاع الأخلاقية التي كانت سائدة في زمن المسيح، فالمسيح قد وُلد بين اليهود، وتأثر بأخلاقهم وظروفهم، وقد بدأ دعوته من المجتمع اليهودي.

رأى اليهود في المسيح بدايةً لحركة تهدف إلى إحداث تغيير جذري في روحهم، ونظامهم، وأخلاقهم؛ ومن هنا قرروا وضع حد لحياة المسيح من أجل الحفاظ على تلك الروح وذلك النظام. ولمعرفة أية أخلاق كانت وراء تلك المعارضة اليهودية للأخلاق التي نادى بها المسيح، رجع الفاروقي إلى المراحل التاريخية الأساسية التي شكّلت الروح والأخلاق اليهودية، فعاد إلى مرحلة الخروج من مصر للتعرف على التكوين الداخلي للأخلاق اليهودية.[١]

وقد أثبت الفاروقي، بعد عملية الاستقراء، أن الأخلاق اليهودية قد تأثرت بالقيم والأخلاق التي كان عليها الناس في الإمبراطوريات القديمة، ولاحظ أن سقوط الدولة لا يعني سقوط جملة القيم، والأخلاق، والمعايير التي يؤمن بها مواطنو تلك الدول، فالشعوب القديمة قدّمت قيمة الحياة الإنسانية على شكل الحُكم السياسي للدولة.[٢] وخلافاً للشعوب القديمة (الأكاديين، والعموريين، والمصريين، والآشوريين...) اعتمد اليهود وحدهم كلتا القيمتين (الحياة الإنسانية، والنظام السياسي)، وجعلوا الأولى منهما مجرد وظيفة للأخرى، فبالنسبة لهم فإن الحياة الإنسانية لها قيمة طالما كانت تحمل أفكارهم السياسية الخاصة.[٣] فالعِرْق لم يكن في يوم من الأيام فكرة كيميائية أو بيولوجية فحسب،

---

[1] Ismail Ragi A.alfaruqi. Christian ethics a historical and systematic analysis of its dominant ideas. Montreal. Mc Gill University press. 1967. p50

[٢] المرجع السابق، ص٥٠-٥٢.

[٣] المرجع السابق، ص٥٢.

بل كان دوماً ينطوي على عنصر غير مادي يرتبط بالعلاقة السياسية،[٤] ولذلك فإن تاريخ اليهود إلى اليوم هو قصة لتلك العنصرية المنطوية على كثير من الغموض والإبهام، فنصوصهم الدينية المقدسة هي لهم وحدهم دون غيرهم، كتبها لهم أسلافهم، وهم فقط من يفهمون تلك الكتابات.[٥]

ينطلق الفاروقي من مقدمة أساسية في سياق تعرضه للعنصرية اليهودية، وهي أن ثورة المسيح لن تكتمل دون أن نفهم أنها جاءت ضد الأخلاق العنصرية اليهودية.[٦] وفي هذا السياق يتعرض المؤلف لمكونات تلك الأخلاق العنصرية من خلال مفهوم العنصرية غير المعللة، وهنا يطرح سؤالاً يؤكد من خلاله مضمون تلك العنصرية. لماذا اختار الله إبراهيم والعبرانيين؟

ويجيب اليهود العنصريون عن السؤال السابق "لأن اليهود هم اليهود". وينتقد الفاروقي من يؤيد هذه الإجابة العنصرية من المسيحيين الغربيين ويقول: "لسوء الحظ أن أتباع المسيح في القرن العشرين قد استخفوا بمغزى هذه الثورة التي جاء بها المسيح."[٧]

## الاختراق الأخلاقي للمسيح

تحدث المؤلف في الفصل الثاني من القسم الأول عن الاختراق الأخلاقي للمسيح، وبدأ بالتأكيد على أن الأخلاق التي جاء بها المسيح هي ردٌّ على الأخلاق اليهودية العنصرية؛ فالمسيح كان مهتماً بالإنسانية أوّلاً وأخيراً، وكان مهتماً باليهود بقدر ما هم جزء من تلك الإنسانية.[٨] ومن أجل بلوغ تلك الإنسانية، رأى المسيح أن استبعاد الشريعة اليهودية للإنسانية يشير إلى فشل تلك الشريعة في إدراك القيم الجديدة للأخلاق العليا. وفي هذا السياق فقد حدد الفاروقي ثلاث سمات للأخلاق الإنسانية للمسيح:

[٤] المرجع السابق، ص٥٢.
[٥] المرجع السابق، ص٥٣.
[٦] المرجع السابق، ص٥٩.
[٧] المرجع السابق، ص٥٠.
[٨] المرجع السابق، ص٧٧.

١. أن أخلاق المسيح ترتكز حول الذات الخاصة وشخصية الفرد.

٢. أنها تحقق القيم السامية.

٣. أنها تحقق الإنسانية الشاملة (ذات نطاق إنساني).[٩]

وهذه السمات الأخلاقية الإنسانية تخالف الأخلاق اليهودية التي تتمحور حول اليهود فقط دون غيرهم.

شهدت فلسطين صعود الإمبراطورية اليونانية وانهيارها. وشهدت قبل ذلك تعاقب الإمبراطوريتين البابلية والفارسية، وفي خضم ذلك كانت الأخلاق التوحيدية الإبراهيمية قد نسيت تماماً، ولم يكن أحد يرى ضرورة الأخلاق والحياة الروحية للإنسان.[١٠] وفي مقابل شريعة التوراة التي تسعى إلى ارتكاب الجرائم، لتحقيق الازدهار، والوحدة والهوية، لفت المسيح الانتباه إلى قانون آخر أعمق غوراً وأكثر أهمية، وهو القانون الأخلاقي.[١١] ولأنه قانون "أخلاقي" فليس من طبيعته أن يُصبح تشريعاً، فطبيعته تخالف جميع المظاهر الخارجية، لأن موضوعه هو النفس، الوجود الداخلي للإنساني، الذي لا يصل إليه إلا الإنسان (الضمير الذاتي الأخلاقي)،[١٢] وعلى هذا الأساس انحصر قانون المسيح داخل نطاق النفس الداخلية. فالنفس هي ساحة الصراع لجميع القيم الأخلاقية العليا، ومن أجل ذلك يجب أن يكون أول ما يؤخذ بالاعتبار هو القضايا الأخلاقية، ومن خلال هذه المنطقة الضيقة، أوجد قانون المسيح كل ما يلزم لصياغة الفهم الكامل، فما هو غير موجود في التشريع هو كامن في عمق النفس البشرية.[١٣]

وتحقق الأخلاق رُقيّها الجديد والعظيم عندما تغيّر تركيزها من (الإرادة الجماعية)، بالنجاة إلى (الإرادة الشخصية)، من خلال التغلب على النفس وبذلها، وجعلها إرادة

[٩] المرجع السابق، ص٧٧.
[١٠] المرجع السابق، ص٧٤.
[١١] المرجع السابق، ص٧٦.
[١٢] المرجع السابق، ص٧٦.
[١٣] المرجع السابق، ص٧٧.

شخصية للحب.[١٤] أما القانون اليهودي، فقد اتجه إلى الاهتمام بالمجتمع اليهودي (إسرائيل) من أجل تحقيق أهدافه، وقد جعل هذا القانون (إسرائيل) فوق الجنس البشري كله، وكرّس فكرة الانفصال، وجعلها شرطاً للحفاظ على الهوية المختلفة عن (الغويم). فالشريعة اليهودية جاءت للحفاظ على النقاء العِرْقي والانفصال، وأما القانون الجديد للمسيح، فقد عدّ ذلك تعصباً ولا معنى له، وانفصالاً يستحق الإدانة الصارمة؛[١٥] إذ رأى المسيح أن كل إنسان هو شخصية تحظى بالكرامة الكاملة للخلق، وهذا مناقض تماماً للانفصالية اليهودية والانتقائية العنصرية.[١٦] وقد أعلن المسيح الأخوة العالمية للإنسان، وأخذت هذه العالمية اتجاهها من البحث العميق لمعنى الشريعة، وتأكيد النظرة الداخلية للأخلاق.

كان المسيح مراقباً متحمساً ودارساً مهتماً بمنظومة الأفكار المحيطة به،[١٧] وكان معتاداً على النصوص اليهودية المقدسة، وجميع الجوانب الأخلاقية والروحية للشعب اليهودي. وقد تجاوز المسيح ذلك، ليكتشف أين وقع الضلال والابتعاد عن الأخلاق الصحيحة، التي تأخذ بعين الاعتبار الوعي الأخلاقي للإنسان،[١٨] وكانت الأخلاق اليهودية هي النسيج الذي مرّ من خلاله الوحي الذي جاء به المسيح في القضايا الأخلاقية. وبذلك تُصبح أخلاق المسيح بناءً للأخلاق السماوية المنازعة للأخلاق اليهودية. ولا يعني هذا أن أخلاق المسيح لم يكن لها شأن بالمنظومات الأخلاقية الأخرى للشعوب، وإنما يعني أن الأخلاق التي جاء بها المسيح هي بمثابة ردٍّ على المشكلات الأخلاقية اليهودية التي تمثل الأخلاق السائدة في ذلك العصر.[١٩]

إن الأخلاق التي جاء بها المسيح تختلف عن الشريعة اليهودية؛ إذ تقوم على أسس جديدة تماماً، غايتها الإنسانية العالمية، كما هو الحال مع الأخلاق السامية، وهذا نقيض

[١٤] المرجع السابق، ص٧٧.
[١٥] المرجع السابق، ص٧٧.
[١٦] المرجع السابق، ص٧٧، ٧٨.
[١٧] المرجع السابق، ص٧٤.
[١٨] المرجع السابق، ص٧٥.
[١٩] المرجع السابق، ص٧٥.

المثال الذي تتضمنه الشريعة اليهودية، الذي يقوم على الرباط الاجتماعي، وهي في الأساس أخلاق تقوم على النتائج، وأية أخلاق تقوم على النتائج المادية (النفعية) لا تستحق أن تكون أخلاقاً على الإطلاق.[٢٠] فالمسيح رأى أن المكانة العليا ليست للتأثير المادي للفعل، وإنما للمقصد الأخلاقي للفاعل، فالنية هي نقطة الارتكاز للأخلاق، والنية هي التي تعطي للفعل سمته الأخلاقية،[٢١] والسمة الأخلاقية للفعل تكمن في فعل الإرادة التي أرادته، والقيمة النفعية للنتيجة لا تمس نوعية الفعل التي تبقى مسألة نية وإرادة.[٢٢] لقد جاءت الأخلاق التي حققها المسيح ثورةً جعلت الإرادة منبع جميع التصرفات، فإذا كانت الإرادة حسنة قوية، مهتدية، سيكون عملها كذلك، "من ثمارهم تعرفونهم.هل يجتنون من الشوك عنباً أو من الحسك تيناً." (متى٧:١٦).[٢٣]

## التخلُّص النهائي من الشريعة

تحت هذا العنوان "التخلص النهائي من الشريعة"[٢٤] عالج الفاروقي مقولة القديس أوغسطين: "أحببِ اللهَ وافعلْ ما تشاء". وهنا يشير الفاروقي إلى أن هناك تحولاً جوهرياً قد وقع، وهذا التحول يقوم على أساس أن النفس إذا بلغت الكمال، والتغيّر الجذري، فإنه يمكن أن يوثق بها لعمل ما تريد، فإنها لا يمكن أن تطلب الشّر وتفعله، وهذه الوضعية تعطي الإنسان أوسع أفق لحرية الحركة، ومن أجل هذا السبب لم يفصِّل المسيح قانوناً، وبقدر ما يفعل أتباعه ذلك فإنهم يخالفون روحه.[٢٥]

والموضوع الأهم في نظر المسيح هو تحويل النفس الإنسانية جذرياً؛ أي مضمون التحول الذاتي؛ إذ ينتقد الفاروقي القول بأن جوهر المسيحية موجود في القاعدة الذهبية

[٢٠] المرجع السابق، ص٧٨.
[٢١] المرجع السابق، ص٧٨.
[٢٢] المرجع السابق، ص٧٩.
[٢٣] المرجع السابق، ص٧٩. النصوص من العهدين القديم والجديد، الكتاب المقدس، القاهرة: دار الكتاب المقدس، ط٣، ٢٠١٢م.
[٢٤] المرجع السابق، ص٨٠.
[٢٥] المرجع السابق، ص٨١.

"فكل ما تريدون أن يعاملكم الناس به فعاملوهم أنتم به أيضا" (إنجيل متى: ٧:١٢) ولا يرى في هذه المقولة مضموناً دينياً.[٢٦] وعلى قدر ما تكون المثُل عموماً حقيقية، فإن القيم عموماً تكون حقيقية، وهذا ليس من وجهة نظر أخلاقية، وإنما من وجهة نظر كونية.[٢٧]

والأخلاق هي الأكثر شمولاً، والأصل الأهم، فهي السُّلطة الأخيرة للصواب والخطأ، والحق والباطل، فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقي.[٢٨] ومحبة الله التي أمر المسيح بها ليست أمراً أخلاقياً فحسب، وإنما هو واجب ديني، من حيث إنه شامل وأساسي، ولأنه يؤكد أن الله وحده هو الحقيقة الأولى والأخيرة، الجديرة بأن تكون محلاً لمحبة الإنسان وخضوعه.[٢٩]

وأكد المسيح أن الله هو ذاته "الحقيقة"، وأن طبيعة هذه الحقيقة، هي حقيقة آمرة. وعندما تدخل الحقيقة الإلهية وعينا (ضميرنا)، فإنها تفعل ذلك بوصفها حقيقةً آمرة؛ لأن "الإله الذي لا يأمر ليس إلهاً."[٣٠] تماماً كما أن الخير الذي لا يمكن له أن يكون حقيقياً لن يكون خيراً على الإطلاق.[٣١] وما يأمر به الله ليس كفعل أي واحد خيِّر، وليس كفعل الخير على وجه العموم. فالله لم يأمر من خلال المسيح أن نفعل على وجه الإطلاق، وإنما أن نجعل أنفسنا في علاقة محددة معه عزّ وجل.

هذه الوضعية تشير إلى نقل الإنسان من حالة عبادة الآلهة الأخرى من قبل إسرائيل (الدولة والشعب) إلى عبادة الله وحده الذي يأمر ويقرر.[٣٢] إن هذا التحول الجذري للنفس هو بالتأكيد حدث ديني على اعتبار شموليته، يتمثل تأثيره على النفس في إعادة توجيه الوجود الروحي للإنسان إلى الحقيقة الإلهية. وهذا التوجيه الجديد يتخلل الأخلاق والإرادة، ويؤثر في جميع سلوك الإنسان وحياته. وعلى ذلك، فالتحوُّل في المسألة هو

[٢٦] المرجع السابق، ص٨٣.
[٢٧] المرجع السابق، ص٨٤.
[٢٨] المرجع السابق، ص٨٤.
[٢٩] المرجع السابق، ص٨٤.
[٣٠] المرجع السابق، ص٨٤.
[٣١] المرجع السابق، ص٨٤.
[٣٢] المرجع السابق، ص٨٤.

ظاهرة دينية واضحة.[٣٣] وأبعاد إعادة التوجيه للحياة هي مسألة أخلاقية، ولكنها ليست أسساً لجعل تلك الحياة مرغوبة، وإنما تكمن تلك الأسس في أسبقية المستوى الميتافيزيقي على المستوى الأخلاقي، وأسبقية علم القيم (Axiology) على علم الأخلاق (Deontology).[٣٤] ومن جهة ثانية فإن ذلك التحول لا ينشأ عن التفكير السليم، أو الاعتقاد الأعمى، وإن كان يتحرك ضمن الأسباب، وإنما يتخذ ذلك التحول مكانته بوصفه حقيقةً أولى وأخيرة. فالناس جميعاً يتحركون بإرادة الله على المستوى الطبيعي، ولكن قلة منهم من يقبلون فعله؛ ليصبح قراراً لهم.[٣٥] وإعادة التوجُّه عند المسيح هي نظرة لا يمكن لها أن توجد على المستوى التجريدي، وإنما من خلال "قرار" والأفعال هي التي تجعلها تتحقق.[٣٦] هذا التوجُّه الجديد من شأنه أن يغيِّر جذرياً ما يجب أن تقوم به النفس، ويفتح النفس على تقرير القضايا من خلال مصدر واحد فقط، وهو الله.[٣٧]

وهذا الموقف ليس موقفاً سلبياً مذعناً، ولكنه دعوة ديناميكية من الله للانتشار والتوسُّع، وهو يتمثل من خلال عبادة الله طاعته ومحبته.[٣٨] وإن العبادة هي تركيز لقدرات الإنسان على الله إلى حد أنها تقرر وعي الإنسان وإرادته، وعبادة الله لا تكون جديرة بهذا الاسم، إذا لم تتطلب هكذا قرارات من الله تجاه إرادة الإنسان. وما يُسمى التأمُّل (النقي) لله لا يختلف عن ما يسمى بالقرارات الجمالية (النقية) للعمل الفني، فكلاهما لا معنى له إذا لم تفتح الروح التأمُّلية نفسها لاستقبال القرارات واتخاذها من موضوع التأمل.[٣٩]

لذلك فالتحوّل الذاتي الذي دعا إليه المسيح، هو تحوّل ديني وأخلاقي في الوقت ذاته "أن تحب الله من كل قلبك، ومن كل روحك، ومن كل عقلك"، هذه هي الوصية الأولى

[٣٣] المرجع السابق، ص٨٤.
[٣٤] المرجع السابق، ص٨٥.
[٣٥] المرجع السابق، ص٨٥.
[٣٦] المرجع السابق، ص٨٥.
[٣٧] المرجع السابق، ص٨٥.
[٣٨] المرجع السابق، ص٨٥.
[٣٩] المرجع السابق، ص٨٥.

