

الإسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صيف ١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م

العدد ٩٣

السنة الرابعة والعشرون

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

عبد الله إبراهيم الكيلاني

التيجاني عبد القادر حامد

مازن موفق هاشم

صباح عياشي

محمد بدوي ابو

عبد العزيز برغوث

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة
مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع
<http://www.hncjo.org>

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

تونس	عبد المجيد النجار	أمريكا	إرمين سينانوفيتش
العراق	عماد الدين خليل	البوسنة	أحمد باسح
الجزائر	عمار الطالبی	المغرب	الشاهد بوشیخي
السودان	محمد الحسن بریمة	تركيا	بكر كارليجا
لبنان	محمد السماك	اليمن	داود الحدابي
سوريا	محمد أنس الزرقا	السعودية	زكي الميلاذ
ماليزيا	محمد كمال حسن	السعودية	عبد الحميد أبو سليمان
الهند	محسن عثمانی	مصر	عبد الحميد مذكور
البحرين	نزار العاني	الأردن	عبد السلام العبادي

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

- الفكر المنهجيّ في التفكير والبحث والسلوك

٥ هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- عناصر القاعدة الشرعية
- الكتابات الغربية والعلاقة بالعدمية والدين: ما الذي ينبغي أن ندركه؟
- وحدة الدين والفلسفي في مشروع "أبو يعرب المرزوقي" الحضاري
- الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمن

١٣ صباح محمد البرزنجي

٤٣ عبد القادر مرزاق

٨٧ حنان فيض الله الحسيني

١١٩ نور الدين بن قدور

رأي وحوار

- التجديد الأصولي المعاصر: كتاب "التجديد الأصولي" نموذجاً

١٤٥ أيمن علي صالح

قراءات ومراجعات

- التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة. تأليف: إسماعيل راجي الفاروقي
- منهج الشريعة في تشريع الأحكام وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لا نص فيه. تأليف: حسان عوض أبو عرقوب

١٧١ عمر حسن القيّام

١٨٣ معاذ خالد قدورة

١٩٥ إيصال صالح الحوامدة

عروض مختصرة

استكتاب

- التربية الفكرية في سياق النهوض الحضاري الإسلامي

٢٠٣ المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الفكر المنهجيّ في التفكير والبحث والسلوك

هيئة التحرير

ما الفكر المنهجيّ؟

عندما يفكر الإنسان وفق منهج، فإنّ من المتوقع أن يحصل له فكرٌ منهجي. ويقدر سلامة المنهج تكون سلامة الفكر. وقد زوّد الله سبحانه الإنسان بالأدوات اللازمة للتفكير السليم، وقد ذكر القرآن الكريم، مرات متعددة، هذه الأدوات والوظائف التي تؤديها؛ فالآذان وظيفتها السمع، والأعين وظيفتها البصر، والأفئدة وظيفتها العقل والفقه. وهي أدوات العلم والمعرفة، ومن دونها لا يستطيع الإنسان أن يعلم شيئاً: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨). والله سبحانه يطلب من الإنسان أن يتثبت من صحة ما يسمع؛ فليس كلُّ ما يُروى صحيحاً، وأن يتثبت من صحة ما يرى بتكرار الملاحظة والتجربة، وأن يتتبع الدليل ويحكم المقولات بالعقل والمنطق السليم، حتى لا تسوقه الأوهام والظنون والأباطيل بعيداً عن منهج الله. ومثّل الإنسان الذي لا يستعمل هذه الأدوات لوظائفها كمثّل الأنعام، بل هو أضلُّ. وسوف يسأل الله الإنسان عن استعماله السليم لهذه الأدوات، وسوف تشهد هذه الأدوات للإنسان أو عليه، على أساس منهج استعماله لها وغرضه من استعمالها.

فكلُّ العلوم تحتاج في بنائها واختبارها وتوظيفها إلى منهج. والفكر المنهجيّ يميز بين مستويات المناهج، وأنواعها، ودرجة توظيفها لأدوات بناء العلم واختباره وتوظيفه؛ فثمة مناهج عامة لكل العلوم، ومناهج خاصة بكل علم دون غيره. واختيارُ المنهج المناسب للغرض المناسب هو من الحكمة التي أرسل الله الرسل ليعلّموها الناس. فقد مرّ الله سبحانه على رسوله صلى الله عليه وسلّم أنّه أنزل عليه الكتاب والحكمة ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ (النساء: ١١٣).

والحكمة هنا كما يقول السعدي في تفسيره: "معرفة أسرار الشريعة الزائدة على معرفة أحكامها، وتنزيل الأشياء منازلها وترتيب كل شيء بحسبه."^١ كذلك من الله على المؤمنين ببعث الرسول الذي يعلمهم الكتاب والحكمة: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَزَكَّيَهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران: ١٦٤)

ومن الحكمة اكتساب العلم بمناهجه المناسبة له، وفهم عناصره وموضوعاته، والتبحر فيه بأدواته، وإتقائه في تفاصيله ومستوياته، وتوظيفه في إصلاح النفس وإصلاح الحياة وعمران الأرض. ومن الحكمة فهم الأمور على حقيقتها، ووضعها في موضعها، ولا يكون ذلك إلا وفق المنهج الذي يناسب كلاً منها.

والدعوة إلى الله تحتاج إلى فكر منهجي يوظف المنهج المناسب لحال المدعوين لتحقيق لهم الهداية المنشودة، والمنهج هو الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة التي هي أحسن. ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥). والحكمة في هذا السياق كما يقول ابن عاشور: "هي المعرفة المحكمة؛ أي الصائبة المجردة عن الخطأ، فلا تطلق الحكمة إلا على المعرفة الخالصة عن شوائب الأخطاء وبقايا الجهل في تعليم الناس وفي تهديدهم. ولذلك عرفوا الحكمة بأنها: معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه، بحسب الطاقة البشرية بحيث لا تلتبس على صاحبها الحقائق المتشابهة بعضها ببعض، ولا تخطئ في العلل والأسباب. وهي اسم جامع لكل كلام أو علم يراعى فيه إصلاح حال الناس واعتقادهم إصلاحاً مستمراً لا يتغير."^٢

ويمكننا أن نتبع تطبيقات الفكر المنهجي في تطوّر العلوم المنقولة والمعقولة، فعند علماء الحديث فكرٌ منهجي لقبول الرواية سنداً ومثناً، وعند علماء التفسير فكرٌ منهجي لمعرفة دلالات الآيات وأحكامها ومقاصدها، وعند علماء الفلك فكرٌ منهجي في رصد حركة الأجرام السماوية وفهم ظواهر الفصول وتعاقب الليل والنهار والكسوف والخسوف

^١ السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: سعد بن

فواز الصميل، الرياض: دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٢هـ، ص ٣٥٤.

^٢ ابن عاشور، محمد الطاهر ابن عاشور. تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، مج ٦،

ج ١، ص ٣٢٧.

وغيرها، باستعمال المراسد والحسابات، وعند علماء الطب فكراً منهجياً يدرس عوامل الإصابة بالمرض وطرق العلاج، باستقراء الحالات والتجريب في المواد والأدوات. وهكذا في كلِّ العلوم. ويمكننا أن نتبع كذلك ممارسة العلماء قديماً وحديثاً للفكر المنهجيّ.

ومع كلِّ ما يمكن أن يقال من تنويه بالمنهج والفكر المنهجيّ، فلا بد أن نقرر بصورة واضحة أنّ الفكر المنهجي هو في نهاية المطاف فكرٌ بشريّ، تتفاوت فيه قدرات المفكرين والعلماء وتتوّع إبداعاتهم؛ ففي العلوم العقلية مناهج متنوعة في كلِّ من التفسير والحديث والفقه، وغيرها من العلوم، حتى لو وجدنا بعض العناصر المنهجية المشتركة فيها. وفي العلوم العقلية كذلك مناهج متعددة، ونرى الاختلاف والتعدد أكثر وضوحاً في العلوم الاجتماعية والإنسانية، كما في علم الاجتماع وعلم النفس مثلاً. وعلى الرغم من أنّ العلوم الطبيعية والتطبيقية تشترك في اعتماد المنهج التجريبي في الأساس، فإنّ تطبيقات هذا المنهج تتفاوت كثيراً في تصميم مواقف الضبط التجريبي، وكثيراً من البحوث التجريبية واجهت نقداً شديداً وتشكيكاً بنتائجها، وكثير من الممارسات العملية المبنية على هذه المناهج قد تبين الخطأ فيها.

لكنّ وصف الفكر المنهجي بأنه جهدٌ بشريّ يخضع للخطأ والصواب لا يقلل من ضرورته وأهميته، وإنّما يلفت الانتباه إلى عدد من المسائل منها:

- أنّ التعدد والاختلاف في الفكر المنهجي يعد أحياناً من ظواهر التنوع المحمود الذي يتناول الظاهرة من زوايا مختلفة ويجعلها أكثر وضوحاً.
- أنّ الإنسان بحاجة إلى مواصلة الاجتهاد والتجديد لترقية الفكر البشري وتطويره سعياً للاقتراب مما نظنه أكثر صواباً، والتخلص مما اكتشفناه من القصور والخطأ.
- أنّ طبيعة الأسئلة والمشكلات التي تكون موضوعاً للبحث تكون عاملاً مهماً في اختيار المنهج المناسب وتكييفه، وربّما يلزم الجمع بين عدد من العناصر المنهجية التي تنتسب إلى فئات مختلفة من المناهج.

الفكر المنهجي في البحث العلمي

العالم المعاصر هو عالم المعرفة الذي تريد كثير من الشعوب أن تعيشه، حتى تكون مجتمعاتها مجتمعات معرفة. والمهم في المعرفة أولاً إنتاجها، واختبارها، ثم توظيفها برشد وحكمة، وكل ذلك فكر منهجي.

وإنتاج المعرفة يتم أساساً عن طريق البحث العلمي. وقد عرفت مناهج البحث العلمي من الأساليب والأدوات والإجراءات الفنية، ما أصبح مادة دراسية في مؤسسات التعليم في مراحلها المختلفة، وما امتلأت به كتب مناهج البحث المتداولة بجميع اللغات. ولكن المهم هو وضع هذه المناهج ضمن خريطة فكرية مناسبة، تبدأ حدودها الزمنية قبل البدء بالبحث، (ما قبل المنهج)، وتتواصل عناصرها مع خطوات البحث حتى انتهائه؛ بل إن حدودها لا تنتهي إلا ببداية بحث جديد، وبهذا تنمو المعرفة وتتطور عن طريق تواصل البحث العملي في المجالات العلمية والمعرفية، ومع تطور الخبرات وتوالي الأجيال.

فهل ثمة جديد في منهجية البحث مختلف عما عرفته مناهج البحث من هذه الأساليب والأدوات والإجراءات؟

من المفيد أن نختبر ما قد يكون جديداً في "الفكر المنهجي" الذي يضع هذه المناهج في موضعها المناسب على مستويات مختلفة، وقد حددنا في كلمة تحرير العدد السابق (٩٢) ستة من هذه المستويات: الباحث؛ المؤسسة، والتخصص، والمجتمع، والأمة، والإنسانية، وأشرنا إلى أن الباحث المسلم يوازن بين حاجة هذه المستويات ومتطلباتها التي ربما تتزاحم، فيحاول استيعابها بقدر استطاعته، ثم يتجاوز إنجازها في عمله الدنيوي هذا سعياً إلى أجر الآخرة.

وإذا كانت مناهج البحث قد وصلت إلى قدر من الاستقرار، مع تطوّر محدود في الأساليب والأدوات والإجراءات، يشهد لهذا الاستقرار والتطوّر المحدود إعادة استعمال كثير من مؤلفات مناهج البحث وطباعتها مرات عديدة عبر عقود زمنية متتالية، فإنّ الفكر المنهجي لا يعرف الثبات والاستقرار، وإنما يتغيّر ويتطوّر، ويعكس في ذلك حالة الباحث، وحالة العلم، وحالة المجتمع، وأنى لهذه الثلاثة أن تثبت على حال؟!!

في الجامعات أساتذة يمارسون البحث من أجل الترقيات العلمية، وتتيح لهم جامعاتهم تفرغاً علمياً، ليس لشيء غير اكتساب جديد من المعرفة عن طريق البحث، وفي الجامعات طلباً يحصلون على درجات علمية عليا، ليس إلا عن طريق البحث.

وفي معظم الوزارات والمؤسسات أقسام ودوائر متخصصة للبحث في مجالات اهتمام هذه الوزارات والمؤسسات.

وفي معظم المجتمعات مؤسسات بحثية متخصصة ليس لها عمل إلا البحث.

ويقاس تقدم الدول بنسبة ما تنفقه من موازنتها على البحث العلمي.

وفي كل مجال من مجالات المعرفة البشرية متسع للنمو والتطور عن طريق البحث، فثمة بحث علمي في الطب، والفيزياء، والبيئة، والاقتصاد، والتربية، واللغة، ومقاصد الشريعة، وفقه المواطنة ... وهكذا في كل العلوم الرئيسية وفروعها.

وتستطيع أن تتحدث باستفاضة وإسهاب عن المجالات العلمية المتخصصة في نشر البحوث، والجوائز العلمية التي تُمنح للبحوث المتميزة في بعض المجالات، على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية. والمؤتمرات التي تنظم لعرض نتائج البحوث يصعب حصرها.

ونسلم في كل يوم عن مكتشفات وصناعات وتقانات جديدة في مجالات الطب والفلك والاتصال والتواصل، وسائر مجالات الحياة، وكلها كما هو معروف نتائج لبحوث علمية متواصلة.

ومع كل ذلك فإننا لا ننسى كم من البحوث العلمية تبين أنها مسروقة، أو أن نتائجها مزورة، أو أن بياناتها نُظمت وحللت (وطُبِحَتْ) للوصول إلى نتائج محدّدة تخدم أغراضاً سياسية أو تجارية أو حتى أيديولوجية-فكرية!

وكم من البحوث المُتقنة، أجراها أساتذة أو طلبة دراسات عليا في الجامعات، ليس لها قيمة نظرية أو عملية! وكم من البحوث التي لا تتصف بشيء من الإتقان حصل أصحابها على الترقيات والدرجات!

وهذا الذي نتحدث عنه لا يقتصر على مجتمع دون آخر، فلا يخلو مجتمع من مجتمعات العالم من شيء من هذا أو ذلك، ولكن بدرجات متفاوتة؛ إذ يُعدُّ الخلل في

البحوث فضائح عابرة للمجتمعات، ومن الإنصاف أن نستدرك فنقول إنَّ ممَّا يُقَلَّل من شأن هذه الفضائح وغيرها من المشكلات المشار إليها كثرة البحوث الجادَّة والمفيدة، والتقدُّم الذي تحقَّقه بعض المجتمعات عن طريق هذه البحوث الجادَّة. بينما يُعدُّ الضعف والخلل في إجراء البحوث أو توظيف نتائجها الشأناً الغالب في مجتمعات أخرى، يؤكِّده التخلف والفساد في هذه المجتمعات الأخرى.

وقد نظمت لقاءات ومؤتمرات كثيرة عن واقع البحث العلمي في البلاد العربية، أشارت نتائجها في كثير من الأحيان إلى تدني مستوى الاهتمام بالبحث في هذه البلاد، وانخفاض الموازنات المالية المخصصة للإنفاق على البحث العلمي، والمشاركون في أيِّ لقاءٍ من هذا النوع يتفاعلون مع القضايا المعروضة للبحث والمناقشة، وكلُّ منهم ينطلق مما يعرفه عن البحث العلمي في بلده ومؤسسته. ومع أننا نقرُّ دائماً أنَّ علاج أيِّ مشكلة يتحدَّد في ضوء التشخيص الصحيح للمشكلة، لكننا في معظم الأحيان نستهلك الوقت والجهد في اللقاءات والمناقشات العلمية في وصف المشكلات وتشخيصها، ولا نعطي للعلاج إلا القليل!

مفاهيم المنهج في التفكير والبحث والسلوك

مفاهيم المنهج والمنهجية والبحث والدراسة ليست مفاهيم لغويةً وفنيَّة وحسب، وإنَّما هي مفاهيم فكرية عميقة ترتبط برؤيتنا إلى العالم ووظيفتنا فيه. فإذا كانت رؤية العالم تُحدِّد العناصر المكوِّنة لنظام الاعتقاد ونظام القيم ونظام المعرفة، وما بين هذه النظم وعناصرها من علاقات، وإذا كان النظام المعرفي يحدِّد للإنسان مفهوم المعرفة التي يكتسبها البشر وبنيتها وأنواعها، ومصادر استمدادها، وأساليب اكتسابها، فإنَّه يحتاج إلى إطارٍ مرجعيٍّ لكلِّ ذلك، وهو ما نُسَميه "منهجية التكامل المعرفي" لتفكير الإنسان المسلم، وعمليات بحثه وأنماط سلوكه. ومنهجية التكامل المعرفي هذه ليست شيئاً طارئاً في الإنسان المسلم، وليست أمراً مُستحدثاً، فنحن نفهمها بالاعتماد على النقل الصحيح، والعقل الصريح، والطبائع الفطرية، والوقائع الموضوعية.^٣

^٣ ملكاوي، فتحى حسن. منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية. عمان، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ٢٠١٦ م، انظر بوجه خاص المخطط ص ١٩.

وترتبط مفاهيم المنهج والمنهاج والنهج بحركة الإنسان وتعامله مع الأشياء والأحداث والظواهر، وهي حركة واعية تبدأ وتسير في اتجاه، لتنتهي إلى نتيجة، وفيها النجاح أو الفشل، وفيها الهدى أو الضلال. ومع أن القرآن الكريم قد ذكر المنهاج - بهذا اللفظ - مرة واحدة،^٤ فقد جاء معنى المنهاج في القرآن الكريم في ألفاظ متعددة، فالمنهاج هو السبيل، والطريق الواضح الموصل إلى المورد، والسنة المتبعة، والصراط المستقيم، وهو الحق المبين الذي يميز بين الهدى والضلال، فمن كان على المنهاج فهو على هدى وبصيرة، ومن تنكبته فهو في الضلالة والعمى.

• فالمنهج في الأساس منهج في التفكير، قبل أن يكون أي شيء آخر، فليس ثمة سعي بشري لا يسبقه ويرافقه تفكير، وفق منهج معين. والفكر والتفكير والتفكير عمليات عقلية تختص بالنوع الإنساني، وتميزه عن الكائنات الأخرى، ويتم في هذه العمليات تذكر ما سبق من نتائج هذه العمليات لبناء نتائج جديدة، وفيها تدبير ما يُبنى على هذه النتائج من أعمال وممارسات، من أجل أن يتصور الإنسان مآلاتها في العاجل والآجل. والتفكير والتفكير والتفكير يقع من الناس مثنى وفردى، تشاوراً بين اثنين، وتفكيراً مستقلاً فردياً، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مثنًى وَفَرْدًى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾ (سبأ: ٤٦) وتقع شورى في الجماعة من الناس. وعمليات التفكير والتفكير والتدبير والتذكر وفق منهج سليم تُخرج الإنسان من التبعية والإمعنة وثقافة القطيع والانقياد الأعمى، وتعين على الاجتهاد والإبداع والتجديد، فيكون الاكتشاف والنمو والتطور والتقدم.

وتتنوع مناهج التفكير وتتعدد ضمن فئات ومعايير مختلفة، فمنه: التفكير البدهي والمنطقي، والسطحي والعميق، ومنه: التفكير السببي والمقاصدي، ومنه: التفكير الاستراتيجي والنظر في البدائل، ومنه: التفكير الاستشراقي المستقبلي، ومنه: التفكير الناقد والتفكير الإبداعي، وهكذا. ولو تأملنا نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية فإننا سنجد شواهد وأمثلة على هذه الأنواع.

• والمنهج هو منهج في البحث، يسبقه ويرافقه التفكير؛ وفق طرق وإجراءات وأخلاقيات توافقت عليها الجماعة العلمية في كل تخصص، وللباحث المسلم فيها نصيبه

^٤ وذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّئًا عَلَيْهِ قُلُوبَهُمْ بِيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِذْرَئَهُ شَرَعَةً وَمِنْهَا جَاءُ﴾ (المائدة: ٤٨)

من التوظيف والاستثمار، وله، وعليه الإسهام في التطوير والتميز والإبداع. والبحث فعلٌ بشريٌّ يتحدّد في ضوءِ علمٍ، ويحتاج بذل جهدٍ، ويتغي الوصول إلى هدفٍ. فهو جهدٌ عقليٌّ وعمليٌّ هادفٌ، وفق منهج مناسب، لتحصيل علم ومعرفة موثوقة، للإجابة عن سؤالٍ أو حلٍّ لمشكلة، أو تطوير ممارسة. والعمل البحثي يقوم به الفرد، والمؤسسة، والمجتمع.

وتميّز في مناهج البحث بين فئات مختلفة، وفق معايير تصنيف هذه المناهج، فثمة مناهج بحثٍ تاريخية ووصفية وتجريبية وفق معيار الزمن، ومناهج بحثٍ كميّة وكيفيّة وفق معيار نوع البيانات، ومناهج بحثٍ نظريّة وتطبيقية وفق معيار الهدف، وهكذا.

• والمنهج هو كذلك منهج في السلوك والممارسة والعمل، عندما يتجاوز هذا العمل العادة المستحكمة في سلوك الإنسان، هذه العادة التي تجعل الإنسان أحياناً يمارس العمل دون وعي. فالمنهج يقوم سلوك الإنسان وممارسته لأعماله حين يكون ذلك على هُدًى وبصيرة، وحين يستقيم تفكيره في هدف العمل وطريقته، وحين يوظف ما هو متاح من معرفة موثقة قاد إليها البحث الجاد.

ممارسة العمل وفق منهج يستدعي من الإنسان إرادته لهذه الممارسة، وذاكرته عن متطلبات ذلك العمل، ويبقى عقله متنبهاً لضمان نتيجته المرجوة. أما العادة المستحكمة فتأخذ صاحبها في عمل لا تتحكم فيه الذاكرة والإرادة والمراقبة العقلية.

وممارسة العمل وفق منهج يدفع عن الإنسان حالات الانفعال التي يصل فيها حبُّ العمل أو كراهيته إلى حالة من القلق النفسي، يُسقطُ فيها الإنسان بعض القواعد الأساسية في العمل نسياناً أو قصداً.

أجل! أمثنا اليوم أحوج ما تكون إلى الوعي على المنهج، وبناء فكرها المنهجي وممارسته في التفكير وفي البحث في السلوك.

وبالله التوفيق.

عناصر القاعدة الشرعية

صباح محمد البرزنجي*

الملخص

يتناول هذا البحث مصطلح "القاعدة الشرعية" بوصفه مرادفاً للقاعدة القانونية، على أساس أن القاعدة القانونية تُمَثَّل قاعدة عامة مجردة، غايتها تنظيم الحياة الاجتماعية بأبعادها المختلفة، وكذا القاعدة الشرعية التي تتحرى الغاية نفسها، مع وجود فارقين جوهريين؛ أولهما أن القاعدة القانونية هي وضع بشري خاص يتم بإجراءات تشريعية محددة، والقاعدة الشرعية هي نص من الوحي، أو استنباط من الوحي، وثانيهما أن القاعدة القانونية تختص بعلاقات الناس ومعاملاتهم العملية، والقاعدة الشرعية تضيف إلى ذلك علاقة الإنسان بربه.

والقاعدة الشرعية قضية كلية تنطبق على جزئياتها، أو مفهوم كلي ينطبق على أفرادها. وكل قاعدة شرعية تتضمن ثلاثة عناصر: الفرضية، والحكم، والنسبة الواقعية بينهما، وتتصف بالعقلانية والانسجام مع الفطرة السليمة.

الكلمات المفتاحية: القاعدة الشرعية، القاعدة القانونية، أنواع القاعدة، عناصر القاعدة.

Components of Shari'ah Rule

Abstract

This paper deals with the term Islamic Shari'ah rule as synonymous with legal rule. The legal rule is a general and abstract rule with the purpose of regulating the social life in its diverse dimensions. The Islamic Shari'ah rule has the same purpose, with two fundamental differences. Firstly the legal rule is a special human decision that is carried out by specific legislative procedures while the Shari'ah rule is a text of revelation or deduction from revelation. Secondly, the legal rule is concerned with the relations among people and their practical transactions, while the Shari'ah rule adds to that the relationship between people and their God.

The Shari'ah rule is a general case that applies to its specifics, or a holistic concept that applies to its elements. Each Shari'ah rule has three components: hypothesis, judgment, and real relation between them. This rule is characterized by rationality and harmony with natural extent, *fitra*.

Keywords: Shari'ah rule; Legal rule; Types of rule; Components of rule.

* أستاذ الشريعة الإسلامية المشارك، جامعة السليمانية، كردستان - العراق. البريد الإلكتروني:

smnbarzngi@yahoo.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٥/٨/٢٠١٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٨/١٢/٢٠١٧م.

مقدمة:

يُعَدُّ الفقه الإسلامي علماً قائماً على أسس وقواعد محكمة مستنبطة من استقرار النصوص ودلالاتها، ولا غرو في ذلك؛ فإن النصوص المتعلقة بالعبادات والمعاملات هي نصوص محددة ومتناهية، لكنها تستوعب بكلياتها وفضاءاتها جزئيات الزمان والمكان والأشخاص. ولهذا تُعَدُّ أحكام الفقه الإسلامي قواعد شرعية عامة تتنوع بحسب دورها في البناء الفقهي الاجتهادي. وهذه القواعد تُسمَّى شرعية لأنها مأخوذة من الشرع الحنيف، مثلما يُطلق مُسمَّى "القاعدة القانونية" على القواعد المستمدة من القانون الوضعي.

واختارنا هذا العنوان للكتابة فيه سيراً على خطى بحث قانوني لأحد أساتذة القانون، وهو محمد سليمان الأحمد أستاذ القانون المدني في الجامعات العراقية، في بحث نشره في مجلة "الرافدين للحقوق"، وحمل عنوان "عناصر القاعدة القانونية: الفرضية، والحكم"، فوجدنا أن عناصر الحكم لا تنحصر في هذين العنصرين، وإنما تتعداهما إلى عنصر ثالث أهم هو النسبة بينهما؛ أي الصلة الواقعية بين الفرضية القانونية والحكم القانوني.

وقد هدانا إلى هذا الاستنتاج ما حَقَّقَه المناطق المسلمون في كتبهم بخصوص القضايا؛ فمنهم مَنْ ثلَّتْ أركان القضية، ومنهم مَنْ ربَّعها (الموضوع، والحمول، والنسبة بينهما، والحكم بوقوع النسبة أو عدم وقوعها). ثم وجدنا لدى الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط أن القضايا التحليلية هي من جملة القضايا التي تستنتج بتحليل موضوعاتها؛ ما يعني أن الوقوف على صفات الموضوع وخصائصه يتطلب الحكم عليه قيمياً ومعيارياً.

وقد شجَّعنا على المُضي قُدماً أن ما لدينا من كتب القواعد الفقهية لم يتطَرَّق إلى هذا التحليل، ولم يربط هذه القواعد بعلم المنطق، ولا سيما أن هذا الربط يُحْكِم الصلة بين أصول الفقه (الجانب التطبيقي، والجانب الاجتماعي للشرعة الإسلامية)، ويُضفي على القاعدة الشرعية بمعناها العام القوة الاستدلالية المتبغاة في مجال التشريع الإنساني.

وهناك دراسات سابقة لامست موضوع الدراسة؛ فمن كتب القواعد الفقهية والأصولية والمنطقية المهمة التي تناولت هذا الجانب بوجه عام: القواعد الفقهية في المذاهب المختلفة من أمثال "الأشباه والنظائر" للسيوطي وابن نجيم، و"القواعد الفقهية" لابن رجب، و"الفروق" للقرافي. ومن الكتب الحديثة في هذا السياق: "شرح القواعد الفقهية" لأحمد الزرقا، و"القواعد الفقهية" ليعقوب الباحثين.

وثمة بحث لمحمد جابر الألفي عنوانه "محاولات تقنين أحكام الفقه الإسلامي"، وبحث آخر لمحمد سليمان الأحمد يحمل عنوان "عناصر القاعدة القانونية: الفرضية، والحكم"، فضلاً عن كتابات مصطفى إبراهيم الزلمي "المنطق القانوني في التصورات: نظرية الالتزام في ضوء المنطق والفلسفة" التي تُعدُّ في جوهرها محاولات للاقتراب من نظرية فقهية قانونية معيارية متكاملة قائمة على التحليل والتعليل والتدليل، وهو ما حاولنا التوصل إليه من خلال أعمال النظر العقلي والتحليلي في معطيات الأحكام الشرعية ضمن أبواب مختلفة من الفقه.

وتتمحور مشكلة البحث في محاولة الإجابة عن سؤالين أساسيين، هما: ما العناصر المُكوِّنة للقاعدة الشرعية؟ ما سرُّ التطابق بين القاعدتين الشرعية والقانونية؟

ويقوم البحث على افتراض أن عناصر القاعدة الشرعية هي -من حيث المجموع- العناصر نفسها المتوافرة في القاعدة القانونية، مع وجود اختلافات في المصدر، وقوة في الإلزام والقدسية والسمو، وأن مجال القاعدة الشرعية هو أعمُّ من مجال القاعدة القانونية، وأن سرَّ التطابق بينهما يكمن في ما يملكانه من إبداع العقل الاجتهادي البشري؛ سواء أكان مستلهماً من نصوص الشارع كما هو الحال في القاعدة الشرعية، أم من نتاج تطور العقل البشري عبر تجاوز مراحل تاريخية متعددة مختلفة.

يتألَّف البحث من مقدمة، ومبحث تمهيدي يتضمَّن تعريف العنصر، وتعريف القاعدة وذكر أنواعها، ومبحثين متوالين؛ أولهما للتعريف بالقاعدة الشرعية وأنواعها، وثانيهما لبحث عناصر القاعدة الشرعية. وقد أردناهما بخاتمة للاستنتاجات والمقترحات.

أولاً: في بيان معنى العنصر والقاعدة وأنواعها:

١. العنصر لغةً واصطلاحاً:

جاء العنصر في اللغة لمعانٍ عدّة، هي: الأصل، والحسب، والهمّة، والحاجة، والهيولى، والمادة، والجسم البسيط.^١

أمّا اصطلاحاً فيُطلق على الجسم البسيط والأصل المادي للأشياء، ويرى الفلاسفة الأوائل أنه الأصل الذي تتألف منه الأجسام مختلفة الطباع، وهو أربعة: الأرض، والماء، والنار، والهواء.^٢ وفي الكيمياء، يُعرّف العنصر بأنه مادة أولية لا يمكن تحليلها كيميائياً إلى ما هو أبسط منها.^٣ فإذا أُطلق اللفظ كان المراد به الركن المادي اللازم لوجود الشيء المادي أو المعنوي، في حال كان الشيء معنوياً واعتبارياً.

٢. القاعدة لغةً واصطلاحاً:

القاعدة لغةً: اسم فاعل؛^٤ إمّا من: "قَعَدَ الفسيلة يقعدُ قعوداً"؛ أي صار لها جذع تقوم عليه، وإمّا من: "قَعَدَ يقعدُ البعير ونحوه قَعْدًا"؛ أي كان بوظيفه استرخاءً وتطامناً.^٥ والقاعدة من البناء أساسه،^٦ وهي تجمع على قواعد. وقد ورد اللفظ في القرآن الكريم، بهذا المعنى، في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ (البقرة: ١٢٧)، وقوله ﷻ: ﴿فَاتَى اللَّهَ بُنْيَنَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ (النحل: ٢٦). ووجه تسمية الأساس بالقاعدة؛ إمّا لأن مادة "قَعَدَ" تدل على الاستقرار والاستحكام الضروريين في كل أساس

^١ انظر:

- البستاني، فؤاد أفرام. **منجد الطلاب**، بيروت: مؤسسة المشرق ط ٤٢، ١٩٨٦م، ص ٥٠١.

- مجمع اللغة العربية بالقاهرة. **المعجم الوسيط**، تخريج: إبراهيم مصطفى وآخرون، إسطنبول: طبعة دار الدعوة،

١٩٨٩م، ص ٦٣١.

^٢ الجرجاني، الشريف علي بن محمد. **التعريفات**، إسطنبول: طبعة القسطنطينية، ١٣٠٠هـ، ص ١٠٥.

^٣ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ص ٦٣١.

^٤ التاء فيها للتأنيث، أو الوحدة، أو المبالغة.

^٥ مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ص ٧٤٨.

^٦ المرجع السابق، ص ٧٤٨.

حتى يمكن البناء عليه، فتكون القاعدة بمعنى الجزء المستقر المستحكم من البناء الذي تتم أركان البناء عليه، وإما لأنه ارتكَب في الكلمة مجاز لغوي، فاستعمل اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول؛ أي القاعدة بمعنى المقعود عليه، نظير قوله تعالى: ﴿فِي عَيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ (الحاقة: ٢١)؛ أي مَرْضِيَّة.

أمّا في الاصطلاح فيوجد للقاعدة تعريفات متعددة؛ فقد عرّفها الجرجاني بأنها "قضية كُليّة منطبقة على جميع جزئياتها."^٧ وقد سُمّيت القضية الكلية بالقاعدة لاشتمالها بالقوة على أحكام جزئية تكون فروعاً لها. وقال التهانوي إن "القاعدة أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرّف أحكامها منه."^٨ وهي عنده تُرادف الأصل والقانون. وقد وصفها مصطفى الزرقا بأنها أصول كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها.^٩ وذكر الحموي في شرحه كتاب "الأشباه والنظائر" لابن نجيم أن القاعدة عند الفقهاء هي حكم أكثرى لا كُلي؛^{١٠} أي حكم ينطبق على أكثر جزئياته، ولا يلغي كُليّة القاعدة، بقدر ما يعني وجود استثناء لكل قاعدة. فالأولى ملاحظة وصف الكُليّة في تعريفها، كما هو متعارف عليه.

إذن، فالقاعدة تعني وجود قضية ذات موضوع كُلي، بحيث يمكن تطبيق الحكم الوارد فيها على الجزئيات المندرجة تحت موضوعها. ولما كان الفاعل مرفوعاً -بحسب النحاة- فإن موضوع القضية هو كل اسم يُسند إليه الفعل في الجملة، وحكمه الإعراب بالرفع؛ أي إذا ورد في أيّ جملة فاعلٌ ما، فإنه يجب أن يكون مرفوعاً، لا منصوباً أو مجروراً. وهذا الحكم يشمل الفاعل الصريح، مثل الفاعل في قولنا: جاء زيد. وهو لا يشمل الفاعل غير الصريح، مثل المضاف إليه في قولنا: الحسن الوجه؛ إذ إنه فاعل معنوي لا لفظي. واستناداً إلى ما قاله أهل البلاغة من أن كل لفظ غريب يُجَلُّ بفصاحة الكلام،^{١١} فإن أيّ

^٧ الجرجاني، التعريفات، مرجع سابق، ص ١١٤.

^٨ التهانوي، محمد علي. كشاف إصطلاحات العلوم والفنون، تحقيق: رفيق العجم وآخرون، لبنان: مكتبة لبنان،

ط ١، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ٥٧٧.

^٩ الزرقا، مصطفى أحمد. المدخل الفقهي العام، بيروت: دار الفكر، ط ٩، د. ت. ج ١، ص ٢٣٤.

^{١٠} الحموي، أحمد بن محمد. غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، د. م.: دار الطباعة العامة، ١٣٥٧هـ، ج ١،

ص ٢٢.

^{١١} يُقصد بغرابة اللفظ أن تكون الكلمة وحشية، غير ظاهرة المعنى، وغير مأنوسة الاستعمال. انظر:

نص أدبي يحوي لفظاً غريباً يُحْتَم على القارئ أن يُراجع كتب اللغة لمعرفة معناه، يُحْكَم عليه بعدم الفصاحة، إلا في حال وُجِد مانع لهذا الحكم، مثل إيراد اللفظ الغريب لغرض علمي أو بلاغي معيّن.

ومن الأمثلة الأخرى على القاعدة، ما يقوله الفلاسفة والمناطقية من أن الذاتي لا يمكن أن يعلل.^{١٢} فهذه قاعدة تنطبق على كل وصف ذاتي لازم للشيء؛ أي وصف لا ينفك عن موصوفه. فهذا الوصف لا يُسأل عن علته، بحيث لا يقال مثلاً: لماذا يكون الإنسان ناطقاً؟ أو: لماذا يتحرك الإنسان؟ لأن كلاً من الناطقية والحركة أمر ملازم لطبيعة الإنسان ووجوده.

ومثال آخر، القاعدة الأصولية المشهورة: "الأمر إذا تجرّد عن القرائن للوجوب."^{١٣} وهي تعني أن كل أمر وارد في النصوص الشرعية يقتضي إيجاب المأمور به على المكلفين، إذا لم تكن ثمة قرينة صارفة عن معنى الإيجاب.

وهذه الأمثلة تُقَرِّب إلينا معنى القاعدة، وتبيّن أن لها عنصرين أساسيين، هما:

- الموضوع الكلي، أو الحقيقة المفترض وجودها.

- المحمول على الموضوع بنحوٍ من أنحاء الحمل.

ويتعيّن إضافة عنصر ثالث إليهما، هو النسبة الواقعية بين الموضوع والمحمول، التي هي ملاك صدق النسبة الخبرية المدّعاة بينهما في حال الصدق والمطابقة، وملاك عدم الصدق في غير هذا الحال.

٣. أنواع القاعدة:

يمكن تقسيم القاعدة -بالنظر إلى المصدر الذي تؤخذ منه- إلى الأنواع الآتية وفق

دلالة العقل والاستقراء:

- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. المختصر شرح تلخيص المفتاح، طبعة مصورة بالأوفسيت، تعليق: عبد

المتعال الصعيدي، د.ت، ص ١٦.

^{١٢} الغزالي، أبو حامد محمد. مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ١٩٦١م، ص ٤٦.

^{١٣} عبد الرحمن، فاضل عبد الواحد. الأئودج في أصول الفقه، بغداد: مطبعة المعارف، ط ١، ١٩٦٩م، ص ١٧٧.

أ. **القاعدة العقلية:** هي قاعدة تُستنبط من العقل السليم، وتشهد لها الفطرة البشرية السوية، التي يتفق العقلاء على صدقها وشمولها، بمن فيهم علماء الشريعة. ويمكن التمثيل عليها بالقواعد المنطقية والفلسفية والكلامية التي لا يختلف فيها اثنان، مثل: قاعدة "النقيضان لا يجتمعان، ولا يرتفعان"،^{١٤} وقاعدة "الكل أعظم من الجزء"،^{١٥} وقاعدة "الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد"،^{١٦} وقاعدة "ما يتوقف النقل عليه لا يثبت إلا بالعقل"،^{١٧} وقاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".^{١٨} علماً أن كل علم من العلوم يحوي قواعد وقضايا عقلية لا يمكن الاستغناء عنها.

ب. **القاعدة الطبيعية أو الكونية:** هي القاعدة التي يتوصل إليها العلماء، والتي تخص ظواهر الطبيعة والكون، ويمثل عليها بقواعد الفيزياء والكيمياء والأحياء، مثل قاعدة: "إذا كان لدينا جسم متحرك، وتُرك من دون أن تُؤثر فيه أيُّ قوة، فإنه سيظل متحركاً بسرعة منظمّة في خط مستقيم".^{١٩} وهي القاعدة التي درسها ماكسويل وفقاً لقوانين نيوتن في الحركة.

ت. **القاعدة الوضعية:** هي قاعدة يمكن الاتفاق والتواضع عليها من جانب علماء العلوم الوضعية والإنسانية (في الفقه، والقانون، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والتربية، والأخلاق) لغرض التنظيم، والتهذيب، والتشريع، والتدين، وغير ذلك من الغايات الإنسانية النبيلة في المجتمع الوطني أو الدولي. والقاعدة الوضعية قد تكون شرعية، أو قانونية، أو سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية، أو تربوية، أو أخلاقية، وذلك تبعاً لطبيعة موضوعاتها المختلفة.

^{١٤} الكليني، الشيخ إسماعيل بن مصطفى. البرهان، كركوك-بيروت: مكتبة أمير، دار ابن حزم، ط ١، ٢٠١٧م، ص ٣٨٧.

^{١٥} الزدي، الملا عبد الله. الحاشية على تهذيب المنطق، تعليق: السيد مصطفى الدشتي، إيران: مؤسسة إسماعيليان، ط ٢، ١٩٨٤م، ص ٢٠٤.

^{١٦} الطباطبائي، السيد محمد حسين. نهاية الحكمة، إيران: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ص ١٦٥.

^{١٧} المهاجر، الشيخ عبد القادر السنندجي. تقريب المرام شرح تهذيب الكلام، القاهرة: مطبعة بولاق الأميرية، ١٣١٨هـ، ص ٣٢.

^{١٨} زيدان، عبد الكريم. الوجيز في شرح القواعد الفقهية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ٢٠٠١م، ص ١٨١.

^{١٩} فيليب، فرانك. فلسفة العلم، ترجمة: علي علي ناصف، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٣م، ص ٢١٣.

ثانياً: القاعدة الشرعية: تعريفها، وأنواعها

١. تعريف القاعدة الشرعية:

القاعدة الشرعية هي تعبير حديث عن النص الشرعي المتضمن الحكم الشرعي، تناغماً مع مصطلح "القاعدة القانونية"، وتأسياً بفقهاء شرعيين زالوا مهنة التدريس في كليتي القانون والحقوق في الجامعات العربية.^{٢٠} ولا مُشاحّة في الاصطلاح، وبخاصة أن الذين أطلقوه واستعملوه هم أناس متخصصون، عُرفوا بالحرص على العلم. وهذا يعني أن نتواضع على هذا المصطلح.

إذن، فالقاعدة الشرعية هي القضية الكلية المأخوذة من نصوص الشريعة الإسلامية،^{٢١} التي تنطبق على تصرفات المكلفين والوقائع ذات الصلة بهم، والتي تتضمن أحكاماً تقريرية وتقويمية.

شرح التعريف:

أ. القضية: هي الجملة الخبرية التي تحكي عن الواقع باعتبار اللفظ، وهي أيضاً مجموع المحكوم عليه، والمحكوم به، والنسبة التامة الخبرية التي هي وقوع النسبة، أو عدم وقوعها باعتبار المعنى. وبعبارة أخرى، فإن القضية هي قول ملفوظ أو معقول يصح أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب.^{٢٢} والقضية قد تكون حملية إذا حُكِمَ فيها بوقوع النسبة كما في القضية الموجبة، أو بعدم وقوعها كما في القضية السالبة،^{٢٣} وقد تكون شرطية إذا حُكِمَ بتعليق وقوع النسبة على وقوع نسبة أخرى كما في القضية الشرطية

^{٢٠} منهم: مصطفى الزلي، وحمد عبيد الكبيسي، ومحمد عباس السامرائي، في مؤلّفهم المشترك: "المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية"، المُقرَّر في الجامعات العراقية لكليتي الشريعة والقانون.

^{٢١} هذا يعني أن النسبة في قولنا: "الشرعية" لوحظت من حيث أخذ الأحكام. فإذا كان الشرع هو نفس النسب التامة، وكذا الأحكام، فقد يردُّ اعتراض مفاده لزوم اتحاد المأخوذ والمأخوذ منه. ويمكن تعليل ذلك بأن في العبارة مضافاً محذوفاً؛ أي المأخوذة من أدلة الشرع. انظر:

- البناي، عبد الرحمن بن جاد الله. حاشية على شرح جمع الجوامع، مصر: مطبعة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، د.ت، ج ١، ص ٤٣.

^{٢٢} الكليني، البرهان، مرجع سابق، ص ٤٣-٤٤.

^{٢٣} المرجع السابق، ص ٤٤.