العظمى، فهي دينية بقدر ما هي إعادة توجّه كامل نحو الله، وأخلاقية بقدر ما تكون إعادة التوجّه متركزة على محبة الله من جميع قلب الإنسان وروحه، وعقله، وهذه هي الطريقة الدينية الأدبية للقول بأن المقرر الروحي لرغبة الإنسان وإرادته وفكره يجب أن يكون الله، لأنه الوحيد الجدير بهكذا مكانة، وهكذا دور.

الحب ليس شيئاً آخر غير هذه الدعوة من الله؛ لتقرير الأخلاق والطاعة والاستجابة لقرارات تلك الإرادة؛[٤٠] إذ إن الله هو مقرر الأخلاق.[٤١] فالأوّلية التي أشار إليها المسيح ليست أوّلية منطقية أو ترتيبية، وإنما هي أوّلية قيمية؛ لأن من طبيعة القيم أنها لا تحتاج ثانياً ولا ثالثاً. والنقطة الأساسية للتغيير الذي قام به المسيح وثورته على قانون الأخلاق اليهودية سوف يضيع، إذا تمّ تفسير هذه الأوّلية بوصفها أوّلية منطقية أو ترتيبية، ومن المؤكد أن الشريعة اليهودية لم تنكر هذه النوعية من الأوّلية،[٤٢] وبذلك تغدو هذه الأوّلية أوّلية قيمية بهدف التأكيد على أن هذه الوصية هي الأساس الكافي لجميع الأديان والأخلاق؛ لأن مضمونها يشتمل على كل ما هو ضروري لإحداث التحوّل النفسي الجذري المطلوب.[٤٣]

وعلى هذا الأساس يرى الفاروقي أن هذه الأوّلية لا تقبل إضافة وصية ثانية، ولذلك يذهب إلى نقد فهم (متّى) للمسيح عندما قال، بعد أن تحدث عن محبة القريب (أن تحب قريبك كما تحب نفسك): "بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء"؛ إذ جاء: "أما الفريسيون فلما سمعوا أنه أبكم الصدوقيين اجتمعوا معاً، وسأله واحد منهم وهو ناموسيّ؛ ليجربه قائلاً: يا معلم، أية وصية هي العظمى في الناموس؟ فقال له يسوع تحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك. هذه هي الوصية الأولى والعظمى، والثانية مثلها تحب قريبك كنفسك. بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والأنبياء." (متّى ٢٢: ٣٤-٤٠) إنّ الوصية الثانية غير ضرورية لأنها متضمنة في الوصية

[٤٠] المرجع السابق، ص٨٥.
[٤١] المرجع السابق، ص٨٥.
[٤٢] المرجع السابق، ص٨٦.
[٤٣] المرجع السابق، ص٨٦.

الأولى، والمتطلب ليس منطقياً وإنما مادياً،[٤٤] ولا يوجد سبب –حسب الفاروقي– لإفراد هذه الوصية (محبة القريب) من بين جميع المتطلبات المادية الأخرى، فالأمر بالتوبة وتطهير الإنسان لنفسه على سبيل المثال مقدمة على محبة الإنسان لقريبه.[٤٥]

إن تعليق (متّى) بأن كل الشريعة والأنبياء جاءت من أجل هاتين الوصيتين يؤكد أنه تحدث عن الوصية الثانية بوصفها وصية ثانية، وقد أشار بول رامسي (Paul Ramsay) إلى أن تفسير متّى (بعيد عن نظرة المسيح)، وذلك لاختلافه عن مرقص، ولوقا في هذا الموضوع، ولِما عُرف عنه من علاقة بالشريعة اليهودية.[٤٦] ويمكن أن يكون المقصود بالأوّلية عند المسيح هو الفَرادة، وهنا لن يكون هناك وصية ثانية أخرى على الإطلاق، فمن قيمة الأوّلية أن تستبعد الحاجة إلى الثاني.

وانتقد الفاروقي كلاً من ت. و. ماناسون(T.W. Manason) و بول. رامسي (P. Ramsay) لأنهما لم ينظرا إلى الأمام بما فيه الكفاية، من أجل أن يصلوا إلى أن الوصية الثانية جاءت توضيحاً وتعليقاً على الوصية الأولى، وأن النظر إليها على أنها وصية ثانية ناتج من سوء فهم لِما جاء به المسيح من تغيير أخلاقي.[٤٧]

إن الله وحده هو الموضوع الأمثل للحب، الذي ينبغي لحبه أن يشغل (قلب الإنسان، ونفسه، وعقله)، وهذا يعني أنه هو وحده الذي يقرر جميع أعمال الإنسان، فماذا يبقي للجار بعد ذلك من مكانة؟ أليس من التجديف (الكفر) أن يشغل الجار أي مكان مهما كان صغيراً، في القلب أو النفس أو العقل الخاضع تماماً لله؟

وانتقد الفاروقي قول (Manson) الذي يذهب إلى أن خبرة محبة الله تستتبع معرفة أن ذلك الحب هو للإنسان؛ إذ يرى الناس من خلال عيون الله. وأن يراهم بعيون الله

[٤٤] المرجع السابق، ص٨٦.
[٤٥] المرجع السابق، ص٨٧.
[٤٦] المرجع السابق، ص٨٧. انظر أيضاً:
– مرقص (١٢: ٣٠).
– لوقا (١٠: ٢٧).
[٤٧] المرجع السابق، ص٨٧.

يعني أن يحبهم. ورأى الفاروقي في هذا الرأي خلطاً في الأوامر بين الوصية الأولى والوصية الثانية.[٤٨] وشبّه الفاروقي هذا القول بقولنا: إن الهالكين هم أولاً الناس، وثانياً الإغريق.[٤٩]

وأما من قال بأن الوصية الثانية هي ثانية من حيث القيم، وأنها جاءت من أجل إعطاء الوصية الأولى دفعة نحو الأرض حتى لا تكون دعوة للتصوف الأفلاطوني، فقد وصف الفاروقي هذا الرأي بأنه "تفسير يرتبط بمفهوم (المسيح الاجتماعي) الأنجلوسكسوني، أكثر منه بالمسيح التاريخي، الذي كان يقف في مركز التاريخ الأكثر عنصرية واحتضاراً."[٥٠]

## جدلية الأخلاق الجديدة

ويناقش هذا الفصل الثالث من الكتاب "جدلية الأخلاق الجديدة" ويتعرض فيه للقيم القديمة، وما يقابلها من قيم جديدة دعا إليها المسيح؛ إذ إن المسيح قد جاء بأخلاق جديدة، واجه بها الوعي اليهودي، فالمجتمع اليهودي كان مقوّضاً، والأخلاق اليهودية متدنية، والعبادة اليهودية متعصبة ومنحرفة... .[٥١] وفي هذه الظروف كان المجتمع اليهودي ينتظر مخلِّصاً (المسيا) الذي سوف يعيد تأسيس مجد إسرائيل، وينفخ الحياة في روحها، ولم يكن اليهود ينتظرون ثورةً تعيد تأسيس البناء الاجتماعي، وتؤسس واقعاً جديداً تماماً. فالله، الذي يعرفه المسيح، قادر على أن يجعل من الحجارة أبناءً لإبراهيم؛ لأن إرادة الله التي يريدها للناس على الأرض، لا يمكن أن تعتمد على بني إسرائيل، ولا على أي جنس آدمي آخر، وهذا يعني أن المسيح لم يأت لإصلاح أو تطوير المجتمع أو العِرق أو الدولة، وإنما جاء لإحداث تحول كامل للإنسانية جمعاء.[٥٢]

لقد أراد المسيح أن يأت بميلاد كامل وجديد للعالم، ولذلك أخبر المسيح اليهود بأنه (لا يرى ملكوت السماء) بينهم.[٥٣] وبهذا رفض المسيح فكرة اختيار اليهود، فبالنسبة له

[٤٨] المرجع السابق، ص٨٧، ٨٨.
[٤٩] المرجع السابق، ص٨٧، ٨٨.
[٥٠] المرجع السابق، ص٨٨.
[٥١] المرجع السابق، ص٩١.
[٥٢] المرجع السابق، ص٩١.
[٥٣] المرجع السابق، ص٩١.

لم يكن أي إنسان أفضل من الآخر حتى يميز نفسه أخلاقياً، فمحبة الله والعمل الصالح، ومعرفة الله، هي العلاقة الوحيدة التي فكّر فيها المسيح، وهي التي تضع الناس جميعاً في علاقة أخلاقية على مستوى واحد مع الله؛ "لأن من يصنع مشيئة الله هو أخي وأختي وأمي." (مرقص ٣: ٣٥)

والله في نظر المسيح ليس إلهاً لليهود وحدهم أو لإبراهيم أو يعقوب أو إسحق وأبنائه على وجه الحصر، الله هو إله الناس جميعاً، وجميع الناس يقفون أمامه ضمن علاقة واحدة "..ليس أحد صالحاً إلا واحد وهو الله.." (متّى ١٩:١٧)، "وَلاَ تَدْعُوا لَكُمْ أَبًا عَلَى الأَرْضِ، لأَنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ." (متّى ٢٣:٩)، فقد رفض المسيح الحصرية اليهودية التي رأى فيها سبباً لإغلاق مملكة السماء في وجه البشرية.[٥٤] وعلى هذا الأساس انتقد المسيح عادة اليهود بتسمية أنفسهم (أبناء الله) ودعوة الله (أباهم)، وأخبرهم بأنه إذا كان هناك أحد جدير بأن يكون أباهم فهو الشيطان، فالمسيح نفى أن يكون لليهود علاقة أبوية مع الله.[٥٥]

وانتقد الفاروقي إظهار (متّى) المسيحَ معلماً للشرائع اليهودية، كما ترسّخت خلال أجيال من مركزية الذات العرقية "لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأَنْقُضَ النَّامُوسَ أَوِ الأَنْبِيَاءَ. مَا جِئْتُ لأَنْقُضَ بَلْ لأُكَمِّلَ." (متى ٤: ١٧)

فَمَنْ نَقَضَ إِحْدَى هذِهِ الْوَصَايَا الصُّغْرَى وَعَلَّمَ النَّاسَ هكَذَا، يُدْعَى أَصْغَرَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ .وَأَمَّا مَنْ عَمِلَ وَعَلَّمَ، فَهذَا يُدْعَى عَظِيمًا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ. (متّى ٤: ١٩)، كما جعل متّى رسالة المسيح محصورة في قبائل إسرائيل وخرافها الضالة. وأما لوقا فقد أبدى ميلاً للأمل اليهودي بإعادة عرش داود (لوقا ٢٢: ٣٢-٣٣). وذكّر بنبوءة أن المسيح سوف يأتي ويحرر شعبه (لوقا ١: ٦٨،٦٩).[٥٦]

---

[٥٤] المرجع السابق، ص٩٢.

[٥٥] المرجع السابق، ص٩٢. ويؤكد هذا المعنى ما جاء في (يوحنا ٨: ٤٢) "فقال لهم يسوع لو كان الله أباكم لكنتم تحبونني، لأني خرجت من قِبَلِ الله وأتيت. لأني لم آت من نفسي بل ذاك أرسلني."

[٥٦] المرجع السابق، ص٩٣.

لقد حطّم المسيح أسس الأخلاق اليهودية القائمة على (الإقصائية العرقية)، وأخبر المسيح اليهود بأن عليهم أن يبحثوا عن مملكة الله، وليس عن مملكة إسرائيل. عندما يحدث التحول الذي دعا إليه المسيح، فلن يكون هناك حاجة إلى الشريعة؛ لأن الإنسان في تلك الحالة سوف ينظر إلى إرادة الله في كل ظرف يجد عليه نفسه.[٥٧] ولم يقل المسيح بأن الشريعة كلها باطلة في جوهرها، ولكنه نظر إليها وكأنها قلب، "حتى إنْ لم تكن دائماً قلباً سليماً لرجل مريض."[٥٨]

**القيم القديمة، والقيم الجديدة:**

تناول المؤلف في الفصل الثالث من الكتاب موضوع القيم القديمة والقيم الجديدة، وسعى إلى إبراز تباين القيمي في الروايات المسيحية عن المسيح عليه السلام.

وأشار إلى ما روته الأناجيل الثلاثة الإزائية[٥٩] حول موقف المسيح من قضية دفع الضرائب، ويعلّق الفاروقي على التسويغات المختلفة لرد المسيح على من حاول اختباره، ويرى أن جميع هذه الأقوال هي أقوال سطحية، ومتملقة لا تتناسب مع شخصية نبي سماوي مُلهَم من الله، وكان أحد أعظم المعلمين الذين علموا الأخلاق في التاريخ الإنساني.[٦٠]

لقد جاءت أخلاق المسيح؛ لتكون ثورة على النظرة اليهودية، التي رأت أن المحبة الإنسانية التي دعا إليها المسيح هي خروج عن الدين (كفر)، فمحبة الله بالنسبة لهم هي محبة إسرائيل، وأية محبة إنسانية يجب أن تخضع لشريعة إله إسرائيل.[٦١]

مثّلت قضية عمل الخير يوم السبت علامة فارقة بين التعاليم اليهودية وتعاليم المسيح، فيوم السبت هو اليوم الذي يمثل التشريع الأكثر أهمية في الديانة اليهودية، لكونه

---

[٥٧] المرجع السابق، ص٩٤.
[٥٨] المرجع السابق، ص٩٤.
[٥٩] وهي أناجيل متى مرقص ولوقا وسميت كذلك لأنها متشابهة في حديثها عن القصص نفسها حول المسيح.
[٦٠] المرجع السابق، ص٩٨.
[٦١] المرجع السابق، ص٩٨.

يمثل العلاقة الخاصة بينهم وبين الله.[٦٢] وقد جاء في التعاليم الربانية اليهودية أنه "إذا حافظت كل إسرائيل على سبتين (أو سبت واحد) بكل تفاصيله، فإن إسرائيل سوف تتخلص من المنفى على الفور."[٦٣] و"من يأكل الوجبات الثلاث يوم السبت فسوف ينجو من بلاء أيام المسيح، ومن حساب جهنم، ومن حرب يأجوج ومأجوج."[٦٤] وفي حين كان الفريسيون يدعمون قدسية يوم السبت كان المسيح يدعم قدسية عمل الخير. وهذا الأمر واضح في مخالفة المسيح للتعاليم اليهودية المتعلقة بيوم السبت (لوقا ١٣: ١٦).[٦٥]

لقد سعت اليهودية إلى إخضاع مفهوم الخير لمصلحة بقاء المجتمع، في حين سعى المسيح إلى تحطيم تلك العلاقة بين المجتمع والأخلاق؛ لأنها كانت نقيض كل شيء يسعى إليه، فالخير والقواعد الأخلاقية كانت هي الغاية العظمى بالنسبة إليه، وهي مسألة حاسمة؛ لأنها تتضمن محبة الله للأخلاق.[٦٦]

### في مجال الأسرة:

سعى الفاروقي إلى إظهار التباين الكبير بين الأخلاق اليهودية (التي انتقد مرجعياتها الدينية)، وأخلاق المسيح، ورجع الفاروقي في حديثه عن الأخلاق في المجال الأسري إلى قصة يعقوب وابنته "دينا" مع الأمير "شكيم ابن حامور" الذي أحب دينا وضاجعها. ويذكر سفر التكوين كيف أن يعقوب قد اشترط على شكيم أن يختتن هو وقومه، وأن يدفع مئة قطعة من الفضة حتى يتمكن من الزواج من ابنته (تكوين ٣٤: ١-٣١)، ثم قام أبناء يعقوب بذبح جميع الذكور، وأخذوا جميع النساء والأطفال والممتلكات (تكوين ٣٤: ٣١). ويخلص الفاروقي إلى أن هذه القصة تُظهر كيفية تحريم الانفصالية العرقية اليهودية؛ أي زواج مختلط، حتى وإن تمت عبرنة (نسبة إلى العبرانيين) مملكة شكيم

[٦٢] المرجع السابق، ص٩٨-٩٩. انظر قضية عمل الخير يوم السبت في: (مرقص: ٣: ٤)
[٦٣] المرجع السابق، ص٩٩.
[٦٤] المرجع السابق، ص٩٩.
[٦٥] المرجع السابق، ص١٠١.
[٦٦] المرجع السابق، ص١٠١.

كلها.[٦٧] كما رأى الفاروقي في هذه القصة تأكيداً على الانفصالية العرقية الحصرية التي صبغت الشخصية العبرية خلال مرحلة الآباء، كما هو الحال في مرحلة وجودهم في مصر، وهذا ما جعلهم يحتفظون بهويتهم طيلة فترة مكوثهم في مصر، وحتى في مرحلة إقامتهم في فلسطين، فقد ذكرت الأسفار اليهودية زواج داود، وسليمان، وآحاب بغير العبرانيات.[٦٨] وهذا يؤكد أن الزواج المختلط لم يمر دون ملاحظة الأسفار اليهودية وإدانتها له.

وعلى المستوى الشخصي فإن المجالات السياسية والاجتماعية والأسرية تعطي أفقاً واسعاً لمحبة الله؛ لتصبح فاعلة ومحددة لأخلاق الإنسان، ويمثل المستوى الشخصي أعظم مستوى يمكن لهذا الحب أن يؤثر من خلاله.[٦٩] والحب هو دوماً سمة للفعل، ولكنه ليس الفعل نفسه، والحب هو المبدأ الأعلى والحتمي الوحيد، وهو بالضرورة مبدأ الخير والفضيلة.[٧٠]

## أخلاق المسيح والشرعية المسيحية:

نظر الفاروقي إلى أخلاق المسيح على أنها تأسيس أصيل للتحرر من الشريعة على وجه العموم، وذلك من خلال التحوُّل الكامل للنفس، الذي من شأنه أن يجعلها منقادة لإرادة الله. وعلى هذا الأساس لا يرى الفاروقي أية علاقة بين الوصية الأولى للمسيح (محبة الله) و"شريعة المسيح"، ويرى أن هذا المصطلح الأخير لم يتم توضيحه أبداً.

ويشير بهذا الخصوص إلى ارتباك الفكر المسيحي في توضيح المقصود بـ(شريعة المسيح) عند: و. هـ. دود (O.H. Dodd) الذي انطلق من "موعظة الجبل" ليؤسس لـ(شريعة المسيح).[٧١] ورأى الفاروقي أن ما أسماه (Dodd) "إعادة إنتاج نوعية واتجاه الفعل الإلهي" مخالفة واضحة لما ذهب إليه أوغسطين "أحبب وافعل ما تريد."[٧٢] فقد

[٦٧] المرجع السابق، ص١٠٢.
[٦٨] المرجع السابق، ص١٠٢.
[٦٩] المرجع السابق، ص١٠٣.
[٧٠] المرجع السابق، ص١١٠، ١١١.
[٧١] المرجع السابق، ص١١٩.
[٧٢] المرجع السابق، ص١٢٢.

ذهب (Dodd) إلى أن المسيح نفسه قد وضع عدداً كبيراً من المبادئ الأخلاقية بصيغة تشريعية تشير إلى ضرورة إطاعتها. ويعلّق الفاروقي على ما ذهب إليه (Dodd) بقوله: "إذا كانت هذه هي طبيعة (قوانين المسيح) فهي ليست قوانين، وإنما نُسَخ مصدَّقة عن واقع ملموس لروح مسكونة بمحبة الله، لم تدع فرصة دون إعطاء إرادة الله وجوداً حقيقياً."[٧٣]

**الصوفية الموازية:**

يناقش الفاروقي في بداية هذا الفصل المقولة التي تذهب إلى أن التصوف في كل من الإسلام والمسيحية هو الذي يقرب بين الديانتين، ورأى أن من يذهب إلى هذا القول هم المسلمون العلمانيون الذين ينطلقون من الثقافة والفكر الغربي، ووجد أن انجذابهم للتصوف مردّه سعيهم إلى التأكيد على الجانب الشخصي، والانسحاب من المجتمع، وهذا يرتبط بإنكار العلمانيين للتشريع الإسلامي في الحياة العامة وحصره في المجال الشخصي، ولذلك يرى الفاروقي أن الاعتقاد بأن التصوف هو الذي يقرب المسيحية والإسلام هو انحياز غربي فحسب، وسخّر الفاروقي جهداً كبيراً في مناقشة أصول هذا التصور وانتقادها.[٧٤] وقد ناقش الفاروقي ثلاث نظريات عالجت النظرة المتوازية للتصوف، وأخلاق المسيح على النحو الآتي:

أولاً: ما ذهب اليه عدد من الدارسين المسيحيين والعلمانيين من جهة، والإسلاميين الغربيين الذين جعلوا التصوف المسيحي والإسلامي ردةَ فعل تاريخية على شخصنة الشرعية اليهودية من خلال "الفريسيين" في الحالة المسيحية، وعلى شخصنة الشرعية الإسلامية من خلال "الفقهاء" في الحالة الإسلامية.

ثانياً: رأي لويس ماسنيون، الذي يؤيده أغلب الدارسين المسلمين؛ إذ يرى أن أصل التصوف كان في زهد النبي والصحابة، وأنه كان تطوراً داخل الإسلام، وليس تأثراً بالعناصر الخارجية.[٧٥]

[٧٣] المرجع السابق، ص١٢٣.
[٧٤] المرجع السابق، ص١٣٦-١٤٤.
[٧٥] المرجع السابق، ص١٤٥.

ثالثاً: إن التصوف هو الإسلام نفسه، وإنّ المتصوف الأول كان هو النبي محمد ﷺ، وإنّ كتاب التصوف الأول كان هو القرآن. وقد انتقد الفاروقي هذه الاتجاهات الثلاثة في تفسير نشأة التصوف وأرجع التصوف إلى المؤثرات الفارسية.[٧٦]

**إعادة التقويم المسيحية:**

هذا العنوان القسم الثاني من الدراسة، والذي يشتمل على ثلاثة فصول، تناول الفصل الأول موضوع هوية الإنسان وعلاقتها بصورة الله، وانطلق من نظرة المسيح للإنسان، التي رفعته إلى مكانة فوق الشريعة، (قمة الخلق)؛ فالإنسان بمنظور المسيح هو غاية المجتمع؛ لأنه يعطي لإرادة الله وجوداً حقيقياً.[٧٧]

**في المسيحية الهلينية: الإنسانية**

ينطلق الفاروقي تحت هذا العنوان من مقدمة ذهب فيها إلى أن قيمة الإنسان في المسيحية قد تمّ اكتسابها في التاريخ بعد المسيح. ويذكر في هذا الصدد تسمية "ابن الله" التي استعملها لوقا في حديثه عن آدم؛ إذ رأى الفاروقي أن لوقا قد أعطى آدم والبشرية من بعده وضعاً أسمى من (صورة الله) التي استعملها بولس في وصفه للمسيح، فالمسيح في عيون بولس هو (صورة الله) الذي لا يُرى.[٧٨] وقد عدّ بولس الإنسانية كلها في صراع خاسر ضد الخطيئة، وبذلك يظهر أن بولس لم يقبل فكرة الطبيعة الخيّرة للإنسان، التي هي نتيجة طبيعية لمفهوم (صورة الله)، أمّا ذهاب بولس في هذا الاتجاه، فمن أجل أن يؤكد أن موت المسيح جاء تضحيةً تكفيريةً لتلك الخطيئة؛ فصورة الله في الإنسان لم تعد موجودة بالنسبة لبولس.

---

[٧٦] المرجع السابق، ص١٤٥-١٤٦.

[٧٧] المرجع السابق، ص١٥٧.

[٧٨] المرجع السابق، ص١٥٨. "فَإِنَّ الرَّجُلَ لاَ يَنْبَغِي أَنْ يُغَطِّيَ رَأْسَهُ لِكَوْنِهِ صُورَةَ اللهِ وَمَجْدَهُ. وَأَمَّا الْمَرْأَةُ فَهِيَ مَجْدُ الرَّجُلِ." (رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس) (١١: ٧)

## مسيحية ما قبل الإصلاح، رفض الضرورة الإنسانية للإنسان[٧٩]

أضاف القديس أوغسطين مَلَكة الحب إلى كل من مَلَكتي التذكر والمعرفة، اللتين رأى فيهما أفلاطون المكونين للصورة الإلهية في الإنسان. أما الروح فهي التي تعطي هذه القوى فعاليتها، وهي "الصورة والشَّبه" الذي على أساسه جعل الإنسان فوق جميع الكائنات غير العاقلة،[٨٠] وهكذا فإن الثقافة الهلينية قد تمّ امتصاصها في العقيدة الأوغسطينية. إلا أن (الصورة والشَّبه) التي يمتلكها كل إنسان يجب أن تمارس وتتحقق بالشكل الصحيح، وهذا ما يعطي (الصورة) بعدها الأخلاقي، وجعل قيمة الشَّبه (الشَّبه الإلهي) قيمة حيادية وملكة ضرورية للإنسان، ولكن يبقى السؤال: كيف يمكن لقيمة (الشّبه الإلهي) أن تضيع في استعمالها الإنساني؟ وللوصول إلى إجابة عن هذا السؤال حاول أوغسطين أن يفرّق بين تعبير (كصورتنا أو شَبَهِنا) وكنوعه (نوع الإله). فسِفر التكوين ذكر أن الله خلق الإنسان (على صورته)، وهذا يعني أن الله خلقه على هذه الصورة حتى يتمكن من الرجوع إلى الله.[٨١]

ويرى الفاروقي أن القديس أوغسطين لم يفهم المقصود بالعبارة التوراتية؛ نظراً لوعيه غير السامي الذي بقي متأثراً بمفهوم (رأس الإله) في الثقافة الهلينية.[٨٢] يقول القديس أوغسطين: "الشرف الحقيقي للإنسان هو صورة وشبه الله، والذي لا يمكن الحفاظ عليه إلا بالعلاقة مع الله."[٨٣] فالمسيحية عدّت نفسها إعادةَ إدراك للوجه الثاني للعقيدة (البولُسِية) التي ضاعت في عهد الحواريين والآباء.[٨٤] فالنظر إلى الإنسان على أنه (صورة الله) مثّل سبباً كافياً لفعل الله الرحيم، المتمثل في إرسال يسوع وجميع الرسالات، إلا أن الفاروقي لاحظ أنه من غير الممكن لغير المسيحي أن يقول إنه يملك (صورة الله) فيه، وبما

[٧٩] المرجع السابق، ص١٥٩.
[٨٠] المرجع السابق، ص١٦١.
[٨١] المرجع السابق، ص١٦١.
[٨٢] المرجع السابق، ص١٦١.
[٨٣] المرجع السابق، ص١٦٢.
[٨٤] المرجع السابق، ص١٦٢.

أن هذه الصورة ضرورية لتحقيق الإنسانية، فإن ذلك يؤدي إلى القول بأن غير المسيحي ليس إنساناً.[٨٥]

لقد وفّرت عقيدة أوغسطين الجسر الذي عبرت فوقه جميع النظريات المسيحية عن الإنسان، فأوغسطين تبنّى الصورة الطبيعية وتطورها إلى صورة متضمنة في توجيهاتها الأولى، وهذا ما بقي سمة بارزة في جميع النظريات المسيحية للإنسان. أما الصورة المكتسبة فهي ضرورية في تسويغ الفضائل المسيحية، ورفع القيمة الشخصية للإنسان الذي يتمثلها.[٨٦] ومن جهة ثانية فتحت عقيدة أوغسطين الباب واسعاً للعقلانية والنسبية؛ إذ إنّ صورة الإنسان في سفر التكوين، وفي الثقافة الهلينية، وعند الآباء الرسوليين تتضمن القول بأن صورة الله في الإنسان تعني أنه مكرَّم بحد ذاته.

وفي حديث الفاروقي عن تأثير الفكر الإسلامي في اللاهوت المسيحي، يذهب إلى أن هذا التأثير كان من خلال النظر إلى الإنسان بوصفه كائناً عقلانياً قابلاً للتعليم... والنظر إلى أن صورة الله في الإنسان تكمن في عقلانيته الطبيعية.[٨٧]

## في الإصلاح: إصلاح همجية الإنسان

سعى مارتن لوثر إلى تحرير المسيحية من سلطة روما وكنيستها، وإلى القول بأن المسيحي يمكن له أن يحقق خلاصه الخاص بنفسه دون كنيسة روما. وإذا كان الإيمان وحده كافياً لتحقيق الخلاص، من خلال أن الإيمان يُعيد للإنسان ما كان قد فقده قبل الإيمان، فإن هذا يعني أن الإيمان ليس شيئاً يملكه الإنسان بطبيعته، فصورة الإله قد فقدها الإنسان، ولا يمكن له أن يستعيدها إلا من خلال الإيمان وحده. لذلك يجب أن يكون معنى (صورة الله) هي الاستقامة والفضيلة، التي كان آدم قد حصل عليها مرة، ثم فقدها، ولم يحظ بها المسيحيون إلا من خلال الإيمان.[٨٨]

---

[٨٥] المرجع السابق، ص١٦٢.
[٨٦] المرجع السابق، ص١٦٤.
[٨٧] المرجع السابق، ص١٦٤.
[٨٨] المرجع السابق، ص١٦٥.

ركز لوثر على فعل "التجدُّد" الذي عدّه وحده الضروري لتحقيق الخلاص، ولذلك لم يقبل وصف (صورة الله) بأنها عالمية أو ضرورية، ولم يقبل كذلك بالنظام (العقلي الطبيعي).[٨٩] فجميع الخير في الإنسان لا يكون إلا من خلال الإيمان، وهذا ينطبق على الإنسان اليوم كما ينطبق على آدم قبل السقوط، مما يعني أنه لم يوجد إنسان بعد آدم غير المسيحيين فقط، فلا إنسان غير المسيحيين الذين عرفوا العقيدة المسيحية لطبيعة الإله ويسوع المسيح. وأما غير المسيحيين، فهم متشيطنون على قدر ما يستعملون ذاكرتهم وإراداتهم وعقولهم.

ويذهب لوثر إلى أن ظروف آدم الطبيعية قد كانت أسمى مما آلت إليه بعد ذلك، فالهفوة الأخلاقية قد أحدثت تغييرات فيزيائية ذات تأثير كبير، ولكن "التجدُّد" الروحي لم يحدث أياً من تلك التغيرات على الإطلاق.[٩٠]

### في المسيحية المعاصرة: أوهام غير العقلانيين

أثّر انتقادكالفن الشديد لفساد الإنسان على أفكار عدد من المفكرين المسيحيين واتجاههم، لإدانة (حالة الإنسان الطبيعية)، التي توصف في عموم الدوائر الفكرية البروتستانتية بـ (الخطيئة).

ويمثل الفيلسوف الوجودي سيرن كيركجارد "Soren Kierkegaard" صورة واضحة لذلك العداء الصارخ للطبيعة الإنسانية، التي قدّمها أوغسطين، ومن ثم حركة الإصلاحيين بعد القديس بولس، فبالنسبة لـ(كيركجارد) فإن الإنكار الأوغسطيني واللوثري للصورة الإلهية في النظام العقلاني الطبيعي للإنسان قد أصبح أكثر مغالاةً وتشدداً.[٩١] صورة الله لم تعد موجودة في الإنسان ولا حتى أثرها، والإنسان يمكن له أن يكون على صورة الله عندما يوافق أن يكون لا شيء من خلال عملية العبادة، وهكذا فإن كيركجارد قد أخضع القيم الطبيعية للقيم الدينية في الإنسان، ووصل به الأمر إلى

[٨٩] المرجع السابق، ص١٦٥.
[٩٠] المرجع السابق، ص١٦٦.
[٩١] المرجع السابق، ص١٦٦-١٦٧.

إنكار (الصورة الطبيعية)، ليس بوصفه قيمة فقط بل (بوصفها وجوداً).[٩٢] إن الوعي المسيحي الغربي المعاصر لم يعد يرى الإنسان الطبيعي يشغل أي مكان في الوجود.[٩٣]

ويتناول الفاروقي أبرز من تحدث عن مسألة طبيعة الإنسان من المفكرين المسيحيين في القرن العشرين، وهما إيميل برونير (Emil Brunner) وكارل بارث (Karl Barth). وقد عُدّت "كلمة الله"، التي يقصد بها (الإيمان بالمسيح) فرضية مسبقة لأية معرفة مسيحية للإنسان، فلا إمكانية للمعرفة دون افتراضات مسبقة كما يعتقد (برونير)،[٩٤] لأنه بحسب تسويغه من خلال المسيح أوحى الله لنا وجوده ووجودنا، وعلى ذلك فإن النظرية المسيحية للإنسان لا يمكن أن تنتقد من قبل غير المسيحيين ولا حتى أن تفهم.[٩٥]

### ماذا على الإنسان أن يكون؟

يتناول الفصل الثاني من القسم الثاني من الكتاب الإجابة عن سؤال: ماذا على الإنسان أن يكون؟

وتحت موضوع الخطيئة والخلاص، يذهب الفاروقي إلى أن البدهية القطعية في الوعي المسيحي، التي تبدأ بها العقيدة المسيحية هي وجود الخطيئة، يقول ليسيلي نيوبيجن (Lessilie Newbigin) "حيثما وأينما نظرنا إلى الإنسان نجد أنه مليء بـ(التناقضات الداخلية)."[٩٦] ولا يقف الأمر عند هذا الحد الذي يجعل التناقض هو جزء من طبيعة الإنسان فحسب، وإنما يمتد إلى المجتمع، والكون حيث تتوجه ضد الله.[٩٧]

التأكيد على وجود الخطيئة (كون الخطيئة) لا يؤكد الحقيقة الإمبيريقية (التجريبية) بأن بعض الناس خطّاؤون، وأنهم يمارسون الظلم، ويرتكبون الشر، فهذه حقيقة ساذجة ولا يتبعها شيء على المستوى الديني أو الأخلاقي وفق النظرة المسيحية. ما تقوله

[٩٢] المرجع السابق، ص١٦٧.
[٩٣] المرجع السابق، ص١٦٧.
[٩٤] المرجع السابق، ص١٦٧-١٦٨.
[٩٥] المرجع السابق، ص١٦٨.
[٩٦] المرجع السابق، ص١٩٣.
[٩٧] المرجع السابق، ص١٩٣.

المسيحية هو أن الخطيئة ظاهرة عالمية وضرورية، وأن جميع الناس أخطأوا وسوف يخطؤون حتماً، وأن الخطيئة متجذرة في عمق طبيعة الإنسان.[٩٨] وعلى ذلك فإن الإنسان غير الخاطئ لن يكون إلا من خلال يسوع المسيح بطبيعته الثنائية الإلهية والإنسانية.[٩٩] ويقول نيوبيجن (Newbigin) "الخطيئة هي شيء موضوع في مركز الشخصية الإنسانية... وهي تحدث أوضاعاً حقيقية، ومروعة ليس للإنسان فحسب، ولكن لله أيضاً."[١٠٠]

ينتقد الفاروقي نظرة "نيوبيجن" للإنسان، ويرى فيها تأكيداً لـ(الشر الكامل والضروري)، وإدانة شاملة للخلق، وللجنس البشري في الماضي، والحاضر، والمستقبل. كما يرى فيها إسقاطاً للخير الإنساني، فالخطيئة أو الشر أمرٌ ضروري، وكوني، ولا سبيل إلى الخلاص منه في الطبيعة الإنسانية.[١٠١] ويطلق الفاروقي على هذه العقيدة المسيحية تسمية (Peccatism) الإثمية، وهي في نظره المقدمة الكبرى لجميع اللاهوت المسيحي،[١٠٢] فهي بمثابة نقطة البداية للإيمان المسيحي برُمَّته؛ لأنه إذا كانت نقطة البداية قد عدّت الشر غير ضروري، والخير ممكناً، فإن عقيدة أخرى غير المسيحية يجب أن تأتي؛[١٠٣] لأن الشر إن لم يكن ذا قدرة كلية كما يدعي (الإثميون) لم يكن هناك سبباً للفداء أو حاجة ضرورية للتدخل السماوي.[١٠٤] وفي الوقت الذي تتفق فيه العقائد التوحيدية على أساس أول "أن الله موجود" فإن العقيدة المسيحية تضيف أساساً ثانياً وهو أن "الخطيئة موجودة".[١٠٥]

ويذهب الفاروقي إلى أن المسيحية لا ترضى ولا تستطيع أن ترضى ببدهية "أن الله خير، وأن كل ما يأت منه خير"، فهي تذهب إلى أنه إلى جانب كونه خير (حسن)، فإنه ذو طبيعة ثالوثية، فأحد شخوص الإله هو يسوع المسيح، وهو ابن إله، تجسّد وصُلب

[٩٨] المرجع السابق، ص١٩٣.
[٩٩] المرجع السابق، ص١٩٤.
[١٠٠] المرجع السابق، ص١٩٤.
[١٠١] المرجع السابق، ص١٩٤.
[١٠٢] المرجع السابق، ص١٩٤.
[١٠٣] المرجع السابق، ص١٩٤.
[١٠٤] المرجع السابق، ص١٩٤.
[١٠٥] المرجع السابق، ص١٩٦.