المتصلة، أو بتعليق الوقوع على عدم وقوع الأخرى كما في القضية الشرطية المنفصلة.^{٢٤} وهذه الأمثلة الإيضاحية لكلٍ منها:

- القضية الحملية الموجبة، مثل قولنا: البيع الربوي حرام.
- القضية الحملية السالبة، مثل قولنا: لا زكاة في الغنم المعلوفة.
- القضية الشرطية المتصلة، مثل قولنا: إذا قتل الإنسان ولده فإنه لا يقتص منه.
- القضية الشرطية المنفصلة، مثل قولنا: الواجب بالقتل العمد؛ إمّا القصاص، وإمّا الدية.

ب. الكليّة: يُقصد بذلك القضية التي حُكِمَ فيها على كل فرد من أفراد موضوعها، خلافاً للجزئية التي يُحَكَمُ فيها فقط على بعض الأفراد.^{٢٥} علماً أن الكلية تتجه إلى الأفراد في القضايا الحملية، وإلى الأحوال في القضايا الشرطية.^{٢٦}

ت. المأخوذة من نصوص الشريعة الإسلامية: يُقصد بذلك القضايا التي يمكن استنباطها من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بإحدى طرق الدلالة المُبيّنة في أصول الفقه، وهي طرق منضبطة تندرج ضمن عنوان "المباحث اللفظية" التي تشمل ثلث مباحث علم الأصول تقريباً. فالنصوص الشرعية تتفاوت فيما بينها بحسب الدلالة، ومستوياتها في القطعية، والظنية، والوضوح، والخفاء.

ث. تنطبق على تصرفات المكلفين والوقائع ذات الصلة بهم: النصوص الشرعية كثيرة، وهي تشمل جميع ما يهَمُّ الإنسان من أمور عقديّة وخلقية وعملية. غير أن النصوص التي تؤخذ منها الأحكام والقضايا هي التي تُعنى بأفعال المكلفين، وما يتصل بهم من مسؤوليات ووظائف في سير الحياة الشخصية والاجتماعية. وهذه النصوص محدّدة تقريباً عند الفقهاء الذين كتبوا عن آيات الأحكام وأحاديثها، وإن كان ممكناً أن يُستنبط من كل نص ما يحتمل من أحكام، ولو على سبيل الإشارة والإيماء؛ وذلك أن

^{٢٤} المرجع السابق، ص ١٤٤.

^{٢٥} المرجع السابق، ص ١٦٣.

^{٢٦} المرجع السابق، ص ٢٤٧.

للنص معاني محتملة في منطوقه ومفهومه، صراحةً أو ضمناً، بالدلالة اللفظية الواضحة، أو بالدلالة الالتزامية عقلاً.

ج. الأحكام التقريرية: هي الأحكام التي تسبغ على واقع الفعل أو الشيء صفته الواقعية التي يتصف بها، مثل قول: الصدق حسن والكذب قبيح، والمساواة بين أفراد المجتمع أمر جميل، ومساعدة الفقراء خير. فكلها قضايا مركوزة في الفطرة البشرية، ولا تحتاج إلى إثبات.

ح. الأحكام التقويمية: هي أحكام تُبيّن ما ينبغي أن يوصف به الفعل من صفات قيمية في ميزان العدل. ومن الأمثلة على ذلك النص الذي ورد في المادة (١٢١-١) من القانون المدني العراقي، والذي يفيد أنه "إذا غرّر أحد المتعاقدين بالآخر، وتحقق أن في العقد غبناً فاحشاً، كان العقد موقوفاً على إجازة العاقد المغبون.^{٢٧} فكل عقد تضمّن تعريضاً هو موقوف، وهذه القضية تفترض عدم نفاذ العقد مرتباً على كل عقد مُتضمّن غبناً فاحشاً؛ فالحكم بعدم النفاذ هو حكم تقويمي، والفارق بين الأحكام التقريرية والتقويمية هو أن الأولى أحكام خبرية تُقرّر ما هو واقع؛ أي إنها انعكاس لما هو واقع فعلاً، والثانية أحكام إنشائية تقترح واقعاً غير موجود فعلاً حتى يوجد مستقبلاً.

٢. أنواع القاعدة الشرعية:

أ. القاعدة الشرعية بحسب حقيقتها ووظيفتها:

القاعدة الشرعية هي كل قضية كُلية مأخوذة من الشرع. ودائرة الشرع واسعة سعة النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، لكن القاعدة الشرعية المقصودة عند الإطلاق هي التي تتعلّق بأفعال المكلفين، وهم الملزمون بأحكام الشريعة بحكم انتمائهم إلى الدين الإسلامي، والتزامهم بالشهادة ومقتضياتها. والقاعدة الشرعية بهذا المعنى -من حيث المبدأ- قد تكون أصولية نظرية تفيد المجتهد في عملية استنباط الحكم الشرعي، وقد تكون

^{٢٧} القانون المدني العراقي رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١م وتعديلاته، ٢٠٠٦م، إعداد: صباح صادق الأنباري، ص ٣٨.

فقهية يضبط بها الفقيه مسائل فقهية معيّنة في باب أو أكثر من أبواب الفقه، وتعيّنه في الفتوى، وقد تكون عملية يخرج بها المكلف من شكّه وحيرته في أوقات امتثاله للشرع. وعلى هذا، فالقاعدة الشرعية - بالنظر إلى طبيعتها - ثلاثة أنواع:

- القاعدة الأصولية: هي القاعدة التي تقع كبرى في الاستدلال الفقهي، مثل القاعدة الأصولية: "إذا تعارض المقتضي والمانع فُدِّم المانع".^{٢٨}

- القاعدة الفقهية: هي القاعدة التي تضبط مسائل متنوعة متفرقة في باب فقهي أو أكثر، مثل القاعدة المشهورة: "الأمر بمقاصدها".^{٢٩}

- القاعدة العملية: هي القاعدة التي تُخرج المكلف من حيرته وشكّه بخصوص الحكم الشرعي، مثل قاعدتي الاحتياط والتخيير.^{٣٠}

والفرق بين هذه الأنواع واضح من تعريفاتها، ووظائفها، ودورها في بناء الفقه والأحكام. وقد استقصى العلماء ذلك في أبحاثهم، ولا طائل في تفصيله هنا.

إذن، فالنسبة بين القاعدة الشرعية وكلّ من القاعدة الأصولية، والقاعدة الفقهية، والقاعدة العملية، هي نسبة العموم والخصوص المطلق؛ فكل قاعدة أصولية هي قاعدة شرعية، وليس العكس. وبالمثل، فكل قاعدة فقهية هي قاعدة شرعية، وكل قاعدة عملية هي قاعدة شرعية، وليس العكس.

ب. القاعدة الشرعية بحسب طبيعتها ومجالها:

القاعدة الشرعية بهذا الاعتبار تكون إمّا قاعدة تكليفية تتضمّن إلزام المكلف بما فيه كلفة من فعل أو ترك، وإمّا قاعدة وضعية تربط بين ظاهرتين بأحد المفاهيم الوضعية من السببية، والشرطية، والممانعة، والصحة، والبطلان. والقاعدة هنا تأتي مرادفة للحكم الذي تواضع عليه الأصوليون، والذي ينقسم إلى حكم تكليفي، وآخر وضعي.

^{٢٨} كامل، عمر عبد الله. القواعد الفقهية الكبرى، مصر: مكتبة التراث الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٧٣.

^{٢٩} المرجع السابق، ص ٨٢.

^{٣٠} الاحتياط: هو الإتيان بجميع احتمالات الفعل المطلوب، مثل من يصلي الجمعة والظهر يوم الجمعة. والتخيير: هو وجود دليلين متكافئين يتعدّر الجمع بينهما، مثل: المسافر الذي لا يضره صوم، والذي يُحجّر بين الصوم والقطر.

أما الحكم التكليفي فهو أن يطلب الشارع فعل شيء، أو عدم فعله حتماً، أو على سبيل الأولوية، أو يخير بين الفعل والترك. وهذا يعني أن القاعدة الشرعية تُسمى قاعدة تكليفية في حال تضمنت طلباً بنحوٍ من الأنحاء؛ فإذا كان الطلب طلباً للفعل بصورة إلزامية بحيث لا يسع مخالفته، فإن القاعدة تكون قاعدة إيجاب، أو قاعدة وجوبية. وإذا كان طلباً للترك بصورة إلزامية وحتمية، فإن القاعدة تكون قاعدة تحريمية. وإذا كان طلباً للفعل على سبيل الأولوية، فإن القاعدة تكون قاعدة ندية، أو استحبابية. أما إذا كان طلباً للترك على سبيل الأولوية فالقاعدة تكون قاعدة كراهة. وهكذا يرى جمهور الأصوليين أن القاعدة الشرعية التكليفية تنقسم إلى خمسة أنواع، هي: الإيجاب، والتحريم، والندب، والكراهة، والإباحة.^{٣١}

وأما الحكم الوضعي فهو أن يجعل الشارع الشيء سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحيحاً، أو فاسداً. وأنواعه هي: السببية، والشرطية، والمانعية، والصحة، والبطلان. ومن الأصوليين من أضاف إليها أنواعاً أخرى، مثل: الأهلية، والملكية، والعلية، والحجية، والزوجية، والطهارة، والنجاسة،^{٣٢} لكن الغالب أنها تندرج ضمن واحد من الأنواع الخمسة الآنف ذكرها.

٣. الموازنة بين القاعدة الشرعية والقاعدة القانونية:

يَتَبَيَّن من الموازنة بين هاتين القاعدتين وجود تقارب كبير بينهما من حيث الشكل، والموضوع، والصياغة، وهو ما استرعى انتباه جَمِّ غفير من الباحثين والمفكرين ورجال القانون في الشرق والغرب، فعَدُّوا الفقه الإسلامي نظاماً قانونياً متكاملًا يضارع أرقى الشرائع التي وصلت إليها الأمم قديماً وحديثاً.^{٣٣}

^{٣١} الحكم التكليفي عند فقهاء الأحناف هو: الفرض، والواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه تحريماً، والمكروه تنزيهاً، والمباح. وهو عند متأخري الشافعية ستة: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، وخلاف الأولى، والمباح.

^{٣٢} فيض، علي رضا. مبادئ الفقه والأصول، طهران: نشر جامعة طهران، ١٣٧٨هـ، ص ١١١.

^{٣٣} لتعرف محاولات تقنين أحكام الفقه الإسلامي، انظر:

- الألفي، محمد جابر. "محاولات تقنين أحكام الفقه الإسلامي"، مجلة كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، عدد خاص بأعمال ندوة "نحو ثقافة شرعية وقانونية موحدة" التي عقدتها كلية الشريعة والقانون في الفترة ٢٠-٢٢ مارس ١٩٩٤م، ص ١١٢.

فمن حيث الشكل، تشترك القاعدتان في صفتي التجريد والعموم، وفي الهدف المُمثِّل في تنظيم سلوك الأفراد في المجتمع، وفي ضرورة التزام الجميع بهما، وذلك بإيقاع العقوبة والجزاء على مَنْ يخالفهما.^{٣٤}

ومن حيث الموضوع، فإن بين القاعدتين الشرعية والقانونية عموماً وخصوصاً بإطلاق؛ ما يعني أن موضوع القاعدة الشرعية أعمُّ من موضوع القاعدة القانونية، بسبب تناولها مسائل العبادات والأخلاق الباطنية والشخصية، وتضمُّنها عنصري الثواب (للمطيعين والمتلتزمين) والعقاب الأخرى (للعاصين والمخالفين)؛ إذ لا تولي القاعدة القانونية عناية بهذه الأمور، وتُعَدُّها خارجة عن نطاقها، في حين تُعَدُّها الشريعة من صميم اختصاصاتها.

ومن حيث الصياغة، فهما تشتركان في وجوب أن يكون التقنين مُصاغاً صياغة دقيقة جداً، بحيث تكون القاعدة سهلة الفهم، ميسورة التطبيق، متَّفقة مع مقتضيات العصر الاجتماعية، فيتولاه من الشرعيين والقانونيين أهل الاختصاص والخبرة والدراية بأحوال المجتمع وتقلُّباته العديدة ومصالحه المتنوعة، مراعين سمو التشريع الإسلامي بمصدره الساميين (الكتاب، والسنة) اللذين بلغ أولهما حدَّ الإعجاز، وكان الثاني قريباً منه؛ فهو أقلُّ عرضةً للتغيير والتبديل بحسب مطامح الحكام، خلافاً للقانون الوضعي الذي أهمُّ خصائصه التبدُّل، والتغيُّر، والخضوع لمصالح السلطة. وتتكوَّن القاعدة القانونية من عنصرين؛ الأول: الواقعة الأصلية، أو الفرض، أو شروط التطبيق. والثاني: الحكم، أو الحل، أو المنطوق. وبالمثل، فإن القاعدة الفقهية تتكوَّن من عنصرين، هما: الفرضية، والحكم، مثل قولهم: إذا اجتمع المباشر والمتسبب فإن الحكم يضاف إلى المباشر.^{٣٥} فالفرض هنا هو اجتماع المباشر للفعل والمتسبب له، كأن يدل شخص آخر على مكان المال، أو يجرّسه على قتل. والحكم هو أنه لا ضمان على الدالِّ والمحرض، بل على السارق والقاتل.

^{٣٤} المرجع السابق، ص ١٠٣-١١١.

^{٣٥} زيدان، الوجيز في شرح القواعد الفقهية، مرجع سابق، ص ١٥٢.

ثالثاً: عناصر القاعدة الشرعية

ذكرنا آنفاً أن القاعدة الشرعية قضية كُليّة، وهذا يعني أن عناصرها هي عناصر القضية الكلية نفسها؛ أي نفس أجزائها. وقد بحث المناطقة المسلمون هذا الموضوع بحثاً مستفيضاً، وتوصّلوا إلى أن أجزاء القضية ثلاثة:

أ. المحكوم عليه: هو الموضوع في القضية الحملية، والمقدم في القضية الشرطية.

ب. المحكوم به: هو المحمول في القضية الحملية، والتالي في القضية الشرطية.

ت. النسبة التامة الخبرية: هي الوقوع في الموجب، واللاوقوع في السالب.

وتأسيساً على ذلك، فإن للقاعدة الشرعية ثلاثة عناصر، هي:

- المحكوم فيه: هو كل تصرف شرعي، وكل واقعة شرعية، للشارع الحكيم فيهما حكم، متلبساً بشخص تتوافر فيه شروط التكليف، أو له صلة بموضوع التكليف؛ وهو المحكوم عليه، والمحكوم به.

- الحكم: هو الحكم التكليفي بأقسامه المعلومة واعتباراته العديدة، أو الحكم الوضعي.

- النسبة الخبرية التامة بين الموضوع والمحمول: أي إن هذا الفعل المعيّن الموصوف بأوصاف معلومة يقتضي أن يكون واجباً، أو حراماً، أو مندوباً، أو مكروهاً، أو مباحاً. ويمكن التعبير عن هذه النسبة بالملازمة بين الفعل وحكمه عقلاً كما عند أصحاب المذهب العقلي، أو شرعاً مثلما يرى أتباع المدرسة النقلية الأشعرية.

١. الفرض أو الفرضية (المحكوم فيه، والمحكوم عليه):

يُقصد بذلك مجموع المحكوم فيه، والمحكوم عليه. والأول هو ما تعلّق به الحكم الشرعي من تصرفات ووقائع؛ من: أقوال وأفعال إرادية، وغير إرادية. ويُسمّى أيضاً متعلّق الحكم والمحكوم به. وبعبارة أخرى، فهو مجموع الموضوعات للأحكام الشرعية التي هي محمولات ومعقولات ثانوية.^{٣٦}

^{٣٦} المعقولات الثانوية: هي الكليات التي لا وجود لها إلا في الذهن، مثل مفهوم الكلي العارض للماهيات. انظر:

فموضوع الوجوب في القاعدة الشرعية "الصلاة واجبة" هو الصلاة. ويمكن صياغة هذه القاعدة على النحو الآتي: إذا بلغ الإنسان حدَّ التكليف، فإن الواجب عليه أن يصلي. والملاحظ أن هذا الحكم بإيجاب الصلاة ثابت على فرض أن الشخص مكلف. أما في القاعدة الشرعية "الصوم في السفر مكروه لغير القادر عليه" فإن الصوم هو موضوع الكراهة. ويمكن صياغة هذه القاعدة بالقضية الشرطية على النحو الآتي: إذا كان الشخص مسافراً ولم يقدر على الصوم، فإن صومه مكروه؛ أي تركه أولى لإفضائه إلى المشقة أو الهلاك المحتمل.

ومعلوم أن كلاً من الصلاة والصوم هو أمر كُلي، وليس جزئياً كما يُتصوّر أول وهلة. ولهذا العنصر أهميته في مجال الفقه، والقانون، والقضاء؛ ما يؤكّد ضرورة دراسته وتصنيفه، وهو ما دفع الأصوليين إلى تقسيمه باعتبارات عديدة.

أ. المحكوم فيه:

هو ما طلب الشارع فعله، أو تركه، أو إباحته في خطابات التكليف، إضافةً إلى ما جعله سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً لشيء أو فعل آخر في خطاباته الوضعية. وبعبارة أخرى، فهو كل ما أناط به الشارع حكماً؛ أي وصفاً اعتبارياً، وله تقسيمات عدّة؛ فباعتبار طبيعته، يمكن تقسيمه إلى تصرفات ووقائع.

أما التصرفات فهي ما يحدث بإرادة حرة مدركة، أو كل ما يصدر عن الإنسان بإرادته من دون إكراه عليه، مثل: العقود، والإيقاعات. وأما الوقائع فهي كل ما يحدث رغم إرادة الإنسان واختياره، مثل: غرق السفن، وتحطم الطائرات.

وقد قُسمت التصرفات الشرعية إلى قولية وفعلية، وقُسم كلٌّ منها إلى مشروعة وغير مشروعة، وإلى تصرفات نافعة وضارة.

وباعتبار ما يتضمّن من مصالح، فإنه ينقسم إلى حقوق عامة، وخاصة، ومشتركة. أما الحقوق العامة فهي ما يُصطلح عليه بحقوق الله تعالى، ومن خصائصها أنها لا تقبل

العفو، والتبديل، والتغيير، والتعديل، وأنها تتداخل، ولا تخضع للتوارث، ويستوفيهما ولي الأمر أو نائبه، وغير ذلك مما فصلته كتب الأصول. ومن أمثلتها: العبادات، وحدود الجرائم الأخلاقية، مثل: السرقة، والزنا. وأما الحقوق الخاصة فهي التي يُصطلح عليها بحقوق العباد، والتي من خصائصها قبول العفو والتبديل والتعديل والمصالحة من جانب أصحابها، وإجراء الإرث فيها من دون تداخل. ومن أمثلتها: الديون، وحق المنفعة، والانتفاع. وأما الحقوق المشتركة فهي المصالح ذات البُعدين: العام، والخاص؛ أي الفردي والاجتماعي، مثل: عقوبة القصاص التي تعود بالنفع على أولياء القتل بالتشفي، وعلى المجتمع بحماية الأرواح والأبدان من اعتداء المعتدين، وعقوبة القذف التي تردع المتلاعبين بسمعة الناس وكرامتهم، فيشيع الأمن الاجتماعي والأخلاقي بالحرص على سمعة الأشخاص الطيبين وذكرهم الحسن، فضلاً عن إعادة الاعتبار الشخصي والأدبي للمقذوف بين أقرانه، فيبقى مرفوع الرأس مهيب الجانب. والفارق الوحيد بينهما هو أن الجانب الشخصي في عقوبة القصاص أقوى من الجانب الاجتماعي، فتلحق بالحقوق الخاصة، وتسري عليها أحكامها الأنف ذكرها. وفي المقابل، فإن الجانب الاجتماعي في عقوبة القذف أقوى، فتلحق بالحقوق العامة؛ لذا لا يجوز فيها العفو عن القاذف، ولو عفا عنه المقذوف.^{٣٧}

وللمحكوم فيه عند الأصوليين شروط عدّة، منها:

- إمكان المحكوم فيه:

يُقصد بذلك أن المطلوب فعله أو تركه يجب أن يكون ممكناً، وألا يستحيل وقوعه. وهذا ما اتفق عليه المحققون، وقد نُسب خلاف ذلك إلى الإمام الشيخ أبي الحسن الأشعري، مع وجود إجماع على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع؛ فإن هذا التكليف قد وقع بالنسبة إلى الكفار الذين ختم الله على قلوبهم، ولا محذور في ذلك بدليل أن علم الله لم يجبرهم على الكفر، وإنما دفعهم إلى الكفر اختيارهم له بعد إتمام الحجة عليهم من

^{٣٧} الزلي، مصطفى إبراهيم. أصول الفقه في نسيجه الجديد، بغداد: شركة الخنساء، ط ٩، ٢٠٠٢م، ص ٢٧٩-

جانِب الرسل عليهم السلام، وإن التكليف بحدِّ ذاته ابتلاء وامتحان وإتمام للحجة، وكل هذه الأمور ممَّا يجوز عقلاً، ويقع سمعاً.

وفي الموضوع مناقشات طويلة استقصاها أئمة الفن، وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على حرصهم الشديد في توجيه مسألة التكليف، ومعالجة ما قد يخطر على البال من إشكالات فلسفية تتعلق بمبدأ القضاء والقدر، ومدى حرية الإنسان واختياره في مزاوله أعماله، وصحة انتسابها إليه، ثم القول بمسؤوليته عن تصرفاته. وإذا كانت البشرية في عهدهما الحاضر تؤمن باختيار الإنسان وحرية إلى أبعد الحدود، فإن الغوص في أعماق النفس الإنسانية، وما يحيط بها من مؤثرات خارجية، وعوامل وراثية كامنة أو ظاهرة فيها يمنح القول بالجبر نوعاً من المعقولة والوجهة، بحيث لا نستغرب - بملاحظتها - من وجود تيارات جبرية في التاريخ.

- حصول الشرط الشرعي له:

هذه مسألة أخرى بُحث ضمن مباحث المحكوم فيه، ومن فروعها تكليف الكفار بفروع الإسلام. فقد قال أصحاب الرأي وأبو حامد الغزالي إن حصول الشرط الشرعي شرط في التكليف بالفعل، في حين لم يشترط المحققون ذلك. وقد دلت الأدلة الشرعية على أن الكفار مكلفون بالأوامر والنواهي، ومنها عموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧)، وإخباره سبحانه عن المشركين: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ۚ قَالُوا لَوْ نَكُنَّ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۚ وَلَوْ نَكُنَّا نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ ۚ﴾ (المائدة: ٤٢) - (٤٤). وفائدة التكليف أحم لو ماتوا لعوقبوا على عدم الالتزام، وإن أسلموا سقط عنهم؛ لأن الإسلام يجب ما قبله. ومن الأدلة العقلية ما ذكره ابن الحاجب في المنتهى: "لو كان انتفاء الشرط مانعاً لكان الحدث مانعاً من خطاب الصلاة، وكان اشتراط تقديم النية مانعاً من وجوب الصلاة."^{٣٨}

^{٣٨} ابن الحاجب، الإمام جمال الدين ابن الحاجب. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٥م، ص ٤٢.

– كونه مما يستطيعه المكلف إذا كان من المطلوبات، أو من المحذورات:

دليل ذلك قوله تعالى: ﴿لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا أَوْسَعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦). فلا تكليف بالأمر الشاق التي لا قبل للإنسان بها، وإن كانت المسألة مما اختلفت فيه أنظار النظار الذين أتوا بالعجب العجاب من الجدل والاستدلال، ما بين قائل إن القدرة شرط التكليف مثل الحنفية والمعتزلة؛ لقبح التكليف بما لا يطاق، واستحالة نسبة القبيح إلى الله تعالى، وقائل بجواز ذلك في الممكن الذاتي المحال عادةً مثل الأشاعرة،^{٣٩} بدليل أن هذا التكليف يحصل به الابتلاء المقصود، فلا يقبح. والمستقرئ للتكاليف الشرعية يجد أنها أمور ممكنة الحصول، وأنه لا مشقة في اكتسابها إلا بالقدر المتعارف عليه في كل عمل، مما يشهد لصاحبه بالقدرة والقصد. وهكذا تتسم القاعدة الشرعية باليسر، وعدم الحرج، ورفع المشقة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

ب. المحكوم عليه:

يُمثِّل ذلك الشق الثاني من الفرضية، وقد بحثه الأصوليون ضمن عنوان "المكلف". وهذا صحيح إذا أُريد بالحكم الحكم التكليفي؛ فإن المحكوم عليه هنا هو الشخص البالغ، العاقل، المختار، العالم بالتكليف، الفاهم مضمونه. وقد تفرَّعت من هذا البحث مسألة الخوض في ما له صلة بالصبي، والمجنون، والغافل، والمُكره، والمُلجأ، والناسي، والسكران، والمخطئ، ممَّن أصابهم أحد عوارض الأهلية. بيد أن المحكوم عليه بالحكم الوضعي هو أعمُّ من المكلف وغيره، كما نَوَّه بذلك كثير من الأصوليين؛ إذ لا يفي وضع الشريعة بأغراضه إذا توجَّهت الأحكام الوضعية إلى المكلفين فقط؛ نظراً إلى تسبُّب كثير من غير المكلفين في أضرار بالغة في حالات متوقعة متكررة، فناسبت حماية المقاصد أن تشملهم الأحكام الوضعية كما تشمل المكلفين.

^{٣٩} ابن أمير حاج، شمس الدين محمد بن محمد. التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ج ٢، ص ٨٢.

ومن جانب آخر، فإن الحقوق لا تثبت للمكلفين فحسب، بل يثبت لغيرهم التمتع بالحقوق والامتيازات اللازمة والملازمة لنوع الإنسان. ولا يجوز عقلاً و عرفاً أن نقول بعدم تضمين مال يتلفه صبي أو مجنون، ويكلف به وليه أو وصيه بذريعة أن المثلف غير مكلف؛ فقد يُتخذ مثل هذا القول ذريعة لإتلاف أموال الناس من أشخاص يستخدمون الصبيان والمجانين للعبث والتلاعب بأموال الآخرين من المنافسين والرقباء. وقد تبَّه الأصوليون لهذه الحقيقة، فقالوا بأهلية ثبوت الأحكام في الذمة بوصف الإنسانية، فيها يستعد الإنسان لقبول قوة العقل الذي به يفهم التكليف في ثاني الحال؛ أي في حال بلوغ الصبي وإفاقة المجنون. وهذا يعني أن الإنسان مُهيئاً دائماً للخطاب بالفعل أو بالقوة؛ أي إن تكليفه ممكن الحصول، ولكن هذا التكليف لا يتنجز إلا ببلوغه عاقلاً فاهماً للخطاب.^{٤٠}

٢. الحُكْم:

يُعدُّ الحكم ثاني عناصر القاعدة الشرعية. ويقال في اللغة: حَكَمَ بَيْنَهُمْ يَحْكُمُ؛ أي قضى. والحكم أيضاً: الحكمة من العلم.^{٤١} وثُمَّ فرق بين تعريف الفقهاء للحكم وتعريف الأصوليين إيَّاه؛ فالحكم الفقهي صفة لفعل المكلف، مثل: الوجوب للصلاة، وأداء الدين، والحرمة للسرقة والغصب، أو صفة لما هو أعمُّ من فعل المكلف، مثل: السببية، والشرطية، والممانعية. فمثلاً، يوصف القتل العمد العدوان بأنه سبب للقصاص، أو مانع من الإرث والوصية، وكل ذلك ممَّا تعارف عليه أهل الفقه. فالحكم بهذا المعنى عارض من عوارض الفعل ناتج من جعل الشارع ووضعه، وهو حادث بمعنى أنه أحد آثار الخطاب الإلهي؛ أي الحكم الأصولي الذي يُعرَّف بأنه خطاب الشارع المتعلِّق بأفعال المكلفين بالافتضاء، أو التخيير، أو الوضع.^{٤٢} وهو آخر ما استقر عليه من تعريفات.

^{٤٠} للاستزادة، انظر:

- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. روضة الناظر وجنة المناظر، تقديم وتخريج: شعبان محمد إسماعيل،

بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٨م، ج ١، ص ١٥٥.

^{٤١} الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح في اللغة وتاج العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم

للملايين، ط ٢، ١٩٧٩م، ج ٥، ص ١٩٠١.

^{٤٢} مذكور، محمد سلام. مباحث الحكم عند الأصوليين، طبعة القاهرة، ١٩٦٤م، ج ١، ص ٥٥. وقد ورد في بعض

التعريفات كما في "فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت": "خطاب الله" بدلاً من "خطاب الشارع". انظر:

والعلاقة بين الحكمين الأصولي والفقهي هي علاقة المؤثر بالأثر، والعلة بالمعلول، باعتبار أن الحكم الأصولي يُمثّل إرادة الله التشريعية، وأن الحكم الفقهي هو ما يفهمه المجتهد، ويستنبطه من النصوص التي تبدو أشبه بالمرآيا لرؤية الإرادة الإلهية. فإذا كان الحكم الأصولي إيجاباً للشيء بأن أمر به، فإن حكم الشيء فقهياً هو الوجوب. وإذا كان تحريماً له بأن نهي عنه، فإن حكمه فقهياً سيكون الحرمة. وإذا كان الحكم بأن جعل الشارع شيئاً سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو علةً لشيءٍ آخر، فإن الفقيه سيقول - لا محالة - بسببية الأول للثاني، أو بمانعيته، أو شرطيته، وهكذا، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَمْعَقَبٍ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (الرعد: ٤١).

ولهذا يمكن القول إن الشريعة هي مجموع الإيجابيات والتحريمات والإباحات والأوضاع المدلول عليها بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وإن الفقه هو مجموع الوجوبات والحرمت والإباحات والوضعيات المستنبطة من النصوص، وإن الصلة بين الأمرين وثيقة، مثل الصلة بين العلة والمعلول في عالم الأسماء والأحكام.

وللحكم في كتابات الأصوليين تقسيمات كثيرة متعددة، أهمها تقسيمه إلى:

- حكم تكليفي، وحكم وضعي.

- حكم ابتدائي يُسمّى العزيمة، وحكم استثنائي يُسمّى الرخصة.

- حكم واقعي، وحكم ظاهري على أساس إصابة الواقع وعدم إصابته.

والحكم الواقعي هو الحكم الذي وضعه الشارع، ونصب عليه من الأدلة القطعية والظنية ما يحصل به للمجتهد اليقين بالحكم، أو الظن الراجح به. ومن أمثلته: وجوب الحج، وحرمة أكل الميتة لصريح قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧)، وقوله ﷻ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَخُلُقُ الْحَنَازِيرِ﴾ (المائدة: ٣).

ومن الأحكام الواقعية التي أكتفي فيها بالظن الراجح: بعض الأجزاء والشرائط الواجبة في الحج، والشروط المطلوبة في الذبائح.

أمّا الحكم الظاهري فهو الحكم في الحالات التي لا يوجد فيها سبيل إلى اليقين أو الظن الراجح، والتي يُطلب فيها حسم القضية، وفصل النزاع، مثل: الحكم ببراءة الذمة عن الدّين ما لم يَقم الدليل على انشغالها، استناداً إلى البراءة الأصلية مع احتمال انشغال الذمة، والحكم ببقاء حياة المفقود، وترتيب الأثر الشرعي على هذه الحياة المستصحبة من استمرار الإنفاق على زوجته، وعدم تقسيم أمواله على ورثته، وعدم اعتداد زوجته والتزوُّج بها. فهذه كلها أحكام ظاهرية؛ إذ ربما يكون الشخص قد مات في أثناء غيابه.

والحكم الظاهري يدور مدار الشك؛ أي إن محلّه في غياب اليقين والظن الراجح. وهذا يعني أنه سيرتفع لحظة استحالة الشك إلى اليقين أو الظن الراجح. فإذا شهد شاهدان بموت المفقود، أو علمنا يقيناً بموته، فإننا سنرتّب الآثار وفق العلم أو الظن الحاصل من البيّنة. وكذا الحال في مسألة الدّين؛ فإذا علمنا يقيناً أو ظناً راجحاً أن ذمة الشخص مشغولة بالدّين بناءً على بيّنة، فإن التمسك بالبراءة الأصلية لا يكون له معنى.^{٤٣}

إن الأساس الذي قام عليه حصر الأحكام التكليفية والوضعية -فيما هي عليه من تقسيم الأولى إلى واجب، ومندوب، وحرام، ومكروه، ومباح، وتقسيم الثانية إلى سبب، وشرط، ومانع، وصحة، وبطلان؛ وكلاهما بالتقسيم الأوّلي- هو النظر إلى المصالح والمفاسد في حياة الناس. فإذا كانت المصلحة حتمية ضرورية ناسبها حكم الوجوب في صورة الفعل، وحكم الحرمة في صورة الترك. وإذا كانت المصلحة راجحة ناسبها حكم الندب في صورة الفعل، والكرهية في صورة الترك. أمّا إذا كانت مستوية الطرفين فهذا يعني أن حكمها الإباحة بلحاظ ذات الفعل وتركه، إلا إذا كانت ذريعة لمصلحة أُخرى، فحينئذٍ يكون حكم الوسيلة هو حكم غايتها.

وفيما يخص ما أُطلق عليه عنوان "السبب"، فإننا نجد قانون السببية سارياً في عالمي الخلق والأمر (أي إن ثمة ملازمة بين الأفعال والأشياء والأحكام، قد يجدها العقل بالتفكير في خلق الله وأمره)، أو يكشفه الوحي النازل بأمره تعالى، فيبلغه الرسول الموحى

^{٤٣} البهادلي، أحمد كاظم. مفتاح الوصول إلى علم الأصول، طبعة بغداد، ١٩٩٥م، ص ٧٢-٧٣.

إليه مع بيانٍ لمجمله، وتقييدٍ لمطلقه، وتخصيصٍ لعامه. فالحكم السببي إنما هو بيان لعلاقة السببية بين أمرين، أحدهما فعل والآخر حكم، مثل: العلاقة بين القتل والقصاص، والعلاقة بين السرقة والقطع. أما بخصوص الحكم بأن الشيء شرط فيمكن القول إن توقف وجود الشيء على شيء آخر هو حقيقة من الحقائق، وواقع لا يمكن إنكاره. فمثلاً، لا يمكن لإنسان أن يحج إلى بيت الله الحرام من دون قطع المسافة؛ فقطع المسافة -إذن- شرط لا بُدَّ من تحقُّقه حتى يتحقَّق الحج، وهو أمر يدركه العقل؛ لذا سُمِّي هذا النوع بالشرط العقلي. ولأنه شرط عقلي؛ فلا حاجة إلى التنصيص عليه بنص شرعي، وهكذا كل الشروط العقلية للأحكام والأفعال.

وقد يكون الشرط ممَّا نصَّ عليه الشارع أساساً، ولا يمكن للعقل إدراكه دون إرشاد من الشارع الحكيم. وهذا النوع من الشرط يُسمَّى الشرط الشرعي؛ أي الشرط الذي ربط الشارع المشروط به لحكمة يمكن استكشافها في ضوء مقاصد التشريع الإسلامي، مثل: الوضوء الذي وضعه الشارع شرطاً لصحة الصلاة، والإشهاد شرطاً لصحة النكاح. فإن العقل قد يتصور صلاة بلا وضوء ويجيزها، ونكاحاً بلا شاهد، ولكن منطق الشريعة لا ينقاد إلى مثل هذا الحكم العقلي؛ لأنه يتصادم مع ما تتوخَّاه الشريعة من الصلاة والنكاح. فالصلاة عماد للدين، ورمز للطهر والعفاف، والصفاء الروحي والنفسي والبدني، فناسبها الوضوء بوصفه عملية تطهير ظاهرة. والنكاح عقد بين شخصين قرَّرا العيش معاً في عشِّ الزوجية القائم على المودة والحنان مدى الحياة، وليس فقط متعة جنسية وجسدية للحظات عابرة، فناسب ذلك أن يشهد شهود على مضمونه، وعلى ما يلتزم به الطرفان من واجبات تجاه بعضهما بعضاً.

وقد يكون الشرط جَعْلِيًّا في العقد، وهو شرط يشترطه المتعاقدان أو أحدهما؛ لضمان حقِّ، أو تحقيق مصلحة. وهذا النوع من الشروط الجعلية المقتزنة بالعقد مسموح به في الفقه والشريعة؛ شريطة عدم تصادمها بغاية من غايات العقد، أو بنص من نصوص الشرع. وقد اختلف الفقهاء في تفصيلات هذا الموضوع، ما بين مُضَيِّقٍ مثل الظاهرية، ومُوسِّعٍ مثل الحنابلة، ومتوسط مثل جمهور الحنفية، والمالكية، والشافعية.^{٤٤}

^{٤٤} السنهوري، عبد الرزاق. مصادر الحق في الفقه الإسلامي، د.م: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٧م، ج ٣، ص ١٥١-١٥٢. انظر أيضاً:

وحين نصل إلى المانع نرى أن الحكم بالمانعية هو تقرير لحقيقة وجودية اجتماعية قائمة، تتمثل في علاقة التعاند بين الشيء ونقيضه، أو علاقة التزاحم بين الشيء وغيره؛ فالقيام يتنافى مع القعود، والصلاة تتنافى مع الأكل، والعقد يتنافى مع النوم، والقصد يتنافى مع اللغو. وهذه العلاقة قد تكون علاقة واضحة يتنبه لها الإنسان بمقتضى العقل والفترة بصورة تلقائية، فلا ضرورة للتخصيص على ذلك، ويكفي أن يأمر الشارع بالصلاة حتى يعلم المكلف أنه منهي عن الأكل بالدلالة الالتزامية. غير أن الإنسان قد لا يتنبه لها في كثير من الحالات بسبب غموضها، أو أي سبب آخر، فناسب أن ينص عليها الشارع لطفاً منه وتفضلاً؛ فإذا أمر الشارع بالصلاة وجب أن ينص على موانعها الشرعية، مثل: الحدث، وعدم دخول الوقت؛ لأن هذه الأمور محكومة بنص شرعي للطف ودقة علاقة تنافياها مع الصلاة.

أما الصحة والبطلان - بوصفهما حكمين آخرين من الأحكام الوضعية - فهما من الأحكام القيمية التي تُطلق على أفعال الإنسان وتصرفاته؛ فالأعمال الصحيحة هي التي تُوافق الشرع في شروطها وأركانها وأجزائها، خلافاً للباطلة منها. إذن، فالحصر عقلي بالنظر إلى حيثيات المصلحة التي هي مدار الأحكام الشرعية، علماً أن درء المفاسد من أهم المصالح وأولها. ويمكن القول إن الحصر ناجم عن استقراء أحكام الشريعة التي حُفظت عن النبي ﷺ، ودُوِّنت في مجاميع الفقه والحديث، واستنبطها الفقهاء في اجتهاداتهم المتلاحقة المستمرة؛ فإننا نجدهم قد استقروا على هذه الأحكام، وتواضعوا على إطلاقها بينهم.

٣. النسبة الخبرية بين الفرض والحكم (الملازمة):

إن حمل المحمول على الموضوع في القضية المنطقية هو - حقيقةً - تعبير عن واقع وجودي أنطولوجي؛ فلكل قضية ذهنية واقع خارجي هو مادتها. وتنحصر مادة القضية بعناوينها العامة في ثلاث مواد، هي: الوجوب، والامتناع، والإمكان. أمّا الوجوب فيعني ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع، ولزومه إيّاه على وجه يمتنع سلبه منه، مثل الزوجية

بالنسبة إلى الأربعة؛ فإن الأربعة يجب أن تتصف بأنها زوج. وأما الامتناع فمعناه استحالة ثبوت المحمول لذات الموضوع؛ إذ يجب سلبه منه، مثل الاجتماع بالنسبة إلى النقيضين؛ فإنه لا يجوز اجتماعهما لذاتهما؛ أي لأتبعهما نقيضان. وأما الإمكان فهو جواز الإيجاب والسلب معاً؛ أي قد يثبت المحمول للموضوع، وقد لا يثبت، ويُعبّر عنه بقولهم: هو سلب الضرورة عن الطرفين معاً؛ أي ليس طرف ثبوت المحمول للموضوع ضرورياً، ولا عدم ثبوته. والإمكان في الحقيقة نوعان:

أ. الإمكان الخاص (يُسمى أيضاً الإمكان الحقيقي): هو سلب الضرورة عن الطرفين: الموافق، والمخالف.

ب. الإمكان العام: هو سلب الضرورة فقط عن الطرف المخالف؛ لذا فهو يشمل الواجب، والممكن الخاص.^{٤٥}

والذي يُدقق في القواعد الشرعية والقانونية يجد أن النسبة الخيرية فيها تعكس الملازمة بين الفرضية والحكم، في صورة علاقة سببية بين الفعل وحكمه الشرعي أو القانوني؛ أي إن الحكم لا يعدو كونه مرآةً للواقع الحقيقي أو الاعتباري. ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠)؛ يمكن استنتاج وجوب العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، وصياغة القواعد الشرعية خاصتها على النحو الآتي:

أ. العدل واجب بمعنى وجود ملازمة واضحة بينة بينه وبين ضرورة القيام به؛ لما ينطوي عليه من قيم أخلاقية وجمالية راسخة في الفطرة.

ب. الإحسان واجب بدليل ملازمته الحسن، واشتماله على المصلحة، وكونه ممّا يميل إليه الطبع الإنساني السليم.

ت. إيتاء ذي القربى واجب؛ لأنه يشيع معاني الود والحب والتعاون بين القرابة الواحدة، فيلزم من كل ذلك أن يأمر به الشارع الحكيم، ويوجبه على عباده بالنص، فضلاً عن دلالة العقل عليه بالطبع.

^{٤٥} المظفر، الشيخ محمد رضا. المنطق، إيران: مؤسسة إسماعيليان، طبعة أوفسيت، ج ٢، ص ١٥١.

ث. الفحشاء حرام؛ لذا يجب التنزُّه عنها وتجنُّبها، ولا سيما أنها عمل ينفّر منه الطبع، ويأباه العقل، فكان مقتضى ذلك أن ينهى الشارع عن كل ما يوصف بالفحشاء.

ج. المنكر حرام؛ فكل ما يتنكَّر له الإنسان السوي من عادات وأفكار يجب الكفُّ عنه حتماً، والدليل هو ذات المنكر، وما فيه من منافاة لجوهر الإنسانية والمعاني السامية التي يتعيَّن تربية الأجيال عليها.

ح. البغي حرام؛ لما فيه من تجاوز للحدود والحقوق التي أمر الله بحفظها والوقوف عليها.

والحقيقة أن التحليل الموضوعي لهذه العناوين يدل على أحكامها؛ نظراً إلى وجود النسبة الواقعية بينها، وهو ما تُعبّر عنه بالملازمة بين الموضوع والمحمول؛ أي بين الفرضية والحكم؛ فإن الفرضية تتطلب الحكم بالضرورة، وهو الحكم القائم على الدليل الواضح الجلي، لا الحكم الاعتباطي، بحيث لا يشكُّ في الدليل؛ لأن الشكَّ في الدليل يساوق عدم حجّيته.

والبحث في الملازمة بين الفرضية والحكم هو بحث عريق قديم بين الأصوليين والحكماء المسلمين، الذين طرّقوا بابه قبل الفيلسوف الألماني الكبير عمانوئيل كانط حين فرّق بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية.^{٤٦} فقد بحثوه في أنواع القضايا،^{٤٧} وفي بحث الدلالة الالتزامية،^{٤٨} وفي أنواع اللزوم (البينّ بالمعنى الأعم، والبينّ بالمعنى الأخص،

^{٤٦} الأحكام التحليلية: هي الأحكام التي يحصل عليها بتحليل الموضوعات نفسها، كما هو الحال في الرياضيات. أمّا الأحكام التركيبية فهي التي يحصل عليها بالتجربة العملية، كما في العلوم الطبيعية. انظر:

- بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٦٩-٢٧٢.

^{٤٧} ذكروا في الفطريات إنها قضايا لا بُدُّ فيها من وسط، إلا أن هذا الوسط ليس ممّا يذهب عن الذهن حتى يحتاج إلى طلب أو فكر؛ فكلما أحضر المطلوب في الذهن حضر التصديق به لحضور الوسط معه، مثل حكمنا بأن الاثنين مُخمس العشرة. انظر:

- المظفر، المنطق، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٩٨.

^{٤٨} يوجد خلاف بين الأصوليين في الدلالة الالتزامية: أهي دلالة لفظية أم عقلية؟ والراجح أنها عقلية؛ فلا يستفاد من الوضع اللغوي، وبخاصة إذا لم يكن اللزوم من النوع البينّ. انظر:

- الشربيني، عبد الرحمن. **تقاريرات على جمع الجوامع**، مصر: مطبوعة مع شرح الحلّي بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، د.ت، ج ١، ص ٢٣٨.

وغير البيّن^{٤٩}، وفي مباحث الحسن والقبح العقليين^{٥٠} ومبحث الإجزاء^{٥١} ودلالة الأمر بالشيء على ترك ضده^{٥٢} والبحث في مقدمة الواجب^{٥٣} واجتماع الأمر والنهي في

^{٤٩} اللازم: هو ما يمتنع انفكاكه عقلاً عن موضوعه، مثل: وصف الفرد للثلاثة، والزوج للأربعة، والحرارة للنار. وهو نوعان: بيّن، وغير بيّن. وللبيّن إطلاقان: بيّن بالمعنى الأخص؛ وهو ما يلزم من تصور ملزومه تصوره بلا حاجة إلى توسط شيء آخر. وبيّن بالمعنى الأعم؛ وهو ما يلزم من تصوره وتصور الملزوم وتصور النسبة بينهما الجزم بالملازمة. فكلُّ بيّن بالمعنى الأخص هو بيّن بالمعنى الأعم، وليس العكس. أما غير البيّن فهو ما احتاج إثبات الملازمة فيه إلى دليل، مثل الحكم بأن زوايا المثلث تساوي قائمتين. والخلاصة أن البيّن مطلقاً هو ما كان لزومه بديهياً، وأن غير البيّن هو ما كان لزومه نظرياً. انظر:

- المظفر، المنطق، مرجع سابق، ج ١، ص ٨٩-٩٠.

^{٥٠} هو مبحث من أمهات مباحث علمي الكلام والأصول، تشعّبت فيه ثلاثة آراء لثلاث من المدارس الفكرية الإسلامية:

- المدرسة العقلية (المعتزلة، والإمامية الشيعية): تؤمن بذاتية الحسن والقبح في الأفعال، وإمكانية معرفة الحسن والقبح فيها بواسطة العقل، وترى أن العقل يحكم على الأفعال بما يدرك فيها من صفات الحسن والقبح، وأن ما يحكم به العقل السليم يحكم به الشرع أيضاً، وهذا الحكم هو حكم ملزم.

- المدرسة الأشعرية: ترفض الفكرة من أساسها، وتؤمن بأن الحسن والقبح هما من توابع الحكم الشرعي، وأنه لا يمكن للعقل الحكم على الأفعال إلا إذا استند إلى نص الشارع.

- المدرسة المعتدلة المتوسطة بين الطرفين (تمثّلها الماتريدية، والزيدية، والأخبارية من الشيعة، وقيل ذلك ابن القيم، وابن تيمية من الحنابلة، وابن رشد الحفيد من المالكية): ترى أن الحسن والقبح هما من صفات الأشياء الثابتة فيها قبل ورود الشرع وبعده، وأن دور العقل يقتصر على كشفها ومعرفتها، من دون أن يحكم على الأفعال؛ إذ يتعيّن عليه فقط تتبّع هدي النصوص. فللعقل دور الكشف والمعرفة، لا سلطة الأمر والنهي. والظاهر أن الملازمة بين الفرضية والحكم هي المحور الأساس في مناقشات هؤلاء ومناظراتهم. للاستزادة، انظر:

- أحمد، محمد شريف. فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٠م، ص ٧-١٢.

- البرزنجي، صباح. "المباحث الكلامية في أصول الفقه الإسلامي"، (رسالة ماجستير، جامعة طهران، ١٩٩٦م)، ص ٢٠١.

^{٥١} هو مبحث آخر من مباحث الملازمات العقلية في أصول الفقه، وخلاصته: البحث في سقوط التكليف والقضاء عن الشخص الذي أذى واجبه من وجهة نظر عقلية، وبخاصة إذا كان معذوراً، أو مضطراً. وهذا يُفرضي إلى سؤالين مهمين: هل ثمة ملازمة بين أداء الفعل على الوجه المطلوب وسقوطه؟ هل يمكن التحقّق من السقوط وِفراغ الذمة؟ وقد حاول العلماء الإجابة عن هذين السؤالين المعقولين في كتبهم، مثل الآمدي الذي أجاب قائلاً: "إذا تمّ أداء المأمور به كاملاً دون نقص أو خلل فيه فإن وجوب القضاء لغيره ما كان حاصلًا تحصيل للحاصل وهو محال". انظر:

- الآمدي، سيف الدين. الإحكام في أصول الأحكام. لبنان: دار الكتاب العربي، ١٩٨٦م، ج ٢، ص ١٩٦.

- المظفر، محمد رضا. أصول الفقه، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج ١، ص ٢٢٣-٢٢٥.

^{٥٢} خلاصته: هل الأمر بالفعل يلزم منه النهي عن ضده؛ أي غيره ونقيضه، فلا يكون ثمة حاجة إلى نص ثانٍ، بدليل الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده. وقد اختلف العلماء في تحديد نوع الملازمة، والمراد بالضد، ودُكرت أقوالهم في مطولات الأصول. انظر:

- الغزالي. المستصفى، ج ١، ص ٨٢.

شيء واحد،^{٥٤} ودلالة النهي على الفساد.^{٥٥} فكلها موضوعات تدخل في صميم مباحث القاعدة الشرعية، وكأن هذه القاعدة قد أصبحت في عداد القضايا التي لا تفارقها قياساتها.^{٥٦}

- الشريبي، **تقريرات على جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٨٧.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**. مرجع سابق، ج ٢، ص ١٩٢.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، لبنان: دار المعرفة، ١٣٤٧هـ، ص ١٠٤.
- ^{٥٣} المراد بمقدمة الواجب هو القاعدة المشهورة: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب". وهي قاعدة تقوم على مبدأ الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته. وفي وجوب المقدمة بناءً على وجوب ذبيها (أي صاحب المقدمة) عشرة أقوال، القول المختار منها هو قول الجمهور من أهل السنة، والمعتزلة، والإمامية، والزيدية: إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ سواء كان هذا الشيء سبباً، أو شرطاً، أو مُعَدِّاً، أو عدم مانع؛ وسواء كانت المقدمة عقلية، أو شرعية، أو عادية. انظر:
- الأنصاري، الإمام عبد الأعلى. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، مطبوع بمامش المستصفي بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر، ١٣٢٤هـ، ج ١، ص ٩٥.
- المظفر، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص ٢٦٠-٢٦٢.
- ^{٥٤} المقصود باجتماع الأمر والنهي هو افتراض الأمر بالشيء والنهي عنه في آنٍ معاً. وقد مثل له العلماء بالصلاة في الأرض المغصوبة؛ فمن جانب، يؤمر الشخص بالصلاة لدخول وقتها، وضرورة أدائها وإتمامها، وبخاصة إذا ضاق به الوقت. ومن جانب آخر، ينهى عن المكث في الأرض المغصوبة. وعلى هذا، تكون صلاته مأموراً بها، ومنهياً عنها في آنٍ معاً، ولا يمكن للمكلف امتثال الأمر والنهي معاً، بل يدخل الموضوع في حسابات الموازنة الفقهية. فالقول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي يرشدنا إلى العمل بأحد المرجحات؛ أي نقول بتغليب الأمر، فنحكم على الصلاة بالصحة، أو نقول بترجيح النهي، فنحكم بعدم صحتها. أمّا القول بجواز ذلك فيعني أننا لسنا بإزاء دليلين متعارضين، بل أمام حكمين متزاحمين، فتكون الصلاة في الأرض المغصوبة طاعة من جهة الأمر، ومعصية من جهة النهي، ويكون الشخص مطيعاً وعاصياً في آنٍ معاً. انظر:
- المظفر، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٩٠-٢٩٩.
- ^{٥٥} دلالة النهي على الفساد هي من أهم المسائل المطروحة في علم الأصول، بالنظر إلى ارتباطها العضوي بالعبادات والمعاملات؛ أي بجميع أبواب الفقه الإسلامي. والبحث فيها هو بحث عن الملازمة بين النهي عن الفعل وفساده، هل هي ملازمة عقلية أم لفظية؟ انظر:
- البرزنجي، **المباحث الكلامية في أصول الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص ١٨٧.
- ^{٥٦} تُسمى أيضاً الفطريات، وهي القضايا التي يحكم فيها العقل بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور الطرفين، مثل قولنا: الأربعة زوج بسبب وسط حاضر في الذهن، هو الانقسام بمتساويين. انظر:
- الجرجاني، **التعريفات**، ص ٢٥٧-٢٥٨.
- الكليني، **البرهان**، مرجع سابق، ص ٣٨٩.

خاتمة:

انتهينا في هذا البحث إلى جملةٍ من الاستنتاجات والمقترحات، ندرجها على النحو الآتي:

١. ما يُكتَب حديثاً عن القاعدة الشرعية وجزئياتها وعناصرها لا يخرج عمّا ذكره علماءنا الأوائل في تراثنا الفقهي الزاخر، وجُلُّ ما يقوم به المحدثون إنما هو بسط لمجملاتهم، أو تقييد لمطلقاتهم، أو شرح لمغلقات نصوصهم، أو جمع لما تناثر من فوائد موائدهم؛ إنه بالأحرى صياغة حديثة لأفكار جالت في صدورهم، أو امتداد لحركة فكرية بدووها، أو إكمال لبناء وضعوا أساسه من ذي قبل.

٢. القاعدة الشرعية بنيان عقلي يقوم على التحليل والتدقيق، ويتَّسم بالشمول والتجريد.

٣. للقاعدة الشرعية عناصر أساسية، هي: الفرضية، والحكم، والملازمة الواقعية بينهما.

٤. القاعدة الشرعية الأصولية تُعدُّ جزءاً من قياس الاستنباط، والقاعدة الشرعية الفقهية تبدو أشبه بالضابط للمسائل الفقهية بعد استنباط أحكامها. أمّا القاعدة العملية الشرعية فتُعين المكلف على تطبيق الأحكام الشرعية عند طرؤ الشكِّ عليه أي على المكلف. وبذلك تكون القاعدة الشرعية أعمّ من القواعد الثلاث: الأصولية، والفقهية، والعملية.

٥. كلية القاعدة الشرعية لا تنحصر في وجود قضية كلية كما يتبادر إلى الذهن، وإنما تتعدى إلى أمر كلي له أفراد (مصاديق) في العالم الواقعي، كما هو مشهود في الأمثلة الكثيرة التي أوردناها في أثناء البحث.

٦. ثمة صلة بارزة بين أصول الفقه وقواعده من جهة، وعلم المنطق والفلسفة من جهة أخرى. وقد توثقت هذه الصلة في منهج المتكلمين بصورة أكبر؛ نظراً إلى عنايتهم بالتقعيد الفقهي، والتجريد العقلي.

٧. أهمية النصوص الشرعية تكمن في إرشادها العقول إلى مقتضيات مصالح العباد والبلاد؛ أي إلى ما فيه صلاحها ونفعها في مختلف مجالات الحياة.

وبناء على ما سبق فإننا نقترح الآتي:

١. إنعام الباحثين النظر في التراث الفقهي، وتحليل موضوعات الأحكام؛ للتحقق من صحة الفرضية المطروحة، التي مفادها أن موضوعات الأحكام تستلزم الأحكام -لا محالة- بشيء من التدبُّر، والإفادة من العلوم الإنسانية والطبيعية والقانونية.

٢. مجموع القواعد الشرعية واستقصاء بنيانها العقلي الاستدلالي يُعين على التحقق من سمو هذه القواعد، وشمولها، وتجاوزها أطر الزمان والمكان. وهذا ما يتعيَّن على الباحثين في الفقه والتشريع الإسلامي إثباته في أبحاثهم ودراساتهم المستقبلية.

٣. الإفادة من معطيات العلوم المنهجية المعاصرة، وتطبيقها في مجال الفقه والاجتهاد، بوصف ذلك نموذجاً آخرَ للتجديد المطلوب في مجال التشريع المقاصدي.

٤. تأكيد ضرورة الإفادة من منهج التكامل المعرفي القائم على ركيزتي الوحي والعقل في أيِّ محاولة نظرية فقهية وتشريعية معاصرة، أسوةً بالسلف الصالح من أئمة الاجتهاد، ومناورات الإصلاح والتجديد المعاصرين.

يصدر قريباً

المسلمون والغرباء

والتأسيس القرآني للمُشترك الإنساني



الدكتور
أحمد الفزّال



1981 - 1401
1981AC - 1401AH

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الكتابات الغربية والعلاقة بالعدمية والدين: ما الذي ينبغي أن ندركه؟

عبد القادر مرزاق*

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى البرهنة عن وجود وجه سلبي خفي في الكتابات الغربية، يضمّر القول بغياب القيم، والعدمية، وإعلان موت الإله في آخر المطاف، وهو وجه يغيّب عنا كثيراً في تناولنا العربي، وفي الوقت نفسه وجود وجه آخر إيجابي، خفيّ عنا أيضاً، يدعو إلى العودة إلى أحضان القيم، والدين، والصلة بالله. وهذه ثنائية يتأرجح فيها الفكر الغربي منذ قدمه، في كل أنواع الكتابة، حاولت الكشف عنها من خلال نصوص أصحابها الغربيين أنفسهم.

كلمات مفتاحية: الكتابات الغربية، العدمية، الدين، العلمانية، الحداثة، الإلحاد.

Western Literature and the Relationship to Nihilism and Religion: What should we Recognize?

Abstract

This study seeks to demonstrate the existence of a hidden negative feature in the Western writings, often Arabic writings do not reveal. This feature has to do with the absence of values, nihilism, and ultimately “declaration” of the death of God. At the same time there is another positive feature in Western thought, hidden from us as well, calling for a return to the embrace of values, religion, and the link to God. Western thought has been swinging in this duality in all types of its writing ever since its inception. The study tries to reveal this phenomenon through texts of Western writers themselves.

Keywords: Western writings, Nihilism, Religion, Secularism, Modernism, Atheism.

* دكتوراه في الأدب العربي الحديث، منذ ٢٠٠٤، أستاذ باحث، أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي، المديرية الإقليمية بركان، الأكاديمية الشرقية، وجدة، المغرب. البريد الإلكتروني: abdmerzak1963@gmail.com
تم تسلم البحث بتاريخ ٢٤/٤/٢٠١٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ١٧/٣/٢٠١٨م.

مقدمة:

In a thick smoke, many creatures moving
 Without direction, for no direction
 Leads anywhere but round and round in that vapour without
 purpose, and without principle of conduct
 In flickering intervals of light and darkness;
 The partial anaesthesia of suffering without feeling
 And the partial observation of one's own automatism!

T.S.Eliot: The Family Reunion, pp.28.29

في دخان كثيف، مخلوقات عديدة تتحرك
 بلا اتجاه؛ إذ ليس ثمة اتجاه
 يؤدي إلى أي مكان، ولكنه دوران ودوران في هذا البخار بلا غاية
 وبلا مبدأ للتدبير
 ومضات النور والظلمة على فترات
 تخدير جزئي للمعاناة بلا شعور
 ومشاهدة الإنسان الجزئية لتلقائيته!

ت. س إليوت: لم شمل العائلة: ص ٢٨-٢٩

I sensed my spirit piercing through the enveloping gloom. I felt it transcend that hopeless, meaningless world, and from somewhere I heard a victorious "Yes" in answer to my question of the existence of an ultimate purpose.

Viktor.E.Frankl: Man's Search for Meaning, p.151.

أحسست بذهني يخرق القتامة المطبقة، شعرت أنه يتعالى على عالم بلا أمل، ولا معنى،
 ومن مكان ما سمعت "نعم" المظفرة رداً على سؤالي عن وجود هدف نهائي.
 فيكتور فرانكل: بحث الإنسان عن المعنى، ص ١٥١

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق غاية واحدة، مسلكها الذي نجوب أرضه هو من باب الحديث ذي شجون، وثمارها التي نرنو إلى بسطها بين يدي القارئ هي من باب كشف اللثام لبلوغ المرام.

ولعل أولى الخطوات تشير إلى أن المتابع للشأن الثقافي العربي يلاحظ - بما لا يدع مجالاً للشك - أن ما يتم في إطار "التثاقف" مع الحضارة الغربية (ترجمة، أو تأليفاً) يعجُّ

بالمعلومات الكافية الشافية لكل من يرغب في نيل وطر منها. أمّا إذا شاء اكتشاف أن تلك المعلومات هي ممّا لا يُعتدُّ به ساعة الجد، أو أنها مجرد معلومات قد ينفخ بها أوداجه في النوادي والصفحات، مُثَلَّة ما يعنيه المثل العربي: "أسمع جعجعةً، ولا أرى طحناً"؛ إذا شاء ذلك فما عليه سوى التمحيص فقط.

ولهذا، تُمثّل الكتابات الغربية في هذا الجانب صُلب مسلك الدراسة؛ ليس بحضورها متناً نمارس عليه عملية النقد، أو نقد النقد، وإنما باعتبار ما تُحْبَل به من الثمار التي سنميط عنها اللثام لبلوغ المرام.

فحين تجيل بصرك فيما يُترجم أو يُكتب عن أحدهم من الحضارة الغالبة ستظفر -لا محالة- بما يتخكمك من تقريظ الكتاب المترجم، وما لصاحبه من غبار لا يشق في منهج، أو أيّ من ميادين الكتابة، كيت وكيت، وما نرزح نحن تحته من تحلُّف وماضوية، وتمسُّك بالكتب التراثية، ونظرياتها التي تُعوِّق انطلاقنا في مجالي الحرية والإبداع؛ فيكون التبكيت لنا من هؤلاء، وجلد الذات، وتميّي لو أننا لم نولد، أو كُنا نسياً منسياً.

أليس الأمر كذلك؟ إذن، أنعم النظر. فلا شك أنك ستواجه قول أحد نقاد الأدب أو مبدعيه -والأدب للتمثيل فحسب- عن الرومانسي أو الحداثي، إنه أصبح مركز الكون، ومنبع القيم جميعها، جاعلاً نفسه مقياس كل شيء في الوجود، ومُنطلقاً وراء اللامحدود والمطلق حتى يمتلكه. وكأننا لا نرى في هذا القول -عند حسني النوايا منّا- إلا صياغته المنتشية، وتعبيره الأدبي الذي ينبغي إبعاد الفكر والفلسفة عن النظر فيه، وممارسة العملية النقدية الحقّة حوله. أو أننا نرى فيه -عند من يعنون ما يقولون- الحرية الأدبية، والاكتناه، والإبداع، والمغامرة الفردية المتمردة... ولكننا نظمس عند هؤلاء وهؤلاء الخلفيات والنماذج الكامنة التي تُحرِّك مثل هذه الأفاويل، بلغة حازم القرطاجني، ونغفل عن أن هذا الكلام عند أهله؛ أي المنظومة الفلسفية والمعرفية الغربية، إنما أطلقته حناجر الأبناء؛ لأنها فعلاً كانت إبانته تعلن موت القيم، وتيه الإنسان، وتمرّده... زاعمةً أنها إنما تدرك طبائع الموجودات علماً، وتدرك قيمها عملاً، ناسيةً أن ذلك هو ممّا فوق طورها، وأنه طمع في محال.

وإنه لمن باب الإنصاف، وإحقاق الحق أننا لا ننكر مغامرة هؤلاء الغربيين في الكتابة، بل يمكننا زعم أنهم بلغوا مراقي من البحث والكبد المعرفي الذي لو ذكرنا جزءاً منه لاهتز أصحابنا (جالدو ظهورنا) رعباً، ولولوا فراراً^١.

غير أن بيت القصيد يكمن في ما نرى أنه يُمثّل تدليساً بأحد وجهين؛ إمّا الإفراط في التقريظ والثناء، ثم السكوت - جهلاً أو عمدًا - عمّا لا بُدّ من كشفه للقارئ عن هؤلاء المحتفى بهم بقول كل شيء؛ حتى تكتمل كل أطراف الصورة لديه، ويدرك الحقيقة كاملة، وهذا ما وسمناه بسؤالنا: هل يوجد وجه سلبي خفي نجعله عن بعض الكتابات؟ وإمّا التفريط فيما قد يكون عند هؤلاء من إشارات مشرقة تلجم من غلواء الإفراط، وتدفع القارئ إلى الإحساس بالقلق المعرفي، والتساؤل عمّا وراء التلة على أقل تقدير، وهذا ما وسمناه بسؤالنا: هل يوجد وجه إيجابي خفي نجعله عن بعض الكتابات؟

ولهذه العلة الكامنة، كانت ساحُ الكتابات الغربية هي ميدان الاختبار، لعلنا نعود منها بما يفي بالحاجة إلى المعرفة، ويلبّي لهفة التطلّع إلى الاكتشاف.

أولاً: تفصي وجود وجه سلبي خفي نجعله عن بعض الكتابات الغربية

الظاهر لنا أنه ليس شرطاً أن نقتفي آثار هذا الوجه في الكتابات كلها، وإنما سنكتفي بما نراه يفي بالغرض من إشارات مركزة دالة. أمّا الوجه السلبي الكلي فهو ما نراه يتمثّل في القول الصريح إن للقيمي حضوراً باهتاً في الكون، بل إنه لينعدم انعداماً لا يحتاج إلى تأويل، وإنما صرختُ به عبارات الكُتّاب، وتتأطرّ به رؤاهم. وهو ينطلق من نفي القيم الأخلاقية الإنسانية - في خطوة أولى - ثم يتجرأ - في خطوات تالية - حتى إنه ليتناول؛ فيتمرد على الله. وأيُّ استخفاف أكبر من أن يرد على لسان شخصية نيتشه في رواية حديثة؛ إذ تردّد على شخصية الطبيب المعالج وهما يتحدثان عن داء الشقيقة: "والاضطراب في الإيقاع الكامن؟، أم الأسباب؟ هل سنصل في نهاية الأمر إلى الله -

^١ انظر محاضرة الكاتب التي ألقاها في السابع عشر من رمضان عام ٤٣٧ هـ، في مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بمدينة وجدة، والتي تحمل عنوان "انشغالات المثقف الغربي: نظرات في خمسين مؤلفاً".

الخطأ النهائي في البحث الخاطئ للحقيقة المطلقة؟". فلا يكون من الطبيب إلا أن يؤكّد من دون أدنى تحفّظ: "لا، يمكن أن نصل إلى روحانية طبية، لكن ليس الله! ليس في هذا المكتب." ^٢ وعلى هذا، فهو يتمرد على الله، ثم يعلن الكفر به جهاراً خهاراً.

- ضروب من اغتيال القيمي، واتخاذ الله ظهيراً في كتابات أدبية وفكرية غربية:

حين نراجع كثيراً ممّا كُتِبَ عن الاتجاه الرومانسي -مثلاً- في الكتابات العربية، فإننا نجد احتفاءً بالغاً، وإشاراتٍ قد لا تتجاوز ما يسدُّ الرمق، وهو ما يُمثّل في الجوهر فقط صدى لأحد كتب الغرب. فمن الملاحظ -مثلاً- أن الرومانسية، وعصرها، أو فترتها كما يرد في الأدبيات الغربية، كانت حركة فنية وأدبية وفكرية نشأت في أوروبا نهاية القرن الثامن عشر تقريباً، وبلغت ذروتها في معظم المناطق إبان الفترة الممتدة بين عامي (١٨٠٠ - ١٨٥٠م) تقريباً. وقد كانت في جزءٍ منها ردّاً فعلٍ على الثورة الصناعية، وثوراً على الأعراف الاجتماعية والسياسية الأرستقراطية لعصر التنوير، وردّاً فعلٍ أيضاً على الترشيد العلمي للطبيعة. وقد تجسّد ذلك على نحوٍ كبير في الفنون البصرية، والموسيقى، والأدب.

يضاف إلى ذلك أنّها كانت على طرف نقيض من مذهب الكلاسيكية الجديدة. فإذا كان من خصائص هذا المذهب التركيز على الفكر، والانضباط إلى العقل والولع به، والبُعد عن الحياة اليومية أو عدم الاكتراث بها، وسيادة أحداث الحياة الحضرية، وأولوية الموضوعية، ثم العودة إلى الكُتّاب الكلاسيكيين بغية الاستمداد منهم؛ فإننا نجد أن خصائص الرومانسية تقابلها على التوالي؛ فهي تُركّز على الخيال، والانطلاق الحر للمشاعر والرغبات، والقرب من الحياة اليومية للشخص العادي، والتماس الإلهام من حياة الوطن والطبيعة، وأولوية الذاتي، ثم العودة إلى العصر الوسيط بغية الاستلهام.

ثم نجدها تُعنى عناية قصوى بأهمية الفرد (أي التمركز حول الأنا) الذي يُمثّل البطل الرومانسي الفريد من نوعه، والذي يُعدُّ خارقاً أيضاً.

^٢ إرفين. بالوم. عندما بكى نبتشه، ترجمة: خالد الجبيلي، بغداد-بيروت: منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٥م، ص١٣٨.

وكان حظُّ توظيف الرمز والأسطورة مهماً في تصوُّر الرومانسيين للفن؛ فهم يرون أن الرموز تُمثِّل بدائل الإنسان الجمالية للغة المجازية الخاصة بالطبيعة. وقد منحت الأساطير هذه القيمة أيضاً؛ لأنها يمكن أن توحى بأشياء كثيرة في الوقت نفسه. وهكذا اعتُقد بأنها متفوقة على الاتصال المجازي المباشر بين أيِّ طرفين. وقد كانت لها الرغبة في التعبير عمّا لا ينقال (اللائهائي)، وذلك عن طريق موارد اللغة المتوافرة التي تُفضي إلى الرمز أولاً، ثم إلى الأسطورة بوصفها سرداً رمزياً.

وهذا كله -على وجه التقريب، من دون الدخول في التفاصيل التي قد تحتاج إلى مؤلَّف كامل- ما قد تجده بين السطور وأنت تتصفح أيِّ كتاب عربي مترجم، أو مؤلَّف عن الرومانسية.

بيد أن الوجه الخفي الذي أُلحنا إليه هو ما تُلخِّصه مقولة أحد الغربيين بصورة كلية؛ إذ يرى أنه يُعتقد غالباً أن "فلسفة ما بعد الحداثة قد واصلت التقليد الحديث القائم على معارضة اللاهوت المسيحي. وبينما رامت الحداثة أن تفرض على المعتقدات المسيحية التحقق المحسوس اقتضاءً، والمؤسَّس على العقلانية والإمبريقية، فإن ما بعد الحداثة، على العكس منها، يبدو أنها تجحد وجود أيِّ أنظمة لحقيقة كلية." وذكر أن دارساً آخر صاغ الأمر بإيجاز على النحو الآتي: "لقد حاولت الحداثة رفع الإنسان إلى مقام الله، أمّا ما بعد الحداثة فقد سعت إلى تدمير مكانة الله ذاتها وصفاته، أو تفكيكها."³

والحقيقة أن ظهور الإلحاد المعلن في خطاب مشترك قد اصطبغ بعلامة المؤرِّخين لأفكار الإنجليز، أمثال: ج- م- روبرتسون J.M.Robertson، وإيان ماكلمان Iain McCalman، ودافيد بيرمان David Berman الذي أُرِّخ في مؤلِّفه "تاريخ الإلحاد في بريطانيا من هوبز إلى راسل"⁴ أن ولادة الإلحاد المعلن كانت عام ١٧٨٢م. وبالرغم من

³ Lee, Hok Siew. Christianity and the Postmodern Turn a Critique of Postmodern Epistemology, A thesis submitted for the degree of Master of theology, At the South African Theological Seminary in May 2009, p. 8.

المسيحية وما بعد الحداثة تحوّل نقد ابستمولوجيا ما بعد الحداثة

⁴ Berman, David. *A History of Atheism from Hobbes to Russel* - Routledge Library Editions, Philosophy of Religion, 2013. تاريخ الإلحاد من هوبز إلى راسل.

ذلك، فإنه لم يكن لتواريخ الفكر هذه أيُّ نظرة -ولو خاطفة- تنظرها إلى الشِّعر بوصفه نوعاً خاصاً من الخطاب؛ ما دفعها إلى التغاضي عنه، إلا في حال تداخل مع الفلسفة أو الجدل بصورة شفافة.

ويظهر نقبض ذلك في الدراسات الأدبية؛ حتى إن بعض هذه اللحظات الشفافة من التداخل تميل إلى التغاضي أو الإقصاء؛ سواء جُنِّبت القضية بطرائق مختلفة، أو عوملت بوصفها بداهة، أو جُعِلت مرتبطة بواحد، أو اثنين من الكُتَّاب في آنٍ معاً.

وفيما يخص النظر إلى القضية بوصفها موضوعاً، فإن الحضور التام للإلحاد في الأدب الرومانسي قد نُظِر إليه؛ إمَّا بصورة ضيقة بحيث لا يكاد يُتصوَّر، ويمكن وجوده، وإمَّا بطريقة فجأة، بوصفه خارج الموضوع، وذلك في سياقٍ يَعُدُّ الشِّعر الرومانسي نفسه نوعاً من الدين. ولتقديم مُسوِّدة مُلخَّصة تقريبية لإحدى الصور القديمة التي ما زالت منتشرة على نطاق واسع، يمكن القول إن القرن الثامن عشر الميلادي كان عصر النثر والعقل. وهذه الصورة حُفِظت لنا في الوقت المناسب تماماً من قبل "نحضة الأعجوبة" التي تُشكِّل الرومانسية.

لقد كان ذلك -بطبيعة الحال- لاحقة واحدة فقط *ism*، بصرف النظر عمَّا قاله معظم محترفي التنظير من أهلها (ووردز وورث، أو كوليرج خاصة) عن ذلك من كونه صحيحاً دائماً. وبوجه عام، فقد ارتبط هذا الأمر بإعادة اكتشاف حقائق الدين بواسطة الطبيعة أو الخيال، أو برؤية خاصة ممزوجة من كليهما؛ لفهم أيُّهما مقبولاً من الأسرار الداخلية للرومانسية. وسواء أكان هذا الشعور بالسحر المتولِّد من جديد مُتمِّماً لأشكال الدِّين القديمة، أم مُجَالاً أخرى جديدة محلَّها؛ فإنه لم يكن دائماً على درجة من الوضوح، ولا سيما أنه قُدِّم -في كثير من الأحيان- بوصفه قضية غير حادثة، حتى في نظر الشعراء أنفسهم، وهم ثملون، وفي حالة نشوة؛ نتيجة تأمُّل عجائب الطبيعة، وغزوات عقولهم الخيالية الخاصة.⁵

⁵ Priestman, Martin. *Romantic Atheism Poetry And Freethought-1780-1830 Cambridge studies in Romanticism* 37, Cambridge University Press, 2000, Introduction.

وهذا الكلام المكتفّ تبعه بما يجليه، ويميط عنه اللثام، وليس غرضنا التأريخ للقضية بقدر محاولة تجميع أطراف الخيط الناظم بالتماس مفاتيح ما هو خفي؛ يستخف بالقيمي، أو يعدمه، بل يتجاوز ذلك إلى التمرد على الله - جل شأنه - أصلاً.

فمما ساقه جاك دريدا Jacques Derrida، في أثناء معالجته مفهوم "الصدّاقة" في الفصل الموسوم بـ "ارتداد" Recoils في أحد كتبه، قوله: "ومن ثمّة، لا يستطيع المرء أن يرغب في الله صديقاً".^٦

ومّا أثاره دافيد جاسبر David Jasper في الصفحات الأولى عن واحدة من أشهر الروايات، لأحد أشهر الكُتّاب، قوله إن التّأويلات لهذا المشهد الحاسم [إصابة السارد بمرض تناسلي] تثير واحداً من الأسئلة المركزية في الكتاب كله، ويقصد به رواية "دكتور فاوستوس" لتوماس مان. ثم يسأل: "فهل مصير ليفركوهن Leverkusen، باعتباره إنساناً وفناناً، هو أمانة قوة خارقة غاشمة؟ أو: هل أن حكايته غير السعيدة نتيجة التخلّي عن العقل والإنسانية اللذين يجب عليه تحمّل المسؤولية عنهما وحده؟ هل عدميته الموسيقية، العدمية التي تعكس المصير المظلم لزمانه ومكانه، هي من عمل مفيسستوفيليس Mephistopheles، أو من صنع الجنون؟ ويقود هذا السؤال إلى رديفه عن الأمل (إن وُجد) الذي يمكن التقاطه من هذه القصة عن السقوط والخراب".^٧

وفي المقطع الذي يليه في آخر فقرة ضمن الصفحة الثانية من الكتاب، نراه يضيف قائلاً: إنه من الصعب أن يكون المرء راضياً عن هذا الأمل الجمالي بعيد المنال. وكان قد وصفه - في حدّه الأدنى - حين جابه رعب اللعنة الفردية واللعنة الجماعية المتجليّة في مؤلّف مان. ثم يُقرّر: "إن ذلك صعب لأن مان نفسه أشار إلى أن هناك شيئاً عديمياً حول الفن ذاته؛ فهذا الفن نفسه مسؤول، جزئياً على الأقل، عن إغواء الروح البشرية

⁶ Derrida, Jacques. *The Politics of Friendship*, translated by: George Collins, Verso: Radical thinkers, 2005, p. 224. سياسة الصداقة.

⁷ Crowder, David and Jasper, Colin. *European Literature and Theology in the Twentieth Century: Ends of time*, The Macmillan Press Ltd, 1990, p. 2.

بهاوية العدمية الحديثة. وإذا ما فشل العقل والفن كلاهما، فما هي الموارد الأخرى التي لدينا؟ الدين؟ ربما، فهناك موضوع ثابت بالتأكيد عن الدين في الكتاب؛ إذ اعتقاد ليفركوهن اللوثري يتم تأكيده عبر متن الرواية، ونعلم أن دراسته الأولى في الجامعة كانت اللاهوت، هذه الدراسة التي تخلّى عنها من أجل مواصلة مصيره الموسيقي.^٨ ويبيّن المؤلف أن مان يُقدّم -من صورة زيتبلوم Zeitblom، وليفركوهن، واللعب على العلاقة بينهما- شكلاً طبعاً للاختيارات التي يمكننا القيام بها في مواجهة اليأس المطلق: أهو العقل، أم الفن، أم الإيمان؟

ثم دونكم ما نجده في مقدمة هذا الكتاب، جليل الفائدة فيما نحسب، واضح القضية منذ عنوانه؛ إذ وسمه المؤلف بـ"غياب الإله في أدب الحداثة". ونجد العنوان الأصلي في المقدمة هو "الأدب بعد وفاة الإله"، والعنوان الفرعي ذا الدلالة البالغة مُمثلاً في ثلاث مفردات: الغياب، والموت، والصعوبة. وقد خطا المؤلف فيه خطوته الأولى بسوق هذا الكلام: "في العام ١٩٦٥ أتبع ج- هيلس ميلر كتابه عن الشعر الفيكتوري، غياب الإله، بـ"شعراء الواقعية"، وهو كتاب عن الحداثة. وقد كتب في مقدمته أنه "إذا كان موت الإله قد افترض من لدن كثير من الشعر الفيكتوري، فإن موت الإله هو نقطة انطلاق كثير من الكُتّاب في القرن العشرين." ففي كثير من الكتابات الحداثيّة، كما وصفها ميلر، فإن الإله الذي كان هو الشمس المبدعة ذات يوم، والقدرة مُنشئة الأفق حيث السماء والأرض يأتیان معاً، قد أصبح شيئاً من فكر كأبيّ شيءٍ آخر. عندما عبّ الإنسان البحر، فقد عبّ الإله خالق البحر أيضاً. الإله لم يموت، على ما يبدو، ولكن الحداثة قد جعلت صوت الموت مدوّياً.^٩

وأمام هذه الفاجعة التي صنعها الإنسان الغربي بيديه -حتى إن أحدهم علّق بعين ثابتة قائلاً: إن اعتبار مسألة الذات ضرورية للموضوع، في نظريات هيغل عن الظاهراتية، أفضى إلى استخلاص أن الله ليس الله من دون عالم الإنسان- فليس مُستغرباً ما قاله

⁸ Ibid.

⁹ Ericson, Gregory. *The Absence of God in Modernist*, Palgrave Macmillan, 2007, Introduction, p. 1. غياب الإله في الأدب الحداثي

جون بول سارتر عن جدّه لأمه ألبير شفايتزر (الطبيب المشهور الذي نال جائزة نوبل، والذي كان يعيش في كنفه بعد وفاة والده وهو ابن عامين) من أنه دفعه إلى اعتبار الشيء المكتوب أكثر واقعية، وأهم من الشيء الذي نعيشه ونحياه. وكان سارتر قد بدأ يكتب الروايات في سنٍّ مبكرة جداً، مُعلِّلاً ذلك بقوله: "لحاجتي إلى أن أُبرّر وجودي جعلت من الأدب مطلقاً. وكان لا بُدَّ لي من ثلاثين سنة كي أتخلص من هذه الحالة الذهنية."^{١٠}

ثم نراه يسترسل مُوضّحاً من دون مواربة: "إن الأسطورة كانت غاية في البساطة. وقد هضمتها بلا تعب. ولما كنتُ بروتستانتيّاً وكاثوليكيّاً، فإن تبعتي الدينية المزوجة كانت تمنعني من الإيمان بالقدسين وبالعدراء، وأخيراً بالله من كثرة ما كانوا يدعونهم بأسمائهم (...). لقد نمّوت كعشب برّي على سماء الكاثوليكية، وكانت جذوري تمتص عصارتها، وأصنع منها عصيري. ومن هنا جاء هذا العمى الجلي الذي عانيت منه ثلاثين سنة. وذات صباح من سنة ١٩١٧، في لاروشيل، كنت أنتظر زملاء كانوا سيصحبوني إلى المدرسة، وتأخروا، وما لبثت أن عجزت عن ابتكار شيء أنشغل به، ففكرت في أن أفكر في الله. وفي الحال، تدحرج في زرقعة السماء واختفى دون تقديم أيّ تفسير. قلت في نفسي: "إنه غير موجود"، باندهاش مهذّب، واعتقدت القضية قد حُلّت."^{١١}

وفي هذا الجو من القتامة -الذي يرى فيه سارتر، وغيره كثير، أن الأسطورة كانت غاية في البساطة، وقد هضمها بلا تعب، وامتنع عن الإيمان بالقدسين وبالعدراء، وأخيراً بالله، وأن الله غير موجود- ماذا عسانا أن نجد سوى ما دعاه أحد الباحثين بـ"مرض القرن" في أطروحة له عنونها عام ١٩٠٤م بـ"شكل من أشكال مرض القرن: عن شعور العزلة الأخلاقية بين الرومانسيين والبرناسيين."^{١٢}

^{١٠} سارتر، جان بول. *الكلمات*، ترجمة: خليل صابات، عيون الأدب الأجنبي، القاهرة: دار شقيقات للنشر والتوزيع، ١٩٩٣، مقدمة المترجم، ص ٧

^{١١} Sartre, Jean Paul, *Les mots*, Gallimard, Paris, 1964, p. 213. رواية الكلمات

^{١٢} Canat, René. *Une forme du mal du siècle: du sentiment de la solitude morale chez les romantiques et les parnassiens*, thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris, 1904.

وبملاحظة ما قاله هذا الباحث، يتبيّن لنا أن القرن التاسع عشر الميلادي عرف ثلاثة أضرب أساسية من العزلة. "فبعض الكُتّاب قد عرفوا العزلة في المجتمع لاعتقادهم أنهم يستطيعون تجاوز الآخرين؛ أي يفخرون بشعور أنهم مختلفون، أو يخالون أنهم كذلك، فتكوّنت لديهم الرغبة المحمومة في الاستقلال. والصنف الثاني، منفصلين عن الناس، وجّهوا تعظيمهم إلى الله، وإلى الطبيعة، وإلى المرأة الموسمية. فهم مهتمون بشكل الحياة، وبالخصارات البائدة. فتعاطفهم هنا قد انتهت بهم إلى عزلات. أمّا الصنف الثالث فقد عزموا، مزدربين العالم الخارجي، على ألا يتعاطفوا إلا مع أنفسهم، يعني مع الأشكال المختلفة التي يمكن أن تتملك أرواحهم مُعيّرة مشاعرهم وأحلامها باستمرار. فقد بحثوا في الكون عن دواعي الاهتزازات، مهتمين بالمرأة، على سبيل المثال، بشكل أقل من اهتمامهم بالحب. ولكن قد يحدث أن عواطفهم، وأحلامهم، وأفكارهم تتوالى على قلوبهم أو أدمغتهم مثل الضيوف الغرباء عن طبيعتهم الخاصة؛ وهكذا تنشأ عزلة كل روح أمام نفسها، وهو الشكل الأكثر حداثة للعزلة الأخلاقية [الروحية]. وهذه الأشكال الثلاثة من العزلة غالباً ما تتداخل، ويتخلّل بعضها بعضاً."^{١٣}

ولم يورد الكاتب في الصفحات السابقة من كتابه -مثلما نوّه- إلا المؤلفين الذين تتخذ العزلة الأخلاقية لديهم شكل نسق فلسفي، وطريقة في إدراك الحياة. غير أننا قد نجد ما يشير إلى الشعور نفسه عند كثيرين غيرهم. ثم ضرب أمثلة على بعض الأسماء؛ بغية إظهار مدى تسلل العزلة الروحية -على الأقل- إلى نفوس هذا القرن وأعماله، مُبيّناً أن هذه العزلة كانت أكثر حدّة من غيرها، وساق استشهداً يؤكد تمكّن هذا الداء الدوي، حتى غدا كأنه صبغة الإنسان المعاصر نفسه.

ثم بيّن المؤلف أن هذا الاجتياح لم يكن -حقيقةً- سمة القرن التاسع عشر فقط؛ فهو لم يخترع شيئاً ما دامت هناك أرواح معدّبة أو معزولة. واعتقد أن لامارتين عندما صرخ: "شخص واحد تفتقده، ويخفّ القطين"^{١٤} لم يقيم إلا بترجمة الإحساس بالوحدة، التي هي

شكل من أشكال مرض القرن: عن شعور العزلة الأخلاقية بين الرومانسيين والبرناسيين، أطروحة في كلية الآداب في باريس.

^{١٣} المرجع السابق، ص ٣١ - ٣٢.

^{١٤} اخترنا الجملة من بيت الأخطل:

العزلة البسيطة من الحسرة، القديمة قَدَم النفس البشرية. وعندما أضاف لامارتين: "في أرض المنفى، لم أستمِر إذًا؟! " قَرَّر المؤلِّف أنه قد أعرب -عقب أخلاقيين كُثُر، وعقب سُر الجامعة، ثم عقب كاتب التقليد-^{١٥} عن ذاك التوق إلى حياة أُخرى، وإلى عالم آخر، جعلته الفكرة المسيحية متفاقماً.