وخرج من بين الأموات، وهذا ليس حدثاً تاريخياً، وإنما هو قضية أزلية.[١٠٦] فمن خلال المسيح جاء الخلق، وهذا يعني أن عقيدة الخطيئة تشكل جزءاً جوهرياً من التصور المسيحي للإله.

ويذهب الفاروقي إلى أن العلاقة بين الإله والشّر قد جاءت من الديانة المانوية أو الزرادشتية، فالمانوية تقول بأن الخير والشرهما قوتان إلهيتان، وإنهما موجودتان من البداية في بنية الحقيقة. وأما الزرادشتية فإن انغرامائنيو (أهريمان) وأهورامزدا "اله الخير" كلاهما إله،[١٠٧] فالمسيحية في نظر الفاروقي تتضمن أكثر مما ذهبت إليه المانوية أو الزرادشتية، فالشّر قد هُزم وقُهر من قبل الله من خلال يسوع المسيح، ولكن الوضع لم يتغير، فالشّر قد استمر في كونه حقيقة فعالة وقوية في العالم، لذلك فالمسيحية هي أكثر مانوية من المانوية، وأكثر زرادشتية من الزرادشتية؛ لأنها جعلت الخطيئة أو الشّر أمراً أزلياً يعود إلى الله، ناهيك عن انضوائه في (صورة الله).[١٠٨]

**الخلفية اليهودية:**

يعود الفاروقي إلى التاريخ اليهودي؛ ليبحث عن أصول فكرة الخطيئة والشّر، فيرى أن الوعي الديني للمنفى، وما بعد مرحلة المنفى نزولاً إلى زمن المسيح، قد أدى بالوعي اليهودي إلى الشعور بالتناقض بين القول بأن الله خير وحسن، وفي الوقت نفسه الاعتقاد بصحة الحقيقة التي تظهر الخطيئة والشر سمةً كونية هي الأبرز.[١٠٩] فعندما فشلت العنصرية اليهودية في تحقيق أهدافها بسبب المعوّقات القاهرة، اتجهت إلى إدانة الإنسان بوصفه كائناً شريراً لا أمل له، وقد صقل الوعي اليهودي هذه الإدانة وأصبحت بمثابة هاجس له.[١١٠] وهذا المعنى نجده في المزامير "هأَنَذَا بِالإِثْمِ صُوِّرْتُ، وَبِالْخَطِيَّةِ حَبِلَتْ بِي أُمِّي" (٥١: ٥).

---

[١٠٦] المرجع السابق، ص١٩٦.
[١٠٧] المرجع السابق، ص١٩٨.
[١٠٨] المرجع السابق، ص١٩٨.
[١٠٩] المرجع السابق، ص١٩٩.
[١١٠] المرجع السابق، ص١٩٩.

وعلى الرغم من أن هذا المعنى ليس مطابقاً لنظرية "الإثمية" المسيحية، ولكنه يمثل جذر مفهوم الخطيئة الأصلية التي نضجت في المسيحية فيما بعد. لقد قدّمت الخطيئة للشعور اليهودي فهماً جديداً للفراغ بين اليهود والله.[١١١] وبدأ العقل التأملي في البحث عن تفسير لذلك الصراع، ورسّخ بينهم أنهم ليسوا دائماً في حالة من البؤس الدائم، وأنهم في مرحلة سابقة كانوا مباركين في الفردوس اليهودي، وفي حالة كمال مع إلههم. لقد ضغط واقع الشّر على الروح المؤمنة بالله، وجعله يصف الله بـ(إله إسرائيل)، الإله الذي بارك شعبه بكل أمر خيِّر منذ القِدم، وكان دوماً ملبياً لطلبات شعبه ورغباتهم.[١١٢]

ولم يعجز العقل اليهودي عن إيجاد نصوص دينية توضح سبب الدخول غير العقلاني للشّر إلى هذا العالم، وأول تلك النصوص كان قصة الملاك السّاقط والطوفان. فقد جاء في الكتب اليهودية غير القانونية أن بداية الشّر قد انتقلت من الملائكة إلى آدم وحواء، بعد أن أصبحت قصة الملائكة غير صالحة لتفسير وجود الشّر اللاحق. ووفقاً لقصة نوح فإن جميع الناس (الخطاة) قد ماتوا سوى نوح وأسرته، الذين كانوا من المستقيمين فقط، فكيف يمكن للشّر أن يأتي من الخير.[١١٣] ولم تحل هذه المشكلة إلا في القرن الثاني قبل المسيح من خلال كتاب: (Book of Jubilees) (كتاب اليوبيلات، وهو ليس من الأسفار القانونية)، الذي حَلّت فيه قصة آدم وحواء في الفردوس مكان قصة سقوط الملائكة في تفسير أصل الشّر في العالم. ويرى الفاروقي أن بولس قد تبنّى هذه الرؤية الأبوكريفية (نسبة إلى الأسفار المنحولة)حتى يؤسس لعقيدة الفداء.[١١٤]

إن إعادة التقويم المسيحي للنظرة اليهودية حول مسألة السقوط لم تنجح في توظيف قصة آدم في سفر التكوين للتأكيد على (الإثمية)، فعندما ارتكب آدم، من بعد حواء، المخالفة لأمر الله، ووقع عليهما العقاب الإلهي، ينتهي الموضوع عند هذا الحد. ولذلك

[١١١] المرجع السابق، ص١٩٩.
[١١٢] المرجع السابق، ص٢٠٠.
[١١٣] المرجع السابق، ص٢٠٠.
[١١٤] المرجع السابق، ص٢٠١.

يرى الفاروقي أن قصة آدم هذه تمثل دليلاً ضعيفاً على نظرية (الإثمية)، وعلى الخطيئة وسقوط الجنس البشري. ويوضح الفاروقي رأيه هذا في ثلاث نقاط:

أولاً: القول بأن خطيئة إنسان واحد، التي هي خطيئة أخلاقية، أصبحت متصلة بالبشر جميعاً من خلال الوراثة الجسدية هو قول لا يمكن له أن يصح بأي منطق كان، فكما رأينا سابقاً، فإن أخلاق المسيح هي أخلاق فردية يقوم عليها التحول الذاتي، وارتباطها بالروح الفردية للإنسان في لحظته الشخصية الخاصة.[١١٥] فما يفعله أو لا يفعله الإنسان يعود إلى قراره الخاص ومسؤوليته الخاصة، فكيف يمكن لهذا الفعل الشخصي أن يصبح مسؤولية لشخص آخر أو للناس جميعاً؟

ثانياً: أنْ يصبح عقاب إنسان واحد عقاباً للناس جميعاً هو سلوك مستحيل؛ لأنه حتى وإن مارس الناس جميعاً الفعل الخاطئ ذاته، وأبدوا الرغبة نفسها، ونتائجها السيئة، فإنها لا تتطلب بأي معنى من المعاني الإدانة ذاتها أو العقاب نفسه. وقد رأينا في الجزء الأول كيف أن الأخلاق الطيبة أو غير الطيبة تنطلق من خلال إدراك إرادة النفس فقط.[١١٦] ثم كيف يمكن لإرادة جميع الجنس البشري أن تتخذ الدوافع نفسها، والقرارات ذاتها، حتى تكون الإدانة نفسها لجميع الحالات.[١١٧]

ثالثاً: إن مضمون الفعل الخاطئ لآدم، وهو على وجه التحديد "الأكل من شجرة المعرفة،" هو في نظر جميع الجنس البشري نقيض للفعل الخاطئ.[١١٨]

### ما الذي يجب على الإنسان أن يفعل؟

يناقش الفاروقي في هذا الفصل الفعل الإنساني في المنظور المسيحي. ويبدأ حديثه عن المسيح والكنيسة، ويشير إلى أن المسيح لم يفكر بعقيدة الكنيسة، ولم يكن في زمنه أية كنيسة، كما أن كلمة الكنيسة لم ترد في الأناجيل سوى مرتين في (متّى ١٦: ١٨)

[١١٥] المرجع السابق، ص٢٠١.
[١١٦] المرجع السابق، ص٢٠١.
[١١٧] المرجع السابق، ص٢٠١.
[١١٨] المرجع السابق، ص٢٠٢.

"فوق هذه الصخرة سوف أبني كنيستي،" وذلك في الإشارة إلى بطرس. وأما الموضع الثاني فجاء في (متّى ١٨: ١٧) وهو يشير إلى الكنيسة بوصفها تجمعاً للرجال، وهو ما يقترب من مفهوم اليهودية للكلمة.[١١٩] ولم يكن بناء الكنيسة بأي معنى من معانيه، من اهتمام المسيح الذي كان جل اهتمامه منصباً على إعادة التوجه والتحول النفسي.[١٢٠]

وعن علاقة المسيحية بالمجتمع يقرُّ الفاروقي بأن معظم المفكرين المسيحيين يؤيدون الأخلاق الاجتماعية، وهذا ما يسعد المسلمين، على حد تعبير الفاروقي، فالأخلاق الاجتماعية هي تحقيق لإرادة الله إلى جانب الأخلاق الفردية، كما أن الأولى هي تكميل للثانية.[١٢١] ولكن الفاروقي ينتقد وجود نظام اجتماعي للمسيحية، ولا يجد لذلك أي أساس في النصوص الإنجيلية.

ويناقش الفاروقي بعض الطروحات المسيحية التي تعالج هذه القضية كما هو الحال مع ويليام تمبل (William Temple)، و روبرت اوين (Robert Owen)، ودعوتها إلى مجتمع يكون فيه الناس جميعاً أعضاء فيه من خلال فضيلة إنسانيتهم، وليس من خلال الأسس العقدية.[١٢٢] ويشير الفاروقي إلى أن الثورة الصناعية هي التي أظهرت الحاجة إلى الفكر الاجتماعي في المسيحية، وأن هذا الفكر لم يكن مطروحاً قبل ذلك في المسيحية.[١٢٣] وعلى ذلك فإن إقامة نظام اجتماعي في المسيحية يتطلب إجراء تعديلات داخل الفكر المسيحي، ففي اللاهوت المسيحي التقليدي يشير مصطلح "مملكة الله" إلى الكنيسة وليس المجتمع، ومن هنا فإن الدعوات التي تنادي بإيجاد نظام اجتماعي مسيحي يقوم على الأسس العقدية المسيحية فاشلةٌ ولا يمكن تحقيق هذا النظام.[١٢٤] وقد ذهب اللاهوت المسيحي المعاصر إلى حل هذه المشكلة من خلال القول بأن "ملكوت الله" هو

[١١٩] المرجع السابق، ص٢٤٨.
[١٢٠] المرجع السابق، ص٢٤٨.
[١٢١] المرجع السابق، ص٢٥٤.
[١٢٢] المرجع السابق، ص٢٥٥.
[١٢٣] المرجع السابق، ص٢٥٥.
[١٢٤] المرجع السابق، ص٢٥٥.

كل من الكنيسة والمجتمع.[١٢٥] إلا أن المشكلة الكبرى تبقى في النظرة المسيحية نفسها، التي عدّت "الإثمية" و"الخلاصية" هي المضمون الجوهري للأخلاق المسيحية، وهذا ما يتعارض تماماً مع "المجتمعية".

وأما ما يسمى بـ"لاهوت المستقبل" الذي ينطلق من أن "ملكوت الله" هو هذا العالم فقط، فهو بحسب نيبوهر (Nibuhr) يقوم على رفض أية سلطة لأية شريعة على المجتمع، ويرى الفاروقي أن مشكلة هذا الاتجاه الحقيقية تكمن في رؤيته أن مملكة الله هي ما يُفكر به الإنجلوسكسون.[١٢٦]

ويؤكد الفاروقي مرة أخرى أن المسيح لم ينظم كنيسة نظراً لاهتمامه بالمشاكل الأكثر عمقاً للأخلاق، وهي المتمثلة في التحول الجذري للنفس من خلال انبعاث قراراتها من إرادة الله. إلى جانب اهتمامه بالأمراض المستفحلة للانفصالية اليهودية، والقبائلية، وإهدار الإرادة من أجل صهيون السياسية والجغرافية.[١٢٧] ولا يقصد الفاروقي، في نفيه لعدم إقامة المسيح نظاماً اجتماعياً، تناقضَ تعاليم المسيح مع النظام الاجتماعي، إلا أن تركيز المسيح كان منصباً على الجانب الفردي قبل كل شيء. ويتمنى الفاروقي لو أن العقيدة المسيحية تنطلق من أخلاق المسيح، وما قام به من اختراق للأخلاق اليهودية، وأن تتوجه العقيدة المسيحية إلى تغيير الوعي المسيحي، ومواجهة الأوضاع التي أنتجها التطور الصناعي والمدني في العالم المسيحي.[١٢٨]

ويرى الفاروقي أن حدوث هذا التغير في الوعي المسيحي، سوف يكون بمثابة بداية صحيحة، تصحح النظرة المسيحية لرسالة النبي محمد ﷺ، بدلاً من النظر إليه على أنه عقبة مستديمة.[١٢٩] إلا أن ما يسميه الفاروقي دوغمائية العقيدة المسيحية التي وقعت مع ثيريتوليان (Tertullian) واثناسيوس (Athanasius) بعده، ومجمع (نيقيا) بعد ذلك،

[١٢٥] المرجع السابق، ص٢٥٥.
[١٢٦] المرجع السابق، ص٢٩٣.
[١٢٧] المرجع السابق، ص٢٩٤.
[١٢٨] المرجع السابق، ص٢٩٤.
[١٢٩] المرجع السابق، ص٢٩٤.

وتزاوج هذه الدوغمائية مع العقلانية (الضد حياتية)، (المناوئة للحياة) لدى القديس أوغسطين في مجمع خلقيدونيا، كل ذلك يحول دون تحقيق ذلك التغيير.

ويرى الفاروقي أن الفكر المسيحي لا يمثل أخلاق المسيح، وأنه بات معادياً للمجتمع؛ لأنه كيف يمكن للإرادة الاجتماعية المرتبطة بالمكان والزمان، والعالم والحياة أن تتصالح مع إدانة "الإثمية"؟ وكيف يمكن للنشاط الاجتماعي أن يتصالح مع النزاع الخلاصي، الذي يعني أن جميع الاحتياجات الإنسانية التي ينبغي القيام بها قد تحققت مرة واحدة للمجتمع؟ وكيف يمكن للنظام الاجتماعي أن يتوجه نحو المستقبل، الذي لا يتحقق إلا بجهد الإنسان وحده، وأن ينسجم مع المجيء المفاجئ للملكوت، والمترافق مع الاضطراب الكوني؟[١٣٠]

وفي الخاتمة تعرّض الفاروقي للابتعاد الذي وقع للتعاليم المسيحية السائدة عن تعاليم المسيح، فتلك التعاليم السائدة التي حكمت الفهم المسيحي للخطيئة والخلاص قد سيطرت على الإيمان المسيحي. والمقررات العقدية التي مثّلت الصيغة الوحيدة لما جاء به المسيح، هي مقررات يمكن نقدها وتتبعها من خلال تكوينها وتطورها التاريخي.[١٣١] ويؤكد الفاروقي أن مقررات العقيدة المسيحية، التي اصطبغت بالإثمية والخلاصية، قد انحرفت بعيداً عن العقيدة التي تتصف بالتحرر من التناقض والانسجام مع تاريخ النبوات. فالعقيدة المسيحية الأصلية، في نظر الفاروقي، لم تختف من التاريخ، ولكنها نحت إلى جانب التقاليد الأخرى في النصوص الدينية المسيحية.[١٣٢] فالانحراف قد تمّ بحسب الفاروقي من خلال حكم السلطة نفسها التي اعتمدت التحريف، وهذه السلطة كانت هي كنيسة العاصمة الإمبراطورية؛ روما، التي دعت نفسها الكنيسة الكاثوليكية والرسولية حصرياً دون غيرها، وادّعت أنها وحدها من يمتلك حقيقة يسوع المسيح.[١٣٣] وهذه السلطة هي التي اعتمدت النصوص واحتكرت تفسيرها. وما نحتاج إليه اليوم، برأي

[١٣٠] المرجع السابق، ص٢٩٤.
[١٣١] المرجع السابق، ص٣١١.
[١٣٢] المرجع السابق، ص٣١١.
[١٣٣] المرجع السابق، ص٣١١.