ثم يقول حرفياً: "إنها عزلة الروح الدينية حيث تذهب الشكوى إلى الله أدراج الرياح، فقد رفع المسيح عينيه نحو السماء، في ليلته النائحة، لعله يظفر بمؤازرة من أبيه في بؤسه الأخلاقي؛ ولكن السماء ظلت حالكة، والله لم يستجب."^{١٦}

وحسبنا مراجعة ما يسوقه المؤلِّف، في هذا المقام، عن صاحب البيت الشعري المستشهد به في الفقرة السابقة، وهو ألفريد دو فينييه؛ لنقف على الإحساس المفجع بالعزلة، عزلة الإنسان الخارق. فهذا الشعور بالمنفى داخل المجتمع الإنساني بدا للشاعر كأنه فدية للقدر عن التفرُّد، وعقاب عن العبقريّة.

أفليس ذلك سمة الإحساس بالتألُّه الذي سنجده يحكم قبضته على كثير من الكُتّاب، والشعراء، والروائيين، والفلاسفة، والنقاد، حين يخالون أنهم يمتلكون الحقيقة التي تفوق طورهم؟ أفليس هذا الرومانسي -حقيقةً- كل "السويرمان" النيتشوي في الحضارة الغربية، الذي تبدو له الإنسانية وقد عُرِلت على تلة صغيرة من الأرض، في زنازة صغيرة من الكون، بلغة دو فينييه، لا شيء فوقها، ولا شيء يحيط بها. فالإله أبكم -تعالى الله- في فردوسه، والطبيعة فراغ. فلا شيء يستجيب من فوق السماء لشكوى القلوب المعدّبة، ولا لاستجداءات صلوات المؤمنين!؟

وإذا خامرك -عزيزي القارئ- بعض شكٍّ فيما نبسط بين يديك، فلتتأمل هذا الكلام شبه الجامع المانع: "يُعلمنا مارك تايلر Mark.C.Taylor بأن الله، والذات،

خف القطين فراحوا منك أو بكروا وأزعجتهم نوى في صرفها غير

وذلك للبعد المساوي لارتحال الأعبة، والإحساس بفقدانهم.

^{١٥} يقصد الكاتب هنا مؤلِّف كتاب "التقليد"؛ أي تقليد المسيح عليه السلام، وهو ما يزال مجهولاً، بحسب رغبة أباها، ويُعتَقَد أنه قد عُرِف؛ فبعض الغربيين يظننه توما الكميسي Kempisi Thomas، وآخرون يعتقدون أنه جرسين Gersen رئيس دير فرشيلي بإيطاليا، والغالبية تعتقد أنه جرسين المستشار الشهير في نوتردام وجامعة باريس.

^{١٦} Canat, René. *Une forme du mal du siècle*: op. cit. 1904, p. 6.

والتاريخ، والكتاب، تتلازم، إذًا، في علاقة معقدة يكون فيها كل واحد مرآة للآخر. ولا يمكن تغيير أيِّ مفهوم منها دون تغيير المفاهيم الأخرى. فنبأ موت الإله لم يكن ليبلغ مسامعنا حقاً، حتى ترددت جلجلته في مفاهيم الذات، والتاريخ، والكتاب. فأصداء موت الإله يمكن سماعها في اختفاء الذات/ الأنا، ونهاية التاريخ، وإغلاق الكتاب.^{١٧}

وفي معرض تعليق وولتر بنيامين على عنوان ندوة حضرها، أفاد بأن الحقيقة إن وُصفت بالجمال، فإن ذلك سيكون مفهوماً في سياق الندوة مع وصفها مراحل الرغبة الجنسية. "فالجنس، كما ينبغي فهمه، لا يخون دافعه الأساسي عن طريق توجيه أشواقه نحو الحقيقة. الحقيقة جميلة، ولكن ليس كثيراً في ذاتها، كما هو شأن الجنس. وهكذا الحال فيما يتعلّق بـجُب المرء؛ فالشخص يكون جميلاً في عيني مَنْ يحبه، وليس هو في ذاته؛ لأن جسده ينتمي إلى ترتيب أعلى في عالم الأشياء، وليس في عالم الجمال. وبالمثل، فالحقيقة ليست جميلة كثيراً في ذاتها، كما يرنو إليها أياً كان. وإذا كان من تلميح للنسبية في هذا المقام، فإن الجمال الذي قيل عنه إنه سمة من سمات الحقيقة، هو مع ذلك أبعد بكثير من أن يغدو مجرد استعارة. إن جوهر الحقيقة مثل احترام الذات لعالم الأفكار، يضمن طبعاً بأن تأكيد جمال الحقيقة لا يمكن التنقيص من قيمته البتة. وهذا الدافع التمثيلي في الحقيقة هو ملاذ الجمال في ذاته، حتى يظل الجمال برّاقاً وواضحاً ملموساً تماماً كما تم الاتفاق على أنه كذلك دوماً. إن بريقه هذا، المغربي- المغوي طالما أنه يرغب في التألّق أكثر فأكثر، فقط، يثير سعي العقل، ويكشف براءته بسبب لجوئها إلى مذبح الحقيقة فقط. الجنس يتبعها مرتحلاً، ولكن باعتباره عشيقاً لها، وليس مطاردها، بحيث أن ابتغاء جمالها البرّاني سيكون في حالة انفلات: فرعاً من العقل، وخوفاً من العشيق، هذا الذي يستطيع أن يتحمّل وحده الشهادة على الواقعة بأن الحقيقة ليست عملية كشف تدمّر السر، وإنما هو بَوْحٌ يقوم بإنصافها. ولكن، هل بإمكان الحقيقة أن تنصف الجمال؟".^{١٨}

¹⁷ Taylor, Mark. C. *Erring: A Postmodern Atheology* The University of Chicago Press Chicago and London, 1984, Prelude; pp. 7-8. خطأ: خطاب مختلف في علم كلام ما بعد الحداثة.

¹⁸ Benjamin, Walter. *The origin of German tragic Drama* translated by: John Osborne, Verso London, New York, 1998, p. 31. أصل المسرحية التراجيدية الألمانية.

ثم حاول - بعد هذا العموم في الشبقية، وانفلات الحقيقة الدائم إلا على العشيق، وهو ما يُدكرنا بلغة المتصوفة، وبالقبالة اليهودية خاصة، ولكن المقام لا يتسع هنا لكشف اللثام عن ذلك؛ لذا سنسجل هذه الإشارة ونواصل - أن تتأمل الآتي: يقال إن فلسفة بنيامين اللاهوتية/ الكلامية عن اللغة، كما يكشف لنا أحد الدارسين، يمكن أن "توفر مركز فكرته عن النقد الفدائي؛ إذ وفقاً لتفسيره الديني، فإن سر الفداء مُرمز/ مُشفر في اللغة. وما تزال فلسفة اللغة، في الوقت نفسه، أحد أكثر الفصول غموضاً في مؤلف ليست فيه هذه الفصول سهلة المنال عموماً. ذلك أنه إن كانت تتضمن مفتاح فهم البعد اللاهوتي لفكر بنيامين، فإن أصولها تتوارى في عمق أعماق الحكمة القبالية في الوقت ذاته."¹⁹

وحاول بعد ذلك أن تتأمل النص الذي نقبسه من إحدى الأطاريج، ونبدأ بعنواخا؛ فقد وسمتها صاحبها بـ"إلحاد المحللين النفسيين: معاني الإلحاد في نظرية التحليل النفسي"،²⁰ مبيّنة أن أحد الباحثين لفت الانتباه إلى حقيقة أن الموقف الشخصي لفرويد تجاه الدين حمل عدداً من المحللين (جامعيين، ولاهوتيين، ومُعلّقين) على وصفه باليهودي المحدث، واليهودي العلماني، واليهودي عالم النفس، واليهودي المتناقض، واليهودي المنبوذ/ المكروه، واليهودي المرتد، واليهودي غير اليهودي، واليهودي الملحد. وقد ذكرت المؤلفة أن هذا ما ستحمل الأطروحة على عاتقها تدقيقه في قسمها الثاني. وتجدر الإشارة إلى أن فرويد لم يستخدم حرفياً مصطلح "ملحد" في تعريف نفسه، بالرغم مما ستقترحه صاحبة الأطروحة من ترجمات فرنسية لما يلائمه. ومع ذلك، فقد استخدم مصطلح Der Gottose للتعبير عن نفسه، وترجمته الحرفية هي: "من دون الله".

وكنت قد نوهت في الفقرات السابقة بكتاب جليل الفائدة، ولا ضير أن أُكرّر هنا هذه القضية؛ وذلك أنني أحسب أن ما ساقه من تدقيق في توظيف المفاهيم هو مما يسند

¹⁹ Wolin, Richard. *Walter Benjamin, an Aesthetic of Redemption Weimar and Now*

7- University of California Press, 1994, p. 37. والآن "مدينة فايمار ١٩١٩" والآن

²⁰ Sandra Bancaud-Besoin *L'athéisme des psychanalystes: les acceptions du terme athéisme dans la théorie psychanalytique - Psychologie* Université Toulouse le Mirail- Toulouse II, 2012. Français- déposé le 17 juillet 2012, p. 23.

ظهر الباحث في التنقيب عن ضالته. وضالتي ههنا هي أن أجمع عرى الخيط الناظم، وأطراف النموذج المعرفي الكامن حول ما زعمت من أنه الوجه السلبي الخفي عنّا في العالم العربي، ونحن نُترجم لغربيين، أو نُؤلّف عنهم. ويصدق علينا تعليق المرحوم عبد الوهاب المسيري من أن "مظاهر القصور الأساسية في الخطاب التحليلي العربي (في معظم فروع المعرفة) أننا نقوم بنقل الأفكار دون أن نمنع النظر في الفكر؛ أي إننا ننقل فكرتين أو ثلاثاً، ولكننا لا نلقي بالاً للمنظومة الفكرية المتكاملة بمضمونها الفلسفي، ولذلك فقدنا المقدرة على ربط الأفكار ببعضها بعضاً، ولم ننجح في تطوير موقف نقدي تجاه ما نقل من أفكار." ٢١

ومن مظاهر هذه الفوائد الجليلة، تجشّم أطروحة المؤلّف عناء تجلية بعض الأعمال الرائدة المُنجزة عن علم اللاهوت والفلسفة، وبيان إمكانية تكييفها واستخدامها بوصفها شكلاً من أشكال النقد الأدبي. فالمؤلّف ينظر إلى أدب الحداثة وفكرها - كما يراها بعض النقاد في أحيان كثيرة - بوصفها انعكاساً تشكيكياً، في المقام الأول، لما يتعلّق بموت الإله أو غيابها، وذلك من داخل عدسة النظرية واللاهوت - اللذين طوّرا بعد الأنباء القائلة بموت الإله - وخارجها. فكتابه هذا، كما يُنوّه، سيشارك في التحركات الأخيرة الجارية في الفلسفة واللاهوت، وبخاصة في نظريات اللاهوت السلبي - وهي تصورات كان لها تأثيرها ضمن لاهوت ما بعد الحداثة والفلسفة القارّية، ولكنها غير مستكشفة في النقد الأدبي نسبياً - التي تُقدّم تأويلاً استعارياً لـ "الله - الأفكار" في نصوص أدب الحداثة، وفي الموسيقى. بالرغم من أن ابتكارات النصوص الفنية الحداثيّة وصعوباتها تُؤوّل غالباً بأنها ردٌّ فعلٍ على موت الإله المرويّ، أو غيابها المشاهد. ونجده يعتقد بأن الإله لم يختفِ، وإنما يمكن العثور عليه مُدرجاً ومُقتنعاً بين ثنايا الطبيعة الصعبة المتناقضة لكثير من بنى الأعمال الحداثيّة وأيديولوجياتها. ٢٢

وحتى يزيد الأمر جلاءً - وهذا من الفوائد الجليلة كما نوّهنا - فقد فكّك بنية عنوان كتابه قبل الدخول في صُلب القضايا، مُبيّناً أن هذا العنوان "غياب الإله في أدب

٢١ المسيري، عبد الوهاب. دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصر: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٤٢٧/١/٢٠٠٦م، ص ٢٩٢.

٢٢ غياب الإله في الأدب الحداثي، Ericson, *The Absence of God in modernist literature*, p. 2.

الحداثة" هدفه الإشارة إلى أمر مختلف عن مؤلف ميلر "اختفاء الإله"، ومؤلف نيتشه أو ألتيزر "موت الإله". "فإذا كان الإله قد اختفى؛ فهذا يعني أنه كان، وكان مشاهداً بطريقة ما، وإذا كان الإله قد مات فهذا يشير أيضاً إلى أنه كان، ولكنه لم يعد موجوداً البتة، وأن بعض الأفعال قد قتلته."^{٢٣}

ثم يوضح المؤلف أنه إذا كان الإله غائباً - في اعتقاده - فهذا لا يعني وجود حضور ضروري له في أيّ زمن، وإنما يعني وجود وعي بشيء من النقص في هذا الحضور فقط، مؤكداً أن رجوع صدها يُمثّل الحضور، ولكن بمعنى شيء مفقود أيضاً. "يذكر بـ"الله على هيئة حفرة" God-shaped hole لسارتر، وبالرغبة في "رُبّ عدم وجود" الإله أيضاً. ووعينا بهذا الغياب يُشكّل مركز الكيفية التي نتلقّى بها العالم. وكل ما نختار أن ندعوه بالإله، فنحن نحس بشعور الحنين إليه، ممّا يتعالى على قضايا الاعتقاد، والإيمان، والحضور."^{٢٤}

ويشير إلى أن فرانك تايلر وغيره من المفكرين اللاهوتيين المحدثين نظروا إلى موت الإله بوصفه أزمة قد غيّرت (أو يجب أن تُغيّر) إحساسنا بالتاريخ، والهوية، والكتابة. "وهذه العناصر الثلاثة تتشابك مع خلق الفن وإدراكه، وفهمنا للزمن، والمؤامرة، والسرد، وموضوع الفن. إنه في الحداثة حيث تمّ سنُّ هذه التوترات بحدة/ بمأساة أكبر. ففي أوائل القرن العشرين قام أدب الحداثة، والفن، والموسيقى بتصوير الصراع مع التحولات الإبيستيمولوجية في اللاهوت الحالي، ويمكن الإمساك بها بشكل لا يوصف في هذا النسيج (وهي قد حُلّت، أو قد لا تكون) من التاريخ، والهوية، والفن (أو الغائبة، والإنسانية، والكتابة) في الوقت نفسه الذي تتصارع فيه مع فكرة موت الإله أو غيابه."^{٢٥}

ولا ضير علينا - فيما نحسب - تأكيد أن ما خفي عنّا لا يُعدُّ رجماً بالغيب، وإنما يُمثّل حقيقة أكيدة. ولنضع أيدينا على جرح الجهل أو التجاهل لدينا، بالإشارة إلى مفكر

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., p.3

²⁵ Ibid., pp. 3-4.

(دريدا) ملأ الدنيا، وشغل الناس في عالمنا العربي، ودفع كل من هبَّ ودبَّ إلى تبني مصطلحاته في التفكيك (مثل: الغياب، والحضور، والأثر، والاختلاف، والإرجاء، وغياب المعنى) والدعوة إليها. وثمة من يرى أنه يجهل الخلفية المعرفية والفلسفية والقبالية^{٢٦} التي تكمن خلف بريق تلك المصطلحات. وهذا ليس ادِّعائي قطعاً، وإنما هو كلام من سبر غور البحث.

فقد ورد في مقدمة كتاب "الإلحاد المتطرف: دريدا وزمن الحياة"^{٢٧} ما يشير إلى أن هذا الكتاب يُمثّل محاولة لإعادة تقديم مسار عمل دريدا كاملاً، ودحض مسألة وجود تحوُّل أخلاقي أو ديني في فكره، وبرهنة أن الإلحاد المتطرف هو سمة تغلب على جميع كتاباته. ولهذا يعمد المؤلِّف إلى توضيح المصطلحات بما لا يدع مجالاً للتخمين، قائلاً: "إن الإلحاد قد حدّد نفسه تقليدياً في إنكار وجود الله والخلود، دون تحقيق في وجود الرغبة فيهما، أو عدمها. وفي الإلحاد التقليدي كان وجود الإنسان الفاني ما زال متصوراً كإحتياج إلى الرغبة في التعالي أيضاً. وفي المقابل، من خلال تطوير منطق الإلحاد الراديكالي، يمكنني أن أزعّم أن ما يُسمّى بالرغبة في الخلود، تحجب الرغبة في البقاء على قيد الحياة التي تسبقها وتناقضها من الداخل."^{٢٨}

ثم يضع يد القارئ على ما يُمكنه من استيعاب مصطلحاته؛ إذ يقول: "ولتأسيس منطق الإلحاد الراديكالي، سأنتقل من مفهوم دريدا عن التباعد (*espacement*). فكما يشير في وقت متأخر من عمله "عن/ في اللمس"؛ التباعد" وهو الكلمة الأولى في أيّ

^{٢٦} للوقوف على هذه الحقيقة، انظر:

- Sanford L. Drob. *Jacques Derrida and the Kabbalah*, 2006. جاك دريدا والقبالة
- Susan Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany: State University of New York Press, 1982.

قتلة موسى: ظهور التأويل الحاخامي في النظرية الأدبية الحديثة

^{٢٧} انظر مقدمة كتاب:

- Häggglund, Martin. *Radical Atheism Derrida and the life of Time Meridian Crossing Aesthetics* Werner Hamacher Editor, Stanford University Press, Stanford California 2008. الإلحاد المتطرف: دريدا وزمن الحياة

²⁸ Ibid. Introduction, p.1

تفكيك مناسبة للفضاء، وللزمن في الوقت نفسه. على نحو أدق، التباعد هو اختصار لما يصير فضاء من الزمن *the becoming space*، ولما يصير من الفضاء زمناً. وبالرغم من أن هذا التعقيد للزمان وللمكان يحدّد كل المصطلحات المفاتيح لديدا (كالأثر، والكتابة الأصلية، والاختلاف)، فقد لقي قليلاً من الاهتمام في الدراسات عن عمله، بل إن دريدا نفسه لم يضطلع بوضع توسع مفصل عن كيف يكون ما يصير فضاء زمناً، وما يصير زمناً فضاء مفهوماً، علماً بأنها عملية الحد الأدنى في التفكيك الذي يسري في كل ما يحدث.^{٢٩}

أمّا مبحث "مناعة الحياة الذاتية: دريدا والإلحاد المتطرف"^{٣٠} فقد افتتحه المؤلّف باقتباس لديدا، يقول فيه: "لا يستطيع المرء أن يرغب في الله صديقاً *One cannot want God for a friend*". وهو مقتبس من كتاب دريدا "سياسة الصداقة" *Politics of friendship*، الذي عقد فيه مقارنةً بينه وبين أغسطين الشاب الذي فُجع بوفاة صديقه، وكيف تأثّر بذلك تأثراً عميقاً، ثم كيف اهتدى إلى الأخلاق. فبعد أكثر من ألف وخمسمائة عام، وجد دريدا نفسه في وضع الحداد الذي مرّ به أغسطين، مستجيباً لموت صديقه بول دي مان، فكتب سلسلة من المحاضرات حملت عنوان "ذكريات"، وأكّده -مثل أغسطين- أن الصداقة تحكمها دائماً حقيقة أن أحد الصديقين سيموت قبل الآخر، وأنه لا توجد حقاً صداقة من دون هذه الحقيقة بالتناهي. "وبالتالي، فدريدا وأغسطين كلاهما يثبتان أن الرغبة البشرية في الفناء محفوفة بالمخاطر؛ لأنها تجعل المرء يتوقف على ما سوف يختفي، ولكن ردودهما تختلف اختلافاً جذرياً؛ فتحوّل أغسطين إلى المسيحية هو بصراحة ابتعاد عن التعلّق بالحياة الفانية... وعلى النقيض منه فإن دريدا يتمسك بأننا نحب الفناء كفناء، وأن لا شيء يمكن أن يكون بعد الفناء، ويلتقط الفناء المطلق للحياة في فكرته عن الموت كنهاية للعالم، وهي موضوعه الموجه لتأملاته عن الحداد؛ فهو يستمسك صراحةً بحجته ضد فكرة الله، ويلوح أن الله، كفكرة

²⁹ Ibid., p.2.

^{٣٠} المرجع السابق، ص ١٠٧ وما بعدها.

الموت؛ لا يمكن أن يضع حدًّا للعالم الحقيقي والنهائي، حتى وإن كان يضع حدًّا للعالم الفاني للكائن الفرد الحي.^{٣١}

وفي صفحة أخرى، ضمن هامش المقدمة الأول، يوضح المؤلف كيف استخدم مصطلح "جذري" *Radical*؛ إذ يُؤكِّد أن استعماله هذا المصطلح يتطلب بعض التوضيح. "فدريدا نفسه قد عبّر عن تحفّظات تتعلّق بالفعل *to radicalize* بقدر ما يدل على الحركة نحو جذر، أو أس، وحدوي، فاستخدامي لمصطلح "جذري"، مع ذلك، لا يشير إلى جذر وحدوي، أو أس، بل يسعى إلى إثبات أن الجذر يقتلع نفسه، وأن الأرض/الأس، تقوض نفسها، فالإلحاد الراديكالي يذهب إلى جذر الرغبة في المفهوم الديني بغية إظهار أنه منقسم على نفسه.^{٣٢}

ولكن، هل تمكّننا بهذه الإشارات المركّزة من إيضاح المحور الأول الذي تساءلنا في مفتتحه: هل يوجد وجه سلبي خفي علينا في الكتابة العربية عند الترجمة والتأليف عن علماء الغرب؟ هل وقّيناه حقه؟ لا شكّ في أن الإجابة هي بالإيجاب؛ فقد نقبنا عن ذلك في كتابة هؤلاء العلماء أنفسهم - بما تسمح به المساحة المخصصة للدراسة - وما الصفحات السابقة إلا محاولة لسبر أغواره هناك، حيث يختفي وراء الأسطر، فيغيب عنّا، ونحن نلهث جاهدين لتقصّي المعلومات والحقائق، فلا أنفسنا أنصفنا، ولا هذا الغربي عرفنا، خلافاً لأهل الحضارة الغربية الذين أدركوه وحدهم، وأوضحه كثير منهم للعالمين، وبسطوه بين أيدينا، حتى إنه يُحَيِّل إلينا أن أحدهم يُعِن في صفع بعض المنتطعين من مُدّعي حرية التفكير منّا حين يقول بكل جلاء: عندما يتوقف الناس عن الإيمان بالله، فإنهم لا يؤمنون بشيء ما، بل يعتقدون أيّ شيء. ونجد آخر يُرَوِّج لأفكار دريدا حين يضع عنوان *To Love The tallith More Than God* (حُبُّ الشَّال أكثر من حب الله) لمبحثه في أحد الكتب،^{٣٣} في إشارةٍ إلى أن المصلّي يحب الكِبّة (قبعة صغيرة) التي

^{٣١} المرجع السابق، ص ١٠٧.

^{٣٢} المرجع السابق، ص ٢٠٧، هامش المقدمة الأول.

^{٣٣} *Derrida and religion: other testaments* edited by Yvonne Sherwood and Kevin Hart. Published in 2005 by Routledge, Taylor and Francis Group.

دريدا والدين: وصايا أخرى. والشال هو الذي يرتديه اليهود في صلاة الصبح، وهو ذو عُقَد في كل حواشيه.

يضعها اليهودي على رأسه في أثناء الصلاة والنشال أكثر من حبه لله. أمّا النتيجة التي يجليها آخر فتمثّل في أن فكرة "السوبرمان" عند نيتشه هي الشيء الذي يحتل عند المرء مكان الله، كما يرى كارل يونغ.

ثم نجد المؤلّف يُكرّر الصفع بكلام طويل نحاول إجماله بموضوعية، مغلقين به دائرة المحور الأول. فبالرغم من عظم الضجة التي أثارها أتباع داروين من بين الملحدّين آنذاك (نظراً إلى حجم البحوث البيولوجية التي تراكمت في العقود الماضية)، فقد طفت على السطح معتقدات أخرى. صحيح أن فكرة الشكّ الديني بدأت مبكراً، ثم تعاضم زخمها في القرنين السابع عشر، والثامن عشر الميلاديين، وبخاصة حين أعلن نيتشه موت الله عام ١٨٨٢م، والقول إننا -نحن البشر- قتلناه؛ غير أن كثيراً من الناس شغلوا بالسؤال الذي أقلق أذهانهم: كيف نستطيع العيش من دون كيان متجاوز (خارق) يمكننا الاعتماد عليه؟

ويسترسل المؤلّف في كشف اللثام حين يعلن أن الفلاسفة، والشعراء، والمسرحيين، والرسميين، وعلماء النفس -سئمتم على أولئك فقط بمن تبدأ مهنتهم بأحد حروف الأبجدية نفسه- سعوا جميعاً إلى التفكير في معضلة كيفية العيش (فردياً، وجماعياً) من دون الله. فالعديد من هؤلاء (مثل: دوستوفسكي، وت.س. إليوت، وصمويل بيكيت) أعربوا عن قلقهم ورعبهم ممّا عدّوه عالمًا قائماً لحظة التخلّي عن حقيقة وجود الله. وقد أشعل إنذار الأنبياء بالويل والثبور لهؤلاء مخيلة العامة، حتى ظهرت في عصر الملحدّين فئة أخرى ركزت على أرواح جديدة، بدل الانتظار والتقلّب في البرد، وظلمة الأرض المقفرة لعالم ملحد، مُكرّسة طاقاتها الإبداعية لابتكار وسائل للعيش مع الاعتماد على الذات، والاختراع، والأمل، والذكاء، والحماس.^{٣٤}

لقد قدّم لنا الغربيون كل ذلك مشكورين، ولو تأملنا العالم من حولنا لوجدنا كيف اضمحل القيمي وانعدم، فخيم الرعب، ولاحق شبح العدمية أوروبا. ولكن، هل من

³⁴ Watson, Peter. *The Age of Atheists How We Have Sought to live since the Death of God-* Simon and Schuster, New York London Toronto Sidney New Delhi, pp. 17-18.

عصر الملحدّين كيف سعينا إلى العيش منذ موت الإله- سيمون وشوستر

صدمة تحيي فينا روح البحث المتأني، وتوقظ شعور الإحساس بثقل مسؤولية أن تكون باحثاً أو مثقفاً في عالمنا العربي؟ ومعاذ الله أن نزعج أننا أتينا بما لم تسطعه الأوائل، أو نكر جهود العمالقة من مفكرينا المعاصرين الذين تتلمذنا على صفحات كتبهم، مثل: أبو يعرب المرزوقي التونسي، وعبد الوهاب المسيري المصري، وطه عبد الرحمن المغربي.

ثانياً: تقصّي وجود وجه إيجابي خفي نجهله عن بعض الكتابات الغربية

نفتح الكلام في هذا المحور بمثل ما افتتحنا به نظيره الأول؛ أي بما نراه يُجَمَّل كلاماً كلياً يُؤطّر القضية التي نروم معالجتها، وهي التنقيب عن الوجه الإيجابي الخفي في الكتابات الغربية، الذي غفلنا عنه، كما هو حال نقيضه في المنظومة نفسها، التي نحسب أن صراع المتقابلين *the struggle of the opposites* مركز في عمق أعماقها منذ فلسفاتنا الأولى. وما ينبعث أحد مثل أهلها أنفسهم؛ إذ يقول مارك تايلر: "إن تاريخ الفكر الديني في الغرب يمكن قراءته على أنه حركة نؤاسية بين أضداد خالصة وجلية حصرياً."³⁵ ثم يسوق واحداً وأربعين زوجاً متقابلاً للتمثيل، مُفتتحاً بأولها: الله ≠ العالم. وسنسلك السبيل نفسه؛ أي التنقيب عن ضالتنا في كتب الغربيين أنفسهم.

- ملامح قيمة، وعودة جديدة إلى التدين:

يرى أحد الدارسين³⁶ أن فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher هو من علماء اللاهوت الأساسيين الذين استجابوا للحدثة، وأن لاهوته فهم بوصفه أفضل ما يجعل الإيمان المسيحي في سلام مع العقلانية الحداثية. ويمكننا أن نطالع في هذا المقام مؤلفه الموسوم بـ"عن الدين: خطب إلى مُهينيه المثقفين"،³⁷ وسنورد منه اقتباساً في موضعه من هذه الدراسة.

³⁵ Taylor, op cit., pp 9-10.

³⁶ Lee, *Christianity and the Postmodern Turn a critique of postmodern epistemology*, op.cit. p.12.

³⁷ Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, Translated by: John Oman from the Third German Edition in 1893, This text is in the Public Domain-Digital Edition created 2006. عن الدين: خطاب إلى من يزدريه من المثقفين.

ثم نجدّه يسطّر القاعدة الذهبية التي تثبت فعلاً أن ما جهلناه وخفي عنّا (السلي منه، والإيجابي) هو حقيقة جلية ماثلة للعيان عند أصحابه بلا ريب. وتنص هذه القاعدة على أن عدم الاكتفاء بالإبستمولوجيا الحدائيه راجع في كثيره إلى فشل مشروعها الذي يُعُدُّ المعرفة المطلقة من طور الإنسان، وأن الكائن البشري يتجاوز مُعْوَقات ذلك تدريجياً. ونراه بعد ذلك يسترسل، فيُسمّي الأشياء بأسمائها، ولا يُدّلس على المتلقي، فيذكر ما سمّاه عصابة الستة the Gang of six التي شكّلت التفكير الرئيس لنظرية ما بعد الحدائيه. وهؤلاء الستة هم: نيتشه Nietzsche، وهايدغر Heidegger، ودريدا Derrida، وفوكو Foucault، وليوتار Lyotard، وروتي Rorty.

ويعزو الكلام في التسمية إلى ويستفال ميرولد Westphal Merold الذي أشار إلى نيتشه، وفرويد، وماركس باسم "رؤوس الريب" masters of suspicion، استناداً إلى ما أورده بول ريكور Paul Ricœur في مؤلفه عن فرويد. وقد قرّر ميرولد أن "أولئك الثلاثة تسبّبوا في ضرر بالغ؛ فهم ملحدون، والأسوأ أنهم ملحدون متشددون، بل الأسوأ من ذلك أنهم من بين الملحدين الأكثر تأثيراً وقراءةً على نطاق واسع في أيامنا."³⁸ وقد قال ريكور في ذلك: "ولا ينبغي، مع ذلك، أن يساء فهم اعتبارهم أهل مذهب الشك skepticism. إنهم الثلاثة الكبار المدمرون دون ريب. ولكن هذا نفسه لا ينبغي أن يخذعنا عن التقويض."³⁹

إن الأمر هو كذلك حقاً، وإن البحث المتبصر يفرض علينا أن نسأل أهل الذكر؛ فهم رواد تلك الشعاب. ومن هذه الأسئلة: كيف حدث ذلك؟ ما مدى مصداقيته؟ ما تفاصيله؟ والظاهر أننا لا نملك شيئاً سوى التحلّي بفضيلة الاستماع وتمثّلها.

³⁸ Merold, Westphal. *Suspicion and Faith: The Religious Use of Modern Atheism*, Fordham University Press, New York, 1998, p. 10.

الشك والإيمان: الاستخدام الديني للإلحاد الحديث

³⁹ Ricœur, Paul. *Freud and philosophy: an essay on interpretation*, translated by: Denis Savage, New Haven and London, Yale University Press, 1970, p. 33.

وحديثاً، أصبح الاهتمام بالدين والعلمانية من أولويات النقد الأدبي، وهو ما يُمثّل حتمية فهم ما كان محفوفاً بالمخاطر بالنسبة إلى الحدائي، في الانتقال من التخيل المتدين إلى التخيل العلماني، قبل البحث عن علامات الوعي العلماني أو المتدين في الأدب الحدائي.

إذن، الأطروحة التي ألححت إليها هي: الشعر المناهض للدين، والشعر كالدين: العلمانية والتذمر في أدب الحدائة.⁴⁰ وقد تساءل الكتاب في ثناياها (الكتاب المتناولون فيها) باستمرار عمّا يعنيه التخلّي عن النماذج paradigmes الدينية في فهم طبيعة التجربة الجمالية وأهدافها؛ إذ تُحوّل "أشعارهم من شأن المشاكل التي تنشأ على حدود الأفكار والأحاسيس. وعليها/ منها، يحاول العلمانيون إزاحة الدين حيث سيفهم الأدب ذاته كأنه وكيل العلمنة، أو معيد الافتتان/ السحر."⁴¹

ثم يُركّز المؤلّف الهدف قائلاً إنه سيحدد هذه المشكلات، ويدرس منها ما هو أشد وطأة؛ أي رغبة العلمانية في الدنيوية والعودة إلى الجسد، ونقد التجسيم الديني وعواقبه الناجمة عن الخيال الشعري، وتمرد الشر بوصفه دافع (محفز) العلمانية، وتحدياً لها، والفصل العلماني بين اللغة والعالم، والمعاني الميتافيزيقية للجمال والجلال. والحقيقة أن تعدُّر تحقيق هذه الأهداف، وقبول هذه الشروط، يعني أن العلمانية الأدبية ما زالت بعيدة المنال بالنسبة إلى هؤلاء الكتاب، وأن الأطر الدينية مستمرة في جاذبيتها. ولهذا، تتميز الحدائة الأدبية بازدواجية راسخة في ما يخصّ المواقف الدينية، والعلمانية ونتائجها.

وقد سعى الشعر الحدائي، مدفوعاً بشكوك متنامية حيال ترجمة الرومانسي للأفكار الدينية في شعره، إلى إزالة بقايا الدين، واعترف الكتاب الحدائيون فقط بالكيفية التي عرفوا بها الأشكال والترتيبات الدينية المتضمنة في البنى الجمالية؛ لذا كان هؤلاء متأرجحين

⁴⁰ Mutter, Matthew. Poetry Against Religion, Poetry As Religion: Secularism and its Discontents in Literary Modernism, (Thesis), 2009.

⁴¹ الشعر ضد الدين، الشعر بوصفه ديناً: العلمانية وسخطها في الحدائة الأدبية المرجع السابق، ملخص الأطروحة.

- في رأي الباحث - بين الرغبة في التجربة الجمالية العلمانية، والرغبة في إعادة إنشاء الرغبة الدينية جمالياً.^{٤٢}

إن من الواجب علينا، ونحن نخوض عباب هذا الاستشكال، تأكيد عدم قبولنا كلمة "دين"، أو كلمة "الله" بشكل مطلق في أثناء بحثنا عن عودة الدين والقيم إلى الكتابات الغربية. غير أننا لا ننكر الإضاءات الإيجابية في التمسك بالقيم، وبالمتعالي، وننكر - مع المنكرين - أن يُبحث الإنسان، ويبقى في العراء، وهذا ما حاولنا توضيحه في المحور الأول.

لقد بادرنا إلى هذا التنبيه؛ لأننا وجدنا كلاماً مماثلاً صدر عن أحد الباحثين الذي أشار إلى ما نؤوه به طوماس ألترز Thomas Altizer من أن موت الإله كان حدثاً تاريخياً. ولأن ذلك حدث في عصرنا، ولأننا رحبنا به؛ فإن هذا لم يُنقص منه شيئاً.^{٤٣} فقد منح ألترز لاهوتاً جذرياً عن موت الإله، لفت الانتباه إلى الأفكار الهيجلية والنيثشوية. لقد تصوّر اللاهوت شكلاً من أشكال الشعر، بحيث يكون فيه استتباب "وجود" الله ممكناً مصادفته في المجتمعات الدينية. وبالرغم من ذلك، فإنه لم يقبل قط إمكانية تأكيد الاعتقاد بوجود إله متعال؛ إذ توصل إلى أن الإله قد تجسّد في المسيح، ونقل إليه روحه الجوهرية المهيمنة في العالم، بالرغم من موت المسيح.^{٤٤}

ولهذا يتعيّن علينا توخّي الحذر في أثناء تقصّي هذه المسألة. فبالرغم من أنها تلح على القيمي والديني - كما نؤهنا - ونشد بما عضدنا، فإن علينا الحذر من الوقوع فيما تلهج به بعض الكتابات المعاصرة من: "دين بلا إله"، و"قيم بلا شرع"... تماماً كما يلهج ألبير كامو - مثلاً - بأن قتلك الله هو أن تصبح الله في ذاته، وأن تحقق الحياة الأبدية التي يتحدث عنها الإنجيل على هذه الأرض... وهلمّ جراً.

وفي هذا السياق، يقول أحد الباحثين عن الناقد الأمريكي الشهير هارولد بلوم Harold Bloom إنه "قد تبلورت هذه العملية التنقيحية للنظرية الشعرية لديه في إطار

^{٤٢} المرجع نفسه، ملخص الأطروحة.

^{٤٣} Hamilton, Wittlian. "The Death of God Theologies Today", in *Radical Theology and the Death of God*, by Thomas Altizer and William Hamilton, 1966.

^{٤٤} Lee, Hok Siew. *Christianity and the Postmodern*, p. 71.

من المفاهيم المعقدة والباطنية المستمدة من فن الخطابة القديمة، والتقليد الصوفي اليهودي للقبالة، وأنتجت قراءات في اللغة الإنجليزية، والشعر الأمريكي؛ تتأرجح بين الروعة والغربة.^{٤٥}

إن المتأمل في الكتابات الغربية يلاحظ وجود صوت وصوت مقابل فيها، وسينجلي له الأمر أكثر حين يرى بعض الكتاب العرب الذين زعموا أنهم رواد التحليل العلمي المحض، والموضوعية الخالصة، والعلمانية، أو التحرر من الدين، ومما هو خارج النص على الأقل، كما يخلو لبعضهم الوصف، ويلحظ كيف تحضر عندهم القضية الدينية، ولو في العقود الأخيرة، وكيف يُشيعون وجود حالة من الخسران أو الضياع على مستوى الهوية بعد موت الإله. "فمن أنا؟ وما الذي أستحقه؟ ثم على مستوى الغاية والرغبة، وعلى مستوى الأخلاق؛ فهل ما زال هناك أسمى وأحط؟ وعلى مستوى الحقيقة؛ إذ ماذا عن هذه الشراكات في اللغة؟ هل هي حقاً نتاج المعرفة، والشعور بالحقيقة؟ وهل التسميات والأشياء تتصادف؟ وهل اللغة هي التعبير الأقدر عن كل الحقائق؟ ثم على مستوى الحُب؛ إذ ألم يعد إلا الصقيع يطبع العلاقات؟ وعلى مستوى آهتنا أفشلتنا واحداً تلو الآخر، ومما إذا كان بوسعنا أن نفعل شيئاً بدون الله في القرن الواحد والعشرين؟ ثم على مستوى الجذور وفهم نقط الانكسار؛ إذ ثقافة ما بعد الحداثة غريبة في العمق. وفي نقطة أخيرة على مستوى التحولات؛ إذ ما الآثار التي قد تنشأ؟ أي: كيف بوسعنا أن نستوعب ما الذي حصل من أخطاء من حولنا، إذا ما نحن أنفقنا خمساً وأربعين دقيقة على متن قطار، متأملين الجملة الافتتاحية للكتاب المقدس: في البدء خلق الله السماء والأرض؟".^{٤٦}

لا شك في أن القارئ سيلحظ الصوت والصوت المقابل الذي يصوغه هذا النص المرکز، فيعلم يقيناً أن المثقف العربي قد خدعه؛ إما جهلاً وقصر باع، وإما عمداً

⁴⁵ Lodge, David. *Modern Criticism and Theory: A reader* -Second edition, Revised and expanded by Nigel Wood, 2000, p. 217. النقد الحديث والنظرية: مختارات أدبية.

⁴⁶ انظر المحاور الثمانية التي بنى عليها المؤلف كتابه في:

- Lowman, Pete. *A Long Way East of Eden*, 2002, Bethinking.org, 2009.

طريق طويل شرق عدن. تتلخص مهمة هذا الكتاب في السؤال الآتي: هل يستطيع الله تفسير الفوضى التي نحن عليها؟

وتدليلاً. فقد أتى زمن مختلف على الناس في العالم الغربي، بحيث "قرأ كثير منهم الكتاب المقدس بطريقة معقولة جداً، وبالتالي عرف كيف تمّ وضعه جمعاً واحداً. وحتى أولئك الذين كانوا ملحدين، ينبغي القول، إنهم كانوا ملحدين مسيحيين. بتعبير آخر، فالله الذي قد كفروا به، هو إله الكتاب المقدس. كان فهمهم لله الذي وجدوا أنه لا يُصدّق كان مصوغاً إلى حدٍّ ما من قراءاتهم للكتاب المقدس".^{٤٧}

أمّا كتاب "عصر العلمانية" فيُمثّل مادة مشروع الأنثروبولوجيا الفلسفية لشارل تايلر Charles Taylor الذي طوّره طوال أربعين عاماً. ويُقدّم تايلر في هذا العمل سرداً إيجابياً عن الحداثة يوضح شرط ظرف الاعتقاد المعاصر، واصفاً العلاقة المعاصرة بين الدين والعلمانية. ويتناول هذا السرد ثلاثة جوانب، هي: التحليل التاريخي لأصول الهوية الحديثة، وتقويم تمثيلات الدين الحديثة ووجهات النظر تجاه الاعتقاد، وافتراضات الحضور المستقبلي للمعتقدات في المجتمع الغربي.

وقد أثبت المؤلف أن توضيحات التطبيقات الإنسانية تعكس إطاره المرجعي، وأن تعريفه للمصطلحات، ونظريته الأخلاقية، وعرضه السردى لعلاقة الدين بالعلمانية؛ هو كشف لإطاره الأخلاقي الشخصي، وإيضاح له.

وهذا يضع أيدينا على حقيقة مفادها أن الأطر الأخلاقية المعاصرة تحوي عدّة إشارات إلى الله، حتى لو كانت هذه الإشارات غائبة عن المجتمع العلماني. إذن، فالنظرية الأخلاقية لتايلر تُمثّل اتصالاً مهماً لفهم وكالة الكائن وتصور الله، وعرضه للحداثة يُعزّز فكرة أن الاتصال بين الكائن (الإنسان) والله يُحتمّ تصور الله للحياة الأخلاقية. ويذهب تايلر إلى أن المعتقدات الدينية دائمة في المجتمع البشري، وديمومتها هذه ودلالاتها ستغدوان أكثر بروزاً مستقبلاً.

وخلاصة القول إنّ توجّه تايلر الديني وإيمانه الكاثوليكي يبدو جلياً في النظريات الدينية المعروضة في كتابه "عصر العلمانية"، وأن معتقداته في نصوص الكتاب تتسم

⁴⁷ Carson, D.A. *The God Who Is There: Finding Your Place in God's Story*, Published by Baker Books, Printed in the United States of America 2010, p. 11.

بالحضور الدائم، فضلاً عن حضور قناعاته الشخصية طوال العرض الخاص بالحدثة؛ ما يبرهن على قوة افتراضاته المتعلقة بطبيعة نظريات الحدثة. فهذه القناعات الدينية الشخصية تتيح له توجيه هذا الكتاب إلى الجمهور في خضم نقاش مستمر فاعل جاذب لمشروعية المعتقدات الدينية.^{٤٨}

والآن سنأخذ بيد القارئ إلى ما يجعل الكلام العام شبه المعقد كلاماً مبسّطاً يُفصح عمّا نحن بصده من تبين الوجه الإيجابي الخفي في هذه الكتابات؛ إذ نجد أن وولتر بنيامين Walter Benjamin، الذي سلف ذكره،^{٤٩} "يعتقد مبكراً في حياته بأن الدين سينبثق من جديد في أوروبا، ويمنح بنية اجتماعية إيجابية. ولكن، هل هذا الدين سينبع من طبقة الكتاب؟ فهؤلاء الكتاب يريدون أن يكونوا شرفاء، كما يقول، ويرغبون في التعبير عن تحمّسهم للفن، وعن حُبهم عن بُعد، كما في عبارة نيتشه، ولكن المجتمع يرفضهم؛ فهم أنفسهم مساقون إلى النبذ والاطّراح، في عملية من التدمير الذاتي المرّضي. فكل ما هو غاية في الإنسانية فهو ضرورة للحياة."^{٥٠} ويرى بنيامين -في نهاية المطاف- أنه يمكن للفن أن يكون قوة تحرر، لكن الذي يعنيه بالفن بعيد كل البُعد عن الحدود والتعريفات المألوفة.

لقد كان الفن قوة محرّرة -شأنه في ذلك شأن الدين والأدب- بالنسبة إلى بنيامين؛ وذلك بسبب التأرجح اللّماح، في هذا المقام، بين الابتكار والتدمير. فنحن نجد أنه يعتقد في شكل خاص من الدين الجمالي، ويعتقد أنه سيحمل تغييرات إلى العالم. وفي وقت لاحق من حياته، في منفاه في باريس، حيث التقى مع بطاي [جورج بطاي] وآخرين في كلية علم الاجتماع، سداعهم/ يلاعبهم في التزاماتهم، ويلاعب آخرين من

⁴⁸ Guyver, Jennifer. *Conceptions of God and Narratives of Modernity: A Hermeneutical Interpretation of Charles Taylor's A Secular Age*.

تصورات عن الإله وسرديات الحدثة: تأويل هرمينوطيقي لكتاب شارل تايلر عصر العلمانية

⁴⁹ Wolin, Richard. *Walter Benjamin, an Aesthetic of Redemption Weimar and Now*; 7

⁵⁰ Plate, S. Brent. *Walter Benjamin Religion and Aesthetics Rethinking Religion Through the Arts*, Published in 2005 by Routledge 270 Madison Avenue New York, NY 10006, p.xi. ولتر بنيامين الدين والجمال: إعادة التفكير في الدين من خلال الفنون

السرياليين؛ بغية تحقيق المقدّس في اليومي من الحياة المعاصرة.^{٥١} وقد لاحظ الباحث أن المقدّس عند بنيامين -مثله مثل بطاي- كان يُوجّه داخل البنى الاجتماعية السياسية.

وسيعيد الباحث النظر في هذا الكتاب، ولا سيما في الأدوات والوسائل التي يتناول بها الجماليات الدينية، والدين الجمالي. أمّا كون الرجل يهودياً أو غير يهودي، وماركسياً أو غير ماركسي، فليس ممّا يعني الدراسة. ويرى الباحث أن السؤال الذي يمكن طرحه عن بنيامين هو ما يأسره الآن؛ لذا ستتحرك الدراسة بين النظريات الدينية، والنظريات الفنية، والحجاج عن علاقة الدين بالفنون. صحيح أن بنيامين كان ذا صلات ثقافية أقرب إلى الصوفية والماشيحانية اليهودية، وأنه كتب في وسط تقطّنه أغلبية مسيحية (لوثرية في المقام الأول، وروم كاثوليك إبان وجوده في المنفى بباريس)، غير أن هذا الكتاب لن يبقى ضمن تقاليد دينية واحدة، وإنما سيتراجع خطوة إلى الخلف، ويُنظر للبنى الدينية (وبخاصة تلك الموجودة في الغرب الحديث) بهدف إحياء الصلة بين علم الجمال والدين. وهذا الإحياء ينطوي أيضاً على التفكيك؛ فقد طرح بنيامين بعض الأفكار المثيرة للاهتمام في الإحياء والتدمير.^{٥٢}

ويتعيّن علينا ربط الكلام ببعده ببعض؛ كلام بنيامين عن انبثاق الدين من جديد في أوروبا، وتوفيره بنية اجتماعية إيجابية، وكلام المحور الأول عن سيادة السوداوية، والغربة الروحية؛ نتيجة القول بموت الإله. أليست هذه الملاحظة التي نسوق ذات شأن، ولا سيما أنها قيلت في تلك المرحلة الكالحة؟ فمثل هذه الأحزان قد وجدت دائماً شفاءها، حتى في القرن التاسع عشر الكئيب جداً؛ وذلك أن إيمان المؤمنين ظل يعرف دائماً كيف يجعلهم يتحملون عزلتهم، وكيف يمكن تصحيح مسار حسراتهم عن الحُب المتلاشي، حتى عند أكثرهم كمدماً، كما هو حال دي موسيه؛ ففي انتظار الحُب الجديد "ينبغي أن نحب بلا انقطاع، بعد أن سبق وأحببنا."^{٥٣}

⁵¹ Ibid. pp. xi-x.

⁵² Ibid. pp.xi-x.

⁵³ Canat, René: *Une forme du mal du siècle: du sentiment de la solitude morale chez les romantiques et les parnassiens: these*. Op.cit., p2.

ثم دونك -عزيري القارئ- ما تشد به أزرِك، وتثلج صدرك، وأنت تقترب من زماننا الذي نحن فيه؛ ففي كلمة الشكر والتقدير والمقدمة لأحد الكتب الحديثة، وردت إشارة إلى وجود حركة علمية معاصرة مهمة في الدراسات الأدبية والفلسفية واللاهوتية التي تضمَّنتها بحوث السنوات الأخيرة في أوروبا وأمريكا الشمالية وغيرها، والتي حُصِّصت لإعادة النظر، واستكشاف العلاقات الممكنة -بطرائق جديدة- بين الأدب واللاهوت من جهة، وبين الأخلاق والممارسة الدينية من جهة أخرى. وقد تمثَّل هذا الاهتمام العلمي في المملكة المتحدة -مثلاً- في تأسيس مجلة "الأدب واللاهوت" عام ١٩٨٧م، وإنشاء مراكز للأدب (اللاهوت والفنون في جامعة غلاسكو، ومعهد اللاهوت، والخيال والفنون في جامعة سانت أندروز في إسكتلندا)، وإعداد سلسلة دراسات أشجيت Ashgate،^{٥٤} وسلسلة من المنشورات الأكاديمية التي تعرض لعلاقة الدين بالأخلاق، والقيم الروحية والأدب لمجموعة من الناشرين.

ويتناول الجزء الثاني من الكتاب، ضمن عنوان "لمْ يهتم اللاهوتيون بالأدب؟"، هيرمونيتيقا الأدب اللاهوتي في أعمال غارديني Guardini، وبالثناسار Balthasar، وتيليش Tiliich، وكوشيل Kuschel، طارحاً جملةً من الأسئلة، مثل: ما الذي يجعل الأدب مثيراً لاهتمام علماء الدين؟ لماذا يحتاج لاهوتي ممنهج ذو جهاز أكاديمي إلى الشعر؟ ثم يقترح أربع إجابات، وأربع وظائف، من وجهة النظر الألمانية؛ بغية إلقاء الضوء على علاقة اللاهوت بالأدب.^{٥٥}

والآن سنعرض أمراً عجبياً -بحسب رأينا- لأنه يتعلَّق بنقاد أصمُّوا كثيراً أذاننا، وجلدوا ظهورنا بمقولات الحياد، والموضوعية العلمية الخالصة، والدراسة النصية بأدوات من داخل النص لا غير؛ وهم يُعرفون باسم البنيويين، والسيميائيين في عالمنا المغلوب على أمره.

^{٥٤} مؤسسة نشر جامعي للكتب والمجلات، مقرها في فارنهام (سار في المملكة المتحدة). وقد تأسست عام ١٩٦٧م، وتخصَّصت في العلوم الاجتماعية، والفنون، والإنسانيات، والممارسة المهنية.

^{٥٥} Knox, Francesca Bugliani and Lonsdale, David. *Poetry and the Religious Imagination: The Power of the Word*, Ashgate Pub. Limited, England, p.31.

ووجه العجب هو قول الناقدة الفرنسية (البulgارية الأصل) جوليا كريستيفا Julia Kristeva إن الأشكال الاجتماعية القديمة كانت تعتمد على نوع من السكون [النسي]، وإن الأزمات حدثت بصورة دورية. أمّا اليوم الذي شهد فتح عهد جديد فيعيش فيه الناس أزمة دائمة... وقد نشأت المشكلة من بديلين اثنين؛ فهل تُمثّل هذه الأزمة معاناة، أم أنّها حالة مرضية، أم هي حالة خلق وتجديد؟

ثم يقتبس المؤلّف بعضاً من كلامها: "ما كان على المحك - [إبان ثورة ماي ١٩٦٨] - لم يكن استبدال بعض القيم الأخرى بقيم المجتمع البورجوازي، وكنت أعلم بأن المغامرة بأكملها تعني صرخة مجنون نيتشه: موت الإله. ولكن بدلاً من (...) مساءلة نموذج من الإنسانية كان مستغرَقاً هو نفسه في المثالي المتعالي (الله)، والذي كان، بهذا التلازم، استئنافاً ساخناً للقيم والكائنات..."^{٥٦}

وتقول بُعَيْدُهُ: "من الصلاة إلى الحوار، من خلال الفن والتحليل، فالحدث الذي يُمثّل رأس المال هو دائماً تحرير [اعتناق] المنتاهي في الصغر؛ بأن يقلع ثانية دون توقف. إذ بدون ذلك، كل ما يمكن أن تقوم به العوامة هو حساب معدل النمو والاحتمالات الوراثية فحسب... إلى أن تسجل بلا أدنى مداهنة: "مات الإله" مشروع إنسان مجنون ضربة لازب، فهو بالتأكيد حدث مخفوف بالمخاطر، وقد يكون مستحيلاً، ولكنه قد شغل الغرب، وبصورة أشد وحشية من أيّ وقت مضى؛ أكان منذ القرن التاسع عشر، أو بطريقة مختاتلة منذ عصره الإغريقي، والإنجيلي، وأصوله الإنجيلية."^{٥٧}

⁵⁶Krestiva, Julia. *Revolt, she said* An Interview by Philippe Petit, Translated by Brian O'Keeff, Semiotext(E) Foreign Agents Series, pp. 25-26. ثورة، قالت

⁵⁷ Kolozyc, David. *Religion, Atheism, and the Crisis of Meaning in Julia Kristeva's Critique of Modernity* - Faculty of Religious Studies- McGill University Montréal, May 2010, chapter,4, p. 294. الدين، والإلحاد، وأزمة المعنى في نقد جوليا كريستيفا للحدثة. وانظر - Krestiva, Julia. *Crisis of the European Subject* Translated by Susan Fairfield, Other Press, Cultural Studies A series of books edited by Samir Dayal, p.180.

ثم يسوق المؤلّف وجهة نظره؛ فيرى أن كريستيفا أصبحت مهمة بصورة متزايدة - بعد إصدار كتابها "سلطات الرعب" Powers of Horror بالفرنسية عام ١٩٨٠م، وبالإنجليزية عام ١٩٨٢م- بمآزق الخطاب العلماني المُلحد، وعدم قدرة الحداثة العلمانية المتأخرة على الاستجابة لهذه المآزق، ومعالجة مسألة حدودها الخاصة. وبالرغم من سعي بعض محاولات كريستيفا أحياناً إلى عكس المأمول، فإن فكرها المتأخر يشهد على ديمومة الأزمة الدينية بدلاً من مساواتها بحلٍّ مُحتم من الخطابات والممارسات الدينية. والحقيقة أن تركيز كريستيفا في فكرها على أزمة اللّدين مبكراً قد استُبدل به انشغالها بأزمة العلمانية، أو كانا متوازيين على الأقل منذ عام ١٩٩٠م على وجه الخصوص.

والسؤال المهم الذي قد يتوارد إلى ذهن القارئ هو: "إلى أيّ مدى يجب أن نسعى إلى الحفاظ على الخطابات والممارسات الدينية في سياق الثقافة التي ما تزال تتجاهل أزمة الدين؛ وذلك من خلال إقامة شبكة أمان للتنظيم الإداري، والنزعة الاستهلاكية، والترفيه؟ وضع خلاف ذلك: إلى أيّ مدى يمكن للمواضيع المعاصرة الناطقة تحمّل أن تشهد على جوهرها الخاص مثل الناس ككاثنيين دينيين Homo Religious؟ وإلى أيّ مدى يُعدُّ هذا المفهوم اليوم مجرد مظهر طيفي داخل التجربة العلمانية في الثقافة الغربية الحديثة؟".^{٥٨}

لقد كان الأيديولوجيون العرب -أصحاب التاريخانية، ولم لا العلمية، وكسر حواجز الغيبيات - يتغنون بها عندنا، ولم يُكلّفوا أنفسهم عناء البحث والتنقيب؛ بغية الرأفة بالمتلقي المسكين، وعتقه من مسكوكاتهم البالية، وممضوغاتهم المستهلكة. فقد أفاد تيري إيغلتن Terry Eagleton، في أثناء حوار معه، أن الإلحاد في مأزق. صحيح أنه انتقل من قوة إلى أخرى طوال القرن العشرين، وفقدت الكنائس تجمعاتها، وأكره اللاهوت على الفرار بسبب العلوم الطبيعية، غير أن واقعة الحادي عشر من سبتمبر غيرت كل شيء. فقد استمر تراجع الكنيسة التقليدية، وأخذت الشكوك الحادة من ريتشارد داوكنز Richard Dawkins، وكريستوفر هيتشنز Christopher Hitchens تضرب على

⁵⁸ Taylor, op. cit., p. 296.

وتر حساس لدى فئات مبتاعي الكتاب. أمّا في بقية أنحاء العالم فكان الدين يوقظ نفسه من سبات طويل. وقد بسطت أشكال العبادة البرية [المتوحشة] -المسيحية، والإسلامية، أو غيرها- يدها إلى الفقراء والمظلومين.

دخل إيغلتن عالم الشهرة في سبعينيات القرن العشرين بوصفه أحد نبلاء أكسفورد الإنجليزية، وكان أحد الاشتراكيين الثوريين، كما صرّح هو نفسه، أو -إن شئت- الاشتراكي الثوري ونبيل أكسفورد أيضاً. "وقد استطاع أن يصبح رمز النزاهة النظرية، والترايبية اليسارية في الوقت نفسه الذي كان يرتقي فيه إلى ذروة دسم وظيفته. وبعد فترة من الزمن كانت هناك غبطة عدوى إيغلتن [أو حسد] حيثما كان الأدب موضوعاً للدراسة الأكاديمية. وفي السنوات الأخيرة، قد بدأ الرفاق، مع ذلك، يشتّمون رائحة الردة؛ فإيغلتن قد يكون ما يزال وفيّاً ليسارته، ولكن بسبب أحكامه النقدية الأخيرة على الملحدين الجدد -من خلال اتهامهم بإساءة تفسير المسيحية الحقيقية- فإن ماديته الشجاعة قد تكون هجرته."^{٥٩}

ثم أخذ يجلي التسلسل الزمني الذي شهد انتكاسة فكرة الإيمان بالله، وكشف الحقائق التي يجهلها، أو يتجاهلها الكتاب العرب. فتاريخياً "كان هناك الفلاسفة الأسطوريون في عصر التنوير؛ هؤلاء قادوا إلحاق التهمة في المرحلة الأولى من نشوئها بالكهنوت، ودق المسمار في إسفينه. ولكن أيّاً من هؤلاء لا يمكن أن يتصور عالماً من دون الله، حتى وإن فضّلوا السجود له من وراء ستار العلم والعقل. وأيُّ ضرر ألحقوه بالدين، فقد أصلحه المثاليون الألمان بفكرتهم الصوفية عن الروح، ثم أتباعهم الرومانسيون الذين أعادوا الإله إلى الطبيعة والثقافة كليهما. وقد يعتقد المرء أن ماركس قام بعمل هائل في قتل الإله، ولكن فحصاً عن كذب للفرضية الشيوعية يكشف استحالة أن تكون بديلاً لمدينة السماء. أمّا نيتشه البائس، رغم ما قدّمه من تهديد ووعيد، فقد انتهى إلى إحياء المسيحية في شكل السوبرمان Übermensch. وقد سقط حداثيو القرن العشرين في الفخ نفسه؛ فقد وجّهوا نداءً للفن، عبثاً، من أجل سد "الفجوة حيث كان الإله ذات

^{٥٩} انظر الموقع الإلكتروني:

يوم". وإذا كان بعض الفطيعين من ما بعد الحدائين تمكّنوا من الانفصال عن الدين في السنين الأخيرة؛ فإن ثمن ذلك كان مزيداً من الحرمان من الأمل والمعنى، لا أحد هناك على استعداد لدفعه.^{٦٠} وقد استنتج إيغلتنون أن الله أثبت على نحو لا لبس فيه أنه من الصعب التخلص منه، وأن شائعات موته قد بالغ فيها أصحابها بدرجة لافتة.

ويُصِفُ المحاورُ الرجلَ بقوله: صحيح أن إيغلتنون قد أتهم من بعض النقاد بالأنانية المتعالية، بيد أنه لا شيء يعلو على الحقيقة؛ فهو إن كانت له نقطة بيع فريدة من نوعها، فإنها الغرابة في محو الذات، وهو يبدو أشبه بالعرائس التي تؤدي عرضاً جيداً شائقاً، لكنها ترفض المثول بشخصها أمام جمهورها.

وقد نُتِّهَمُ بالمغالاة، فيقول أحد المعترضين: إن رأي المحاور هذا فيه كثير من الذاتية، والمبالغة المجانية. فردد عليه بأن كتاب الرجل يُفصِّح، ويبين، ويزيل اللثام، ويُحقِّق المرام الذي كنّا وعدنا به منذ الصفحة الأولى.

يقول إيغلتنون في المقدمة ما نصه: "هناك ميزة أخرى متواترة في حجاجي، وهي قدرة الدين على توحيد النظرية والممارسة، والنخبة والجماهير، والروح والحواس، قدرة لم يكن في وسع الثقافة منافستها البتة."^{٦١} ولهذا، فإننا نطلب من المثقف العربي إنعام النظر في العبارات المنتقاة بجدٍّ وعمقٍ، وتقليب النظر في وظيفة الدين والقيم، والبُعد عن المكابرة والخيلاء. "إنه واحد من الأسباب العديدة التي أثبت الدين من خلالها بيسر جدارته الأكثر على أنه الشكل الأكثر تماسكاً وجمعاً للثقافة الشعبية، على الرغم من أنك لن تتوقع ذلك إن أنت تصفحت عدداً قليلاً من نشرات الدراسات الثقافية الجامعية. وكلمة "الدين" قد تبرز بغتة حتى في مثل هذه الأدبيات، في كثير من الأحيان، كما في مثل الجملة: "يجب علينا أن نحمي قيم النخبة المتحضرة من أكفّ الرعاع القذرة". إن كل مُنظِّرٍ للثقافة تقريباً يمر اليوم في صمت، دون أن يعير بعض المعتقدات الأكثر حيويةً ونشاطاً في حياة الملايين من الرجال والنساء العاديين أيَّ اهتمام، لا لشيء إلا لأن

^{٦٠} الموقع الإلكتروني السابق.

^{٦١} Eagleton, Terry. *Culture and the Death of God- Preface* - Yale University Press, New Haven and London, p. ix. الثقافة وموت الإله - مقدمة

حدوثها لا يلائم ذوقه الشخصي، ومعظم هؤلاء هم من المعارضين المتحمسين الجائرين أيضاً.^{٦٢}

ورد في مقدمة كتاب "طريق طويل شرق عدن" لببت لاومان Pete Lowman: "إن الله، بالنسبة لمعظمتنا، هو اختصار للأشياء الموضوعة على رفِّ بعيد للعقل: أشياء يمكن الاستغناء عنها دون أيِّ إزعاج، أو ليس لها حقيقة على الإطلاق. وعلى الرغم من ذلك، فقد أفتعت الغالبية العظمى من جنسنا، على مَرِّ التاريخ، بوجود الله. وحتى اليوم، ما زال الكثير من أفراد الإنسانية يحتفظون بالإيمان بحقيقة الله، والحوارق. وفي معظم ثلثي العالم، كما في نيجيريا مثلاً، أو البرازيل، أو الشرق الأوسط، فإنه قد يكون من الصعب العثور على الماديين المتطرفين حقاً. فنحن الذين نعيش في شبه الجزيرة الأوروبية الصغيرة يكون لنا رأي مبالغ فيه، في بعض الأحيان، عن أهمية الأزياء [التقليبة] عندنا أكثر من رأينا في الاعتقاد؛ وذلك على افتراض أن ما تَوَكَّدُه بلدان شمال الأطلسي يجب أن يكون هو الحقيقة دائماً. ولكن، ماذا سيعني لو كانت الأغلبية العظمى على حق، وإذا كان الميل في جميع أنحاء العالم في الإيمان بالله يتفق مع بعض العمق والحسد الدقيق للواقع؟ إنه لمن الجلي أن نلقي الحضارة الغربية - الثقافة التي يجري الترويج لها في ريو، ومانيتا، ولاغوس، وكاليكوتا مع كل أثر يمكن لنظم تعليمنا ووسائلنا الإعلامية أن تحشده - تهمش الله، وتدرِّبنا على أن ندعه جانباً، وننساه، ونمضي قُدماً بدونه. الله، ببساطة، ليس قضية الاعتقاد، وحيث ما وجد هو الخاص الغريب (أنت تؤمن، وإذا كان ذلك حسناً بالنسبة لك، فإنني لا أقوم به، وهذا حسن بالنسبة إلي)."^{٦٣}

ويستمر لاومان بالقول: "على مستوى منطقي بحت، فإن هذا الموقف لا يبدو أليماً من أصحابه. فبعد كل شيء، إن كان هناك صانع، وهو أو هي ليس ممكناً بحكم الحدِّ [التعريف]، فإنه سيكون مجرداً غير مهم. فإنكار/ إغفال "ه" قد يعني إغفال أيِّ هدف من الأهداف التي بُني عليها عالمنا، وقد يكون كقذف القطع المركزية في لعبة اللغز، وما نزال نتوقع حتى الآن أن تُحدِّث الصورة معنى. وبعض الأجزاء يجب أن تكون هنا أو

⁶² Ibid.

⁶³ Lowman, Pete. *A Long Way East of Eden*, p. 2.

هناك، ولكن إغفالنا [رعوتنا] يمكن أن تعني أن اللعبة، في كلها، فشلت في أن تتجمع معاً (ف"الأشياء تنهار، والمركز لا يستطيع التحمل"، كما قال بيتس في وقت مبكر عن الحداثة). وفي نهاية المطاف، حتى خيارنا قد تكون له نتائج بعيدة المدى.^{٦٤}

ثم يُجَدِّد لاومان هدف الكتاب تحديداً دقيقاً، ويجزم أن تلك النتائج هي التي يروم استكشافها: "هذا الكتاب ليس محاولة لإظهار تماسك المسيحية. إنه اهتمام أكبر بـ"سؤال الله" في المقام الأول. إنه يهدف إلى محاولة طرق بعض طرق التفكير لاكتشاف بعض أوجه الأزمة التي تواجهنا (وأطفالنا)، وإلى معرفة ما إذا كان "فقدان الله" يشرح بعضاً من تلك الحثيات؛ ذلك أنه متى كان بإمكاننا معرفة ما المشكلة، فإن بداية التعامل معها ستكون بشكل صحيح."^{٦٥}

وحتى نلجُم الاسترسال في النظر إلى الدين - كما كان دائماً - بوصفه ضرورة في حياة البشر، وكذا الدراسات بكل أشكالها وأطيافها (لا يُكْر هذه الحقيقة إلا جاهل مُتَعَنِّت)؛ فإننا سنسوق نصاً من كتاب عنوانه أكثر تخصصاً، وهو ذو ارتباط وثيق بدراستنا، في شقها الأدبي خاصة، ونشير إلى دراسة حديثة تكشف المستور، وتدحض ادعاءات المنسلخين منّا، وهي أكثر تخصصاً، وتشد عضد الكتاب، وتسد ظهره. ثم نغلق الدائرة بكلامٍ عن منهجٍ في القراءة والتحليل أحدث ثورة كوبرنيكية - بلغة بعضهم - هو اللسانيات، وإشارة هادفة إلى مدرسة علمية تبنت العلمية، وغيّبت الأيديولوجيا الغيبية بحسب بعض "المثقفين" منّا.

أمّا عنوان الكتاب فهو "الأدب الحديث وموت الله"، وأمّا الدراسة فهي "الحاجة إلى نقد أدبي ديني". ومما دججه المؤرّف في مقدمة الكتاب قوله: "بعدم وجود الله، حتى ولو باطنياً فقط في قلب الخلق، وبدون أفق المطلق، وبُعد الخلود، يرى/ يعاين الكاتب عالماً غير ثابت، ولا يجلّي الشعور بالعناية الإلهية، ويتم تغييره، يا للأسف، إلى عالم شعور

^{٦٤} انظر مقدمة كتاب:

- Lowman, Pete. *A Long Way East of Eden: Could God Explain the Mess we're in*, p.3.

^{٦٥} المرجع السابق والصفحة نفسها.

بالعراء، والغربة، والكون الموحش والميكانيكي الكمي. ومن خلال القضاء على عالم ما وراء الطبيعة، كثّف العلم من تصور اللامعقول، وبالنسبة لصورة الطبيعة بين الأنياب والمخالب الدموية التي أفرزتها علوم البيولوجيا في القرن التاسع عشر، والتي لم تكن مبالية بالعاطفة الذاتية بتاتا، وبالتوق الإنساني العريق إلى الخلود، ورغبة الإنسان في أن يصبح على صورة الله. كل ذلك بمنطق لا هوادة فيه لأمثال كيريلوف Kirillov، وميخائيل باكونين Michael Bakunin الفوضوي الروسي الذي جادل في مؤلفه "الله والدولة" بأنه إذا كان الله موجوداً؛ إذاً فالإنسان يحرم من حريته، ولكن يجب على الإنسان أن يكون حراً، وهو ذو قدرة على الفوز بحريته؛ فالله، إذاً، غير موجود. ومع ذلك، فإن القياس المنطقي، إذا كان يساعد على جعل الإنسان حراً، فإنه يلقي عليه عبء المسؤولية التي هي مصدر الألم الوجودي الشديد. وهذا موضوعهم المطابق للتحدي البروميثي، والعذاب السيزيفي الذي جعل من نفسه حقيقة في أدب القرن العشرين خاصة.^{٦٦}

ثم تراه - بعد التسليم بحرية الإنسان في الاختيار؛ إذ صحيح أن الإنسان حرٌّ في الاختيار - يطرح مجموعة من الأسئلة الجوهرية، وهي أسئلة تومئ بأنه لا يكفي بالنظر عند موطئ قدمه فقط، كما يفعل الذين لا يعلمون إلا ظاهراً من الحياة الدنيا؛ إذ يسأل: "ولكن، ما أهمية الاختيار في عالم مصاب بالعبث في نهاية المطاف؟ لقد كان نيتشه يفخر بدوره في قتل الله، ولكن بهجته التجديفية لم يمكنها أن تُبدد رعب النهاية. كيف يمكن للنوع البشري التحمّل تحت تهديد الموت الوشيك دائماً، ولا مفر منه، وقد حرم من وعد الخلاص؟ فإذا كان الله قد مات، والعقوبات الخارقة ليست سوى أساطير خرافية لسباق الطفولة، إذاً ليس هناك أيُّ غاية متعالية تسعى الإنسانية نحوها، وليس هناك أجوبة يمكن للعقل توفيرها لمسائله الماورائية، فالإنسان الملحد يمكنه أن يكتشف، من الآن فصاعداً، لا معنى في الطبيعة ولا هدف، بالرغم من كل محاسبة النفس، وصراعات الضمير اليائسة."^{٦٧}

⁶⁶ Glicksberg, Charles. *Modern Literature and the death of God*, Brooklyn College of the City University of New York, The Hague Martinus Nijhoff, 1966, p. 3.

الأدب الحديث وموت الإله

⁶⁷ Ibid.

وبعد أن لمخنا ليلة العدم تبتلع كل المُثل والتطلعات الإنسانية، فإن الملاحظ هو سعي نيتشه (المُبشِّر بالوعي الحديث) إلى رؤية الحياة والعالم مثل المعرض الجميل الذي لا يقتضي أيَّ تعليل آخر.^{٦٨}

أمّا ما ندب صاحب الدراسة نفسه إليه، فهو لفت الانتباه إلى أن الحاجة الملحة في عصرنا هي البحث عن سبل مناقشة الأبعاد الدينية والروحية في الأعمال الأدبية. "فنحن نعيش في عصر من الخطابات الهامة عن الخبرة في مناقشة الأبعاد الطبقية، والجنس، والتناسل، والسياق التاريخي. ومع ذلك، فإن جزءاً مهماً مما نقرأ من أدب ما يزال بمنأى عن خطاباتنا، أو قد يفكك، أو يؤرخن، أو يجنسن، أو نجعله علامات/ مؤشرات على قوة العلاقات السرية. فالتفسيرية السلبية لمثل هذا الخطاب المختزل كانت شاملة وناجحة.

تميل محاولات تحقيق تفسيرٍ أكثر إيجابية وغير مختزلة إلى أن تكون خطابات رفيقة/ معتدلة، وتُوجّه نداءً إلى القيم العامة غير المفحوصة، وإلى جمهور معدل قبلاً. هناك حاجة ماسة في وقتنا الحاضر إلى التأويلات الدينية ذات الكفاءة الناجعة للدخول في علاقة منتجة ومنافسة للخطابات النقدية المهيمنة.^{٦٩}

بعد تثبيت هذه البديهة التي تشمل تبني كل المقاربات، وقراءة جميع العلامات بلغة السيميائيات؛ من: طبقية، وتاريخية، وجنس، وتناسل، وجنون... فقد آن الأوان لتبني تأويلات دينية ذات كفاءة ناجعة، وترى الكاتب يوضح مراده من دون وَجَل، أو أيّ مركب نقص قد يُبَعَث به، كما هو الحال عند ذرارينا. "إن الإجابة عن معضلة الشكوك والرفق/ الاعتدال قد تكون مجرد شعور ناتج عن تعقيد هذا الموضوع. الحاجة إلى النقد الأدبي الديني ليست تعكس الفراغ العلمي الحالي فحسب، ولكنها تأتي من الجوع الروحي الذي يشعر به العديد من المعلمين والطلاب وسيلة لمناقشة تقاطعات الحياة الروحية

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Taylor, Dennis. The Need for a Religious Literary Criticism: Religion and the Arts in: www.bc.edu/publications/relarts/.../v1-1taylor2.html. الدين والفنون: الحاجة إلى نقد أدبي ديني.

الخاصة مع ما يقرؤون. هذان الاحتياجان؛ العلمي، والروحي، يعكسان الصعوبة البالغة في هذا الموضوع الذي يستدعي مداراً فكرياً قصيراً، والكد في عدد من النقاط.^{٧٠}

ونجد الرجل لا يبغض الناس أشياءهم، ويُحق الحق لأصحابه؛ إذ يؤكد أن القول بوجود فراغ كبير في المناقشات الروحية المتعلقة بالأدب فيه بعض الجور على أولئك الذين يعملون منذ أمد طويل في هذا المجال، والذين قد ترتبط أعمالهم بمجلات عدّة، تتناول - مثلاً- موضوعات الدين والأدب، والمسيحية والأدب، والأدب واللاهوت، والنهضة. غير أن المحررين والكتّاب في هذه المجالات قد يتفقون على أن خطابهم لم يصبح بعدُ واحداً من الخطابات الأكاديمية الرئيسة.

ويقطع المؤلف وعداً على نفسه بأن يشير إلى بعض الأمثلة على لحظات الأدب التي تكتف بمعالجة نقدية منحنة افتقدت في العقود الأخيرة، ويسرد سبعا منها، مُلمّحاً إلى بعض الأعمال ذات الصلة التي قد تحتوي على بذورٍ مما سعى إليه.

ونُعرِّج الآن على النموذج التمثيلي للسانيات، ويحضرنا في هذا المقام كتاب أصابنا بالشده والحيرة عند تصفُّح أوراقه، ونكاد نجزم أنها ستصيب كل من يقرأه؛ فقد وسمه مؤلّفه بـ"الله وعالم العلامات: التثليث، والتطور، وسميائيات تشارلز ساندرز بيرس الميتافيزيقية".^{٧١} هذه أولى الأثافي، أما الثانية فهي ما سنسوقه مختصراً بأمانة شديدة؛ فقد جاء في المقدمة أنه يمكن وصف هذا الكتاب بطرائق مختلفة، "فهو عبارة عن دراسة فلسفية في مجال العلوم والدين. وهو يستخدم فلسفة تشارلز. س. بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) على وجه التحديد، وذلك للتوسط بين البيولوجيا التطورية الداروينية، واللاهوت المسيحي. هو مساهمة في اللاهوت النسقي المسيحي. إنه، بشكل دقيق وخاص، اقتراح لطريقة جديدة لمقاربة لاهوت التثليث، نموذج سيميائي للتثليث."^{٧٢}

⁷⁰ Taylor. op. cit.

⁷¹ Robinson, Andrew. *God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C.S. Peirce* - Series Editor F. LeRon Shults, University of Agder, Norway, volume2, Brill, Leiden, Boston, 2010.

الإله وعالم العلامات: التثليث، التطور، وسميائيات بيرس الميتافيزيقية

^{٧٢} المرجع السابق، ص ١.

وفي صفحة أخرى نجده يقول: "في فلسفة بيرس بدأت إخال أنني قد التقطت قطعة من الغرز؛ يحتتمل أن يكون لها شكل اللازمة لوساطة مُرضية بين العلم والدين، بين اللاهوت المسيحي، وعلم الأحياء التطوري. هذا الكتاب هو نتيجة لسنوات من العمل على هذه الفكرة [لاثنتي عشرة سنة]".^{٧٣}

ثم يؤكّد في صفحة أخرى أن: "النموذج السيميائي يفني بهذا الشرط؛ لأن فئات بيرس الثلاث لها واقعية/ حقيقة، متميزة ودائمة. فالمبدأ النهائي للكائن؛ لا هو واحدة الأفلاطونية المحدثة (الأوائل) Firstness، أو وضوح المطلق الهيجلي (الثالث) Thirdness. ف: لكون الثواني Secondness والثالث، مثل الأوائل، حقيقية في العالم بشكل دائم؛ إذاً، بحسب النموذج السيميائي للتثليث، فالأب، والابن، والروح متميزون أبدياً في كُنْه [كينونة] الإله. ويتوافق هذا النموذج السيميائي، أيضاً، مع الأمنية/ الرغبة، الأخرى desideratum في أن يكون متجانساً (على عكس العَرَضِي) مع ما يلزم تثليث الله؛ ذلك لأن فئات بيرس إنما وُجِدَت لتكون كُليّة فينومينولوجياً. ولسنا في حاجة إلى فئات أخرى ما وراء الأوائل والثواني والثالث بغية ضم كل العناصر المرصودة بالخبرة. وفي هذا الصدد، فإن النموذج السيميائي أكبر، لا محالة، من التناظرات [التشبيهات] التقليدية النفسية والاجتماعية للتثليث، وهذه نقطة سأعود إليها".^{٧٤}

ومن العناوين المثيرة حقاً: Faith, Hope and Charity: Virtues of the Community of Inquirers، والأمل، والإحسان/المحبة: فضائل مجموعة المستقصين
A Semiotic Model of the Trinity، والجزء الثاني برمته، وضمّنه العنوان: The Lord and Giver of Life، والعنوان: نموذج سيميائي للتثليث: الرب واهب الحياة
Jesus and the Enacted Return of YHWH؛ أي: يسوع والذي شرّع: عودة يهوه. والكتاب كله مثير للجدل، وما علينا سوى تلّمس صفحاته.

^{٧٣} المرجع السابق، ص ٣.

^{٧٤} المرجع السابق، ص ١٠٤.

ونختم الدائرة بما ألزمتنا به أنفسنا أنه سيكون آخر إشارة في هذا السياق، وهو يتعلّق بمدرسة فرانكفورت. فقد أورد صاحب كتاب "مدرسة فرانكفورت المبكرة والدين" في المقدمة ما نصه: "ومع ذلك، فإن اليسار والخصائص المناهضة للطابع الليبرالي في جاذبية المدرسة [مدرسة فرانكفورت] لم تتعايش بدون توتر. والتناقضات داخل الاستقبال الإيجابي المبكر في عمل المدرسة تكثلت أساساً حول مسألة دور الدين المفترض في النظرية النقدية. ومن جهة أولى، قد استقطب رجال الدين المسيحي دعم نضالهم ضد الخصخصة الحديثة للدين من محاولة الدمج، في النظرية النقدية، للاهتمامات المعرفية، والسياسية والوجودية. وذلك بالقول، بطريقة من الطرق، إن المحتويات الدينية تحتاج إلى أن يحافظ عليها في أيّ ممارسة تحررية حقيقية. ويبدو أن مُنظري النقد أنفسهم قد أجازوا التأويل السياسي اللاهوتي لأعمالهم. ومن جهة ثانية، فإن الدين نفسه كان، بطبيعة الحال، مكشوفة مساوئه من خلال تبادل المصلحة مع الرايخ الثالث. فخلال الاثني عشر عاماً من الهيمنة النازية، فإن الانتهازية الديبلوماسية للكنيسة الكاثوليكية كانت تتنافس على القرارات الاستباقية مراراً لوضعيات الاشتراكية الوطنية في ألمانيا البروتستانتية. وقد تضافرت دوافع معاداة السامية التقليدية المستمدة من المصادر المسيحية، مع أشكال معاداة السامية الحديثة على وجه التحديد. وكان يبدو من السهل بشكل واضح دمجهما معاً في طقوس الوثنية الجديدة التي اخترعتها الاشتراكية الوطنية لنفسها."^{٧٥}

لنتأمل صنو هذا الكتاب^{٧٦} عن المدرسة نفسها، الذي سنكتفي منه بثلاث فقرات نحسب أنها جامعة مانعة في ما نروم بلوغه من تحقيق المرام الذي وعدنا به، والذي يتمثل في بروز ملامح قيمة، وعودة جديدة إلى التدين بعد انتكاسة الموت والعدم.

^{٧٥} انظر مقدمة كتاب:

- *The Early Frankfurt School and Religion*, Edited by Margarete Kohlenbach And Raymond Geuss- First published 2005 by Palgrave Macmillan, Introduction: The Frankfurt School and the Problem of Religion, pp. 1-2. مدرسة فرانكفورت المبكرة والدين

^{٧٦} Mendieta, Eduardo. *The Frankfurt School on Religion: The key Writings by the Major thinkers* - New York and London: Routledge, 2005.

مدرسة فرانكفورت حول الدين: الكتابات الرئيسية للمفكرين الكبار

فمما يسوق المؤلف في مقدمة الكتاب: "مدرسة فرانكفورت لم تكن مجرد جدول لبحوث مبتكرة، وإنما كانت موضع اعتماد وتحويل للعديد من التقاليد الفكرية أيضاً. فعندما يتحدث المرء عن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، فإنه يجيل، فضلاً عن ذلك، على موسوعة كاملة من المقاربات الفلسفية والمفهومية."⁷⁷

أما الذي أثار انتباهنا أيما إثارة فهو الإشارة الثانية على وجه الخصوص، التي نصَّ فيها المؤلف على أن من التيارات الفكرية الأخرى التي تلتقي مع النظرية النقدية للمدرسة "ما كان يُدعى بالجمالية اليهودية الماشيكانية التي كانت فريدة من نوعها في توحيد يهود وسط أوروبا، على وجه الخصوص، واستيعابهم، ولا سيما ألمانيا، حيث اليهود، يا للمفارقة، قد حققوا أكبر استيعاب، وهو التقارب الذي دعاه جورج لوكاش George Lucäs بـ"رومانسية ضد الرأسمالية"، والذي عُيِّر عنه كـنقد مهوس لا هوادة فيه عن الآثار المدمرة للتسوية الرأسمالية لكل الحياة الاجتماعية مع العلمانية المفارقة، وأشكال النقد اليهودي المروع الملحد الذي تم توليفه مع النقد الماركسي للسلع/البضاعة، قدّم طرازاً من شكل نقد اجتماعي كان عبر-تخصصي، بل حتى ضد تخصصي.

إذا كان التنوير قد أعلن، في إبانهِ، انتصار العقل من خلال قهر اللاهوت، وعزل الدين إلى ذاتية مدججة، فإن التنوير اليوم يعيش عن طريق توظيف خدمات لاهوت العقل بغية إنقاذ العقل من خلال الدين، وذلك بكشف القناع عن وثنية السوق والتكنولوجيا، وبالعودة إلى موضوع الحرية الذاتية. ومع ذلك، فإنه في "عالم معلّم، فحسب، يمكن أن يُرى اللاهوت والدين على حقيقتهما"، وهذا مثلُ تحقيقٍ مُؤكّد. وهذا هو الموقف المفارق الذي تبلوره النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بكثير من البلاغة، وتحاول التفكير من خلاله. وهذا ما تسعى هذه المختارات إلى توضيحه، والبرهنة عليه بعيداً عن التجريح والظعن. وعلى خطى الفلسفة، نردد الأسطر الأولى من الديالكتيك السليبي: "أن يُبرَّ [بشيء ما] فلأن ساعة تحقّقه قد فقدت. فالدين يعيش اليوم؛ لأن وعده وتدمره، وتوقه وأنيته، ظلت كلها حبراً على ورق، وغير مسموعة. وفي قلب النظرية النقدية لمدرسة

⁷⁷ Ibid. p. 5.

فرانكفورت، لا نجد مجرد اهتمام عَرَضِي، أو تبعية للدين، وإنما هي مواجهة مركزية، ومتعمدة، وصریحة مع كِلِّ من الدين واللاهوت. وإن هذا الاهتمام واللاهوت ليس مجرد وظيفة للإحاطة الموسوعية والشاملة لمفكري المدرسة، وإنما كان الدين حقلاً شاسعاً للدراسة، مثله في ذلك مثل الفن وصناعة الثقافة.^{٧٨}

خاتمة:

دارت دراستنا في مرابع الكتابات الغربية نفسها، والاستشهاد بالمراجع المتنوعة التي تشتمل على الفلسفي، والفكري، والأدبي؛ فانجلى الوجه السالب الخفي عنّا، وهو ما تمثّل في ضرب الحادثة الغربية، وما بعد الحادثة، في متاه "الكاتب الخارق" الذي نصّب نفسه برومئوس، خاطف نار المعرفة من الآلهة، كما يزعمون، وسيزيف مقارع الأقدار في دورة عبثية، كما أسسوا عليه رؤاهم.

وقد دلفنا إلى بيوت بعض مَن قالوا إنه "لا خيار"، وأصروا على القذف بنا مباشرةً إلى الظلمات، وهم الذين جعلونا - كما تقول إحدى الدراسات بكل جرأة - نمتدح دعاة العدم، وتُبشّر بسلوك جنسي استعرائي بقدر ما هو عقيم، ونصغي بلا توقف إلى لازمة مضجرة من أفعال البشر الدنيئة. وما ذلك، في رأينا المتواضع، إلا نتيجة تحلّي هؤلاء العدميين عن المتعالى المتجاوز قدرات البشر البسيطة، مهما علت في الأرض، وإحلالهم الإنسان محل الله. ولهذا، فقد سقنا من النصوص ما حسبنا أنه يكشف سوءاتهم، ويُعري ادعاءاتهم من أبناء جلدتهم أنفسهم؛ وبذلك نكون قد أوفينا السؤال الأول حقه من الإجابة نسبياً، من خلال انتكاسة موت القيمي، وجعل الله ظهرياً؛ فجعلنا الوجه السلي الخفي بين يدي القارئ ماثلاً أمامه.

ثم تعرضت الدراسة إلى بعض مَن نادوا بإمكانية أن تبقى العدمية مجرد صرعة (موضة) أدبية وفلسفية للكثيرين، بدل أن تصير فجأة كأنها حقيقة الشرط الإنساني. وقد اعتقد هؤلاء أن الدين عاود الظهور منذ أواخر عام ١٩٧٠م بوصفه قوة عامة، وعلامة

⁷⁸ Ibid., pp. 6-8.

على الهويات العرقية، مُشكِّلاً موضوعاتها الحديثة، وأساليب حياتها؛ إذ تحوّلت أهمية تحديد الدين السياسية إلى ظاهرة عالمية، طالت أمريكا الشمالية، والشرق الأوسط، وإفريقيا، وجنوب آسيا وشرقها، وأمريكا اللاتينية، وصولاً إلى أوروبا، حيث سقطت يوغوسلافيا بمحاذاة الأسس الدينية.