الفاروقي، ليس أقل من الإصلاح، ولكنه ليس إصلاحاً كذلك الذي قام به لوثر ضد سلطة الكنيسة، وإنما ضد سلطة التراث المتراكمة.[١٣٤] ولا يقصد الفاروقي نفي التراث المسيحي واستبعاده برمته، وإنما بتحقيق المسيحيين التحرر في علاقتهم بالترا،ث بداية من فهمهم للأناجيل، والقديس بولس إلى بول تيلتش، وكارل بارث.[١٣٥] ويدعو الفاروقي المسيحيين إلى إعادة اكتشاف العقيدة المسيحية، تماماً كما فعل المثقف المسلم الذي أعاد اكتشاف الصورة الأصلية للإسلام، ودرّب نفسه على استبعاد الغثاء المتراكم عبر القرون. وهنا يرى الفاروقي مستوى آخر للحوار الإسلامي المسيحي، الذي يقوم على جدلية التوالد الروحي المتبادل، الذي هدفه رؤيا الله، وعمل إرادته، وإقامة القيم الشعورية، والفعلية في المكان والزمان.

**خاتمة:**

يمثل كتاب الأخلاق المسيحية تطبيقاً عمليا للمبادئ العامة المعيارية التي وضعها الفاروقي لدراسة الأديان، والكشف عن أصولها الأولى، وتطوراتها المتعاقبة، وإمكانية الحكم عليها بعيداً عن النظرة الذاتية وأحكامها المسبقة.

لقد نجح الفاروقي إلى حد كبير في إعادة اكشاف الديانة المسيحية، من خلال تتبعه للمهاد التاريخي والثقافي الذي ظهرت فيه المسيحية، وأسهم في تكوين مقولاتها العقدية؛ بدءاً بالعنصرية الانفصالية لليهودية، التي صبغت الأخلاق اليهودية، وتركت بصماتها على النص الديني للعهد القديم، ومروراً بالمؤثرات الهلينية، والغنوصية، والمانوية، والزرادشتية، التي أثّرت في صياغة مفهوم الخطيئة، والنظرة التشاؤمية للحياة، وانتهاء بعقيدة الثالوث التي رأى فيها الفاروقي امتداداً منطقياً، ومتطلباً حتمياً لعقيدة الخطيئة.

رأى الفاروقي أن جذور المشكلة الأساسية في الفكر الديني المسيحي، تكمن في النظرة "التأثيمية" للإنسان، التي جعلت من الخطيئة مشكلة عالمية، وحتمية كونية لا

[١٣٤] المرجع السابق، ص٣١١.
[١٣٥] المرجع السابق، ص٣١١.

مناص للهروب منها، إلا بالتدخل الإلهي الخلاصي. وأثبت الفاروقي أن أخلاق المسيح عليه السلام كانت منصبةً على النفس الفردية، وبُعدها الداخلي، من خلال إحداث التحول الجذري لتلك لنفس، بعيداً عن البناء الاجتماعي والتشريعي.

وأظهر الفاروقي كفاءة كبيرة في التعامل مع المصادر المسيحية، والدراسات الغربية ومناهجها المعاصرة، الأمر الذي أكسب تحليلاته الفكرية، وطروحاته النقدية قوةً وتماسكاً، قلما نجدها لدى جل الكتّاب المسلمين المعاصرين.

# قراءة في أطروحة الدكتوراه لإسماعيل الفاروقي "حول إثبات الخير"*

**جاسر عودة****

**مقدمة:**

هذه قراءة موجزة لرسالة الدكتوراه الخاصة بإسماعيل الفاروقي، التي قدّمها في جامعة إنديانا الأمريكية عام ١٩٥٢م، وعنوانها "حول إثبات الخير". وقد تضمنت القراءة هذه مقدمة عن الرسالة، وكاتبها، وموضوعها، وأقسامها، ثم تعرّضت للأغلوطتين الرئيستين فيما يخصّ تعريف قيمة الخير، اللتين تصدى لهما الدكتور الفاروقي بالنقد والتحليل، وهما: أغلوطة الطبيعية، وأغلوطة التعميم (أو الإزاحة). تطرّقت هذه القراءة إلى بيان كيفية معالجة الرسالة لمسألة إثبات قيم الخير، ومدى تأثر كاتبها بالفيلسوف الألماني شيلر، ثم خُتِمت بملحوظات نقدية موجزة على منهج الرسالة، واقتراحات لكيفية الإفادة منها في البحث الفلسفي المعاصر.

وتكمن أهمية الرسالة في أمور عدّة؛ أولها يتعلق بفهم هذه المرحلة من حياة الفاروقي، وكيفية تأثرها في المراحل التالية. وثانيها يتعلق بمنهج الدراسة الفلسفي المعتمد على الفلسفة الغربية، وبعض كتابات فلاسفة المسلمين عن الفلسفة الإغريقية، إلا أن النزعة الإنسانية والفطرية (الإسلامية) تظهر فيها واضحة جلية للقارئ المسلم، وغير المسلم على حدّ سواء. ويتمثل الأمر الثالث في نقد بعض الأغاليط الفلسفية في علم الأخلاق؛ إذ تعرّض الفاروقي بالتحليل لفلسفة عدد من الأعلام أمثال: أفلاطون، وأرسطو، وابن

* El-Faruqi, Isma'il Raji Abul Huda. On Justifying the Good, A Dissertation presented in partial fulfillment of the requirement of Ph.D. Degree in Philosophy at Indian University, 1952.

** دكتوراه في فلسفة التشريع الإسلامي من جامعة ويلز البريطانية، ودكتوراه في تحليل المنظومات من جامعة واترلو الكندية. أستاذ مشارك في برنامج السياسة العامة في الإسلام بكلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر في الدوحة، البريد الإلكتروني: jasser.auda@hotmail.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٠م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/٧/١٢م.

سينا، ونيتشه، وشيلر، ثم انحاز إلى ذلك الأخير، في منهجه في علم الأخلاق، وبنى على ذلك المنهج الفكرة الرئيسة لهذه الرسالة التي نقضت فلسفات الأخلاق: الوجوبية، والنسبية، والوجودية، والواقعية، والعدمية.

وعلى الرغم من أن والد الدكتور إسماعيل الفاروقي -رحمه الله- كان قاضياً شرعيّاً، إلا أن الدكتور الفاروقي تلقّى تعليماً مدنيّاً فرنسيّاً مبكّراً، ثم تعليماً أمريكيّاً في الفلسفة؛ سواء على مستوى البكالوريوس أو الدراسات العليا،[١] وصولاً إلى كتابة هذه الرسالة عام ١٩٥٢م، التي نعرضها في هذه القراءة. وقد بدا واضحاً تأثر الدكتور الفاروقي -حتى كتابة هذه الرسالة- بالتعليم الغربي خاصة في مجال الفلسفة، وتأثير ذلك في نطاق البحث والنظريات -الغربية أساساً- التي تعرّض لها، إلا أن أصل النشأة الإسلامية للفاروقي، وتأصّل الإيمان الفطري فيه كان لهما أثر واضح في الأطروحة، كما سيأتي بيانه في هذه القراءة.

والسؤال الرئيس الذي تطرحه هذه الرسالة هو: كيف نعرِّف قيمة الخير (value)؟ وهو سؤال يهدف إلى تعرّف مفهوم "الخير" نفسه وطرائق الوصول إليه؛ أي المنهجية المعرفية في تصنيف "القيمة"، من حيث التعريف نفسه، ومصدرها المعرفي؛ أي البعد الأنطولوجي (الوجودي)، والبعد المعرفي (الإبستمولوجي). ومثل هذا السؤال لازم لحفز الإنسان إلى عمل الخير؛ إذ رأى الفاروقي أن الفعل الأخلاقي لا يصح أن يعرّف قبل تعريف القيمة الأخلاقية التي هي الدافع (motive) إليه، وإلا وقعنا في النسبية الأخلاقية (ethical relativism) كما سيأتي.

## أولاً: فصول الرسالة

حملت هذه الرسالة عنوان (On Justifying The Good)،[٢] الذي يمكن ترجمته بـ"حول إثبات الخير"، وذلك خلافاً لترجمات أخرى سابقة له جانبت الدقة،[٣] واحتوت

[١] **مجلة الوعي الإسلامي**، الكويت، عدد٥٤٥، محرم ١٤٣٢هـ/ديسمبر ٢٠١٠م، انظر أيضاً:
- حافظ، فاطمة. "إسماعيل راجي الفاروقي: قراءة في الرؤية الإصلاحية والمشروع المعرفي"، **المسلم المعاصر**، عدد١٣١، يونيو ٢٠٠٩م.

[2] Ismail Faruqi, On Justifying the Good, PhD Thesis, Indiana University, 1952.

الرسالة على مقدمة وسبعة فصول، ويتراوح عدد صفحات كل فصل بين أربعين وخمسين صفحة، وسبق المقدمةَ مدخلٌ من عشرين صفحة، وتلا الرسالة ثبت للمراجع باللغات: العربية، والإنجليزية، والألمانية، والفرنسية.

حملت المقدمة عنوان "إشكالية إثبات الخير"، وقد تضمنت عرضاً عامّاً للإشكالية المطروحة، وأسئلة، وخلاصات لمحتوى الرسالة ومنهجها. ثم قُسّمت الرسالة إلى قسمين رئيسين؛ أولهما "مقدمة: دراسة نقدية لإشكالية إثبات الخير في بعض الفلسفات"، وهو يتألف من الفصول الأربعة الأولى للرسالة. والثاني: "الأسس المعرفية لنظرية قيمية مبنية على التفكّر"، وقد احتوى هذا القسم على فصول الرسالة: الخامس، والسادس، والسابع.

ناقش الفاروقي في الفصل الأول "الأغلوطة الطبيعية والأغلوطة التعميمية"، طبيعة الأغلوطة الطبيعية، والأغلوطة التعميمية في فلسفات الأخلاق المعاصرة، ومصادر الخطأ فيهما، ثم قارنهما بأغاليط أخرى تؤول إلى إحداهما بالضرورة ولو اتخذت أسماء مختلفة. وتعرّض الفصل الثاني "الأغلوطتان الطبيعية والتعميمية في العصر القديم" بالنقد والتحليل للنظريات الأخلاقية عند فلاسفة اليونان؛ إذ نقضها الفاروقي بأسلوب يشبه أساليب النقض التي انتهجها في الفصل الأول.

أمّا الفصل الثالث فتناول "الواقعية العلمية"، وفيه عرض الفاروقي عرضاً مُفصَّلاً فلسفة التحوّل عند "أريتيه"، وعلاقة نظرية "الخير" بالوجودية، ومفهوم الشر، والتعميم المبنى على المنطق التجريبي، وتوصّل إلى أن كل تيارات الواقعية تقع في شرك أغلوطة التعميم ولو بأشكال مختلفة. ثم انتهي الفصل بمبحثين؛ تناول الفاروقي في أولهما مفهوم الغائية الكونية في الفلسفات القديمة، وبيَّن أنه لا يصلح أساساً لبناء نظرية في القيم. أمّا

[٣] انظر مثلاً: "نظرية الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستمولوجية للقيم" في المواقع الإلكترونية الآتية:

- http://ar.wikipedia.org/wiki
- http://www.ibrahimragab.com/ismail-20
- http://toba-sham.com/?p=827
- http://www.4nahda.com/node/678

المبحث الثاني فتجاوز فيه الفاروقي ما أسماه العقبة الأخيرة في الواقعية العلمية، وهي مفهوم "الحرية الأخلاقية".

وجاء الفصل الرابع بعنوان: "الطبيعية المعاصرة"، وتعرّض فيه الفاروقي لهذا المفهوم بالنقد، وتوصّل إلى أنه لا يصلح أن يكون أساساً لنظرية قيم متماسكة؛ سواء ما يؤول منها لنظرية المنفعة، أو المنهج البراغماتي، أو العدمية الحديثة. ثم بيَّن في مبحثين منفصلين كيف أن النظريات الطبيعية المعاصرة تقع في شرك أغلوطتي: "الطبيعية" و"التعميمية" الآنفتي الذكر، وأنها كلها تؤول –في نهاية المطاف– إلى النسبية الأخلاقية، شاء أصحابها أم أبوا.

وكان الفصل الخامس بعنوان "نقض النسبية" وتضمّن نقضاً لنوعي النسبية: المشخْصَنَة (Protagorean relativism)، والأخلاقية (Ethical relativism)؛ سواء على مستوى الفرد (individual)، أو الثقافة (cultural)، أو الكل الإنساني (universal).

أمّا الفصل السادس الذي جاء بعنوان "القيم –مثاليّاً– جواهر ذاتية الوجود" فقد تضمن شرحاً يعتمد على المقولات البدهية التي لا تحتاج إلى برهان (a priori) لقيم المنفعة والأخلاق والجمال، وتأكيداً على أنها حقيقية –مثاليّاً–، وأنها مدركة عن طريق التفكر. وجاء الفصل السابع والأخير "حول تجريبية القيم المدركة بالحدس" مسألة التحقق من صحة القيمة الأخلاقية المدركة بالحدس عن طريق التجربة العملية، فضلاً عن شرح مفهوم علم الإنسان الفلسفي (philosophic anthropology).

## ثانياً: أطروحات الرسالة

الرسالة بقسميها وفصولها السبعة تطرح موضوعات رئيسة ثلاثة؛ أولها: نقض أغلوطة "الطبيعية" في الفلسفات الأخلاقية المختلفة. وثانيها: نقض أغلوطة "التعميمية" في تلك الفلسفات. وثالثها: –وهو لبّ الرسالة– تعريف القيمة وصفاتها، وكيفية إدراكها.

### ١. نقض أغلوطة الطبيعية:

انتقد الفاروقي عدّة فلسفات في "تسرُّعها" في الحكم على الأمور؛[٤] ما أدى بها إلى الوقوع في أغلوطة ادّعاء "الطبيعية" في نظرتها إلى الأخلاق، ومن ثم الخلط بين جوهر الأخلاق وعرضها. ومع أن نظرية القيم -كما أشار إليها الفاروقي في رسالته- الجوهر من دون الأعراض، فإنه (الفاروقي) عرّف "الأغلوطة" نفسها تعريفاً يختلف عن التعريف التقليدي الذي يقصرها على التناقض المنطقي الشكلي.[٥]

فحين انتقد "جون ستوارت ميل" —مثلاً-؛ لأنه خلط قيمة الخير بمفهوم "المرغوب" (desirable)، عرض للمنطق الشكلي الذي استند إليه "ميل"؛ وهو أن السعادة مرغوبة فيها، والخير مرغوب فيه، إذن السعادة هي الخير،[٦] وقال إن هذا المنطق حجة منطقية سليمة شكلياً؛ لكنها مغلوطة مضموناً، بل إنها تؤدي بالضرورة إلى نسبية الأخلاق؛ نظراً لاختلاف الناس فيما هو مرغوب فيه،[٧] وهو خطأ واضح مضموناً.

فالفاروقي -إذن- يصنّف ضمن هذه الأغلوطة كل ما يعرّف القيم عن طريق ما يُدّعى أنه "طبيعي" أو "حقيقي"، من مثل الشكل أو الوظيفة، كالذي ادُّعي أنه "يحقق السعادة"، أو "يحقق الرضا"، أو "ما هو مرغوب فيه"، أو حتى "ما يحرّك الناس للخير"،[٨] ويرى أن الصواب هو الوصول إلى الجوهر القيمي الحقيقي، لا ما يُدّعى أنه "طبيعي"، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الخير نفسه يتعدد[٩] من غير حاجة إلى ارتباط هذا التعدد بدعاوى "الطبيعية".

وانتقد الفاروقي أيضاً كل الفلسفات التي تحاول تعريف القيمة عن طريق الدليل التجريبي (empirical) أو الاستقراء (induction)؛ [١٠] لأنها بدورها أغلوطة تدّعي

[4] Ismail Faruqi, On Justifying the Good, p3.
[5] Ibid., p. 10, p33.
[6] Ibid., p. 10.
[7] [7] Ibid., p. 33.
[8] [8] Ibid., p. 8.
[9] [9] Ibid., p. 37.
[10] ibid., p. 8.

التوصل بالضرورة إلى "الطبيعية". إذن، هي "الأغلوطة الطبيعية" نفسها التي توصل أيضاً إلى نسبية الأخلاق.[١١] وقد أوضح الفاروقي (في الفصل الخامس) أن نسبية الأخلاق تُفضي –بالضرورة– إلى تناقضها، ومن ثم إلى العدمية (nihilism)، وهو ما ينقض نظرية الأخلاق من أساسها.

### ٢. نقض أغلوطة التعميمة (الإزاحة):

هذه الأغلوطة مؤداها أن يُسمّى شيء آخر غير القيمة باسمها (ولهذا يُسمّيها الفاروقي أغلوطة الإزاحة)، أو أن يُعمّم جزء على الكل دون لزوم (وهي أغلوطة التعميم أو الإزاحة أيضاً). وقد اتهم الفاروقي مَن أسماهم "عظماء الفلاسفة"، من أمثال: أفلاطون، وأرسطو، وأبي حامد الغزالي، وتوماس الأكويني، وإيمانويل كانْت، وهيغل، بالتسرع والوقوع في هذا الالتباس، وأشار إلى أنهم –وبطرائق مختلفة– اختاروا الفضائل باعتباطية عشوائية ودون معيار محدّد، ثم خلطوا بين "الشجاعة" –مثلاً– و"القيمة" التي هي أعمق مستوى من الشجاعة؛ لأن الشجاعة حاملة للقيمة وليست هي القيمة نفسها، وهم بذلك وقعوا في "أغلوطة الإزاحة".[١٢]

وبيَّن الفاروقي كيف أن تعريف أرسطو للفضائل كان اعتباطياً، وكذلك تعريف المدرسة الواقعية لها، حتى إنه ربط الفضائل كلها بما يُسمّى "السعادة"، مع أن ذلك هو من باب أغلوطة الإزاحة أو التعميم؛ لأن السعادة غير القيمة الأخلاقية،[١٣] ثم انتقد ربط فلاسفة المسيحية والإسلام مفهوم الخير بمفهوم الخلاص أو السعادة الأبدية، وعَدّ ذلك أيضاً من الأغاليط التعميمية.[١٤]

وبالمثل، فقد حمل على مَن عرّف الفضائل بالمنفعة (utility) دون تجاوزها إلى ما وراءها من أهداف عليا،[١٥] وبيَّن أن القيمة الحقيقية لا يمكن أن تكون تعميماً يستنبط

[11] ibid., p. 149.
[12] ibid., p. 44, 59, 64.
[13] ibid., p. 59.
[14] ibid., p. 65.
[15] ibid., p. 66.