لقد كان لهذه الأحداث تأثير عميق في دراسة الدين. والأهم من ذلك تحديها نظريات العلمانية التقليدية. فبعد كل ما قيل عن تهميش الدين، ها هي الأديان تُدعى مرّةً أخرى إلى المركز. وبعد كل التركيز على لا مرئية الأديان وخصخصتها، فقد انجلى الكثير منها على حين غفلة. وبعد كل الاهتمام الذي حظيت به أشكال الدين الذاتية، والروحية، أو الدين الضمني، برزت أديان واضحة للعيان، مع أهداف وجودية قوية و"أجندات" سياسية. وخلافاً لتوقعات العلمنة، فقد تحدّثت الدولة العلمانية العودة إلى الدين، وتعيّن على المُنظِّرين الاجتماعيين التغلّب على نشازهم المعرفي.

لقد حاولنا أن نُنوّع -في المحورين، وفرعَيْهما- الأسماء المعروفة المشهورة التي تنادي بالعدمية، وتلك التي تنادي بضرورة الدين والقيم؛ لكيلا يقال إننا جئنا ببدع من القول؛ أي ذكرنا أسماء لتيارات أدبية وفكرية، أو لأشخاص مغمورين، أو غير متداولين على الأقل.

وإنّا لنأمل أن نكون قد جئنا أرض الغاية التي مسلكها من باب الحديث ذي شجون، وقطفنا ثمارها التي هي من باب كشف اللثام لبلوغ المرام.

يصدر قريباً

السياسة الشرعية

مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي

الأستاذ الدكتور

عبدالله إبراهيم زيد الكيلاني



1401 هـ - 1981 م
1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

وحدة الديني والفلسفي في مشروع "أبو يعرب المرزوقي" الحضاري

حنان فيض الله الحسيني*

الملخص

الفيلسوف التونسي أبو يعرب المرزوقي واحد من الفلاسفة العرب المعاصرين الذين تدور حولهم الكثير من التساؤلات، من مثل: ما مدى معقولية المشروع الفلسفي الذي ما فتئ ينظر إليه ويدافع عنه؟ هل يستطيع مشروعه في النهضة إيجاد قاعدة حقيقية يقوم عليها؟

وللإجابة عن السؤالين المطروحين، ارتأينا الوقوف عند إشكالية علاقة الفكر الديني بالفكر الفلسفي، التي يُؤسّس المرزوقي من خلالها للإصلاح في منحيين اثنين، هما: الديني، والفلسفي؛ فالنهوض الحضاري للأمة في فلسفته يكتسب أهميته من ضرورة التوفيق بين الدين والفلسفة، في وقتٍ اشتد فيه الصراع بينهما.

الكلمات المفتاحية: أبو يعرب المرزوقي؛ النهوض الحضاري؛ الفكر الديني؛ الفكر الفلسفي.

Unity of the Religious and Philosophical in Al-Marzouki

Civilizational Project

Abstract

Abou Yaareb Al-Mazouki is a contemporary Tunisian philosopher and a controversial scholar. Questions about his philosophical project pertain to how realistic is this project, and how solid is its base

To answer these questions, this paper examines the relationship between religious and philosophical thoughts. Al-Mazouki emphasizes that the path to the prospective reform has to pass through both religious and philosophical reforms. The civilizational revival of the ummah in his philosophy has its importance from the need to reconcile religion and philosophy, at a time of intense conflict between them.

Keywords: Abou Yaareb Al-Mazouki; Civilizational revival; Religious thought, Philosophical thought.

* دكتوراه في الفلسفة، الجامعة الأردنية، ٢٠١٧م، باحثة في مجال الفلسفة الإسلامية، عمّان. البريد الإلكتروني:

hanan_alhuss@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٨/١٠/٢٠١٧م، وقُبِل للنشر بتاريخ ١٧/٣/٢٠١٨م.

مقدمة:

إن الواقع الأليم الذي تعيشه الأمة العربية الإسلامية، من حيث الاصطراع القائم بين التوجُّهين الديني والعقلي، يعيد إلى الأذهان الإشكالية الأساسية التي تدور حولها أزمة الحضارة العربية الإسلامية في مراحلها المبكرة، والتي تتمثل في الانقسام بين النقل والعقل، مُستحضرين في هذا الإطار تعثر مسار النهضة في القرنين الأخيرين؛ نتيجة التجاذب بين الديني والعقلي في رسم إطار التجديد.

ومن الجدير بالذكر أن الفصام بين الدين والفلسفة قد تكرر في التاريخ الفكري المعاصر، فأصبح بين الإسلاميين والعلمانيين، عن طريق الفصل بين التجربة الدينية والتجربة الفلسفية، وهو ما أطلق عليه المرزوقي اسم الفصل غير المشروع.^١ وقد أضفى هذا الفصام على مسيرة الفكر العربي والإسلامي مزيداً من التعقيد والتشابك، تمثّل في الجمود الذي أصاب حرية الفكر لديهم.

يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على إشكالية الوحدة بين الديني والفلسفي لدى المرزوقي؛ وذلك بفهم الإشكالات المرتبطة بهما نتيجة التحريف الذي أصاب كلاً منهما، فضلاً عن إبراز دور المرزوقي في التوحيد بين الدين والفلسفة، بوصف ذلك خطوة مهمة تندرج ضمن سياق مساعي النهضة. ويهدف البحث أيضاً إلى توضيح دور كلٍ من الدين والفلسفة في مشروع المرزوقي، وعلاقتهما بوحدة الفكر الإنساني، والكشف عن مسيرة تطورهما (محطات الفصل والوصل بينهما)، وسير غور منهجية المرزوقي في التوحيد بين الدين والفلسفة من خلال طرح فهمه لتاريخ الفكرين الديني والفلسفي وتطورهما.

وتنوع أهمية البحث من جوانب عدّة، أهمها: محتوى البحث الذي يعرض لصراع قديم حديث ما زال يستنزف الكثير من طاقات الأمة؛ والفكرة المركزية في فكر المرزوقي، وهي "وحدة الفكرين: الديني، والفلسفي"^٢ التي تُمهّد -في نظره- لإصلاح العقل، وجسر الهوة

^١ المرزوقي، أبو يعرب. شروط فضة العرب والمسلمين، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط١، ٢٠٠١م، ص٧٢.

^٢ هذه العبارة تشير إلى كتاب رئيس من كتب المرزوقي، هو: "وحدة الفكرين: الديني والفلسفي".

بين ما يُسمّى النقل والعقل، وإطفاء جذوة الصراع القائم بين الفقهاء والفلاسفة؛ ومشروع المرزوقي القائم على فكرة "وحدانية تاريخ البشرية" بتركيبته الفلسفية والدينية، مستعيناً بما قدّمه مفكران كبيران عاجلا مسألة الوحدة بينهما من منظور فلسفة التاريخ وفلسفة الدين، وهما: ابن خلدون، وابن تيمية.

دلالة المصطلحات:

١. الديني:

عرّف إخوان الصفا الدين بأنه "شيئان اثنان: أحدهما هو الأصل وملاك الاعتقاد في الضمير والسِر، والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والعلن."^٣ وقال جابر بن حيان: "إن حدّ الدين هو الأفعال المأمور بإتيانها للصالح بعد الموت."^٤

أمّا في المعجم الفلسفي فإنّ "الدين يُعبّر عن العلاقة بين المطلق في إطلاقه والمحدود في محدوديته، ولهذا يتصف أيّ دين بما يأتي: أ. الاعتقاد في مطلق. ب. تحديد علاقة الفرد بهذا المطلق. ج. ممارسة شعائر وطقوس معيّنة."^٥

وتأسيساً على ذلك، فقد مثّل الدين رؤية للوجود والذات والمآل، وهي رؤية تنتظم في تصورٍ يُشكّل ما يدين به الإنسان، ويعتقده، ويتخذه مذهباً؛ إذ يُعدّ الدين منظومة لا يستغني عنها المجتمع، ولا ينفك منها الإنسان، سواء أكان سماوياً أم غير ذلك من التصورات الوضعية - وإن كانت الأديان السماوية هي مجال بحثنا - علماً أن مصدر المعرفة في الدين هو الوحي الثابت الذي لا يحتمل إلا التصديق.

٢. الفلسفي:

لم يتفق الفلاسفة على تعريف اصطلاحى واحد للفلسفة؛ إذ عرّفها كل فيلسوف من زاوية رؤيته لوظيفتها. وقد قدّم الفلاسفة المسلمون تعريفاً لها غير مختلف في مضمونه؛ إذ

^٣ إخوان الصفا. رسائل إخوان الصفا، تحقيق: خير الدين الزركلي، مصر: المطبعة العربية، ١٩٢٨م، ج ٣، ص ٤٢٢.

^٤ ابن حيان، جابر. مختار الرسائل، تحقيق: ب. كراوس، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م، ص ١٠٨.

^٥ وهبة، مراد. المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٣١٧.

عرّف الكندي (ت ٢٦٠هـ) الفلسفة بأنها "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان".^٦ فهي بحث عن حقائق الأشياء وفق قدرة الطبيعة البشرية، بوصفها تساؤلاً مستمراً، وهذا البحث العقلي المعمق يدور حول موضوعات المعرفة الكبرى (الله، الوجود، والإنسان)، ومصدر المعرفة فيه هو العقل البشري الذي يحتمل الصواب كما الخطأ. أمّا ابن رشد فعرّف الفلسفة من حيث الوظيفة بأنها "تفحص عن كل ما جاء بالشرع: فإن أدركته استوى الإدراك (المسموع والمعقول) وكان ذلك أتم المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه وأن يدركه الشرع فقط".^٧ والملاحظ هنا أن ابن رشد قد جعل الفلسفة خادمةً للدين كما أن العقل خادم للوحي.

٣. الفكر الديني والفكر الفلسفي:

الفكر عامّةً عند أبي حيان التوحيدي: "هو استخراج الغوامض من العلوم".^٨ و"يقال: ما الفكر؟ الجواب: هو سلوك النفس الناطقة إلى تلخيص المعاني، ومعرفة ماهياتها".^٩ و"الفكر عند مين دي بيران قوة درّاسة تزدُّ الكثرة إلى الوحدة".^{١٠} وهو عند ابن سينا: "ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل من أمور حاضرة في ذهنه... إلى أمور غير حاضرة فيه. وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب".^{١١}

وعلى هذا، فإن للفكرين الديني والفلسفي صلةً بحصيلة إنتاج الأمم المعرفي من الدين والفلسفة، على مرّ التاريخ والحضارات المتعاقبة؛ فهما يُمثّلان تراكمًا معرفيًا إنسانيًا عبر حقب مختلفة من التاريخ، ولا يخصصان حضارة دون أخرى.

وفي هذا السياق، ينطلق الفكر الديني (إنتاج العقل الموحى إليه) من علوم الشريعة إلى علوم الطبيعة، وتغلب عليه إيستمولوجية العلوم الإنسانية. وهو يتضمن الصيغ

^٦ الكندي، يعقوب بن إسحاق. رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ط١، ١٩٥٠م، ج١، ص٩٧.

^٧ ابن رشد، أبو الوليد. تحفّات التهافت، تقديم وضبط وتعليق: محمد العربي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م، ص٢٨٢.

^٨ التوحيدي، أبو حيان. كتاب المقابسات، تحقيق: حسن السندوي، مصر: المطبعة الرحمانية، ١٩٢٩م، ص٢٠٣.

^٩ المرجع السابق، ص٣١٢.

^{١٠} وهبة، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص٤٦٦.

^{١١} ابن سينا، أبو علي. الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ١٩٥٧م، ص١١٩-١٢٥.

المختلفة لفهم النص الدينى ودراسته، من حيث هو فهم للتعاليم الإلهية - إذا كان الدين سماوياً- التي بشر بها الرسل؛ أي إنه اجتهادات بشرية تُمثّل رؤية العلماء والمفكرين للوحي. وبهذا، فإن تمييز جوهر الدين من تصورات البشر عنه هو ضرورة يقتضيها أمر تميّز الإلهي المقدّس من البشري المتغير النسبي الذي لا عصمة له؛ دفعاً لتوثين الفكر الناتج من الفهم.

أمّا الفكر الفلسفي (العقل بحسب تطوره الطبيعي) فينطلق من علوم الطبيعة إلى علوم الشريعة، وتغلب عليه إستمولوجية العلوم الطبيعية. وهو يُمثّل نتاجاً ومضموناً معرفياً يحتكم إلى العقل، ويجمع بين المواقف والمذاهب الفلسفية المختلفة، وهو أيضاً حاصل نشاط إنساني مارسه الإنسان منذ القدم، وعُرف بشكل أو بآخر في مختلف المجتمعات.

والمنهج في الفكر الدينى تحليلي، وذلك باعتماده على تفسير نصوص الدين وفهمها، واحتكامه إلى علوم الشريعة. في حين يتبع الفكر الفلسفي المنهج التأويلي في الفهم، الذي يُحتكم فيه إلى علوم الطبيعة، لا إلى علوم الشريعة بالضرورة.

وقد عرض المرزوقي لمضمون الفكرين، مُبيّناً أن الفكر الدينى نشاط إنساني يتعلّق بـ "العلم العملي وأصوله الفلسفية"^{١٢} الذي يتضمن الفقه بضروبه (الكبير، والأكبر، والصغير)، والأصول الفلسفية (علم العمل العام: التاريخ، والسياسة)، والذي يتناسب معه علم التصوف؛ وأن الفكر الفلسفي نشاط إنساني يتعلّق بـ "العلم النظري وأصوله الفلسفية"^{١٣} الذي يتضمن ضروب موضوعه: الطبيعي (علم الطبيعة)، والإنساني (علم الثقافة)، والطبيعي وعلاقته بالإنسان (علم النفس)، والإنساني وعلاقته بالطبيعة (علم العمران البشري)، والأصول الفلسفية (علم النظر العام: المنطق، والرياضيات)، والذي يتناسب معه علم الكلام بمجمله. في حين يتوحد كلا الفكرين في علم تدبّر القرآن الكريم بوصفه النص المؤسس والمعيّار لكل النشاط الإنساني.

ولا شكّ في أن تصنيف المرزوقي لمضمون هذين الفكرين قد انبثق من رؤيته للنشاط الإنساني (بشقيه: العملي، والنظري) في مراحل المتعاقبة، وتمثّلاته خلال مراحل التاريخ المختلفة، فجاء المضمون على هذا التنوع والاختلاف.

^{١٢} المرزوقي، أبو يعرب. وحدة الفكرين: الدينى والفلسفي، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط ١، ٢٠٠١م، ص ١٢.

^{١٣} المرجع السابق، ص ١٢.

المرزوقي وعلاقة أفكاره بالتراث:

إن العناية بمسألة الوحدة بين الدين والفلسفة ليست أمراً جديداً طارئاً؛ فهي قديمة قدّم التناقض بينهما. وقد حدث الاقتران بين الدين والفلسفة في عصر الوثنية حين تحوّلت الآلهة من آلهة للشعب والخيال إلى آلهة للفكر عند الفيثاغوريين المحدثين والأفلاطونيين المحدثين، وحصل الاقتران نفسه عند آباء الكنيسة عندما أصبح علم اللاهوت هو الدين المصحوب بالوعي والفكر الذي اكتمل بالتوحيد بين الدين والفلسفة في العصور الوسطى، على يد كلٍّ من: أنسلم Anselm (ت ١١٠٩م)، وأبيلار Abaelardus (ت ١١٤٢م)، اللذين طوّرا مُقَوِّمات الإيمان انطلاقاً من الفلسفة، مُعتقدين أن "المعرفة العقلانية للإيمان زيادة في تكوين الإيمان ذاته".^{١٤}

أمّا توما الأكويني Thomas Aquina (ت ١٢٧٤م) الذي يُعدُّ من كبار المتكلمين والفلاسفة المسيحيين، فاعتقد "أن العقل والدين منسجمان بصورة تامة تقريباً، واعتبر أفكار أرسطو Aristotle السينوية منسجمة مع المسيحية، ولا يتصور إطلاقاً أن يرصد أحد أيّ تماثت بين أهداف أبحاثه الفلسفية وأهداف أبحاثه الكلامية".^{١٥}

وقد سبقت ذلك محاولات عدّة للتوحيد بين الفكرين خلال حقبة زمنية مختلفة، وذلك بنفي الجحود عنهما، مثل محاولة أفلوطين Plotinus (ت ٢٧٠م) التغلّب على الجحود في الفلسفة بتجاوز التقابل بين أفلاطون Plato وأرسطو لتحقيق ما دعا إليه سقراط Socrates،^{١٦} ولكن محاولته لم تُحقّق غايتها؛ لأن الفكر الديني كان يشوبه الجحود، وهو ما أوجب تجاوز التقابل بين موسى وعيسى لتحقيق ما دعا إليه إبراهيم.^{١٧}

^{١٤} هيجل. جدلية الدين والتنوير "من دروس فلسفة الدين لهيجل"، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، أبو ظبي: كلمة، ط ١، ٢٠١٤م، ج ١، ص ٤٢.

^{١٥} رضائي، محمد. "الهوية، الانتماء، والموضوعات"، ترجمة: على آل دهر الجزائري، نصوص معاصرة، (٢٢)، مركز البحوث المعاصرة في بيروت، ص ١٩٧. ٢٠١٥، الموقع الإلكتروني: nosos.net.

^{١٦} يفترض المرزوقي أن القصد السقراطي مماثل للقصد الإبراهيمي في تجاوز الثنائية بين الدين والفلسفة. انظر: المرزوقي، أبو يعرب. "مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للستين العبرانية واليونانية"، فكر ونقد، عدد ٣٦، ٢٠٠١م، ص ٧٣. انظر الموقع الإلكتروني:

وبالمثل، فقد أقرَّ الكثير من الفلاسفة المسلمين بالوحدة بين الدين والفلسفة، وتُعَدُّ محاولة الكندي (ت ٢٥٦هـ/ ٨٧٣ م) إثبات الوحدة بينهما إحدى أهم المحاولات التي قرَّرَ فيها وحدة الحقيقتين الدينية والفلسفية، وعدم وجود تناقض بينهما. يقول الكندي في تعريف الفلسفة: "إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة التي حدُّها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق، لا الفعل سرمداً؛ لأننا نمسك وينصرم الفعل إذا انتهينا إلى الحق. ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة. وعلَّة وجود كل شيء وثباته الحق؛ لأن كل ما له إيَّة له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود إذن لإثبات موجودة. وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو عِلَّة كل حق."^{١٨}

وينطلق الكندي في مسألة التوحيد بين الفلسفة والدين من أمرين؛ الأول: توافق المهمة لكليهما، وهي: إصابة الحق، والعمل به. والأمر الثاني: مطلب الحق الذي لا يكون بغير عِلَّة، فكانت عِلَّة وجود كل شيء هي الحق.

ثم تلا ذلك محاولة ابن رشد (ت ٩٥٤هـ/ ١١٩٨ م) التوفيق بين الفلسفة والدين، في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، الذي عرض فيه موقفه بالجمع بينهما؛ فلا الشريعة تحلَّ محلَّ الفلسفة، ولا الفلسفة تحلَّ محلَّ الشريعة، مُنطلقاً من النظرة القرآنية التي مفادها أن الله أنزل الكتاب والحكمة، فجعل للحقيقة مصدراً جاء به التنزيل، ومصدراً استقلَّ به العقل الإنساني، فكانتا هديتين من الخالق إلى الإنسان المستخلف في إقامة العمران.^{١٩} أمَّا الغزالي فقد استعان بمنطق أرسطو Aristotle، وألبسه لباساً إسلامياً.

وقد تسلَّح بعض الأصوليين بالفلسفة بشكل أو بآخر، وتجلَّى ذلك في مصنفات أصولية عدَّة، استلهمت المنهج المنطقي، ووظفته، وقعدت به القضايا الأصولية،^{٢٠} مثل

^{١٨} الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، مرجع سابق، ص ٩٧-٩٨.

^{١٩} عمارة، محمد. ابن رشد بين الغرب والإسلام، القاهرة: نضمة مصر، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٢٧-٣٠.

^{٢٠} الألوسي، حسام محي الدين. "الفكر في التراث العربي الحضاري"، ضمن: حوارات في الفكر العربي المعاصر: المشروع الحضاري العربي بين التراث والحداثة، تحرير: خالد الكركي وآخرون، الحوار الرابع، عمّان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، عبد الحميد شومان، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٣١٩-٣٨٥.

"البرهان في أصول الفقه"^{٢١} لإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) الذي يُعدُّ من أوائل الذين أدخلوا في علم أصول الفقه بعض القواعد والأسس المتعلقة بالحجج، أو المقدمات العامة التي عرضها أرسطو Aristotle في كتاباته المنطقية.

ويُعدُّ هيجل Hegel (ت ١٨٣١م) أحد فلاسفة الغرب الحديث، الذي أوجد علاقة بين الدين والفلسفة - على غير عادة الفلاسفة الذين سبقوه - حين تناول الظاهرة الدينية بالتمحيص والتحليل، وذلك بدراسته تطور الوعي الديني للإنسان من خلال تتبُّع مسار الأديان على مَرِّ التاريخ؛ إذ قال: "نجد خلال التاريخ أن الدين والفلسفة كثيراً ما كانا شريكين أو خصمين، سواء في عصر اليونان أو زمن الرومان، كما أن تعارضهما سمة هامة جداً في تاريخ الفلسفة. فمجرد زعم أو ادِّعاء أن الفلسفة كانت تزدرى الدين، إذ الواقع أن الفلسفة لم تحمل الدين إلا في الظاهر فحسب. ففي التاريخ لم يحدث أبداً أن ترك الواحد منهما الآخر دون أن يمسه".^{٢٢}

إن موقف هيجل من علاقة الفلسفة بالدين إيجابي؛ إذ رأى أن الفلسفة تشارك الدين في المضمون والحاجة والاهتمام، فقال: "إن موضوع الدين وكذلك الفلسفة هو الحقيقة الخالدة في موضوعيتها، (الله) وليس شيء غير (الله)، تفسير (الله)."^{٢٣} وهكذا يكون هيجل قد رسم معالم المطابقة بين هذين الفكرين.

وتأسيساً على ذلك، فإن محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين لدى المرزوقي ليست خارجة عن مألوف التاريخ الإسلامي وما سبقه من محاولات؛ فالدين والفلسفة متحدان في المضمون والحاجة والهَمِّ، ومختلفان في الشكل.

^{٢١} الجويني، أبو المعالي. البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، الإسكندرية: دار الوفاء، ط ٤، ١٩٩٨م، ص ٣٠-٥٣.

^{٢٢} هيجل، جورج فريدريك. محاضرات هيجل في تاريخ الفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ١، ١٩٩٧م، مج ٣، ص ٢٧٧-٢٧٨.

^{٢٣} هيجل، جورج فريدريك. محاضرات في فلسفة الدين، القاهرة: دار الحكمة، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٤٩.

أولاً: إشكالية الوحدة بين الديني والفلسفي

تكمن هذه الإشكالية في أمرين؛ أولهما: رؤية بعض الأصوليين الإسلاميين المُتمثِّلة في استحالة التوفيق بين الفكر الفلسفي والفكر الديني؛ ما دفعهم إلى الحكم بإلغاء الفلسفة وتحريمها. وثانيهما: الأصولية العلمانية التي قضت بإلغاء الديني لعدم توافقه مع منطق العقل؛ فكلاهما يقول بالتنافي، وقولهما هو جوهر الاختلاف.

ومن الجدير ذكره أن التحريف الذي طرأ على الحنيفية المحضة في تاريخ الفلسفة والكلام بسبب العلوم الطارئة على المسلمين -ومن تأثر بهم من أصحاب الديانات الأخرى من الأقوام السابقة عليهم مثل اليونان والفرس- أدى إلى المقابلة المطلقة بين الطبيعة والشريعة (أي بين العقل والنقل)؛ ما أنتج ازدواجية انقسم الناس تجاهها إلى فريقين: أحدهما يمارس السيادة بعبادة الطبيعة،^{٢٤} والآخر يمارس السيادة بعبادة الشريعة.^{٢٥}

أمّا الفريق الأول الذي يُمثِّل الأصولية العلمانية فقد عمد إلى إلغاء الديني ونبذه بحجة تناقضه مع العقل الذي يُؤسِّس لانطباع بأن الفلسفة تعارض -في جوهرها- الدين؛ ما أوجد رؤية عدائية للفلسفة تجاه الدين. وأمّا الفريق الثاني الذي يُمثِّل الأصولية الدينية فأظهر عدم الرغبة في تناول الظاهرة الدينية بالنقد والتمحيص استناداً إلى ضرورة الالتزام بواجب الاحترام والتقديس، فضلاً عن تجاهل رجال الدين الأفكار الفلسفية وتحرجهم من جرأتها، وهو ما أسَّس لانطباع بأن الدين في جوهره يعارض الفلسفة.^{٢٦}

وكانت النتيجة أن تحوّلت الصياغات الكلامية المتولّدة في كلا الفكرين (الفلسفي، والديني) إلى مسلّمات، فأصبحت هي الأساس؛ ما حال بيننا وبين استمرار عملية

^{٢٤} يرى المرزوقي أن مصطلح "عبادة الطبيعة" لا يقتصر على مظاهر الطبيعة، وإنما يشمل ممارسة التقديس لمقولات أرسطو في الطبيعة.

^{٢٥} يقصد المرزوقي بمصطلح "عبادة الشريعة" أن تصبح أفعالهم مقدّسة بحيث تُوجّه إليها العبادة من دون الله.

^{٢٦} المرزوقي، أبو يعرب. "التحرر من التحريفين: الديني والفلسفي"، ج ١، الوعي العربي بقضايا الأمة، الموقع الإلكتروني: <https://.abouyaarebmarzouki.wordpress.com>

المراجعة، وأنشأ سداً منيعاً حال دون إنتاج معرفة جديدة، وهو ما أدى إلى وقوعنا في شرنقة ما يُسمى توثين الفكر.^{٢٧} يضاف إلى ذلك أن الصدام بين هذين الفكرين تحوّل إلى أكبر عائق أمام الإبداع في مجالي المعرفة الدينية والدينيوية؛ ما حال دون تمكين المسلمين من أدوات الاستخلاف -وكذا الشهادة- على العالمين.^{٢٨}

وقد ظهرت تمثّلات تلك الإشكالية في المأزق الذي يعيشه حاضر فكر النهضة العربية الثانية المتموضع في الفكر الإحيائي عامةً والفكر الإحيائي الأصولي بوجه خاص، والفكر الاستنباطي عامةً والفكر الاستنباطي العلماني على وجه الخصوص. فالأول يحرص الدين في معتقدات النُخب الدينية بضرئها: الفقهاء، ومَن يتصدر الإسلام السياسي اليوم. والثاني يقصر الفلسفة على النُخب اللائكية (العلمانية) بضرئها: الوضعية النظرية النسبية، والوضعية العملية الإطلاقية (الماركسية) التي تصدر المشهد الثقافي في الوطن العربي.

ومّا لا شكّ فيه أن تغييب دور العقل مدّة طويلة عن ممارسة حقه في التفكير والاجتهاد في مجتمعاتنا العربية والإسلامية أدّى إلى انحطاطٍ في بنية الفكر العربي الإسلامي؛ إذ تسبّب التغييب المقصود للفلسفة بوجهها النقدي، استناداً إلى مُبررات ومُسوِّغات غير منطقية ممّن نصّبوا أنفسهم أوصياء على الدين، في تراجع الدين إلى مقولات تراثية فقدت أثرها الفاعل في قيادة الأمة. وفي المقابل، فإن النظر إلى أيّ فكر ديني بوصفه فكراً ظلامياً رجعيّاً -بحسب أدعياء التنوير والتثوير على نمط التنوير الغربي- إنما هو عداء واستعداد لكل موروث الأمة، ولمن يعمل به ضمن مظلة تقديس العقل، وهو ما أدى إلى تعميق الفجوة، وزيادة حدّة الاستشكال بين أصحاب كلا الفكرين، فأثّر سلباً في مشروعات النهوض، وجعلها عاجزة عن تحقيق الآمال المنعقدة عليها. وعلى كل حال، فإن الصراع بين الديني والفلسفي بتمظهراته المختلفة يظل سبباً من جملة أسباب لها تداعياتها وانعكاساتها الخطيرة على المنطقة.

^{٢٧} المرزوقي، وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ٤٠.

^{٢٨} المرزوقي، أبو يعرب. دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١،

ثانياً: علاقة الفكر الديني بالفكر الفلسفي

تقتضي الوحدة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي فهم العلاقة بين هذين الفكرين بوجهيهما: التاريخي، والمفهومي. أمّا الوجه التاريخي فيعني العلاقة بين هذين الفكرين في تعيّنهما في التاريخ من حيث وجودهما. وأمّا الوجه المفهومي فيعني العلاقة بينهما من حيث الماهية.

١. المدخل التاريخي:

حصر المرزوقي في هذا المدخل المُعَوِّقات التي تقف حائلاً أمام فهم علاقة الفكر الديني بالفكر الفلسفي، والتي يتمثل أهمها في تنكّر كلٍّ من الفكرين للآخر باطنياً، والعداء البادي منهما ظاهرياً لدى المتكلمين باسميهما.^{٢٩}

لقد وُجد العداء بين الدين والفلسفة نتيجة التنافس بين هذين الفكرين؛ بامتلاك سلطة التوسُّط بين الناس والحكام من حيث علاقة كلٍّ منهما بالسلطة الروحية والسلطة الزمانية، والتنافس على امتلاك الحقيقة وتوجيهها، إضافةً إلى توظيف كلٍّ منهما للآخر.^{٣٠} وما زاد من وطأة هذه المُعَوِّقات عدم الاهتمام بمواجهتها وتلمُّس حلول لها، وقد ظهر ذلك في ضعف الدور الذي أدّاه الفكر العربي الإسلامي للتغلُّب على التنكّر الباطن للصلة بين هذين الفكرين في التجربة العربية الإسلامية. وقد يكون سبب عدم الاهتمام نابغاً من انتساب غالبية مفكري النُخب العربية إلى الوضعية بشقيها: النسبي، والإطلاقي،^{٣١} وإعجابهم بالمقولات الاستشراقية التي شوّهت الفكر الديني والحضارة

^{٢٩} المهجلة، منصور. "إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من الواقعية إلى الاسمية (قراءة في كتاب)"، ص ٩. الموقع

الإلكتروني: <https://m.facebook.com/Prof.Yoreb/posts/181593501942821>

^{٣٠} المرزوقي، أبو يعرب. "مفهوم فلسفة الدين"، ج ٢، الوعي العربي بقضايا الأمة، الموقع الإلكتروني:

<https://.abouyaarebmarzouki.wordpress.com>

^{٣١} هما الوضعية النسبية (التقليدية)، والوضعية الإطلاقيه (الماركسية: أصلها، وحديثها)، وكلتاها تنفق على الفصل بين الواقعي والخيالي، والفعلي والرمزي، وتُنكر الفرق بين إستمولوجية العلوم الطبيعية وإستمولوجية العلوم الإنسانية،

الإسلامية، فضلاً عن الوضع المزري الذي وصلت إليه حضارتنا على مستوى أحداث التاريخ الكوني.^{٣٢}

٢. المدخل المفهومي:

حدّد المرزوقي في هذا المدخل العناصر المفهومية الجامعة بين الفكرين الديني والفلسفي، وحصر فيه أيضاً الإشكالات الفلسفية والدينية التي أحدث فيها الفكر الإسلامي تغييراً ثورياً، في تجاوز الفكر القديم المُحرّف ببُعديه: الديني، والفلسفي؛ وذلك بالتحرّر من ثمراته المنافية للتوجّه الجديد الذي يتمثّل في فكر الحنيفية المحدثّة، أو الموقف الشهودي لدى المرزوقي.^{٣٣}

وقد انبثق عن هذين الوجهين أمران؛ الأول: صياغة الأساس الذي بُني عليه التوحيد، والثاني: إبراز دور الفكر النقدي في تجاوز الإشكالات التي حدثت على مرّ التاريخ وحقبه المتلاحقة، مُمثّلاً في الحنيفية المحدثّة.

ثالثاً: مسيرة تطور وحدة كلّ من الدين والفلسفة (محطات الفصل والوصل بينهما)

لقد اعتقد المرزوقي أن الوحدة الشهودية لن تتحقق من دون الربط بين مبادئ الفكر الفلسفي والفكر الديني، وبيّن ما طرأ على مسيرة وحدتهما من حيث الشهود والحدود، وما رافق ذلك من إشكالات فلسفية على مستوى تاريخ النظريات الفلسفية (الوسيطّة، والحديثيّة، والمعاصرة)، وإشكالات شريعية في نظرية القيم وتاريخ المعتقدات الدينية (الوسيطّة، والحديثيّة، والمعاصرة).^{٣٤}

وتؤكد أن المقولات الميتافيزيقية، أو الدينية، أو القيمية فارغة من أيّ معنى إدراكي؛ لذا، فهي لا تعدو كونها تعبيراً عن مشاعر أو رغبات. وعلى هذا، فإن المقولات الرياضية المنطقية والطبيعية هي فقط ذات معنى مُحدّد لديهم.

^{٣٢} المرزوقي، وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ١٠.

^{٣٣} المرجع السابق، ص ١٨.

^{٣٤} المرجع السابق، ص ١٨-١٩.

١. المراحل التي مرَّ بها الفكر الإنساني:

مرَّ الفكر الإنساني بمراحل متعددة متداخلة أوصلته إلى صيغته الفلسفية والدينية التي تراوحت بين الانفصال والاتحاد جحودياً أو شهودياً. وهذه المراحل تبدأ باليونانية، ثم المرحلة الهلنستية، فالمرحلة العربية الإسلامية (مناطق بحثنا) التي مهّدت للمرحلتين التاليتين: الحديثة، ثم المعاصرة.

وقد اقترح المرزوقي سبيلاً لفهم الوحدة بين الفكرين الديني والفلسفي، يتمثل في الكشف عن محاولات المزج بينهما تاريخياً عبر مرحلتهما المتعاقبة، بغضّ النظر عمّا إذا كان الوصل جحودياً مثل ما حدث بين الفلسفي (اليوناني) والديني (العبراني)، أو شهودياً كما حدث في الحضارة الإسلامية.

ويتحدّد في كل مرحلة من المراحل الآنف ذكرها مُقوّمٌ من مُقوّمات الإشكال أو الصراع بين ضربين من ضروب التوحيد بين الفكرين الفلسفي والديني: التوحيد الحلوي الجحودي،^{٣٥} والتوحيد الاستخلافي الشهودي، حيث تتنازع العملية منزلتان وجوديتان للإنسان، ومنهجان معرفيان في مجال القيم جميعها.

ويظهر الصراع بينهما في مسار التاريخ الإنساني؛ وذلك أن القيم السائدة المسيطرة في كلا الطرفين (الجحودي، والشهودي) تحكم بتنافي الاثنين، وتحدّد الدور الشخصي والجماعي بينهما، وتُميّز بين الحضارات. أمّا دور كلٍّ من الفرد والجماعة فيختلف ويتبدل بتبدّل ظرف الثقافة الجحودي^{٣٦} إلى ظرفها الشهودي.^{٣٧} فالفرد حامل للغايات، والجماعة الثقافية حاملة للأدوات الفاعلة في مسيرة التاريخ الإنساني.^{٣٨}

إن منطق المراحل التي مرَّ بها الفكر الإنساني - باستثناء المرحلة الوسيطة - يعاني نقائص تُردُّ إلى ما سمّاه المرزوقي الوهم الأكبر، أو الوهم المزدوج، وقصد به "العلم المحيط

^{٣٥} سمّاه المرزوقي الصلح الغشوش بين الدين والفلسفة لقيامه على تصورات مُحرّفة.

^{٣٦} يرتبط هذا الظرف بالتجربة الجرمانية المسيحية الجامعة بين التحريفين التوراتي والإنجيلي، وهي جوهر الإصلاح البروتستانتي، وجوهر صياغته الفلسفية الذي تمثّل في المثالية الألمانية.

^{٣٧} يرتبط هذا الظرف بالتجربة العربية الإسلامية.

^{٣٨} المرزوقي، وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ٤١-٤٣.

بالموضوع والمطابق له، والعمل الإطلاقي المترتب عليه.^{٣٩} فكلاهما يُؤبَس للمرض الجحودي (حصر الوجود في الإدراك)^{٤٠} الذي تجلّى في فعليّ الإنسانية النظري والعملي، وما يتبعهما من قيم جمالية ووجودية.

٢. دور التجربة العربية الإسلامية في تجاوز إشكالية العداء بين الفكرين الديني

والفلسفي:

شكّلت التجربة العربية الإسلامية في العهد الوسيط^{٤١} منطلقاً لفهم الصلة بين الفكرين الديني والفلسفي، ولا سيما في الإسلام السني، وطريقاً للكشف عن مسيرة تطور الوحدة بينهما، حيث تركّز فيه الحراك الفلسفي والفكري حول الفصل والوصل بين مرجعيتين، هما: نسق الفلسفة الأفلاطونية المسيحية، ونسق المرجعية الدينية الحنيفية، وأصبح هو الطاغى بين أصحاب الظاهر والباطن.

وقد نتج عن الحراك الفلسفي محاولات للتفريق قام بها غلاة الفكر العربي الإسلامي^{٤٢} في النهضة الأولى (الموقف الفلسفي الخلقى) نتيجة تأثرهم بالفكر الأفلاطوني المسيحي؛ ما تسبّب في ظهور موقفٍ ثانٍ للردّ على الموقف الأول، نابع من تأثير الفكر الأرسطي التوراتي، ممثلاً في الموقف الكلامي الفقهي.^{٤٣}

ومن الجدير بالذكر أن الصياغة النسقية للمشروع التوحيدي بين الفكرين الفلسفي والديني تمّت على يد ابن سينا أولاً، ثم تبعه الغزالي برودده التي تجلّت في علمي الكلام

^{٣٩} المرجع السابق، ص ١١٩.

^{٤٠} ينتج عن حصر الوجود في الإدراك مرض الحلولية (حلول النسي في المطلق)، ومرض الوصلية (وصول النسي إلى المطلق، أو وصول الإنسان إلى الاتحاد مع الله).

^{٤١} عُمي العهد الوسيط بهذا الاسم لأنه يُمَثَل قلب التاريخ الفلسفي والديني الذي يتضمن المرحلتين الأولى والثانية، والهلنستية، والذي يحمل في داخله بذرة المرحلتين التاليتين: الحديثة، والمعاصرة. ويعتقد المرزوقي أن العهد الوسيط هو عصر مهضوم الجانب في تاريخ العلم والفلسفة؛ نظراً إلى غياب الدور العربي والشرقي فيه.

^{٤٢} عمل غلاة الفكر الإسلامي من المسلمين في العصر الوسيط على تمزيق نسيج وحدة المجتمعات الإسلامية، وذلك بعد نشوء الحركات وانتشارها، وما رافق ذلك من اقتراحها بكثير من الضلالات والبدع التي نمت وترعرعت في ظل ضعف العقيدة الإسلامية، واختلاطها بكثير من التصورات الدخيلة؛ ما أفضى إلى ظهور التعصب والضلالات في تلك الحركات، مثل: غلاة الشيعة، وبعض المتصوفة، والنواصب، والخوارج.

^{٤٣} المرزوقي، وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ٧٢-٧٣.

والتصوف وضروبهما؛ إذ جُمع بين هذين الفكرين في مجال الحضارة الإسلامية الأرحب، من خلال علم تدبّر القرآن الكريم بوصفه النص المؤسّس المحيط بالنشاط الإنساني كله.^{٤٤}

لقد أجلي المرزوقي المنطق الداخلي الذي حكم الفكر العربي الإسلامي، وبَيّن فضله على الفكر الفلسفي لتجاوز إشكالية العداء بين الفكرين الديني والفلسفي، وصولاً إلى تحرير أفق المستقبل من هذا التقابل الذي وُصِم به تاريخنا. وقد تأسّس هذا المنطق على حقيقة أن هذين الفكرين متحدان في الجوهر بعيداً عن مغالاة الفكر الفلسفي، وتسطيح الفكر الديني؛ إذ سعى الفكر العربي الإسلامي - في مشروعه - إلى التوحيد بين الفكرين منذ صياغته في صورته النسقية وأصنافه المتعددة.

ويبرز منطق التوحيد ونفي المقابلة بين الفكرين اجتماع ما سَمّاه المرزوقي الرَّحْم الأعم (القرآن الكريم)،^{٤٥} وهو يشمل أربعة أنواع من العلوم: العلم النظري بضريبه: الطبيعي، والإنساني، وما نتج من تداخلهما (سَمّاه الفكر الفلسفي)، والعلم العملي الذي يقصد به الفقه وضروبه: فقه السياسة، وفقه الحياة المدنية، وفقه المعاملات، وفقه الحياة الخلقية (سَمّاه الفكر الديني)، وعلم الكلام بضروبه المتعددة وأصوله الفلسفية، وعلم التصوف بضروبه الذاتية والموضوعية ومرده الفكر الديني.^{٤٦}

وتأسيساً على ذلك، فإن التحليل التاريخي للفكرين الديني والفلسفي يُثبِت أنهما متّحدان في الجوهر، ويردُّ التقابل بينهما إلى جانبيين اثنين:

أ. جانب معرفي: يظهر في الغلو الذي يمارسه مَنْ يأخذهما من جانب معرفي واحد؛ إمّا طبيعي، وإمّا شرعي، مُتَنَكِّراً للمعرفة الإنسانية بعمومها.

ب. جانب توظيفي: يتمثّل في توظيف كلٍّ من الدين والفلسفة لغير ما جاء لأجله؛ ما حرفهما عن المسار والوجهة الأصيلة لكلٍّ منهما.

^{٤٤} المرجع السابق، ص ١٠-١٢.

^{٤٥} بوصفه مبدأ الحضارة المُوجِد لتجلياتها؛ فهو أساس النظام الروحي والقيمي والفكري، وأساس النظام السياسي والاجتماعي والحقوق، حتى لمن يبدو مخالفاً للتوجّه العام من الظواهر الحاصلة في جسم الحضارة الإسلامية.

^{٤٦} المرزوقي، وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ١١-١٢.

٣. دور ابن تيمية وابن خلدون في التوحيد بين الفكرين الديني والفلسفي في

العصر الوسيط:

إن الصياغة النسقية للمشروع التوحيدي بين هذين الفكرين اكتملت بنقد جذري قام به ابن تيمية وابن خلدون. وإذا كان مظهر النقد لا يصبُّ في مسألة التوحيد بين الفكرين،^{٤٧} فإن مضمونه يؤكد الوحدة الحية بينهما.^{٤٨} فكيف استطاع كلٌّ منهما التخلص من المقابلة المستندة إلى التعاند بين المعرفة العقلية والوحي؟

لقد عدَّ المرزوقي إضافتي ابن تيمية وابن خلدون انقلاباً معرفياً في تاريخ الممارسة النظرية للعلوم؛ وذلك أنهما أسهمتا في بلورة الوعي العلمي الحديث عند الغرب؛ منهجاً، ومضموناً. فقد كان ابن تيمية أول من طرح سؤالاً عن مدى خضوع الاستدلال العقلي لشروط المنطق الأرسطي، وكان ابن خلدون أول من طرح سؤالاً عن مدى خضوع الفاعلية النظرية في العلوم السياسية لشروط التاريخ الأفلاطوني.

وقد رسم المرزوقي لفكر ابن تيمية رؤية مغايرة للصورة النمطية التي أشيعت عنه؛ فهو يعبِّه من الشخصيات الفلسفية الكبرى في الإسلام، ويلي - في نظره - الغزالي من حيث قوة الإبداع الفكري، ولا سيما فيما يتصل بالناحية المنطقية، ويرى أن أهم ما قام به في هذا المجال هو تشكيكه في الكليات العقلية العامة التي كان المناطقة يجعلونها مقدمات لأقيستهم المنطقية. فالكليات في نظر ابن تيمية ليست ضرورية أو بديهية، وليس لها وجود خارجي؛ وذلك أنها من الأمور النسبية التي يختلف الناس في تقييمها. ف"الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان".^{٤٩}

أمَّا دور ابن تيمية في التوحيد بين الكلام والفلسفة فتمثَّل في اتخاذها موقفاً نقدياً في نظريته الثورية التي تجاوز فيها إشكالية التوفيق بينهما بالعودة إلى أساسهما المتقدم

^{٤٧} وذلك أن كلاً من ابن تيمية وابن خلدون لم يقصد إثبات الوحدة بين الديني والفلسفي؛ فهو أمر لم يلتفت إليه أيُّ منهما. غير أن مضمون ما وصلنا إليه جنح بكليهما إلى إثباته.

^{٤٨} المرزوقي، أبو يعرب. إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٣، ص ١١٨.

^{٤٩} ابن تيمية، تقي الدين أحمد. مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (المنطق)، الإسكندرية: دار الوفاء، ط ٣، ٢٠٠٥م، ج ٩، ص ٥٧.

عليهما، وذلك بالتحالي على المقابلة بينهما، وهو الموقف النقدي لمفهومي التحريف والجاهلية الذي حدّدتهما آيات القرآن الكريم في سورة آل عمران. وقد أطلق ابن تيمية على هذا الموقف النقدي اسم منهج تصحيح المعقول وتصريح المنقول (يُسَمَّى منهج النقد التاريخي). أمّا المنهج الثاني فهو النقد المنطقي، وكلاهما متعالٍ على المقابلة.^{٥٠}

لقد استأنف ابن تيمية النقد على قاعدة أوسع تستند إلى تخلص ما بعد الطبيعة من النظريات الوجودية (الماهية، والحد)، والنظريات المعرفية (التحليل، والبرهان)، وما ينبني عليها من جبرية خلقية، وتخلص ما بعد التاريخ من الحتمية التي تنفي الفرق بين الأمر الكوني (الضرورة) والأمر الشرعي (الحرية)، وكلاهما شرط للتكليف الأول (العلمي، والنظر)، والتكليف الثاني (الخلق، والعمل)، مؤسساً بذلك لمنهجية بديلة مبنية على صريح المعقول (تخلو من الضمنيات)، وصحيح المنقول (صادقة، وحقيقية).^{٥١}

وفي المقابل، فقد أضاف ابن خلدون إلى محاولة ابن تيمية تأسيساً نسقياً للمنهجية التي تُحرّر العقل الإنساني من وطأة العائق الميتافيزيقي الذي يحول دون فهم وظيفة الثقافة بوصفها أفقاً وجودياً متحرراً من الجحود. وقد دحض ابن خلدون الأساس العملي والنظري لعلمي ما بعد الطبيعة، وما بعد التاريخ، واستبدل بهما علماً جديداً هو علم الاجتماع البشري والاجتماع الإنساني.^{٥٢}

ويرى المرزوقي أن ابن خلدون عمد إلى إلغاء المقابلة بين الطبيعي والشرعي من الأصل، مؤسساً لنظريته الجدلية التي تقوم على القوة، والتي يراها ضرورية لازمة لتمثّل القيم وتحققها. وهو بذلك يتجاوز التضاد بين القدرية والجبرية بمفهوم جديد للسياسة، يجمع بين مفهوم الاستخلاف القرآني للإنسان^{٥٣} (أي استعمار الأرض مع تحقيق القيم الإنسانية) ومفهوم الكسب الأشعري. ويرى ابن خلدون أن العلم والعمل هما طريق

^{٥٠} المرزوقي، أبو يعرب. "العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة"، ضمن: جودت سعيد: بحوث ومقالات مهداة إليه، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٢١٥-٢١٦.

^{٥١} المرزوقي، وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ١٢٤-١٢٥.

^{٥٢} المرجع السابق، ص ١٢٥-١٢٦.

^{٥٣} منزلة الإنسان الاستخلافية تتحقق بالوصل بين الطبائع والشرائع من خلال منطق الخيفية.

التحقيق الفعلي للسيادة البشرية، وأحما الدلالة العينية لخلافة الإنسان على الأرض من حيث نيابته (الإرادة الإنسانية) عن المطلق (الإرادة الإلهية).^{٥٤}

وتأسيساً على ذلك، فإن غاية كليّ منهما في التحرير تصبُّ في فكرة التوحيد بين الشرعي والطبيعي؛ إذ تتمثل غاية ابن تيمية في تحرير الإنسان من عبادة الطبيعة، وذلك بتخليص الفاعلية النظرية من تأثير الفكر القديم بكل مدارسه،^{٥٥} وتأكيد أن المعلوم الإنساني لا يطابق طبائع الأشياء. في حين تتمثل غاية ابن خلدون في تحرير الإنسان من عبادة الشريعة، وذلك بتخليص الفاعلية العملية من كل ما شاب الحنيفية المحضة من تصورات توراثية وإنجيلية، فضلاً عن التراث الديني الوضعي القديم، وتأكيد أن المعمول الإنساني-وهو العمل الإنساني- لا يطابق قيم الأشياء.

٤. نقد المرزوقي التجربة الجرمانية، ودوره في التوحيد بين الفكرين الديني

والفلسفي:

سعى المرزوقي إلى تجاوز الإشكالات الفلسفية والدينية التي حدثت على مرّ التاريخ وحقبه المتلاحقة، وذلك بإثبات فرضية وحدة هذين الفكرين من خلال نقد التجربة الجرمانية المسيحية،^{٥٦} في أكبر ممثليها هيغل،^{٥٧} بوصفها ممثلة للوساطة بين العصرين الحديث والمعاصر، ولما لها من علاقة مباشرة بالتجربة العربية الإسلامية؛ بدايةً، وغايةً.^{٥٨}

إن المثالية الألمانية -ممثلة في تعاليم هيغل- جمعت بين أفلاطون وأرسطو بدايةً، وسبينوزا Spinoza ولايبنتس Leibniz غايةً. وبهذا الجمع تمّ التوحيد بين الفكرين

^{٥٤} المرزوقي، العلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة، مرجع سابق، ص ٢٢٦.

^{٥٥} الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية، والفيثاغورية، وجميع المعتقدات السائدة والأساطير التي تحالف الحنيفية.

^{٥٦} الجرمانية المسيحية هي تجربة جامعة بين التحريرين التوراتي والإنجيلي، وتعدُّ جوهر الإصلاح البروتستانتي.

وقد استخدم المرزوقي هذا المصطلح في الإشارة إلى الأئمة التي تبنت المسيحية -بالرغم من أن الرسالة المسيحية لم تنشأ فيها- وأرادت تحويلها عن المسار الذي جاءت لأجله لغرض قومي لا روحي، وهي بذلك تشبه الفارسية التي تبنت الإسلام، ثم سعت إلى فك ارتباطه بالأئمة التي نشأ فيها. وهذا هو سرُّ الصراع بين اليهودية والجرمانية الذي يدور حول القيادة الروحية والفكرية في الغرب، كما الصراع بين الفرس والعرب في الشرق.

^{٥٧} بوصفه أحد أهم مؤسسي الفلسفة المثالية الألمانية.

^{٥٨} المرزوقي، وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ٣١-٣٤.

الفلسفي والديني توحيداً جحودياً، وذلك بإطلاق قوانين الطبيعة وجعلها مطلقة الضرورة، وإطلاق عقل الإنسان وعلمه، فأصبح الإنسان إلهاً.^{٥٩} وقد نجم عن ذلك رؤية تاريخية للقضاء والقدر تُمثّل - بحسب المرزوقي - مبدأً لتوثيق التاريخ الإنساني.

لقد نقد المرزوقي تصور هيجل من حيث جعله الروح الكلية مُتعيّنة في العَرَضِي من القيم الجماعية المتواليّة (التعيّنات الحضارية)، وتسميتها أرواح الشعوب. ونبع تصوّره هذا من رؤيته للعلاقة بين الكلي والجزئي، على أساس أن "تعيّنات القيم الجماعية هي عين تحقّق الكلية الروحية، وعين الذات الإلهية، بل ويعتبرها أسمى من الكلي المطلق، لكونها عنده كلياً عينياً".^{٦٠}

إن التطور الذي حكم به هيجل على الدين، وعَدّه شكله الأخير، وسَمّاه الدين المطلق، يُمثّل في اعتبار الإسلام المأزق الكلامي والصوفي، الذي به يُؤسّس للوحدانية الروحية التي تهيمن على كل الحضارات، والتي تتحقّق بها العولمة المسيطرة، ويتحدّد أفقها بالديني، ويكون فيها الإنسان المُشرّع المطلق الذي لا يعترف بالمتعاليات، ويتحد فيها الإنساني مع الإلهي في ابن الله (الطبيعة) والروح القدس (الإنسان)، فيكون بذلك حلول الإله في الإنسان.^{٦١}

وقد تمخّض عن هذا النقد أمران: أولهما أن بؤرة الخلاف الظاهر بين الفكر الديني والفكر الفلسفي تصبّ في ضروب القيم، من حيث صلتها بالوجود. وهذا يعود في أصله "إلى ردّ مبادئ العقل والنظر، ومبادئ الشرع والنظر إلى فهمين متنافيين".^{٦٢} وثانيهما أن المقابلة بين أساس مبادئ العقل والنظر^{٦٣} (نظرية الطبائع والتحليل) التي تستند إلى سببية

^{٥٩} المرجع السابق، ص ١٠٨.

^{٦٠} المرجع السابق، ص ٤٥.

^{٦١} هيجل، جدلية الدين والتنوير "من دروس فلسفة الدين لهيجل"، مرجع سابق، ص ١٢.

^{٦٢} المرزوقي، مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنن اليونانية واليونانية، مرجع سابق، ص ٥٣.

^{٦٣} هي مبادئ العقل التي يدور حولها الفكر الفلسفي. وقد حدّدها أرسطو بثلاثة مبادئ، هي: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع. ويُقصد بالمبدأ الأول أن الشيء يبقى كما هو، بحيث لا يتغير، ولا يتبدل، وإن طرأت عليه تغييرات داخلية. أما المبدأ الثاني فهو أن يقال عن الشيء إنه موجود وغير موجود في الوقت نفسه؛ فإنما أن يكون موجوداً، وإما ألا يكون موجوداً. ويُعدّ هذا المبدأ الركيزة الأساسية في منطق أرسطو، أو العقل الأرسطي. وأما المبدأ الثالث فيعني أن لا وجود حدّ وسط بين تقيضين؛ فالشيء إما أن يكون، وإما ألا يكون.

الضرورة الطبيعية، وأساس مبادئ الشرع والعمل^{٦٤} (نظرية الشرائع والتأويل) التي تستند إلى سببية الحرية الخلقية؛ أسست لفهم فلسفي جحودي، وفهم ديني جحودي.

وللانتقال من هذا الموقف الجحودي، لا بُدَّ من اعتبار جهات الوجود^{٦٥} التي لا تُردُّ إلى المطلق نوعاً من التقويم بوصفه شرطاً ضرورياً لتجاوز ذلك الموقف^{٦٦}. فالعلم الإنساني لا يطابق طبيعة الأشياء، والعمل الإنساني لا يطابق قيم الأشياء. وبعبارة أخرى، فإن ما وصل إليه الإنسان من علم وفهم لا يُعدُّ طبائعٍ منتهيةً، وما انتهى إليه عمله لا يُعدُّ قيمةً ذاتيةً منتهيةً، وإنما يُمثِّل ذلك وضعيات تحمل صفات الإنسانية والذرائعية والنسبية. فهو -في نهاية المطاف- إثبات للنسبية في العلم والعمل التي تنفي عنهما الإطلاق والحلولية^{٦٧}.

رابعاً: نظرية المرزوقي في مبادئ العقل والنظر، ومبادئ الشرع والعمل

جاءت نظرية المرزوقي تحقيقاً لرغبته في الوصول إلى لغة وسيطة تُحرِّر الإنسان من الأوهام التي تفرضها الفلسفات السائدة ذات الأساس الأفلاطوني التوراتي المحدث الجرمانى، وتحلِّية الإشكالات الفلسفية والدينية التي يدور حولها الخلاف بين الحضارة التي تغلب عليها العلاقة اليهودية بين الفكرين الديني والفلسفي (التجربة العربية الإسلامية)، والحضارة التي تغلب عليها العلاقة الجحودية بين هذين الفكرين (التجربة الجرمانية المسيحية).

وقد دعا المرزوقي في نظريته إلى صياغة تتجاوز التناهي بين الوضعيتين الثقافيتين، لحل إشكالية الصراع بين نظرية الطبائع والشرائع. وتستند هذه النظرية إلى مبادئ العقل ونظرية القيم بدرجاتها المختلفة^{٦٨} ضمن مستوياتها الخمسة: المستوى الذوقي، والمستوى العملي

^{٦٤} مبادئ الشرع الثلاثة التي يدور حولها الفكر الديني، هي: الخلقة أو الهوية الموضوعية للوجود، والترجيح، والتحقيق للمعرفة.

^{٦٥} جهات الوجود هي: الواجب بغيره، والممكن المرجح وجوده بغيره، والممكن المرجح عدمه بغيره، والممتنع بغيره.

^{٦٦} المرزوقي، وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ٥٤-٥٥.

^{٦٧} المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مرجع سابق، ص ٣٤٠-٣٤٧.

^{٦٨} هي: الأسرة، والمؤسسة، والمدرسة، والدولة، والمعبد.

بالمعنى الخلقى، والمستوى المعرفي، والمستوى العملي بالمعنى التشريعي، والوجودي في مستوى القيم الشهودية.^{٦٩} وتتأسس عليها وحدة حية من القيم عمادها الوجدان الاستخلافي بوصفه إدراكاً للصلة بالملق، وهو إدراك يُلازم الوجود الإنساني في أشد لحظاته طغياناً، ويُجَدِّد العلة العميقة للترابط بين الفكرين الفلسفي والديني.^{٧٠}

ومن الجدير بالذكر أن القانون الذي يربط بين مستويات التقويم الخمسة (الدوقي، والخلقي، والمعرفي، والجهوي،^{٧١} والوجودي) هو مبدأ التوحيد بين الشريعة والطبيعة (أي بين الدين المنزل الذي هو غاية الوحي، والدين الطبيعي الذي هو غاية العقل)، وأن غياب التقويم الجهوي (حر/ مضطر) والتقويم الوجودي (شاهد/ جاحد)، وغياب مبدأ الترجيح (القدر) ومبدأ التحقيق (القضاء) في سلم المبادئ، هو أساس المقابلة التوثينية بين الفكر الديني والفكر الفلسفي.^{٧٢}

ويُعَدُّ المستوى المعرفي الثالث وسطاً بين المستويين الأولين والمستويين الأخيرين، وهو يكتسب أهميته من تحديد الترابط بين طبائع القيم، فيصل الغايات التي يحملها الفرد بالوسائل التي يسير بها المجتمع، فتححرر الأولى من إطلاق المثال، وتحرر الثانية من إطلاق الواقع. فالمعرفة، ومنها الجانب الموضوعي، تنقل القيم من بُعدها الذاتي إلى بُعدها الموضوعي، وهي الأساس الذي يُبنى عليه الاجتهاد الإجماعي الذي يكون دائماً مشدوداً إلى المستوى الأخير، حيث للقيم الوجودية وظيفتان: "وظيفة الحدِّ من المعرفة التي تدَّعي الإحاطة لتذكير الإنسان بمحدوديته، ووظيفة تحرير إدراك التعالي من كل حصر في المعرفة المحدودة لتذكير الإنسان بربه."^{٧٣}

^{٦٩} المرزوقي، مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية، مرجع سابق، ص ٤٠-٤٤.

^{٧٠} المرجع السابق، ص ٤١.

^{٧١} هي القيم التي تستند إلى حرية التوجيه، فتضفي الإمكان على الوجود، ما حصل منه وما لم يحصل؛ وذلك بالتخلص من جهتي الإلزام بالوجوب والامتناع. انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهب العولمة، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٩م، ص ٥٣.

^{٧٢} المرزوقي، وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ٤٨-٥٠.

^{٧٣} المرزوقي، مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية، مرجع سابق، ص ٤٥.

ويرى المرزوقي أن مبادئ العقل والنظر ومبادئ الشرع والعمل شرط لكل تقويم، من حيث هي شروط للأفعال الإنسانية ومعاييرها؛ إذ إنها تُحدِّد إمكان الشهود أو الجحود في الفعل الإنساني، وتُهيئ للمطابقة أو التقابل بين الفكرين الديني والفلسفي من حيث علاقتها بإثبات التطابق أو نفيه؛ ما يُمهِّد للوحدة كما في الشهود، أو المقابلة كما في الجحود؛^{٧٤} وذلك أن المنطق الذي تقوم عليه المبادئ والقيم يتباين بتباين مرجعية تلك المبادئ والقيم. فمنذ بزوغ نجم الفلسفة اليونانية في ذروة ما بعد الطبيعة، صاغ أرسطو مبادئ العقل ذات البُعدين الوجودي والمعرفي، ودلَّل عليها، وجعلها شرطاً في القول والعلم. وقد ظلت تلك المبادئ ثابتة حتى جاءت محاولات علم الكلام والفلسفة الإسلامية، فزعزعتها باندماجها فيها، وبلغت ذروتها في فلسفة ابن سينا ورد الغزالي عليها بوجهها النقدي.^{٧٥}

وقد تمخَّض عن ذلك ما سَمَّاه المرزوقي فكر الحنيفية المحدثه، وكان أساس تلك المحاولات هو نفي التقابل بين ما يمكن تسميته نظرية الشرائع والخلاقات (جمع خلقي بمعنى المستوى العملي) ونظرية الطباع والهويات، بهدف تحرير العقل من التقابل بين الدين المستند إلى النظرية الأولى، والفلسفة المستندة إلى النظرية الثانية؛ نتيجة التحريف الذي طرأ على كليهما.^{٧٦}

وعلى هذا، فإن المرزوقي لم يسند العمل والنظر إلى ختم الإطلاق الميتافيزيقي، بمعنى "عدم اعتبار مبادئ العقل والنظر مبادئ للطبيعة في ذاتها"، فكان ذلك اجتهاداً يحتمل التطوير، ولم يسندهما أيضاً إلى ختم الإطلاق الميتاتاريخي، بمعنى "عدم اعتبار مبادئ الشرع والعمل مبادئ للشريعة في ذاتها"؛ أي إن أقوال العلماء وأفعالهم لا تقع في دائرة التقديس، وهذا ينفي عنهما وهم الإطلاق.^{٧٧}

إن اقتصارنا على المبادئ الثلاثة الأولى التي سادت في مرحلة ما قبل الثورة عليها في الحقبة العربية الإسلامية يُبقي الإنسان في إطار الحلولية المنغلقة. فمهما سمكت القيم

^{٧٤} المرزوقي، وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ٨٠.

^{٧٥} المرجع السابق، ص ٣٧-٣٨.

^{٧٦} المرزوقي، مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية، مرجع سابق، ص ٤٤-٤٥.

^{٧٧} المرجع السابق، ص ٥٢.

الإنسانية الحضارية حُلُقياً فإنها تبقى دون المطلق، وهي في صبو دائم إلى الشهود، ومهما اتسع علم الإنسان عن نفسه فإنه يبقى محصوراً - وكذا علمه - في الوجود. وبهذا، كانت المبادئ الأولى مبادئ جحودية؛ لأنها تستند إلى إطلاق الطباع، وهي لن تصبح شهودية إلا بفضل المبدئين اللذين يُغَيِّران المبادئ جميعها؛ بنفي الإطلاق عنها، من خلال جعلها ذرائع، فيخلص الوجود من إطلاق الطباع وإطلاق الشرائع.

خامساً: دور الحنيفية المحدثّة في التوحيد بين الفكرين الديني والفلسفي

١. مبدأ الحنيفية المحدثّة:

يبني هذا المبدأ استدلالته على اعتبار أن الطبيعة والتاريخ آيتان دالتان على شروط معقولة الطبيعة، وشروط مشروعية الشريعة؛ وذلك أن الإنسان لا يدرك منزلته الوجودية إلا من حيث التقاء الشرائع التي هي أساس للحرية بالطباع كونها أساساً للضرورة، وكلاهما يستند إلى أمرين: معقولة الوجود، ومشروعية القيم. ويتشكّل من هذين الأمرين أساس الإسلام الذي لا يصح من غيره نظر أو عمل.^{٧٨} وهذا المبدأ يتأسّس عن طريق التعالي على المقابلات الجحودية التي يطرحها الموقفان الإطلاقيان المؤديان إلى التقابل بينهما؛ ما يُمْكِن من تجاوز التقابل الظاهر بين الطباع والشرائع الذي ينفي أحدهما الآخر.

وقد تميّز موقف الحنيفية بمسألتين وفقاً للمرزوقي:^{٧٩}

أ. الاعتقاد الصريح بالتوحيد بين الدين الطبيعي الأسمى (الذي لا يستثني الشرائع) والدين المنزل الأتم (الذي لا يستثني الطباع)؛ لأنه دين الفطرة، كما تُحدِّده الآية (١٧٢) من سورة الأعراف (آية الميثاق) بين الله وأبناء آدم وهم في ظهور آبائهم. فالدين بوصفه مُؤَسَّساً للقيم المتعالية على التاريخي - السياسي - يهدف إلى إخلاء أيّ وساطة بين الإنسان وخالقه، وفيه دعوة إلى التأمل العقلي، وترسيخ حق كل إنسان في الفهم والإدراك.

^{٧٨} المرزوقي، وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ٢٢.

^{٧٩} المرزوقي، مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية، مرجع سابق، ص ٤٣-٤٤.

ب. الاعتقاد الصريح بختم الوحي، أو نهاية التنزيل؛ نظراً إلى اتحاد التاريخي والطبيعي في مجرى الخلق الطبيعي، اللذين لا يتقابلان إلا من المنطلقين الجحوديين اللذين تستند إلى أولهما الطبيعة النافية للشريعة، وتستند إلى آخرهما الشريعة النافية للطبيعة. وتجدد الإشارة إلى أن هذا الاعتقاد ناتج من الاعتقاد الأول.

إن ختم الوحي المصحوب بنفي السلطان الروحي المعصوم يمكن أن يُستعاض عنه بسلطان الاجتهاد الإجماعي المستند إلى الاستخلاف العام، الذي يصبح فيه كل إنسان مُسهماً بقوله في الشهود ورفضه الجحود، ويُكوّن باعتبار الطبيعي والشريعي وحدةً تتجلى في خصوصية الفرد الإنساني، كما تتجلى في كلية التاريخ الإنساني.^{٨٠}

٢. المبادئ التي يقوم عليها عمل العقل والنظر لغايات الوحدة بين الفكرين

الديني والفلسفي:

إن تمكّن فكر الحنيفية المحدث من نقد التجربة الفلسفية أفضى إلى اكتشاف مبدئين آخرين في الحقبة العربية الإسلامية يُكمّلان مبادئ أرسطو، هما: مبدأ الترجيح، ومبدأ التحقيق من منطلق نظرية الشريعة، مع تعديل مبدأ الهوية الطبيعي ليصبح مبدأ الخلق الشريعي. وقد عمل اكتشاف هذين المبدئين على تغيير معنى المبادئ الأخرى بتحديد شروط وجودها؛ ما ساعد على تجاوز منبع إشكالية التقابل بين نوعي المبادئ (العقلية-النظرية، والشرعية-العملية)، وتحقيق وحدتهما عن طريق فلسفة تجمع بين الطبيعة والشريعة، وقد بنى المرزوقي على أساسها المبادئ التي يقوم عليها عمل العقل والنظر بهدف تحقيق الوحدة بين هذين الفكرين، على نحوٍ يختلف عمّا جاء به أرسطو فيما يخص الهوية من حيث هي طبيعية، مُتأثراً بذلك بالنقد التيمي لمنطق أرسطو، من حيث عدم كفاية مبادئ أرسطو الثلاثة في تحقيق الوحدة بين الفكرين،^{٨١} فجاءت المبادئ بعد التعديل كما يأتي:

^{٨٠} المرزوقي، وحدة الفكرين: الديني والفلسفي، مرجع سابق، ص ٢١.

^{٨١} المرزوقي، مبادئ العقل وقيمه: دلالات التجاوز النقدي للسنتين العبرانية واليونانية، مرجع سابق، ص ٧٤-٧٩.

أ. مبدأ الهوىة المعدل: رأى اليونان، ومنهم أرسطو، أن للهوىة جوهراً صورياً فى التاريخ الطبعى ثابتاً ككثبات الأنواع والأجناس، وعملوا على تحصينه بمبدأى عدم التناقض والثالث المرفوع إمعاناً بالحفاظ على ثباته، ولكن الفلاسفة المسلمين، وعلى رأسهم ابن سينا، ثم الغزالى الذى تبعه على وجه الخصوص، رأوا فى الهوىة "خلقة حكىمة متغىرة تغىير الإرادة الإلهىة المشرعة بحسب القصد والعناية، وأسَّسوها على مبدأى الترجىح والتحقىق".^{٨٢}

وأصبح مبدأ الهوىة بعد التعدىل يُعرف باسم مبدأ الخلقة الشرىعى، بناءً على أن كون الشىء لىس ذا طبعىة ضرورىة ثابتة، بل يمكن أن يكون حكماً أو اختياراً أمرياً من جنس ما يُطبَّق على النوازل الفقهىة أو القضائىة عند تكىيفها بمقتضى الحقوق الفقهىة أو القضائىة.^{٨٣}

وهو منبع القىم الجمالىة، وصورة للوحدة الحىة، يتعدَّد بتعدُّد الصفات، وتغىر وفق تعدُّد الأطوار والمراحل فى حىاة الفرد الواحد. فالهوىة ذاتٌ واحدة بأبعادها الأربعة؛ لذا فهى فاعلة ومنفعلة تتضمن علاقة الفعل باتجاه الفاعلىة والانفعالىة.

ب. مبدأ عدم التناقض: أصبح هذا المبدأ منبعاً للقىم الخلقىة بمفهومه المعدل، وهو يهدف إلى تحقىق شروط التعامل التعاقدى بين البشر عامّة، وأساسه يستند إلى تكافؤ الالتزامات وثباتها وعدم تناقضها داخل الوحدات الحىة التى يتصل بعضها ببعض بوساطة تلك الشروط والالتزامات، وهى تقوم على مبدأ العدل أو التعاوض بين الأخذ والعطاء فى المعاملات والعبادات.^{٨٤}

ت. مبدأ الثالث المرفوع: أصبح هذا المبدأ منبعاً للقىم المعرفىة بمفهومه المعدل، وهو يهدف إلى تحقىق الفصل بين الآراء المتقابلة من حىث مطابقتها للمقىاس المطلوب، وبه يُقاس الحكم الإجماعى لقضىة ما، ولكن من دون زعمٍ للمطابقة المستغرقة التى من صفاتها

^{٨٢} المرجع السابق، ص ٦٦.^{٨٣} المرجع السابق، ص ٤٥.^{٨٤} المرجع السابق، ص ٦٧.

الثبات؛ كونها لا تتحقق إلا في العلم المحيط. وعلى هذا، فلا يمكن للمعرفة أن تتقدم إذا كانت تدعي الإحاطة؛ فالإحاطة تعني جمود المعرفة، وعدم قبولها التغيير أو التحسين.^{٨٥}

ث. مبدأ الترجيح: هو المبدأ المعدل لكل المبادئ السابقة، ومنه تنبع القيم الجهوية، وغايته فتح للإمكان على قابلية الفعل العقلي لمواصلة التجديد المستمر، بحيث لا يتوقف التطور، ويبقى الحاصل في إطار الممكن دائماً. ومن دونه يتوقف تطور العلوم والمعارف، وبفضله لا تكون الموجودات طبايع ضرورية، وإنما شرائع اختيارية لا تحكمية.^{٨٦}

ومعنى الترجيح يأتي من الفعل "رَجَّح"؛ أي: زاد، وقوّى، وجاوز. وهو على درجتين؛ الأولى: فيها ترجيح هيئة الموجود من بين هيئات لا متناهية، وتلك هي الهوية المتقدمة على الوجود. والثانية: فيها ترجيح الوجود على العدم، وكلاهما متساوٍ عند الخالق، فكان لزاماً وجود مرجح، هو الإرادة الإلهية.^{٨٧}

ج. مبدأ التحقيق: هو المبدأ المعدل للمبادئ الثلاثة الأولى، ومنه تنبع القيم الوجودية، وهو أساس منزلة الاستخلاف الوجودية، وغايته التمييز بين الشهود والوجود؛ الجحود الذي يحرص الإنسان في تعيّناته بإطلاق حدوده، والذي بإطلاقها يتأله الإنسان، فيحول التأله بينه وبين التطور.^{٨٨} وهذا المبدأ يُعنى بنقل الأشياء من موضوعية القيام بالقصد إلى موضوعية القيام بالذات، وهو ضروري لازم لترجيح تحقيق الإنيّة، ويُصطلح على تسميته باسم القضاء.^{٨٩}

٣. أساس التوحيد بين الدين والفلسفة:

يقوم التوحيد بين الدين والفلسفة على أساسين اثنين:

أ. اعتبار معطيات الوجود الشرعية قائمة الذات، مثلها مثل المعطيات الطبيعية؛ وجوداً، وإدراكاً، وهو ما يُعبّر عنه بالفطرة؛ وذلك أن الوجود الشرعي آية موازية للوجود

^{٨٥} المرجع السابق، ص ٦٧.

^{٨٦} المرجع السابق، ص ٦٧.

^{٨٧} المرجع السابق، ص ٤٧.

^{٨٨} المرجع السابق، ص ٦٨.

^{٨٩} المرجع السابق، ص ٤٧.

الطبيعي. فالفصل بين الفكر الديني (علوم الشريعة) والفكر الفلسفي (علوم الإنسان) لم يعد ممكناً في الإسلام، ولم يقبل به المرزوقي أساساً،^{٩٠} ولا سيما أن الإسلام يتميز - بوصفه ديناً - بخصيصة الجمع بين القراءتين الشرعية والطبيعية، ويحيل عليه القرآن من خلال آيات الفكر والنظر التي يلح عليها بوصفها دليلاً عليه بما هو وحي إلهي؛ فالتحام الدنيا بالدين يُمثّل الوحدة التي يتفرد بها الإسلام عن سائر الأديان.^{٩١}

ب. اعتبار الوحي أمراً جامعاً بين الدين الطبيعي (العقل) والدين الشرعي (النقل)؛ فكلاهما وحي من وجهة نظر المرزوقي، من حيث إن العقل الطبيعي هو ملكة معرفة، وليس أمراً خارجاً عن الوحي؛ فهو إحدى درجات الوحي، إضافة إلى أن الوحي هو ملكة معرفة طبيعية من جنس الوحي، بالرغم من أنه (الوحي) أعمُّ من العقل، وله درجات أرقى، وأنه وحي الرسالات المُمثّل في الدين الشرعي (النقل)، ونادر الوقوع، وقد تمَّ فتحُهم.^{٩٢}

٤. رؤية المرزوقي للوحدة بين الديني والفلسفي:

واجه المرزوقي التحريف الذي طرأ على كلا الفكرين من منطلق أن الدين والفلسفة يجمعهما الهدف والغاية؛ فكل فكر فلسفي هو فكر ديني ما دام هذا الفكر يسعى إلى الحقيقة، والعكس صحيح؛ لأن الحقيقة التي يطلبها كلاهما متعلّقة بمقومات الوجود الجوهرية عامةً والوجود الإنساني بوجه خاص. ويرى المرزوقي أن الفلسفة لا تُنصيب الدين العداء، وإنما يقومان معاً ببعضهما بعضاً، ويصدران عن نفس المشكاة؛ فهما واحد وإن اختلفا في طريقة العلاج وأولوياته.^{٩٣}

إن غاية الإحياء الذي جاء به الإسلام بوصفه رسالةً خاتمةً للوحي - من وجهة نظر المرزوقي - تقوم على التوحيد بين النقل والعقل، واعتبارهما من طبيعة واحدة. أمّا شرط

^{٩٠} المرزوقي، شروط نخصة العرب والمسلمين، مرجع سابق، ص ١٣.

^{٩١} بيحوفيتش، علي عزت. الإسلام بين الشرق والغرب، عمّان: دار الشروق، ٢٠١٤م، ط ٤، ص ٢٨٧.

^{٩٢} المرزوقي، أبو يعرب. "الوحي ودلالاته"، الوعي العربي بقضايا الأمة، الموقع الإلكتروني:

<https://.abouyaarebmarzouki.wordpress.com>

^{٩٣} المرزوقي، أبو يعرب. فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامي، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٨٧.

التوحيد (أو التطابق) بينهما فهو تصريح العقل، وتصحيح النقل^{٩٤} ووفق أدواتهما الحية عن طريق الاجتهاد، وهو التواصي بالحق.^{٩٥}

وفكرة التطابق مردها أن الفطرة، وهي الدين الطبيعي، متطابقة مع الدين المنزل من حيث قول الله ﷻ: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (الروم: ٣٠). فلا تعارض بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، من حيث إن الفطرة مهيأة لقبول التصور الإنساني للآيات الكونية في الكون والطبيعة والنفس الإنسانية، ومطابقتها بالآيات الشرعية المتمثلة في النص القرآني وشرع من قبلنا، بوصفهما (الفلسفة، والدين) مصدرًا لفهم الطوائع والشرائع؛ كلٌّ بطريقته وأدواته.

^{٩٤} "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" هو أحد كتب ابن تيمية، وفيه بيان لموافقة العقل الصريح للنقل الصحيح في الجمع بين العقل والنقل؛ أي إن الأدلة العقلية الصحيحة البيّنة التي لا ريب فيها، بل العلوم الفطرية الضرورية، توافق ما أخبرت به الرسل، ولا تخالفه، حتى الفلاسفة الذين يقولون بقدّم العالم مثل أرسطو وأتباعه؛ فإن ما يذكرونه من دليل صحيح عقلي لا يخالف ما أخبرت به الرسل، وإنما يوافقها. والصريح هو ما وفق الكتاب والسنة. أما تصحيح النقل فيعني أن النصوص يُصدق بعضها بعضاً، وأن العقل يوافقها. انظر:

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: علي بن محمد العمران، مكة: دار عالم الفوائد، ط ١، ٢٠٠٤م، ج ٥، ص ٩٢-٩٩.

وفي إشارة للمرزوقي في الموضوع نفسه، فإنه يسأل عن العلم الذي يُحقّق الوسطية المعرفية: هل هو منقول أم معقول؟ هل يوجد ضرب ثالث من مصادر المعرفة يتعالى على المقابلة بين المنقول والمعقول لأنه من جنس متقدم عليهما؟ يقول في ذلك: "العلم الذي به نفهم المنقول لنصححه وندرك المعقول لنصرحه علم متعالٍ عليهما لكونه هو العلم الذي يحدد معايير الصحة والصرحة، ومن ثمّ فمجاله متقدم على مجالهما كليهما تقدم الشّرط على المشروط. وهذا هو النظر الذي لا تصح فيه الوسطية إلا بمعنى الذهاب إلى الغاية لأنه المعيار الذي يحدد الحدين والوسط بينهما، فلا يكون محققاً مطلوبه من دون تجربة الذهاب إلى الحد. والأهم التي لا تجرب الحدين لا يمكن أن تصل إلى فهم الوسط الذي هو ذروة اتصاليهما الفاصل فضلاً عن تحديده النظري وممارسته العملية. لذلك فإن الفكر عند المسلمين بات ينسب الحدين إلى الإفراط والتفريط عند غيرنا، وعلينا أن نجتمع بين تفريط في ما أفرط فيه الحد الأول دون أن نعيش تجربة إبداعه، وإفراط في ما أفرط فيه الحد الثاني بنفس الشّرط السلبي، فيصبح مقصوراً عملنا على رد الفعل الذي يقلد الحاصل سلباً باختيار ضده، أو إيجاباً بتبنيه، وذلك هو السلوك المرضي لكل من يعانون من التبعية الروحية." انظر:

- المرزوقي، أبو يعرب. "وسطية العقلانية الإسلامية: المسألة الأولى"، الوعي العربي بقضايا الأمة، الموقع الإلكتروني: <https://.abouyaarebmarzouki.wordpress.com>.

^{٩٥} المرزوقي، شروط فضة العرب والمسلمين، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

ففهم كلام الله وامتناله يكون وفق أمرين؛ الأول: دلائل آيات الله الكونية؛ أي فهمنا عادات الطبيعة. والثاني: دلائل آيات الله الشرعية؛ أي فهمنا نصوص الشرع. وفي ذلك يقول المرزوقي: "فلا الإنسان يمكن أن يصير إلهاً، ولا الإله يمكن أن يصير إنساناً، والواسطة بينهما أعني الطبيعة (الآية الكونية) والشرعية (الآية الشرعية) بما هي خطاب الإله الموجّه إلى الإنسان".^{٩٦} فكلا الطبيعي والشرعي يفضي إلى الغاية نفسها؛ شريطة اجتماعهما معاً، ولا يكون ذلك إلا بوحدهما.

وعلى هذا، فإن حلّ الإشكالية بين الفكرين يكمن في التحرُّر من التوظيف والحدود، وذلك بالجمع بين الدين الطبيعي والدين المنزل في دين الفطرة (الحنيفية المحضة) ما قبل التحريف الجحودي، والجمع البعدي الذي يُشترط حدوثه مرّة أخرى لاستئناف الإصلاح، مُتمثلاً في الحنيفية المحدثّة. ويعمل هذا الحلُّ على إحداث توافق بين النظام القيمي الموجود في القرآن والقيم العقلية التي نتجت من نقد الحداثة الغربية بعد ما أثبتت عقمها، من حيث تركيز تلك القيم على البُعْد المادي دون غيره، والانتقال منه إلى عوالم خلقية تحمل قيمة إنسانية، ترى في تكوين الإنسان السوي غايتها الأساسية.

خاتمة:

تعدُّ محاولة "أبو يعرب المرزوقي" واحدة من أبرز المحاولات -على مستوى الفكر الإسلامي المعاصر- لبلورة رؤيةٍ تُوحّد بين الدين والفسلفي بالجمع بينهما؛ أي بالجمع بين الفكر الديني (الإيماني) والفكر الفلسفي (العقلي). وقد جاءت تلك المحاولة في سياق التأسيس لمشروع النهوض الحضاري، وتكمن أهميتها في القدرة على تشخيص الإشكالات، وتقديم حلٍّ للصراع بين الرؤيتين المغايرتين لمشروع النهضة؛ أي الرؤية الدينية، والرؤية العلمانية.

وقد قامت هذه الرؤية على تصور تاريخي بنوي، مفاده أن تاريخ الإنسانية الفكري واحد، وأنه يشمل كلاً منهما،^{٩٧} وهو ما سمّاه المرزوقي وحدة الفكر الإنساني، التي تفيد

^{٩٦} المهجلة، إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من الواقعية إلى الاسمية (قراءة في كتاب)، مرجع سابق.
^{٩٧} المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٣-٢٩.

أن تاريخ الإنسانية الفكري هو تاريخ واحد بتركيبته الفلسفية والدينية، وأن التحريف الذي أصاب الفكرين الفلسفي والديني أعاق التوحيد بينهما. وقد ماثل تصوّر المرزوقي للتاريخ تصوّره للدين الكلي، الذي يتطابق فيه الدين المنزل الخاتم (الوحي) مع الدين الطبيعي (العقلي)، وهو دين الفطرة، باعتبار أن التحريف الذي أصابهما هو الذي عاق عملية التوحيد بينهما.^{٩٨}

لقد أكمل المرزوقي ما بدأه الفلاسفة المسلمون في العهد الوسيط (ابن سينا والغزالي بدايةً، وابن تيمية وابن خلدون غايةً) من تجاوز لما جاءت به الأفلاطونية المحدثة، وسمّى ما جاءت به الأديان العهد الجديد. وقد مثّل هذا التجاوز تحلّصاً من التحريف الجحودي الذي أصاب الفكرين الديني والفلسفي في ذلك الوقت.

وجمع المرزوقي بذلك بين مُلهمين لأكثر الحركات والأيديولوجيات تنافراً: اليسار مُمثلاً في شخص ابن خلدون كما يعتقدون، وأقصى اليمين مُمثلاً في شخص ابن تيمية^{٩٩} كما يعتقدون أيضاً، في محاولة منه للتقريب بين النُخب المتصارعة. وقد قدّم عن طريق الدمج بين نموذجي ابن تيمية وابن خلدون تصوراً تاريخياً وبنوياً لتاريخ الفكر الإنساني الموحد، الذي عدّه "ثورة" في مسار تطور الفكر الإنساني، والذي جمع بين جنبهيه أسس التنوير الديني والعقلي.

وقد تجلّت جوانب الجدة في مشروع المرزوقي، في قدرته على تقديم إضافات في جوانب ثلاثة: مفهومية، ومنهجية، ومعرفية.

أمّا الجانب المفهومي فتمثّل في قدرته على توليد المصطلحات المتعلقة بمشروعه، مثل مفهوم "الخلقة التشريعية"، وهو مبدأ قصّد به المستوى العملي الذي يعني قابلية المبادئ للتغيّر، وخضوعها للصيرورة، وإلا تحوّلت الشرائع إلى طبائع، مُبيّناً أنه لا يوجد للأشياء من ذاتها طبائع، وإنما خلّقات وأحكام، وأن هذه الأحكام ليست تحكّماً، بل خلّقات؛

^{٩٨} المرزوقي، أبو يعرب. "فكر ابن تيمية الإصلاحية: أبعاده الفلسفية"، ج ٤، الوعي العربي بقضايا الأمة، الموقع الإلكتروني: <https://.abouyaarebmarzouki.wordpress.com>.

^{٩٩} المرزوقي، أبو يعرب. "لماذا يكرهون ابن تيمية؟"، الوعي العربي بقضايا الأمة، الموقع الإلكتروني: <http://www.alukah.net/translations/0/28620/#ixzz4EnhW3p6g>.

فهى فى تطور دائم، مُنتجة معرفة نسبية، وأن مفهومى الدين والفسلفى يُقصَد بهما النقل والعقل.

وقد أفاد المرزوقى من ابن خلدون وابن تيمية فى استخلاص مفهوم يوضح ماهية الاتساق بين الطبيعة والشريعة، وتجلّى ذلك فى النظرة الاستخلافية الساعية إلى تحرير الإنسانية من الجحود الدينى والجحود الفسلفى، الكامنين فى الأصل الواحد المتقدّم عليهما. فمفهوم "فقه الاستخلاف" فيه هدم للجانب المعادى لجوهر الأديان، وهو مضمون الفسلفة الذى يُشكّل خطراً عليها (الإلهيات) لمصلحة مضمون جديد يستعمل الأدوات نفسها (البرهان العقلى)، لكنه مُسخرّ لعمارة الأرض. وبهذا، فإن المرزوقى قد شابه ابن خلدون بتقليصه دور الفسلفة التى تبحث فيما وراء الطبيعة، وتوجيهها لمصلحة علم جديد، هو علم العمران البشرى؛ أى إنه استخدم مضمون الفسلفة النقدى فى وضع حلول وصياغة مقترحاتٍ لنهوض المجتمعات.