من منطق تجريبي أو استقرائي[١٦] -كما يحدث في نظرية المنفعة-، وإلاّ دخل ذلك في إطار أغلوطة التعميم الكاذب كذلك. ثم حمل على الغائية -بمفهومها القديم- منذ زمن فلاسفة اليونان، واصفاً إياها بالسذاجة،[١٧] والخرافة،[١٨] ومُحدِّداً عيبها الأساسي في افتقادها للحتمية أو القطعية؛ نظراً لاستنادها إلى الخيال أو الاستقراء (الناقص) في أحسن الأحوال،[١٩] ما يعني إدخال نظرية القيم التي تبنى على الغائية في شرك أغلوطة الإزاحة أيضاً.

### ٣. نظرية القيم المبنية على الحدس الانفعالي:

مَهَّد الفاروقي لمفهوم " القيمة" بالتحليل الذي قدّمه "شيلر" للخير؛ إذ أوضح "شيلر" أن الخير يُمثِّل قيم المنفعة (goods values)، وقيم الأخلاق ( ethical values)، وقيم الجمال (esthetic values).[٢٠] وقد تبنّى الفاروقي رأي "شيلر" أيضاً في تعريف القيمة على أنها ماهية تعرف بالحدس الانفعالي،[٢١] وأنها كلية أو عالمية النطاق،[٢٢] ثم توسع (في النصف الثاني من الرسالة) في بيان سمات القيمة وكيفية إدراكها فيما يمكن أن ألخّصه موضوعياً فيما يأتي:

أ. القيمة قبْلية (a priori): فكما أن الإنسان مجبول على فطرة معينة، فالقيمة جزء من هذه الفطرة،[٢٣] ولا يستطيع الحكم على خيرية الشيء،[٢٤] ولا حتى تطبيق المنطق التجريبي عليه،[٢٥] إلا باستدعاء التصور القبْلي عن قيمة المنفعة أو الخُلُق أو الجمال، تماماً كما يستدعي التصور القبْلي عن لون ما أو وصف ما. ولكنّ هذا لا يتعارض مع تعلّم

[16] ibid., p. 94.
[17] ibid., p. 114.
[18] ibid., p. 116.
[19] ibid., p. 120.
[20] ibid., p. 206.
[21] ibid., p. 253.
[22] ibid., p. 287.
[23] ibid., p. 219.
[24] ibid., p. 213.
[25] ibid., p. 223.

هذه القيم من كاملي الأخلاق أو من الرسل كما ذكر،[٢٦] وذلك بعد التصديق بهؤلاء الرسل عن طريق قيمة الطاعة (obedience).[٢٧]

ب. القيمة تدرك بالحدس الانفعالي (emotional intuition): وهذا الحدس – كالقدرة على الحكم المنطقي أو الرياضي الصحيح– يحتاج إلى عاقل ذي بصيرة وصاحب قدرة على الحكم وثقافة روحية،[٢٨] وهذه القدرة تأتي بالدُّربة –كما بيَّن الفاروقي–؛ سواء على مستوى الفرد أو على مستوى الدُّربة للبشرية كلها،[٢٩] فالقيم ظواهر تُدرك كما تُدرَك الظواهر المختلفة.[٣٠]

ت. القيمة حقيقية: فهي تُمثِّل شُعوراً في الضمير، لا "حقيقة عقلية مجردة"؛[٣١] ذلك أنها ليست –بالضرورة– مُتمثِّلة كلّيّاً في حقيقة ما أو شخص ما، فكما أن الرجولة حقيقة، إلا أنه لا يشترط أن تكون كاملة في رجل ما، فهي إذن حقيقية بمعنى مثالية (ideal).[٣٢] وهذا التصور للقيمة يخالف مذهب العدمية (nothingness) الذي يطرحه الشكّيّون (skeptics).[٣٣]

ث. القيمة ضمير الأمر (consciousness of command): فالقيمة كأنها ولادة للضمير الأخلاقي،[٣٤] لا يوجد إلا بها.

ج. القيمة مطلقة وغير نسبية: وذلك خلافاً لكل أطروحات المذاهب النسبية المختلفة كما بيَّنت الرسالة.[٣٥]

---

[26] ibid., p. 216.
[27] ibid., p. 218.
[28] ibid., p. 271.
[29] ibid., p. 269.
[30] ibid., p. 227.
[31] ibid., p. 11.
[32] ibid., p. 240.
[33] ibid., p. 241.
[34] ibid., p. 239.
[35] ibid., p. 239.

ختاماً، اعتقد الفاروقي باحتمال تعارض قيمتين، فوضع لذلك أربعة احتمالات: الأول أن يكون الحدسان صحيحين، وذلك يؤدي إلى نسبية الأخلاق، وهو مردود. والثاني ألا ينطبق الصواب والخطأ أصلاً، وهذا ما قالت به الشكّيّة، وهو مردود أيضاً. والثالث أن يكون الحدسان خاطئين. والرابع أن يكون أحد الحدسين صحيحاً. وجدير بالذكر أن الاحتمالين الثالث والرابع يحتاجان إلى معيار؛ هو حدس العاقل حتى ندرك الخطأ والصواب.

## ثالثاً: تأثر الفاروقي بالفيلسوف شيلر

بدا تأثر الفاروقي بالفيلسوف "شيلر" واضحاً في ثنايا الرسالة، بتأييده لنظريته في القيم من حيث اعتمادها على الحدس الانفعالي، وتبنيّه تقسيم "شيلر" لأنواع القيم (نفعية، وخلُقية، وجمالية)، وكذلك معظم آراء "شيلر" في مذاهب الفلسفة المختلفة. إلا أن الفاروقي انتقد "شيلر" في مواضع عدّة، أهمها ما يختص بقيمة القديسيّة (Saintliness)، التي وضعها "شيلر" على رأس هرمه في القيم،[٣٦] بل إن الفاروقي انتقد هذه الهرمية نفسها. وتأثُّر الفاروقي بـ"شيلر" يختلف عن تأثُّر معاصريه من دارسي الفلسفة بالأعلام، فيوحنا بولس (الذي أصبح بابا الفاتيكان فيما بعد) تبنّى نظريات "شيلر" بما فيها القديسيّة، وعَدّها مركزيّاً في دراساته لفلسفة الأخلاق.[٣٧] أمّا هايدغر (الذي أصبح فيلسوفاً شهيراً فيما بعد) فبنى على فلسفة "شيلر" منهجة التفكيكي ما بعد الحداثي،[٣٨] (الذي طرحه الفاروقي بوصفه "شكّيّاً" يؤدي إلى العدمية الأخلاقية).

---

[36] ibid., p. 51.

[37] Peter J. Colosi, John Paul II and Max Scheler on the Meaning of Suffering, Logos: *A Journal of Catholic Thought and Culture* - Volume 12, Number 3, Summer 2009, pp. 17-32.

[38] Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. by Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996).

**رابعاً: ملحوظات ومقترحات:**

فيما يأتي ملحوظات على أبرز ما ورد في هذه الرسالة، ومقترحات لتحسينها والإفادة منها:

١. نطاق الرسالة هو الفلسفة الغربية بما فيها من شروح الفلاسفة المسلمين على الفلسفة اليونانية. وواضح من كتابات الفاروقي اللاحقة كيف تطوّر فكره الإسلامي، وتأثر -بحسب ما قال هو- بالفلاسفة المسلمين ممّن لا ينتمون إلى تيار الفلسفة الغربية مثل ابن تيمية.[٣٩] وحبّذا لو بحث طالب نجيب في موضوع هذه الرسالة نفسها من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية البحتة، خاصة فيما كتبه الفاروقي عن دور الرُّسل في تعليم القيم وتعريفها، وأصالة القيم في الفطرة الإنسانية، ونقده للفلسفة الإسلامية التقليدية في أغلوطتي: "الطبيعية"، و"التعميمية".

٢. نقد الفاروقي للغائية[٤٠] إنما يصح في الغائيات القديمة التي بنيت -كما ذكر بحق- على الخرافة والخيال. أما الغائية في الفكر الإسلامي المعاصر فتتصل بالمدرسة المقاصدية وهي مبنية على استقراء النصوص الشرعية بحثاً عن الكليات والغايات، التي تتقاطع مع منظومة القيم الإسلامية في مساحات كبيرة. ورغم نقد الفاروقي التقليدي للاستقراء،[٤١] وعدّه مصدراً ظنيّاً ليس فيه "حتمية" على حدّ تعبيره، إلا أن المقاصديين -منذ الشاطبي- عدّوا الاستقراء دليلاً؛ إن لم يكن قطعيّاً فهو أقرب ما يكون إلى القطع بوصف مراتب القطع والظن النسبية. والموضوع يحتاج إلى بحث أوسع أيضاً.

٣. رغم تأييد الفاروقي للفيلسوف "مور" في أن قيمة الخير جوهر لا ينقسم وغير قابل للتحليل،[٤٢] إلا أنه خلص إلى تحليل القيم نفسها إلى نفعية، وخلُقية، وجمالية، مما يدل أيضاً على عدم لزوم ثنائية قابل/غير قابل للتحليل، وإنما هو قابل للتحليل على

[٣٩] هشام الطالب، مقدمة للطبعة المعربة من كتاب أطلس الحضارة الإسلامية، انظر:
- الفاروقي، إسماعيل راجي. **أطلس الحضارة الإسلامية**، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨م، ص١٦.

[40] Ismail Faruqi, On Justifying the Good, pp114-116.

[41] ibid., p. 120.

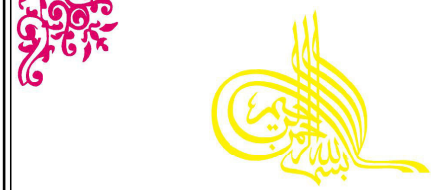
[42] ibid., p. 6.

مستوى من المستويات النسبية، وليس على جميع المستويات. ولعل هذا النقد ينطبق على بعض المواضع التي نقد فيها الفاروقي النسبية بشكل مطلق وكامل.

٤. لا بُدّ من التسليم بقدر من النسبية في تصوُّر القيمة، بدليل ما قاله الفاروقي في نفسه عن تطور البشرية نفسها من حيث الدُّربة على إدراك القيم.[٤٣] فإذا كانت البشرية كلها في مرحلة ما غير قادرة على إدراك قيمة ما، وهي من ثَمّ تتعامل مع مستوى أقل من الإدراك المثالي لها، فأولى بنا اعتبار أقل القيم قيمة نسبية إلى حين، فذلك مبلغ علم البشر في ذلك العصر.

٥. أوصي بالإفادة من نقد الفاروقي لفلسفتي: الحداثة (مُتمثِّلة في عقلانيتها الحتمية)، وما بعد الحداثة أيضاً (مُتمثِّلة في الشكّيّة الجديدة). وحبّذا لو بنينا على هذا النقد فلسفة إسلامية جديدة تتجاوز إشكاليات الحداثة وما بعد الحداثة، والعقلانية واللاعقلانية، والشكّيّة القديمة والجديدة؛ سواءً في فلسفة الأخلاق، أو المنطق، أو غيرهما من أبواب الفلسفة.

[43] ibid., p. 269.



# المسلم المعاصر

## في هذا العدد


- في الموازنة بين مصالح التعبير عن الإرادة العامة ومفاسدها (دراسة تأصيلية على الثورات العربية). — د. عليـــان بوزيـــان
- مآلات تطبيق منهج تحقيـــق المنـــاط في تأهيل بعض الأحكام أو تعليقها. — ا. د. محمد كمال الدين إمام
- الضروريات بين الزيادة والحصر ومتطلبات العصر. — ا. جميلـة تلـــوت
- منهج الشيخ محمد الحسين كاشف الغطاء في كتابه تحرير المجلة. — د. حسن كريم ماجد الربيعي
- نحو منظور إسلامي لعلم الإنسان. — ا. د. جمال الدين عطية
- الأنثروبولوجيا الإسلامية. — الشيخ/ ليث عبد الحسين العتابي



العدد (١٤٨) السنة السابعة والثلاثون

جماد الاول – جماد الاخر – رجب ١٤٣٤هـ

أبريل – مايو – يونيو ٢٠١٣م

# قائمة مؤلفات

## إسماعيل الفاروقي وبعض ما كتب عنه باللغة الإنجليزية

## Bibliography of Works by Ismail al Faruqi or written on him


## إعداد: فتحي حسن ملكاوي


سيكون من المفيد الاعتراف بأننا واجهنا صعوبة كبيرة في حصر ما كتبه الفاروقي بالعربية والإنجليزية والفرنسية وما ترجم من أعماله إلى اللغات الأخرى، لا سيما لغات الشعوب الإسلامية: الأوردية، والفارسية، والتركية، والماليزية، والإندونيسية، وغيرها. فضلاً عن صعوبة حصر ما كتب عنه. ولذلك فإن ما ورد في هذه القائمة ليس كاملاً، وإننا نهيب بقراء المجلة أن يعلموا إدارة التحرير عن أية منشورات أخرى للفاروقي أو ترجمات لأعماله باللغات المختلفة، أو أية بحوث أو دراسات أو أطروحات جامعية أجريت عن الفاروقي وأعماله، وذلك حرصاً على استكمال هذه القائمة، وفاءً للشهيد الراحل، وتعميماً للفائدة.

## Section 1 by Dr. Ismail al Faruqi

**القسم الأول: كتابات إسماعيل الفاروقي بلغات غير العربية**

### a) Books in English الكتب باللغة الإنجليزية

1. (1953) *From Here We Start*, tr. from the Arabic of K.M. Khalid. Washington, DC: American Council of Learned Societies.
   ترجمة كتاب من هنا نبدأ لخالد محمد خالد من العربية إلى الإنجليزية.
2. (1953) *Our Beginning in Wisdom*, tr. from the Arabic of M. al Ghazali. Washington, DC: American Council of Learned Societies.
   ترجمة كتاب من هنا نعلم، لمحمد الغزالي من العربية إلى الإنجليزية.
3. (1953) *The Policy of Tomorrow*, tr. from the Arabic of M. B. Ghali. Washington, DC: American Council of Learned Societies
   ترجمة كتاب سياسة الغد، تأليف م.ب. غالي، من العربية إلى الأنجليزية
4. (1962) `*Urubah and Religion: An Analysis of the Dominant Ideas of Arabism and of Islam as Its Heights Moment of Consciousness*, vol. 1 of *On Arabism*, Amsterdam: Djambatan.
   العروبة والدين: تحليل للأفكار السائدة عن العروبة والإسلام بوصفه قمة حركة الوعي
5. (1968) *Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas.*Montreal: McGill University Press and Amsterdam: Djambatan, Amsterdam.
   الأخلاق المسيحية: تحليل نظمي وتاريخي للإفكار السائدة

6. (1969) *The Great Asian Religions*, in collaboration with W.T. Chan, P.T. Raju and J. Kitagawa. New York: Macmillan

أديان آسيا الكبرى.

7. (1975) *Historical Atlas of the Religions of the World.* New York: Macmillan.

الأطلس التاريخي لأديان العالم

8. (1976) *The Life of Muhammad.* tr. and ed. from the Arabic of M.H. Haykal. Indianapolis: North American Islamic Trust.

حياة محمد، تأليف محمد حسين هيكل، ترجمة من العربية إلى الإنجليزية

9. (1980) *Sources of Islamic Thought: Three Epistles on Tawhid by Muhammad ibn 'Abd al Wahhab*, tr. and ed. Indianapolis: American Trust Publications.

مصادر الفكر الإسلامي: ثلاثة رسائل في التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب، ترجمة من العربية إلى الإنجليزية

10. (1980) *Sources of Islamic Thought: Kitab al Tawhid*, tr. from the Arabic of Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab and ed. London: IIFSO.

مصادر الفكر الإسلامي: كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب ترجمة من العربية إلى الإنجليزية

11. (1980) *Islam and Culture.* Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia.

الإسلام والثقافة

12. (1980) *Islam and the Problem of Israel.* London: The Islamic Council of Europe ISBN 983954134X.

الإسلام ومشكلة إسرائيل

13. (1981) *Social and Natural Sciences*, ed. with A. O. Naseef. Sevenoaks, UK: Hodder and Stoughton, and Jeddah: King Abdulaziz University.

العلوم الاجتماعية والطبيعية، تحرير أعمال مؤتمر التعليم الإسلامي الأول بالاشتراك من عبد الله عمر نصيف

14. (1981) *The Hijrah: The Necessity of Its Iqamat or Vergegenwartigung*, ABIM: Kuala Lumpur.

الهجرة وضرورتها للإقامة

15. (1982) *Essays in Islamic and Comparative Studies*, ed. Herndon, VA: IIIT.

مقالات في الإسلام والدراسات المقارنة

16. (1982) *Islamic Thought and Culture*, ed. Herndon, VA: IIIT.

الفكر الإسلامي والثقافة

17. (1982) *Trialogue of the Abrahamic Faiths*, ed. Herndon, VA: IIIT

الحوار الثلاثي بين الأديان الإبراهيمية

18. (1982) *Islamization of Knowledge*. Herndon, VA: IIIT.
إسلامية المعرفة

19. (1982) *Tawhid: Its Implications For Thought And Life.* Kuala Lumpur: IIIT
(1985) *Islam.* Beltsville, MD: Amana Publications.
التوحيد وتضميناته في الفكر والحياة

20. (1986) *The Cultural Atlas of Islam.* New York: Macmillan
أطلس الحضارة الإسلامية

21. (1995) *Toward Islamic English*, Herndon VA: International Istitute of Islamic Thought.
نحو لغة إنجليزية إسلامية

22. (1998) *Islam and Other Faiths*, Edited by Ataullah Siddiqui. UK: Islamic Foundation and USA: International Istitute of Islamic Thought,
الإسلام والأديان الأخرى

## b) Articles in English مقالات باللغة الإنجليزية

1. "On the Ethics of the Brethren of Purity and Friends of Fidelity (*Ikhwan al Safa wa Khillan al Wafa'*)," *The Muslim World*, vol. L, no. 2, pp. 109-21; no. 4, pp. 252-58; vol. LI, no. 1, pp. 18-24
الأخلاق عند إخوان الصفا وخلان الوفا، في مجلة العالم الإسلامي

2. "On the Significance of Reinhold Niebuhr's Ideas of Society," Canadian Journal of Theology, vol. VII, no. 2, pp. 99-107. Reprinted in *Muslim Life*, vol. XI, no. 3 (Summer 1964): 5-14
في أهمية أفكار رينهولد نيبور عن المجتمع، في المجلة الكندية لعلم الكلام

3. "A Comparison of the Islamic and Christian Approaches to Hebrew Scripture," *Journal of Bible and Religions*, vol. XXXI, no. 4, pp. 283-93
مقارنة بين منهج الإسلام والمسيحية في التعامل مع النصوص العبرية، في مجلة الكتاب المقدس والأديان

4. " "Towards a New Methodology of Qur'anic Exegesis," *Islamic Studies*, vol. 1, no. 1, pp. 35-52; reprinted in *Muslim Life*, vol. XI, no. 1 (January-March 1964): 4-18.
نحو منهجية جديدة لتفسير القرآن الكريم، في مجلة الدراسات الإسلامية

5. "Towards a Historiogaphy of Pre-Hijrah Islam" *Islamic Studies*, vol. 1, no. 2, pp. 65-87.
نحو دراسة تاريخية للإسلام قبل الهجرة، في مجلة الدراسات الإسلامية

6. "On the Raison d'Etre of the Ummah," *Islamic Studies* vol. II, no. 2, pp. 159-203
في سبب وجود الأمة، في مجلة الدراسات الإسلامية

7. "Nazariyat Islami Dawlat," (in Urdu) Chiragh-i-Rah, Nazariyat Pakistan Number (December 1960): 383-89; *ibid.*, in English, "The Nature of the Islamic State," *The Voice of Islam*, vol. IX, no. 4 (January 1961): 169-77

نظرية الدولة في الإسلام نشرت بالأوردو في مجلة سراج الراح، وفي الإنجليزية في مجلة صوت الإسلام

8. "History of Religions: Its Nature and Significance for Christian Education and the Muslim-Christian Dialogue," *Numen: International Review for the History of Religions*, vol. XII, fasc. 2, pp. 81-86 (this article was followed by "In Response to Dr. Faruqi," by Professor Bernard E. Meland of theUniversity of Chicago, *Numen*, vol. XII fasc. 2, pp. 87-95)

تاريخ الأديان: طبيعته وأهميته في التربية المسيحية والحوار الإسلامي المسيحي، نشرت في مجلة تومين: المجلة الدولية في تاريخ الأديان

9. "Al Nazzam," *Encyclopedia Britannica*, 11th Edition

مقالة عن النظام في الموسوعة البريطانية الطبعة الحادية عشرة

10. "Pakistan and the Islamic Imperative," *Islamic Literature*, 1966, no. 1, pp. 1-10

باكستان والضرورة الإسلامية في مجلة الآداب الإسلامية

11. "Science and Traditional Values in Islamic Society," *Zygon: Journal of Religion and Science*, vol. 11, no. 3 (September 1967): 231-46; also in *Science and the Human Condition in India and Pakistan*, ed. W. Morehouse. New York: The Rockefeller University Press, 1968

العلم والقيم التقليدية للمجتمع الإسلامي في مجلة زايغون: مجلة العلم والدين

12. "Islam and Christianity: Prospects for Dialogue," *The Sacred Heart Messenger* (September 1967): 29-33

الإسلام والمسيحية: فرص للحوار في مجلة رسالة القلب المقدس

13. "Islam and Christianity: Diatribe or Dialogue," *Journal of Ecumenical Studies*, vol. V, no. 1 (1968): 45-77

الأسلام والمسيحية: صراع أم حوار، في مجلة الدراسات المسكونية.

14. "The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions," *Studia Islamica*, fasc. XXVIII (1968): 29-62

مشكلة الوضع الميتافيزيقي للقيم في التقاليد الإسلامية والغربية، في مجلة ستوديا إسلاميكا

15. "The Ideal Social Order in the Arab World, 1800-1968," *Journal of Church and State*, vol. XI, no. 2 (Spring 1969): 239-51

النظام الاجتماعي المثالي في العالم العربي في الفترة ١٨٠٠-١٩٦٨م، في مجلة الكنيسة والدولة

16. "The Challenge of Western Ideas for Islam," *Islamic Literature*, (September 1969): 1-6

تحدي الأفكار الغربية للإسلام في مجلة الآداب الإسلامية

17. "Misconceptions of the Nature of the Work of Art in Islam," *Islam and the Modern Age*, vol. 1, no. 1 (May 1970): 29-449

أفكار مغلوطة على طبيعة العمل الفني في الإسلام، مجلة الإسلام والعصر الحاضر

18. "On the Nature of the Work of Art Islam", *Islam and the Modern Age*, vol. 1, no. 2 (August 1970): 68-81

حول طبيعة العمل الفني في الإسلام، مجلة الإسلام والعصر الحاضر

19. "lslam and Art", *Studia Islamica*, fasc. XXXVII (1973): 81-109

الإسلام والفن، في مجلة ستوديا إسلاميكا

20. "The Essence of Religious Experience in Islam", *Numen*, vol. XX, fasc. 3. pp. 186-201

جوهر التجربة الدينية في الإسلام مجلة نيومين

21. "Internal Dynamics of the Muslim Community," *Al-Ittihad*, vol. XII, no. 3 (Summer 1975): 2-7

الدينامية الداخلية للمجتمع الإسلامي، مجلة الاتحاد

22. "The Muslim-Christian Dialogue: A Constructionist View," *Islam and the Modern Age*, vol. VIII, no. 1 (Febuary 1977): 5-36

الحوار الإسلامي المسيحي: رؤية بنيوية، مجلة الإسلام والعصر الحاضر

23. "Adapting the Qur'an!", *Impact International* vol. 7:4 (February- March 1977 / Rabi'al 1397): 10-11

تكييف القرآن، مجلة إمباكت الدولية

24. "Moral Values in Medicine and Science," *Biosciences Communications*, vol. III, no. 1 (1977); reprinted in *Journal of the Islamic MedicalAssociation*

القيم الأخلاقية في الطب والعلوم، مجلة التواصل في العلوم البيولوجية، وأعيد نشرها في مجلة الجمعية الطبية الإسلامية

25. "Islam and the Social Sciences," *Al-Ittihad* vol. XIV, nos. 1-2, (January – April 1977): 38-40

الإسلام والعلوم الاجتماعية، مجلة الاتحاد

26. "Central Asia Report: Muslims Survive," *Impact International* (October 1977): 14-5

تقرير آسايا الوسطى، المسلمون حافظوا على البقاء، مجلة إمباكت الدولية

27. "Islam and Architecture," *The Muslim Scientist*, vol. VII, nos. 1- 2 (March-June 1978): 14-22

الإسلام والعمارة، مجلة العالم المسلم

28. "Our Moral Dilemma," *The Voice of Islam*, vol. VIII, no. 5 (February 1978): 9-11

29. "Uber das Wesen der Islamischen Da'wa," *Al-lslam*, no. 2/77, pp. 2-8

أزمتنا الأخلاقية، مجلة صوت الإسلام.

30. "On The Nature of Islamic Da'wah" and "Commentaries" on Christian Missions in the Muslim World, *International Review of Mission*, vol. LXV, no. 260 (October 1976): 391-400; 385-460; reprinted in *Risalah* (February 1977): 2-6

في طبيعة الدعوة الإسلامية وتعليقات على التبشير المسيحي في العالم الإسلامية، المراجعات الدولية للتبشير.

31. "On the Metaphysics of Ethics in Islam," *Listening: Journal of Culture and Religion*, vol 14, no. 1 (Winter 1979): 25-43.

في ميتافيزيقا الإخلاق في الإسلام: مجلة الثقافة والدين

32. "Divine Transcendence: Its Expression in Christianity and Islam," *World Faiths* (London), no. 107 (Spring 1979): 11-19

التعالي الإلهي: تعبيراته في النصرانية والإسلام، مجلة أديان العالم

33. "Islamic Renaissance in Contemporary Society," *Al Ittihad*, vol. 15, no. 4 (October 1978): 15-23

النهضة الإسلامية في المجتمع المعاصر، مجلة الاتحاد

34. "Islamizing the Social Sciences," *Studies in Islam*, vol. XVI, no. 2 (April 1979): 108-21

أسلمة العلوم الاجتماعية، مجلة دراسات في الإسلام

35. "Islam and the Tehran Hostages," *The Wall Street Journal* (November 28, 1979): 24

الإسلام ورهائن طهران، مقال في مجلة ول ستريت جورنال

36. "Rights of Non-Muslims under Islam: Social and Cultural Aspects," *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. I, no. 1 (Summer 1979): 90-102

حقوق غير المسلمين في ظل الإسلام: الجوانب الاجتماعية والثقافية، في مجلة معهد قضايا الأقليات الإسلامية

37. "Controversy over the Moon," *Voice of Islam*, vol. 11, no. 1 (March 1980): 3-5

جدل حول القمر، مجلة صوت الإسلام

38. "The Islamic Faith," *Jerusalem: The Key to World Peace*. London: Islamic Council of Europe, 1980, pp. 77-105

الإيمان الإسلامي: في مجلة القدس: مفتاح السلام العالمي

39. "Stream of Ideas Flows into Social Sciences," *The Times Educational Supplement*. London (September 5, 1980): 39

نهر الأفكار يجري في العلوم الاجتماعية، الملحق التربوي من مجلة تايمز.

40. "Humanitarian and Egalitarian Aspects of Islamic Law," *Arab Perspectives*, I.6 (September 1980): 6-10

الأبعاد الإنسانية والاجتماعية في الشريعة الإسلامية، في وجهات نظر عربية

41. "Islamic Ideals in North America", Silver Jubilee Messages Collection, Our Gifts to the World. *Korea Muslim Federation* (September 1980): 145-59

المثل الإسلامية في شمال أمريكا: هديتنا إلى العالم، رسالة بمناسبة اليوبيل الفضي في فدرالية مسلمي كوريا

42. "The Living Reality of Faith," *Today's World*, vol. I, no. 4 (December 1980): 20-2

الحقيقة الحية في الإيمان: مجلة العالم اليوم

43. Muslimah," *Al Islam*, vol. 23, nos. 1-2 (Muharram-Safar 1399 / 1979): 84-90

المسلمة في مجلة الإسلام

44. "Islam and Labour," *Islam and a New International Economic Order*. Geneva: *International Institute for Labour Studies*, 1980, pp. 79-101

الإسلام والعمل: الإسلام والنظام الاقتصادي العالمي الجديد مجلة المعهد الدولي لدراسات العمل

45. "Islamic Ideals in North America," *SIM News Bulletin*, part I, vol. IV, no. 2-3 (February 1981): 23-6; part II, vol. IV, no. 4, pp. 9-14

المثل الإسلامية في أمريكا الشمالية، نشرة أخبار سيميز في عددنن متواليين

46. "What Is a Muslim?," *Al-Nahdah*, vol. 1, no. 1 (March 1981): 4-6

ما هو الإسلام؟ في مجلة النهضة

47. "Can a Muslim Be Rich?," *The Muslim Reader*, vol. 2, no. 3 (December 1980): 2, 11

هل يمكن للمسلم أن يكون غنياً، مجلة مسلم ريدر

48. "Why Is the Muslim a Muslim?," *Al Nahdah*, vol. 1, no. 2 (April-June 1981): 5-7

لماذا يكون المسلم مسلماً؟ في مجلة النهضة

49. "Islam in North America," *Al Risalah*, vol. 6, no. 2 (1981): 28-37.

الإسلام في أمريكا الشمالية، في مجلة الرسالة

50. "Moments of the Muslim's Religious Life," *Al Nahdah*, vol. 1, no. 4 (October-December 1981): 5-6.

لحظات في حياة المسلم الدينية، مجلة النهضة

51. "How the U. S. and Islam Can Work Together," *Arabia*, no. 10 (June 1982): 36.

كيف يمكن للولايات المتحدة الأمريكية والإسلام أن يعملا معاً، مجلة أريبيا

52. "Siyam (Fasting)," *Al Nahdah*, vol. 2, no. 2 (April-June 1982): 6-7.
الصوم، مجلة النهضة

53. "Salat (Worship)," *Al Nahdah*, vol. 2, no. 1 (January-March 1982): 6-7.
الصلاة، مجلة النهضة

54. "On the Nature of Islamic Da'wah," *The Muslim* (October 1981): 1-4.
حول طبيعة الدعوة الإسلامية، مجلة المسلم

55. "Freedom of Non-Muslims in an Islamic State," *The Muslim Reader*, vol. 4, no. 2 (Ramadan 1402 / July 1982): 32-35.
حرية غير المسلمين في دولة الإسلامية، في مجلة مسلم ريدر

56. "The Nation State and Social Order in the Perspective of Islam," *Trialogue of the Abrahamic Faiths*. Herndon, VA: IIIT, 1982, pp. 47-59.
الدولة الوطنية والنظام الاجتماعي في رؤية الإسلام، الحوار الثلاثي للأديان الإبراهيمية

57. "Islam and the Theory of Nature," *The Islamic Quarterly*, vol. XXVI, no. 1 (1982): 16-26.
الإسلام ونظرية الطبعية، في مجلة إسلاميك كوارترلي

58. "Islamization of Knowledge: The General Principles and the Work Plan," reprinted in *Pakistan Journal of History and Culture*, vol. 3, no. 1 (January-June 1982): 21-69.
إسلامية المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل، إعادة طبع في مجلة باكستان في التاريخ والثقافة.

59. "Islamic Message and Islamic Vision: A Challenge for Muslims in America," *The Orange Crescent*, vol. 9, no. 4 (April 1983): 1-3.
الرسالة الإسلامية والرؤية الإسلامية: تحديات المسلمين في مجلة الهلال البرتقالي

60. "Since When Is Anyone a Muslim?," *Al Nahdah*, vol. 1, no. 3 (July-August 1981): 4-6.
منذ متى كان أي واحد منا مسلماً؟ النهضة.

## c. Chapters in edited books: فصول في كتب منشورة

1. "The Self in Mu'tazilah Thought" *International Philosophical Quarterly*, vol. CI, no. 3 (September 1966): pp. 366-88; also in East-West Studies on the Problem of the Self ed. P. T. Raju and Albury Castell. The Hague: M. Nijhoff, 1968, pp. 87-107
النفس في الفكر الاعتزالي في الفصلية الدولية للفلسفة وفصل في كتاب عن دراسات الشرق والغرب في مسألة النفس من تحرير راجو وألبوري كاسل

2. "lntroduction" *Proceedings of the Third National Seminar of the Association of Muslim Social Scientists*, Gary, IN: Association of Muslim Social Scientists, 1974, pp. v-ix
مقدمة لبحوث المؤتمر الوطني الثالث لجمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين

3. "Islamic 'Fundamentalism' and the U.S.A.," Islamic Fundamentalism by Karim B. Akhtar and Ahmad H. Sakr. Cedar Rapids, IA:Igram Press, 1982, pp.122-25.

الأصولية الإسلامية والولايات المتحدة الأمريكية فصل في كتاب الأصولية الإسلامية تحرير كريم أختر وأحمد صقر.

4. The Ummah and Its Civilizational Christ," (trans.) by AbdulHamid AbuSulayman, *Social and Natural Sciences*, eds. Isma'il R. al Faruqi and Abdullah O. Naseef. Sevenoaks, UK: Hodder and Stoughton, and Jeddah: King Abdulaziz University, 1981, pp. 100-15

الأمة ومنقذها الحضاري كتب بالإنجليزية وترجمة عبد الحميد أبوسليمان ونشر في كتاب العلوم الاجتماعية والطبيعية، من تحرير الفاروقي وعبد الله عمر نصيف

5. Islamizing the Social Sciences," *Social and Natural Sciences*, ed. Isma'il R. al Faruqi and Abdullah Omar Naseef. Sevenoaks, UK: Hodder and Stoughton, and Jeddah: King Abdulaziz University, 1981, pp. 8-20

أسلمة العلوم الاجتماعية، فصل في كتاب العلوم الطبيعة والاجتماعية من أعمال مؤتمر التعليم الإسلامي الأول في مكة المكرمة، تحرير الفاروقي وعبد الله عمر نصيف

6. "The Role of Islam in Global Interreligious Dependence," *Towards a Global Congress of the World's Religions*, ed. Warren Lewis. Barrytown, NY: Unification Theological Seminary, pp. 19-38

دور الإسلام في الاستفلال البين–ديني العالمي، فصل في كتاب بعنوان نحو مؤتمر عالمي لأديان العالم، تحرير وارن لويس.

7. "Divine Transcendence and Its Expression," *The Global Congress of the World's Religions, Proceedings 1980-1982*, ed. Henry O. Thompson. New York: The Rose of Sharon Press, 1982, pp. 267-316.

التعالي الإلهي والتعبير عنه، في أعمال المؤتمر الدولي عن أديان العالم ١٩٨٠–١٩٨٢.

8. "Islam and Architecture," *Fine Arts in Islamic Civillization*, ed. M. A. J. Beg. Kuala Lumpur: The University of Malaya Press, 1981, pp. 99-117

الإسلام وفن العمارة، فصل في كتاب الفنون الجميلة في الحضارة الإسلامية، تحرير م. أ. ج. بيغ.

9. "Is the Muslim Definable in Terms of His Economic Pursuits?," Khurshid Ahmad and Z. Ansari, eds., *Islamic Perspectives: Essays in Honor of A. A. Mawdudi*, London: The Islamic Foundation, 1979, pp. 183-93.

هل يمكن تعريف المسلم بدلالة سعية الاقتصادي؟ فصل في كتاب: رؤى إسلامية: مقالات على شرف أبي الأعلى المودودي تحرير خورشيد أحمد وظفر إسحق أنصاري

10. "Islam and Other Faiths" in *The Challenge of lslam*, ed. Altaf Gauhar. London: Islamic Council of Europe, 1978, pp. 82-111

الإسلام والأديان الأخرى، فصل في كتاب تحدي الإسلام من تحرير ألتا قوهار ومنشورات المجلس الإسلامي الأوروبي سنة ١٩٧٨م.

11. "Islam and Christianity: Problems and Perspectives," *The Word in the Third World*, ed. James P. Cotter. Washington-Cleveland: Corpus Books, 1976, pp. 159-181; comments on pp. 181-220

الإسلام والمسيحية: مشكلات وفرص في مجلة العالم في العالم الثالث

12. "Islam as Culture and Civilization," *Islam and Contemporary Society*. London and New York: Longman and the Islamic Council of Europe, 1982, pp. 140-76.

الإسلام ثقافة وحضارة، فصل في كتاب الإسلام والمجتمع المعاصر

13. "The Objective of the Seminar," *Knowledge for What? (Proceedings of the Seminar of Islamization of Knowledge, Rabi' al Awwal 1402 / January 1982)* Islamabad: Institute of Education, 1982, pp. ix-xii.

معرفة من أجل ماذا؟ مقدمة لأعمال سمينار إسلامية المعرفة في باكستان ١٩٨٢

"Report of the Seminar," *Knowledge for What? (Proceedings of the Seminar of Islamization of Knowledge, Rabi' al Awwal 1402 / January 1982)*, Islamabad: Institute of Education, 1982, pp. xxii-xxvi.

معرفة ماذا؟ مساهمة في أعمال سمينار إسلامية المعرفة في باكستان ١٩٨٢

"Islamization of Knowledge: The General Principles and the Work-plan," *Knowledge for What? (Proceedings of the Seminar of Islamization of Knowledge, Rabi' al Awwal, 1402 / January 1982)*, Islamabad: Institute of Education, 1982, pp. 1-49.

إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل. البحث المقدم إلى سمينار إسلامية المعرفة في باكستان ١٩٨٢

14. "Islam and Other Faiths," *30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa*, Middle East 1, ed. Graciela de la Lama. Mexico City: El Colegio de Mexico, 1982, pp. 153-79.

الإسلام والأديان الأخرى، بحث قدم إلى المؤتمر الثلاثين للعلوم الإنسانية في آسيا وشمال أفريقيا.

15. "Forward: Six Basic Economic Principles in Islam," *Proceedings of the Third East Coast Regional Conference*. Gary, IN: Muslim Students' Association, 1968, pp. 1-8

مقدمة: ستة مبادئ أساسية للاقتصاد في الإسلام. أعمال المؤتمر الإقليمي الثالث للساحل الشرقي لاتحاد الطلبة المسلمين في أمريكا الشمالية.

## c. Articles in Malaysian: مقالات باللغة الماليزية

1. "Hak Bukan Islam Dalam Islam," *Diskusi*, part I, 5:7/1980 (July-August 1980): 2-5, 48; part II, 5:8/1980 (August-September 1980): 8-12; part III, 5:9/1980 (September-October 1980): 15-8, 51

مقال في مجلة ماليزية نشر في ثلاثة أعداد متوالية من مجلة ديسكوسي الماليزية

2. Umat Islam — Cabaran-cabaran Pemikiran Kini," *Diskusi* (Malaysia), vol. 5:12 (December 1980): 2-5

أمة الأسلام باللغة الماليزية في مجلة ديسكوسي.

3. "Universiti Negara Membangun — Kearah Mana?," *Panji Masyarakat* (Malaysia), December 1980: 5-9

مقال مترجم إلى اللغة الماليزية ومنشور في مجلة ماليزية

4. Islamizing the Social Sciences," *Islamika*, Kuala Lumpur (Malaysia): Sarjana Enterprise, 1981, pp. 1-8

إسلامية العلوم الاجتماعية في مجلة أسلاميكا الماليزية

### d. Articles in Turkish: مقالات باللغة التركية

1. "Kuzey Amerika'da Islami idealler," *Yenidevir*, Istanbul (Apr. 29, 1981): 6

المثل الإسلامية في أمريكا الشمالية مترجمة إلى التركية ومنشور في مجلة تركية

2. "Hicret'in Ihyasi ve Zamanimizda Yeniden Ikamesinin Luzumu," *Milli Gazette*, tr. Hamza Kucuk and H. Coskun, twenty installments, (12/26/1402 [ October 13, 1982] to 1/15/1403 [December 1, 1982]).

مقال في مجلة ملّتي غازيت التركية

## القسم الثاني: الأعمال المنشورة للفاروقي باللغة العربية

### أ. الكتب

١. **محاضرات في تاريخ الأديان** جامعة القاهرة ١٩٦٣م.

٢. **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٤م، ومكتبة وهبة للطباعة والنشر، ١٩٦٨م.

٣. **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٨م.

٤. **الإسلام والفن. القاهرة:** دار الغريب للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م.

٥. **أطلس الحضارة الإسلامية:** بالاشتراك مع زوجته د. لوس لمياء الفاروقي، ترجمة د. عبد الواحد لؤلؤة. مراجعة د. رياض نور الله. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة العبيكان، وهيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤١٩ هـ/١٩٩٨م.

٦. **التوحيد وأثرة في الفكر والحياة**، ترجمة د. السيد عمر، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تحت الطبع

**ب. المقالات:**


١. الأساس المشترك بين الإسلام والمسيحية، **مجلة العلم والإيمان**، العدد ٦، ١٣٩٦/١٩٧٦، ص٦٤-٨٧.

٢. المسلمون في أمريكا، **مجلة البحوث الإسلامية**، المجلد الأ،ل، العدد الثاني (١٩٧٦، ص ٥٩٠-٥٩٣.

٣. الإسلام والمسلمون في أمريكا، **نشرة الشباب العربي**، ١-نوفمبر ١٩٧٦، ٨-نوفمبر ١٩٧٦، و ١٥-نوفمبر ١٩٧٦، و٢٢-نوفمبر ١٩٧٦.

٤. النية والعمل في الإسلامي مناقشة ورد، مجلة الفكر الإسلامية في الجزائر، منشورات وزارة الشؤون الدينية، المجلد ٣ سنة ١٩٧٦، ص ١٣٥-١٦٤.

٥. الأبعاد الروحية والسياسية والاقتصاحية والاجتماعية للعبادة وأهميتها لكل من الأمة والفرد، مناقشة ورد. في مجلة الفكر الإسلامي في الجزائر منشورات وزراة الشؤون الدينية مجلد ٤ عام ١٩٧٦، ص ٩-٢٤، وص ٧١-١٥٨

٦. الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة الرابعة، العدد ٩، محرم ١٣٩٧هـ/يناير ١٩٧٧م.

٧. أبعاد العبادات في الإسلام، **مجلة المسلم المعاصر**. العدد 1٠، أبريل. ١٩٧٧م، ١٣٩٧هـ، الكويت.

٨. نحن والغرب، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة الثالثة، العدد ١١، رمضان ١٣٩٧هـ/سبتمبر ١٩٧٧م.

٩. جوهر الحضارة الإسلامية، أعمال مؤتمر الندوة العالمية للشباب الإسلامية المجلد الثاني ١٩٧٩، ص ٥٨٣-٦٦٨.

١٠. صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد٢٠، محرم ١٤٠٠هـ/ديسمبر ١٩٧٩م، بيروت.

١١. إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية، **مجلة المسلم المعاصر**،ع٢٢، جمادى الأولى ١٤٠٠هـ أفريل ١٩٨٠م.

١٢. التوحيد والفن الجزء ١، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٣ (رمضان– شوال– ذو القعدة ١٤٠٠هـ)، ص١٥٩–١٨٠.

١٣. حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، المجلد ٧ العدد ٢٦ أبريل– حزيران، ١٩٨١، ١٩–٤٠.

١٤. التوحيد والفن الجزء ٢ **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٤ (ذو القعدة– ذو الحجة– محرم ١٤٠١هـ)، ص١٨٣–١٩٦.

١٥. التوحيد والفن: نظرية الفن الإسلامي، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٥ (صفر– ربيع أول– ربيع ثاني ١٤٠١هـ)، ص١٣٧–١٦٣.

١٦. حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، **مجلة المسلم المعاصر**، ع ٢٦ (١٩٨١) ص١٩–٤٠.

١٧. جوهر الحضارة الإسلامية، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد٢٧، شوال ١٤٠١هـ/ سبتمبر ١٩٨١م.

١٨. النهضة الإسلامية في المجتمع المعاصر"، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٢٨ (ذو القعدة– ذو الحجة– محرم ١٤٠١هـ)، ص٥١–٦٧.

١٩. أسلمة المعرفة، ترجمة فؤاد عودة، عبد الوارث سعيد، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد ٢٨، (أكتوبر ١٩٨٢)، ص ٩–٢٣.

٢٠. حساب مع الجامعيين، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة الثامنة، العدد ٣١، (رمضان ١٤٠٢هـ، جويلية ١٩٨٢م)، بيروت، لبنان.

٢١. الحضارة قبل أن تولد، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٣٢ (شوال– ذو القعدة– ذو الحجة– ١٤٠٢هـ)، ص٥–٢٣.

٢٢. نحو جامعة إسلامية، ترجمة محمود رفقي، محمد عيسى، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة التاسعة، العدد ٣٣،ربيع الأول ١٤٠٣هـ، جانفي ١٩٨٣م، بيروت.

٢٣. الإسلام وفن العمارة، **مجلة المسلم المعاصر**، المجلد رقم ٩، العدد ٣٤، فبراير–أبريل ١٩٨٣، ٨٧–٩٩.

٢٤. الإسلام والمدنية: قضية العلم، ترجمة صلاح الدين حنفي، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة التاسعة، العدد٣٦، ذو الحجة ١٤٠٣هـ/أكتوبر ١٩٨٣م.

٢٥. الإسلام في القرن المقبل، ترجمة: صلاح الدين حفني، **مجلة المسلم المعاصر**، القاهرة، العدد٣٨، (ربيع الثاني، جمادى الأولى، جمادى الآخرة١٤٠٤هـ/فبراير مارس أفريل١٩٨٤م)، ص ٥-٢٦.

٢٦. التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث، **مجلة المسلم المعاصر**، السنة العاشرة، العدد ٣٩، رجب ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م. ص١١-٢٣.

٢٧. حول إنشاء كراسي أستاذية للدراسات الإسلامية في الجامعات الأمريكية، **مجلة المسلم المعاصر**، ع٤٣ (رجب- شعبان- رمضان- ١٤٠٥هـ)، ص١٠١-١١٠.

## Section 3: Works On Faruqi القسم الثالث: كتابات عن الفاروقي:

### a) Theses and books that discuss Ismail al Faruqi's contributions:
### أ. أطروحات جامعية وكتب عن إسهامات الفاروقي

1. The Islamisation of science: Four Muslim positions developing an Islamic modernity by Stenberg, Leif Erik, Fil.Dr., Lunds Universitet (Sweden), 1996 , 362 pages.

إسلامية العلوم: أربعة مواقف إسلامية من الحداثة إعداد لايف إيريك ستنبرغ، أطروحة دكتوراه فلسفة في جامعة لندز في السويد

2. Isma'il al-Faruqi (1921-1986) and inter-faith dialogue: The man, the scholar, the participant by *Fletcher, Charles D.*, Ph.D., McGill University (Canada), 2008, 366 pages.

إسماعيل الفاروقي وحوار الأديان: الرجل والعالم والمشارك، أطروحة دكتوراه فلسفة في جامعة ماجيل في كندا ٢٠٠٨م من إعداد: تشارلز فليتشر.

3. Islam, modernity and the human sciences: Toward a dialogical approach by *Zaidi, Ali Hassan*, Ph.D., York University (Canada), 2007 , 358 pages.

الإسلام والحداثة والعلوم الإنسانية: نحو منهج للحوار، أطروحة دكتوراه فلسفة أعدها علي حسن زيدي، في جامعة يورك الكندية. عام ٢٠٠٧م.

4. Mohd Murat Bin Md Aris, "al-Faruqi's Approach to Comparative Religion: A Critical Study of His Book *Christian Ethics*" Master's Thesis for Islamic Revealed Knowledge and Heritage, Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, September 2002.

منهج الفاروقي في الأديان المقارنة: دراسة نقدية لكتابه عن الأخلاق المسيحية. أطروحة دكتوراه في معارف الوحي والتراث في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، عام ٢٠٠٢م

7) Shafiq, Muhammad (1994) Growth of Islamic Thought in North America: Focus on Ismail Raji al Faruqi (Brentwood, Maryland: Amana Publications.)

نمو الفكر الإسلامي في أمريكا الشمالية: إسماعيل راجي الفاروقي نموذجاً، تأليف محمد شفيق، منشورات أمانة، في ولاية ميريلاند الأمريكية

٥. زينة محمد باخة. "معالم منهج دراسة المسيحية بين أبي محمد بن حزم وإسماعيل راجي الفاروقي"، أطروحة ماجستير في مقارنة الأديان، بالجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا)، عام ١٩٩٩م.

٦. عبد العزيز بوالشعير. "النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر: إسماعيل الفاروقي نموذجاً"، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة منتوري- قسنطينة- الجزائر، عام ٢٠٠٨م.

٧. ليندة بوعافية. "منهج الفاروقي في دراسة اليهودية"، أطروحة ماجتسير قسم أصول الدين، فرع مقارنة الأديان، بجامعة الحاج لخضر- باتنة بالجزائر، عام ٢٠١٠م

**b) Book Chapters on Ismail al Faruqi: فصول عن الفاروقي في كتب**

1. John L. Esposito, "Ismail R. al-Faruqi: Muslim Scholar-Activist" in Yvonne Yazbeck Haddad, (ed.) *The Muslims of America* (Oxford University Press, USA, 1993) pp. 65-79.

إسماعيل الفاروقي: مفكر وناشط إسلامي، إعداد جون اسبوزيتو في كتاب: مسلمو أمريكا، تحرير إيفون حداد، منشورات مطبعة جامعة أكسفورد في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٩٣م.

2. **J**ohn L. Esposito. Ismail Ragi al-Faruqi: Pioneer in Muslim-Christian Relations in John L. Esposito and John Voll, *Makers of Contemporary Islam* (Oxford University Press, USA, 2001), pp. 23-38.

إسماعيل الفاورقي رائد في العلاقات الإسلامية المسيحية، إعداد جون أسبوزيتو، في كتاب: صانعو الإسلام المعاصر، تحرير جون اسبوزيتو وجون فول، منشورات مطبعة جامعة أكسفورد في الولايات المتحدة الأمريكية عام ٢٠٠١م

**c) Articles on Ismail al Faruqi in Journals: مقالات عن الفاروقي في مجلات علمية**

1. Sulayman Nyang and Mumtaz Ahmad, "The Muslim Intellectual Emigre in the United States' in *Islamic Culture* Vol. 59, 1985: pp. 277-290.

مفكر مسلم مهاجر في الولايات المتحدة إعداد سليمان ينانع وممتاز أحمد، بحث في مجلة الثقافة الإسلامية العدد ٥٩، عام ١٩٨٥، ص ٢٧٧-٢٩٠.

2. Behrooz Ghamari-Tabrizi, "Loving America and Longing for Home: Isma'il al-Faruqi and the Emergence of the Muslim Diaspora in North

America" in *International Migration* Volume 42, Issue 2 June 2004: pp. 61–86.

يحب أمريكا ويتطلع إلى الوطن: إسماعيل الفاروقي وظهور الشتات الإسلامي في أمريكا الشمالية، بحث في مجلة الهجرة العالمية المجلد ٤٢ العدد ٢، حزيران ٢٠٠٤م ص ٦١-٨٦.

3. Muhammad Najatullah Sidiqi. Islamization of knowledge: Reflections on Priorities. AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 15-34.

إسلامية المعرفة: تفكير بالأولويات

4. Kamal Hassan. Al-Wasatiyyah as Understood and defined by Islamic Scholars in contemporary Singapore and its Consistency with Ismail Al Faruqi's Vision of Ummatan, AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 35-52.

الوسطية كما فهمها وعرفها المسلمون المفكرون المسلمون في سنغافورة المعاصرة ومدى انسجامها مع رؤية إسماعيل الفاورقي لمفهوم الأمة

5. Ibrahim Mohamed Zein. Religions As a "Life Fact": Al Faruqi's impact on the International Islamic University Malaysia, AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 53-74.

الأديان بوصفها حقائق الحياة: أثر الفاروقي على الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا

6. Mohamed Asalm Haneef. Islamization of Knowledge After Thirty: Going Back to Basics, AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 75-91.

إسلامية المعرفة بعد ثلاثين سنة: العودة إلى الأساسيات

7. Charles Fletcher. Ismail al Faruqi's Interfaith Dialoque and Asian Religions with Special Reference to Buddhism. AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 92-112.

حوار إسماعيل الفاروقي بين الأديان والأديان الآسيوية، مع إشارة خاصة إلى البوذية

8. M. Zaki Kirmani, Reflections on Science at the Interface of the Islamization of Knowledge Debate. AJISS Vol. 28, No. 3, Summer 2011, p. 113-137.

تفكير في العلم عند تقاطعات الجدل حول إسلامية المعرفة

## قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:

  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٧٩-٨٧)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

# قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

إرسال فاتورة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

## الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميريكي

## التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

## سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

## المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

# Islāmīyat al Ma'rifah
# Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by
The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1401AH - 1981AC

Vol. 19 No. 74 Fall 1434 AH / 2013 AC

ISSN 1729- 4193