وفىما يخص الجانب المنهجى، فقد طرح المرزوقى منهجية جديدة فى علاج التقابل بين الطبيعى والشريعة، أو الدينى والفسلفى، وذلك برفض المقابلة بين الطبيعى والشريعة، واعتبار الحنيفية المحدثّة، أو ما سمّاه التوحيد الاستخلافى الشهودى أساساً لتلك المنهجية، التى تُحقّق غايتها عن طريق النقد الموجّه إلى الفسلفة والدين؛ لتخليص الفسلفة من الجحود الذى شاب صورتها، وتخليص الدين ممّا شاب الصورة الأصيلة لجوهر الأديان. ولا يكون ذلك إلا بالجمع بين منهجى التحليل والتأويل لتحقيق اللحظة الحاضرة؛ فكلّ العلمين يقتضى الاجتهاد التحليلى للتحقيق الفعلى، والاجتهاد التأويلى للتذكير الرمزي (الماضى)؛ وذلك أن كل الموجودات هى آيات من طبيعة واحدة، تحتاج إلى التأويل والتحليل معاً بوصفها جزءاً من أمر يتعالى فوق الطبيعى والشريعة. وعلى هذا، فإن العقل المحلل لا يكون مطلقاً، وكذا العقل المؤول، وكلاهما ينتج مضامين علم إنسانى لا يرتقى بأيّ حالٍ إلى علم الله المحيط.

وأما الجانب المعرفى فقد تمثّل فيما أضافه المرزوقى إلى معارفنا ممّا دار حول الثنائيات المتضادة بين الدينى والفسلفى، وما انبثق منهما من تفرّعات، مثل: الشريعة والطبيعى،

والشهود والجحود، وعبادة الشريعة وعبادة الطبيعة، ونظرية الشرائع ونظرية الطوائع، والأصولية الدينية والأصولية العلمانية، والتوحيد الشهودي الاستخلافي والتوحيد الجحودي الحلوي، ومبادئ الشرع وقيمه ومبادئ العقل وقيمه في النظر والعمل، ومبدأ الترجيح أو القدر ومبدأ التحقيق أو القضاء وأثرهما في تعديل سلّم المبادئ (مبادئ الشرع، ومبادئ العقل)، وتحويل مبدأ الهوية الذي جاء به اليونان (يُشكّل أساس نظرية الطوائع) إلى مبدأ الخلقة الشرعي. وقد استطاع المرزوقي إيجاد خط بديل للتفكير، يُؤسّس في وعي الناس القدرة على ممارسة التفكير، وكسر احتكاره المعرفي من طرف الفلاسفة والفقهاء - من باب نخوية التفسير والتأويل، واقتصار ذلك عليهم - ما يفتح الباب على مصراعيه أمام الإبداع المعرفي.

وبعد، فإننا نعود إلى طرح السؤال الأول: هل يمكن اعتبار مشروع المرزوقي في النهضة قابلاً للتطبيق من خلال رؤيته التوحيدية بين الدين والفلسفة؟

ويبقى هذا السؤال مشرعاً ينتظر الإجابة؛ وذلك أن المرزوقي يملك فكراً تجديدياً وتوليدياً، أنتج الكثير من المفاهيم والمصطلحات، وأضاف إليها. وهو فكر مترامي الأطراف، يصعب الإمام به من جميع جوانبه، ويحتاج إلى الكثير من البحث والاستقصاء؛ ما يُجتم إخصاعه للمزيد من الدراسات، بُغية تسليط الضوء عليه، وتوسيع دائرة انتشاره، وصولاً إلى بناء قاعدة لمشروع نحوي قادم.

الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمن

نور الدين بن قدور*

الملخص

يتناول البحث أزمة الفكر في عالمنا العربي المعاصر، وبشكل محدد مشروع الاستقلال الفلسفي العربي، وإشكالية التراث والحداثة في الخطاب الفلسفي العربي الراهن، من خلال عرض ومناقشة مشروع المفكر المغربي طه عبد الرحمن. ويتساءل عن إمكانية إنتاج خطاب فلسفي عربي جديد لارتداد آفاق فلسفة عربية إسلامية مبدعة متميزة. وقد خلّص البحث إلى أن هاجس التجديد الفكري كان مطلباً وشعاراً استحوذ على أذهان العديد من المفكرين والمثقفين العرب، وأن عوامل عدّة أفضت إلى هذا الهاجس؛ منها ما هو تاريخي يحرص على وصل الماضي بالحاضر، ومنها ما هو قومي سياسي يتصل بالوعي والشعور بالهوية والقومية، ومنها ما هو حضاري يقترب بعمق الهوة وتزايدها بين الأنا والآخر. وقد كشف البحث عن الترابط المنهجي والتماسك الداخلي والاستدلال الحجاجي في هذا المشروع مما أبرز قيمة المشروع في عدد من المناحي.

الكلمات المفتاحية: طه عبد الرحمن؛ النقد الأخلاقي للحداثة؛ الحداثة الإسلامية؛ الاستقلال الفلسفي المبدع؛ الفضاء الفلسفي؛ المفاهيم المأصولة؛ النقد الإستمولوجي.

Philosophical Independence and Renewal of Taha AbdurRahman

Abstract

This paper deals with the thought crisis in our contemporary Arab world, specifically with the independent Arab philosophical project and the problem of heritage and modernity in the current Arab philosophical discourse, It presents and discusses the thought project of the Moroccan scholar Taha AbdurRahman. It also wonders whether it is possible to produce a new Arab philosophical discourse for the prospects of a distinctive and creative Arab Islamic philosophy.

The paper concludes that the concern with intellectual renewal has been a demand and aim that captured the minds of many Arab intellectuals. Several factors led to this concern; some of them are historical, trying to connect the past to the present, some are of a political nature related to consciousness and the sense of identity and nationalism, other factors have a civilizational nature associated with the growing deep gap between the self and the other. The paper reveals that this project has a systematic interrelationship, an internal cohesion and a heuristic reasoning. These qualities highlight the value of the project in a number of areas.

Keywords: Taha AbdurRahman; Ethical critique; Islamic modernity; Creative philosophical independence; Philosophical space; Original concepts; Epistemological critique.

* دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، ٢٠١٧م، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، أستاذ محاضر بجامعة طاهري محمد، بشار، الجزائر. البريد الإلكتروني: noureddinebenkaddour@gmail.com
تم تسلم البحث بتاريخ ١٠/١٠/٢٠١٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ١٧/٣/٢٠١٨م.

مقدمة:

يتناول البحث إشكالية التراث والحداثة في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر؛ وذلك باستعراض مشروع المفكر طه عبد الرحمن، في محاولةٍ نروم من خلالها تقديم بعض الاجتهادات في حقل الإبداع الفلسفي لهذا المفكر.

ويُمثّل البحث دراسة تحليلية نقدية لموضوع الاستقلال الفلسفي والتجديد عند طه عبد الرحمن، الذي حاول تأسيس فكر فلسفي إسلامي جديد؛ بغية إعادة بناء الإنسان العربي، والإفادة من طاقاته، وتوجيهه لدفع عجلة التقدم في المجتمع.

ويهدف البحث إلى استشراف ما سيؤول إليه واقع الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في عالم الغد، وهو عمل يدخل في إطار علم دراسة المستقبل. ولا شك في أن دول العالم عامةً والغرب خاصةً مهتمة بهذا الجانب كثيراً؛ ما يُحتم علينا دراسة واقع فكرنا العربي اليوم، وسبر غور مستقبله وآفاقه، والتوصُّل إلى إجابات شافية للأسئلة التي قد تتوارد إلى الذهن، والتي أهمها: هل تُمثّل المشروعات الفلسفية العربية الراهنة إبداعاً وتجديداً أم أنها مجرد إعادة ونقل؟ هل تمكّنت من إيجاد فكر فلسفي عربي متميّز؟ كيف سيكون حال فلسفتنا العربية مستقبلاً؟ ما طبيعة الفلسفة التي تنطع إليها؟

وبحسب المفكر المصري المعاصر حسن حنفي، يتعيّن علينا أولاً إدراك أن الفلسفة ليست "مجرد فكر بلا زمان ولا مكان، بلا مجتمع، وبلا حضارة، إنما هي نظام فكري ينشأ في عصر، ويقوم به جيل، ويخدم مجتمعاً، ويُعبّر عن حضارة." ^١ والملاحظ اليوم أن جامعاتنا ومحافلنا العامة تعاني أزمة ثقافية كبيرة، تتمثّل في عدم وجود فلاسفة حقيقيين، أو بناء منظومة فلسفية متكاملة، والاكتفاء بالترجمة التي لا تُفضي إلى الإبداع بأيّ حال. فقد تحوّل المفكرون العرب والمسلمون إلى وكلاء ومُثّلين للمذاهب الغربية؛ نظراً إلى تنامي تياراتها، وغزوها الثقافي، وانتشارها خارج حدودها.

^١ بدران، إبراهيم. وآخرون. "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر"، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٨٥م، ص ١٣.

وفي هذا السياق، يدافع طه عبد الرحمن عن أطروحة مفادها أن الفضاء الفلسفي الذي يعيشه العرب اليوم هو فضاء لا عالمية حقيقية فيه؛ فهو فضاء فكري مفروض على العالم، ومُعَمَّم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة، ومحكوم بالقوة المادية والهيمنة السياسية، وأنه لا يمكن للإنسان العربي أن يواجهه إلا بمفاهيم حركية أصيلة متجذّرة في ديننا، وتراثنا، وذاتنا العربية الإسلامية. وتأسيساً على ذلك، فإننا بحاجة اليوم إلى مشروع نخضة فكرية يمكنه تجاوز معوّقات الإبداع، ويطرح فكراً حضارياً فلسفياً نابعاً من خصوصياتنا وتاريخنا، وينماز بدرجة عالية من العمق النظري، ويرتكز على أسس واقعية، ويتحرّر من بوتقة الفكر الفلسفي الغربي وسيطرة التراث القديم، اللذين يمارسان سطوةً تمنع الفكر العربي من التقدّم.

أولاً: المشروع الفلسفي لطله عبد الرحمن

لا شكّ في أن أصحاب الاتجاهات النقدية البارزة يتموّنون مكانة رفيعة في تاريخ الفكر الإنساني مقارنةً بغيرهم ممّن يفتقرون إلى الرؤية النقدية الثاقبة؛ وذلك أن الذي يتحلّى بعقلية ناقدة لا بُدّ أن يكون مُميّزاً؛ لتجاوزه الواقع بنقده إياه فكرياً أو اجتماعياً،^٢ وهو ما يُمثّل حال مفكرنا طه عبد الرحمن. فالمدقق في كتاباته وفكره يلحظ عِظَم الجهد الكبير في بنائه النظري، وهو جهد يُعنى بالكلمات والعبارات مثل عنايته بالمفاهيم والتصورات، مستوعباً خصيصة الدقة والتدقيق بوصفها لازمةً أساسيةً في الكتابة الفلسفية.

وهذا لا يعني أن طه عبد الرحمن يهتم -في مقالاته- فقط بالنسيج النصي محكم البناء، وإنما يولي الشكل أهمية كبيرة في نصوصه ومنتوجاته النظرية، مع ميل واضح إلى النزعة الصورية بحكم تكوينه المنطقي، وتوجّهه في الكتابة يستند إلى الاستدلال البرهاني المنتج الذي يخاصم فيه قراءات معيّنة للتراث، أو يجادل فيه مناصري مشروع الحداثة والتحديث في الفكر العربي المعاصر.

^٢ العراقي، عاطف. الفلسفة العربية: مدخل جديد، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٢٣٤.

إذن، فهو مفكر يصعب علينا رصد مختلف مناحي إنتاجه الفلسفي رسداً دقيقاً؛ نظراً إلى اتساع حقل المجال الذي ينشط فيه (المنطق، اللغة، الترجمة، التصوف)، لكننا سنحاول تلمّس أهم الإشكالات التي يعالجها لفهم الفروق والاختلافات التي تلحق بالمفاهيم إثر إخضاعها لمعايير الترجمة الصحيحة، فضلاً عن تقصي كيفية انتقال المفهوم لديه من مرحلة الابتكار إلى مرحلة الإنشاء، التي تُمثّل فن صياغة المفاهيم الفلسفية، وتُمكّن الفلسفة العربية من التحرُّر والاستقلال.

وما يميّز كتابات طه عبد الرحمن أنها تنتقل من مستوى الكتابة الموصولة بفضاء التدريس الجامعي إلى مستوى الكتابة المنهجية المشاركة في الجدل الفكري المغربي والعربي الإسلامي فيما يخص الموقف من التراث والظواهر التراثية، وصولاً إلى نقد الخطابات الفلسفية، وخطابات الحداثة تحديداً؛ بغية تقويض أصولها الفكرية، وبلورة بديلها المُتمثّل في الدعوة إلى "التخلُّق"؛ وذلك ببناء ما يُؤسّس لموضوع التجربة الدينية في الفكر بواسطة "العقل المؤيد".

ثانياً: الدعوة إلى الاستقلال الفلسفي المبدع

من الملاحظ أن مصنّفات طه عبد الرحمن تتضمن مشروعاً فكرياً لنقد تيارات التقليد والحداثة في الفكر العربي، والدعوة إلى الاستقلال الفلسفي المبدع الذي تُغذّيه "تجربة في الرياضة العقائدية تعتبر أن العقل العملي الصوفي هو العقل الذي يتيح صفاء السريرة، ويمنح الذات ما يهبها الرضا والقرب من طبيعة الإنسان، ومعنى العالم، وحقيقة الله".^٣ فطه عبد الرحمن -بحسب السيد ولد أباه- جعل تجديد الدين محوراً لمشروعه الفلسفي، ولم يقتصر اهتمامه الرئيس على الإشكالية التراثية فحسب، بل شمل أيضاً همه الفلسفي نفسه.

فالمفاهيم التي بلورها، والأدوات المنهجية التي استخدمها، والبناءات المنطقية التي أبدعها، وُظّفت في السياق نفسه؛ أي تجديد الدين من خلال مسلكي النص والتجربة

^٣ عبد اللطيف، كمال. أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ١٣٣.

الدينية الصوفية، لإعادة اكتشاف التراث في مجاله التداولي^٤ بأحدث الأدوات التأويلية، وتنشيط العمل الديني عن طريق تجديد العقل وصولاً إلى حداثة إسلامية قائمة على الأخلاق. "وهكذا يتمحور مشروع طه عبد الرحمن حول هديفي تجديد الدين، وتخليق الحداثة."^٥ وهذا ليس بغريب على كل مَنْ تمرَّس بلغة المنطق (الصورى، والرمزى)، ومَنْ مَلَكَ ناصية التداوليات بوصفها أحد أهم فروع فلسفة اللغة المعاصرة. "فالتماسك الداخلي، والاستدلال الحجاجي، وتقريب المنقول بما يتناسب والمجال التداولي لغةً، وعقيدةً، ومعرفةً، مواصفات يختص بها مشروع طه عبد الرحمن في استشكالاته المتعددة."^٦

ويرى طه عبد الرحمن أن التراث يُمَثَّل نصّاً مفصلاً عن الهوية، لا مجرد مدوّنة معرفية معروضة للتأويل والقراءة؛ إذ يُعَدُّ في آنٍ معاً مضامين وآلياتٍ، ونصّاً وممارسةً، وتاريخاً وواقعاً. وما يرفضه طه عبد الرحمن إنما هو اختزال التراث في مضامينه النصية، فيما يُشكِّل خلفيةً للمقاربات التجزيئية السائدة في تناول التراث (الجبري وأركون مثلاً).

ثم يُقدِّم بديلاً يتمثّل في القراءة التكاملية للتراث بوصفه كُلاًّ متكاملاً لا يقبل التفرقة بين أجزائه، ووحدةً مستقلةً لا تقبل التبعية لغيرها؛ فالخصيصة الرئيسة للتراث، هما: النظر إليه بوصفه كُلاًّ متكاملاً متصل الحلقات، مرتبط العناصر والمحتويات، لا يمكن الفصل بين مضامينه وآلياته، ولا بين مكوناته. والنظر إليه بوصفه منظومةً متميّزةً من غيرها، لها عناصر بنائها الذاتية التي تستقل بها، وتفصلها عمّا سواها.

وفيما يخص آليات إنتاج التراث، فإنه يمكن التركيز على مفهومين محوريين في منهجه، هما: طرائق التداخل المعرفي اللازمة لإبراز الوحدة النسقية الداخلية للمعارف التراثية، وطرائق التقارب التداولي التي تكشف نمط تلقّي الوافد المنقول للسياق التراثي.

^٤ التداولية: درس غزير جدير بالاهتمام. وهي محاولة للإجابة عن أسئلة، من مثل: ماذا نصنع حين نتكلم؟ ماذا نقول تحديداً حين نتكلم؟ وأقدم تعريفاتها ما ذكره تشارلز موريس عام ١٩٣٧ م من أنها جزء من السيميائية (علم العلامات) التي تعالج العلاقة بين العلامات. أما أهم مستعملي هذه العلامات فهو فرانسواز أرمينغو.

^٥ ولد أباه، السيد. أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٠ م، ص ٧٢.

^٦ بلعقروز، عبد الرزاق. تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى أو التواصل، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠٠٩ م، ص ٣٩.

ثالثاً: نماذج من الإبداع الفلسفي في فكر طه عبد الرحمن

١. فقه الفلسفة:

يُعدُّ فقه الفلسفة أحد الشبكات المفاهيمية، والآليات المعرفية التي يقرأ بها طه عبد الرحمن الفلسفة؛ فهو لا ينظر إليها بوصفها قولاً فقط، وإنما قول مقرون بالفعل، وخطاب متصل بالسلوك، وهو الخطأ الذي وقع فيه مؤرِّخو الفلسفة؛ إذ يرى أن هؤلاء المؤرِّخين أغفلوا هذا الجانب كلياً بحكمهم على الأقوال، وإهمالهم الأفعال، حتى اعتقد أن الفلسفة تتألف من أبنية العقل المجرد، وأنه لا اعتبار فيها لأبنية العمل المجسّد، ولهذا "يكون أخرى بالفلسفة أن يقال فيها إنها العمل بالعقل من أن يقال فيها إنها العلم بالعقل، بناءً على أنه لا عمل بغير عالم، وأن العلم قد يكون بغير عمل".^٧

وقد أطلق طه عبد الرحمن على هذه القراءة للفلسفة - في جانبها العملي والسلوكي - اسم فقه الفلسفة، وصاغها قياساً على مفهوم فقه الدين الإسلامي. فإذا كان الفقه هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية، فإن فقه الفلسفة هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية.

٢. مشروع التجديد الديني:

إن الهدف الثاني الذي يسعى طه عبد الرحمن إلى تحقيقه هو طموحه الصارم لدفع اليقظة الدينية وترشيدها، ولكن مشروعه هذا يختلف اختلافاً جوهرياً عن الكتابات الإسلامية الرائجة الساعية إلى تجديد الدين من ثلاثة أوجه محورية يُجملها السيد ولد أباه فيما يأتي:

أ. بناء المشروع على قاعدة فلسفية منطقية صُلِّبَ عمادها اقتران النهضة الفكرية المطلوبة بالبناء العقلاني الصارم المتسلِّح بالأدوات والآليات الخاصة بالفلسفات والعلوم التأويلية المعاصرة، واستيعابها داخل المجال التداولي العربي الإسلامي.

^٧ عبد الرحمن، طه. فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م، ص١٧٣.

ب. تجذّر المشروع الفكري في التجربة الصوفية المصوغة بالطرائق العقلانية الدقيقة، وإن كانت تُمثّل تجربة ذاتية حية لا يخفي طه عبد الرحمن دورها الأساسي في مساره الفلسفي والوجودي.

ت. العزوف الجلي عن الشأن السياسي، وعَدُّه عائقاً محيطاً، ومقتضى ثانوياً في شروط النهضة المطلوبة. والعقل عند "د. طه عبد الرحمن فعل، وليس ذاتاً، وهو ما يعني تنوع وتعددية واختلافية العقل بحسب تعدد سياقاته التداولية (العقل المجرد، العقل المسدّد، العقل المؤيّد)."^٨

ويُطلق طه عبد الرحمن على هذه النظرية اسم التكوثر العقلي الذي يعني تعدد مراتب العقل، ومقاماته، وصيغته، وهي:

- العقل المجرد: هو عقل يُمثّل المستوى الأدنى من المعقولية التي لا تتجاوز الوظائف الإدراكية الأدواتية.

- العقل المسدّد: هو عقل ملتزم بضوابط الشرع؛ بقصد المنفعة، ودفعة المضرة.

- العقل المؤيّد: هو عقل يوصل إلى معرفة أعيان الأشياء عن طريق التجربة الصوفية الثرية.

وهكذا يتبين لنا أن درجات المعقولية تتفاوت وتراتب تبعاً للتدرج في التجربة الصوفية.

٣. إبداع المفاهيم:

يرى طه عبد الرحمن أن أغلب المؤلفات الفكرية، وما يُنجز من أبحاث فلسفية في البلاد العربية، يدور حول نفس الإشكالات والاستدلالات والمسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي؛ ما يجعلها تقليداً لمحتويات هذا الفضاء. ويلزم من هذا في اعتقاده أن الإنسان العربي - في نهاية المطاف - يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يعلم؛ ما يجعله يمارس التطبيع من حيث لا يفقه. ولا يمكن الخلاص من هذا الوضع، والنهوض

^٨ عبد الرحمن، طه. العمل الديني وتجديد العقل، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ١٩٩٧م، ص ١١.

بالفلسفة إلا بالتفكير فيما يخصنا من القضايا والإشكالات؛ "فلا مفرّ لنا إذن من أن نهض إلى التفلسف إلا بما يخص بنا لكي نحيا، لا بما يخص بعدونا لكي نموت".^٩

ولا يمكن للإنسان العربي أن يواجه الفضاء الفكري الفلسفي المهيمن على العالم إلا بمفاهيم حركية تقوم على أبعاد الزمان التي قد تخرج إلى اللامتناهي، فيما يُعرف بالقومية الحية، أو القومية اليقظة. وهذا المفهوم في اعتقاده يمكن أن يُنشئ لنا فلسفة عربية متميّزة، ولا سيما أن خصائص هذه القومية هي: القيام، والقوام، والقومة؛ فالقيام لازم لأيّ نخوض، وكل نخوض هو حركة وعمل. إذن، فالأصل في القيام هو الحركة والعمل. أمّا السكون والجمود فهما نقيض الفعل "قام"، وبهذا يكون "القوم" اسم جمع لا يدل فقط على الجماعة من الناس؛ لأنها قد تكون جماعة قاعدة، وإنما على الجماعة التي لا تفتأ تتحرك وتعمل لكي تنشأ بين أفرادها وأجزائها روابط راسخة واسعة ومتجددة، تحفظ كيانها، وترفع مكانتها.^{١٠}

ولهذا التحرك والعمل ضربان، هما: القيام الجهادي الذي يعتمد على دفع ما يضر هذه الروابط من الداخل أو الخارج، والقيام الاجتهادي الذي يعتمد على جلب ما ينفع هذه الروابط من مركزها أو محيطها. وعلى هذا، فالقوم هم الأئمة القائمة،^{١١} والجماعة العاملة الثابتة على العمل جهاداً أو اجتهاداً. فالقومي الحي هو من كان واحداً من أفراد الأئمة القائمة؛ أي من كان مُنتسباً إلى الجماعة التي لا ينقطع عملها الصالح.^{١٢} ولما كانت القومية الحية تعتمد على العمل الشامل المتواصل، فإنها تُعدُّ ميزةً تُؤخذ، وتُطلب، وتُكتسب، ولا تعطى أو توهب، وهي لا تسكن أو تنقطع، وإنما تتحرك، وتتواصل.

وبناءً على هذا التعريف الدينامي (الحركي) لمفهوم "القوم"، فإن ما يجب أن يتقوّم به مفهوم "القومية الحية" ليس الذي مضى من عمل القوم بقدر ما تصبو المهمة إلى تحقيقه.

^٩ عبد الرحمن، طه. الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٦٦.

^{١٠} المرجع السابق، ص٦٧.

^{١١} يشير طه عبد الرحمن هنا إلى الحديث الشريف الذي رواه البخاري ومسلم عن معاوية بن أبي سفيان: "لا تزال من أمّتي أمة قائمة بأمر الله، لا يضرهم من خذلهم، ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله، وهم على ذلك".

^{١٢} عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص٦٧-٦٨.

"إن القومية الحية لا تتحدد بماضي الأُمَّة بقدر ما تتحدد بواجبها، ولا تتحدد بمحصولها بقدر ما تتحدد بمشروعها."^{١٣}

وعلى هذا، فإن ما يُميّز القومية الحية ليس جملة المعارف والصناعات التي يُحدثها القوم بقدر جملة القيم والمعايير التي تحيط بهذه المعارف والصناعات، والتي هي نتاج قدرات العقل النظري في طلبه المعرفة والقوة.

ولمفهوم "القومية الحية" مقومان أساسيان يُسهمان في بنائه، هما: المقوم العلمي التقني الذي يمكن تسميته المقوم الحضاري أو المادي، وهو قابل للنقل إلى الآخرين. والمقوم العملي القيمي الذي يمكن تسميته المقوم الثقافي أو الروحي. إذن، فالقوام هو مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم، والتي تنقسم -بحسب طه عبد الرحمن- إلى قسمين: قيم خاصة يتفرد بها القوم، ولا يشاركهم أحد فيها. وقيم مخصصة عامة يشترك فيها القوم مع غيرهم. أمّا القومية فهي بلوغ العمل القيمي الغاية، وشموله جميع أفراد القوم. ويؤكد طه عبد الرحمن أن لفظ "الثورة" هو أقل أهمية من مفهوم "القومية"؛ لأن الثورة مادية، وقد لا تنفك عنها أسباب العنف، ولا تخلو من مظاهر الظلم، في حين أن مفهوم "القومية" يُمثّل قيمة معنوية لا تكون إلا برعاية المصلحة، وطلب العدل.

ولكي يتمكن الإنسان العربي من إحداث "قومة" فلسفية تستند إلى العمل الجهادي الاجتهادي، والفضاء الفكري الفلسفي المُهيمن على العالم، وتدفع عنه التقليد الذي يُقيّد طاقاته في فلك فلسفي متهور، وتجلب له الإبداع؛ فإنه يتعيّن عليه إعداد خطط للقومية الحية، تتمثّل في خطة المقاومة، وخطة التقييم، وخطة الإقامة.

وفي ذلك يقول طه عبد الرحمن: "لا بُدَّ أن تنطلق القومية الفلسفية العربية من مسلّمة جوهرية، وهي أن خطاب الفلسفة في مجال التداول العربي ينبغي أن يكون كلاماً تحته عمل موجّه، أو قُلْ كلاماً ذا قيام، وإلا فهو مجرد شطح ضال، أو سفسطة مضلة؛ لأن القومية لا تكون إلا بعمل ذي قيم صالحة موجّهة لأفراد القوم كلهم، ويلزم من ذلك أن

^{١٣} المرجع السابق، ص ٦٨.

القومة الفلسفية العربية تقتضي اتباع خطط أو استراتيجيات خطابية معيّنة تحدد مسارات عملية واختيارات قيمية تخص منها ثلاثة أساسية، وهي: المقاومة، والإقامة، والتقييم.^{١٤}

ويرى طه عبد الرحمن أن الهدف من هذه الخطط هو مواجهة العرب تهويد الفلسفة، فضلاً عن تغريبها. أمّا خطة المقاومة فلا يُقصد بها فقط ثبات القوم أمام القوة المادية، وإنما "مواجهة القوم لقيم الخصم بقيم أقوم تنزع عن قوته المادية امتيازها، واعتبارها مقاومة مفاهيم متوجّهة إلى كل المفاهيم المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي بلا استثناء."^{١٥}

وتبدأ الخطة بالاعتراض على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي حتى يثبت بالدليل صحته وفائدته في المجال التداولي. وتتضمّن هذه الخطة الاعتراضية أربعة عناصر، هي:

أ. استيفاء غرض الفلسفة الذي هو إجمالاً السؤال والنقد؛ لأن الاعتراض اصطلاحاً هو السؤال الموجّه إلى دعوى الخصم، الذي ينتقد صحتها. والعرب لهم تقاليد راسخة في هذا المجال، ولعل كتاب "المناظرة" يفني بهذا الغرض كما يشير هو إلى ذلك.

ب. دخول المتفلسف العربي فيما لا يخطر نقده على بال المندمجين في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم -أو الشكّ في ما يعتقدونه، ولا يشكّون فيه- هو خير دليل على سحب البساط من تحت أقدام هؤلاء المندمجين؛ لأن الانتقاد في الفلسفة هو دليل قوة، والاعتقاد دليل ضعف، والإنسان العربي هنا مُنتقد، في حين أن الإنسان المندمج مُعتقد.

ت. هذا النقد ليس رداً متعسّفاً، وإنما هو عرض للمفاهيم المنقولة على أساس معيار الأدلة المنطقية، فضلاً عن اشتغال النقد على زيادة في القدرة الاستدلالية التي هي زينة التفلسف.

ث. صحة الدليل لا تكفي لقبول المفاهيم المنقولة؛ إذ يجب أن تكون المفاهيم المُدللّ عليها نافعةً للأُمَّة، فليس كل ما ثبتت صحته ثبتت فائدته.

^{١٤} المرجع السابق، ص ٧٠.

^{١٥} المرجع السابق، ص ٧١.

وفي هذا السياق، يعرض طه عبد الرحمن مثلاً على كيفية مقاومة المفاهيم المستمدة من الفضاء العالمي المتهوّد، فالمقاومة في نظره يجب أن تشمل جميع المفاهيم المنقولة من هذا الفضاء؛ بغية اختبار صوابها وصلاحتها. وهذا المثال هو مفهوم "نهاية التاريخ" الذي ذاع صيته، وانتشر في مختلف أصقاع العالم، واعترض عليه بعض المتفلسفة العرب المعاصرين؛ لأنه ينتصر لليبرالية الأمريكية.

ولكن الاعتراض -من وجهة نظر طه عبد الرحمن- لا يكفي؛ لأن هذا المفهوم هو جزء من بنية فكرية واسعة متجذّرة في الممارسة الفلسفية الغربية التي تبناها متفلسفة العرب عن تبعية وتقليد. "وهذه البنية هي أن التاريخ يتحرك بانتظام في اتجاه مسطر معقول ينتهي بتحقيق الغاية منه."^{١٦} ولهذا، فإن طه عبد الرحمن يطالب بضرورة الاعتراض على فلسفة التاريخ التي نقلها إلينا الغرب؛ لأنها لم تكن - كما يظن- إبداعاً عقلياً مبنياً على دراسات علمية للتواهر التاريخية، وإنما كانت في أصلها ثمرة صياغة علمانية لخبر له أصل في التوراة. ومضمون هذا الخبر عند جمهور اليهود هو أن المسيح لم يكمل بعثته بعد، وأنه لن يُبعث إلا في آخر الزمان؛ لإنهاء الخطيئة، وإقامة الحياة الكاملة الحقّة على الأرض، وأن إسرائيل هي الأمة التي تحمل الأمل لمجيء مخلص الإنسانية جمعاء.

وقد وظّف المتفلسفة اليهود المحدثون هذا الخبر، وجعلوه الأكثر أصالةً في اليهودية؛ لذا، فإن طه عبد الرحمن يدعو إلى ضرورة الاعتراض الشامل على فلسفة التاريخ التي بُنيت على هذه المفاهيم المزيفة المحرّفة؛ وذلك لمقاومة أسباب التهويد "حتى لا نتطّبع بما من حيث لا نعرف، فنسعى إلى حتفنا بعقولنا، لا بعقول غيرنا."^{١٧}

خطة التقييم:

يرى طه عبد الرحمن أن خطة التقييم التي تعتمدها القومية الفلسفية العربية تقتضي الجمع بين معنيين، هما: إزالة الاعوجاج، والتزوّد بالقيم. ومضمون هذه الخطة يتلخص في العمل على منح المفاهيم الفلسفية أقصى قدر من الحركة داخل المجال التداولي العربي عن

^{١٦} المرجع السابق، ص ٧٢.

^{١٧} المرجع السابق، ص ٧٣.

طريق وصلها بالقيم العملية النافعة؛ لأن أغلب القيم المنقولة من الحقل الفلسفي الغربي جامدة وغير نافعة كونها مجردة، ولا تتأسس على معطيات موضوعية، ولو زُعم أنها ذات بُعد علمي.

ومن المفاهيم الفلسفية المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي التي تتطلب - في نظر طه عبد الرحمن - تقويم اعوجاجها، مفهوم "الحداثة" الذي دخل عليه هو الآخر فعل التهويد،^{١٨} والذي استُعمل في الغالب مرادفاً لمفهوم "التنوير"، إلا أن نقل هذا المفهوم إلى مجال التداول العربي انتهى إلى جموده.

ودليل ذلك أن "الذين تسمّوا بالحداثيين من مثقفي العرب لا ينفكون يردّدون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي حتى زعموا أنه ينبغي أن يتحقق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقّق بها في أصله الأوربي؛ لتسليمهم مبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلي".^{١٩} فكان من الواجب قبل إدراج هذا المفهوم في الفضاء الفلسفي العربي إخضاعه للقيم العملية التي تُميّز المجال التداولي العربي؛ إذ لو عرضناه على محلِّ هذه القيم لتبيّن لنا أن زمان الحداثة لا يمكن أن يضاد زمان القرون الوسطى كما هو حال مجاله الأصلي؛ لأن هذه القرون واكبت مسيرة الحضارة العربية.

والواقع أن التوسّل بالعقل والعناية بالإنسان لا يختصان بزمان الحداثة، وأن انبثاق العلوم وتقدّمها لا يرجعان إليه وحده. وبالمثل، فإن المساواة بين الناس أمام القانون ليست من وضع الحداثة، حتى إن التعايش بين عقائد مختلفة لا يُعدّ صفة خاصة بها.

ولإقامة فضاء فلسفي عربي؛ فإن طه عبد الرحمن يشترط في مشروعه التجديدي الذي ضمّه مؤلّفه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" عدم التوقف عند حدّ الاشتغال بالنقد؛ لما يُقدّمه من مفاهيم ومسائل موضوعية في الفضاء الفلسفي العالمي المتهوّد، بل يجب علينا السعي إلى إبداع فضاء فلسفي عربي خاص بنا يتضمّن مفاهيم مأسولة

^{١٨} المرجع السابق، ص ٧٥.^{١٩} المرجع السابق، ص ٧٥.

ومسائل مبتكرة قد لا نجد لها - بالضرورة - مثيلاً في الفضاء الفلسفي العالمي، وإعادة دمج ما أخذناه من المفاهيم العالمية التي نخدم مصالحنا العربية، ولا تتعارض مع هويتنا الإسلامية؛ لإعادة إبداعها في الفضاء الفلسفي العربي المستحدث.

ومن أهم المفاهيم المأصولة التي برزت على الساحة الإبداعية الفلسفية العربية، مفهوم "القطرية" الذي أضحى من أندر المفاهيم الفلسفية التي وضعها مفكرو العرب المعاصرون. أمّا الفائدة الإجرائية لهذا المفهوم - بحسب طه عبد الرحمن - فتتمثل في أنه مضاد لمفهوم "القومية".

فمفهوم "القومي" يشمل الأمة كلها، في حين يقتصر مفهوم "القطري" على جزء من الأمة الواحدة لاعتبارات ضيقة (سياسية، واجتماعية، وجغرافية). وفائدته السياسية - كما يرى طه عبد الرحمن - تكمن في أنه نافع لمواجهة تحدي التمزق الذي ما يرح يتهدد الأمة العربية، والذي ازداد خطره مع تزايد تمويد الفكر والأرض معاً.

ولا تنحصر فوائد هذا المفهوم الإجرائية والسياسية في نطاق هذه الأمة، وإنما تتعدى ذلك لتشمل إعادة تقويم نزعات التجمّع التي تشكّلت خارج هذا النطاق العربي، مثل التكتلات التي انبنت على وحدة العرق، أو وحدة الأرض. غير أن هذا المفهوم قد وُظف من طرف اليهود لاحتكار قُطر من الأرض العربية.

وفي هذا السياق، يدعو طه عبد الرحمن إلى ضرورة خوض معركة اصطلاحية نواجه بها الفضاء الفلسفي المتهدّد، بمصطلحات تدفع عنّا شرور التهويد؛ فإن قوة الاصطلاح لا تقلّ اليوم عن قوة السلاح.

٤. قراءة طه عبد الرحمن لمفهوم "الحدائثة":

مفهوم "الحدائثة" الذي اختلفت فيه القراءات بالعالم العربي، وتنازعت فيه فرق كثيرة ما بين مؤيدة إلى درجة القداسة، ومنكرة إلى حدّ التدنيس. وقد خصّص طه عبد الرحمن لهذا المفهوم المنقول، الذي يمارس حضوره في الدرس الفلسفي العربي، كتابين رئيسيين: كتاب "سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية"، وكتاب "روح الحدائثة: المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية" الذي أصدره عام ٢٠٠٦م، وقصد من

خلال منهجه النقدي التفكيكي أن يكشف عن الآفات الخلقية التي أُدخِلت عليه، لتحديد مسلك المجتمع المسلم في التحديث؛ بغية إعادة إبداع هذا المفهوم وتأصيله. فهو يرى ضرورة وجود حداثة إسلامية مثلما توجد حداثة غير إسلامية، وهي دعوة "ليس كما يتوهم البعض استبطاناً لنزعة الثأر الحضاري وردة الفعل التي لا تكون في مستوى الفعل، بل هي إعادة إبداع لمنقول فلسفي بالوقوف على أسبابه وإعادة إنتاجه. وكلتا الحالتين تدلان على نهوض المهمة إلى الإبداع."^{٢٠} أمّا الغاية من الاشتغال بهذا المفهوم فهي التأسيس لحداثة إسلامية ذات توجّه معنوي روحي بحيث تكون بديلاً عن الحداثة المادية التي يعرفها المجتمع الغربي.

وقد يتوارد إلى الذهن جملة من الأسئلة، أهمها: ما لغة المنهج عند طه عبد الرحمن؟ كيف أعاد تأسيس مفهوم الحداثة؟ هل إعادة الإبداع ابتكار فلسفي أصيل أم تقليد لإبداع نما في مجال تداولي مغاير للمجال التداولي الإسلامي؟ إن ما يلاحظ على المنهج المعرفي الذي سلكه طه عبد الرحمن -سواء في نقده المعرفة العقلانية المؤسّسة على النمط الحدائثي الغربي، أو في بناء المنهج البديل في نقد التراث وتأسيس رؤية أصيلة للمفاهيم- هو التداخل بين الأداة والمحتوى من جهة، وبين المضمون المعرفي والمضمون الأخلاقي من جهة أخرى. ولتوضيح ذلك، ينبغي عرض بعض النماذج التطبيقية الدالة على التداخل بين الخطابين المعرفي والأخلاقي، مُثَلَّةً في مفهوم "العقل" الذي ينظر إليه طه عبد الرحمن من منظور مخالف مغاير للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية الحديثة، التي تأثرت بنظرية "العقل" عند اليونان، والتي تُعدُّ العقل جوهرًا أو ذاتًا قائمةً في الإنسان.

وقد أشار طه عبد الرحمن إلى أن الثقافة الإسلامية تبنت هي الأخرى هذه النظرية، وطرح مصطلح "الفعل" بديلاً عن مصطلح "العقل". ومن المعلوم أن الفعل لم يرتبط بشيء قدر ارتباطه بالأخلاق، فيتحدد تبعاً لهذا التخلُّق مقابل "للتعقل". وعلى هذا الأساس، تُعدُّ الأخلاقية الأصل الذي تتفرّع عليه كل صفات الإنسان، في حين تكون العقلانية تابعة لهذا الأصل. وتجدر الإشارة إلى وجود نوعين من العقلانية، هما: العقلانية المجردة من الأخلاقية (العقل المجرد) التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان. والعقلانية

^{٢٠} بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى أو التواصل، مرجع سابق، ص ٤٠.

المسددة بالأخلاقية (العقل المسدّد) التي يختص بها الإنسان من دون سواه. وهذا التمييز يُوضّح أن مفهومي "العقل" و"العقلانية" يترجمان قَمّة التداخل والانسجام بين المعرفة والأخلاق. "فالأخلاقية ينبغي أن تتجلّى في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلباً في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى الأخلاقية، حتى إنه لا فرق بين فعل تأملي مجرد وفعل سلوكي مجسّد."^{٢١}

ومن الصفات التي يرى طه عبد الرحمن أنها ملازمة للعقل، صفة التكوّن التي تعني أن العقل لا يُقيّم على حال، وإنما يتجدّد على الدوام، ويتقلّب بغير انقطاع؛ فهو فاعلية، لا ماهية أو جوهر. "وليس العقل فاعلية فحسب، بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغيّر على مقتضى الزيادة، وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل."^{٢٢}

وبالرغم من أن مقولة "إعادة بناء العقل، والنظر إليه بوصفه فاعلية لا جوهرًا" قد بشرت بها تيارات ما بعد الحداثة والإبستمولوجيا المعاصرة، "إلا أن المرجعية الصوفية المبنية على المقامات والأحوال هي الأرضية التي بنى عليها طه عبد الرحمن فكرة تعددية مفاعيل العقل وتكوّن خطابه."^{٢٣}

إن ما يكابده المجتمع المسلم من تحديات مادية ومعنوية، يتصدرها التيه الفكري الذي تسببت فيه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي صنعها المجتمع الغربي (مثل: العقلانية، اللاعقلانية، الحداثة، التحديث، ما بعد الحداثة، العولمة، الشمولة، نهاية التاريخ، مآزق الهوية)؛ كل ذلك جعل المتلقّي المسلم غير قادر على استيعابها، ولا طاقة له على صرفها أو مضاهاتها. وفي خضم هذه المتاهة التي يتخبّط فيها المجتمع المسلم، حاول طه عبد الرحمن أن يصوغ قاعدة منهجية كبرى، مفادها "أن المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع

^{٢١} عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ١٤٠.

^{٢٢} عبد الرحمن، طه. اللسان والميزان، أو التكوّن العقلي، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٢١.

^{٢٣} بلعرووز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى أو التواصل، مرجع سابق، ص ٤٤.

مفاهيمه، أو إعادة إبداع مفاهيم غيره، حتى كأنها من إبداعه ابتداءً، فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه.^{٢٤}

والملاحظ أن طه عبد الرحمن قد طبّق الشق الثاني من هذه القاعدة، المُتمثّل في إعادة إبداع مفهوم "الحداثة" كأنه من إبداعه ابتداءً؛ أي إعادة إنتاج المفهوم، وتقريبه تداولياً. وفي هذا الإطار، صنّف طه عبد الرحمن المشتغلين بالحقل الفلسفي العربي -الذين يدعون أنهم أعادوا إنتاج المفاهيم، وهم في اعتقاده ليسوا سوى مُقلّدين- إلى فئتين، هما: الفئة المُقلّدة للمتقدمين (تُقلّد المتقدمين من المسلمين)، والفئة المُقلّدة للمتأخرين (تُقلّد المتأخرين من غير المسلمين؛ أي المتأخرين من الغربيين).

أمّا الفئة الأولى فتُسقط المفاهيم المأصولة على المفاهيم المنقولة (مثل: إسقاط مفهوم الشورى على الديمقراطية، والربا على الفائدة، والأُمَّة على الدولة)؛ ما يؤدي إلى ردّ المفاهيم المنقولة (الغربية) إلى المفاهيم المأصولة، ثم محو خصوصية المفاهيم المنقولة.

وأما الفئة الثانية فترد المفاهيم المأصولة إلى المفاهيم المنقولة؛ لإضفاء صبغة عقلانية استدلالية على الخطاب، استناداً إلى المعارف الجديدة المعاصرة، وفروع العلوم الإنسانية المستجدة،^{٢٥} (مثل: إسقاط مفهوم العلمانية على العلم بالدنيا، والحرب الدينية على الفتح)؛ ما يُفضي إلى ردّ المأصول إلى المنقول، ومحو خصوصيته، وما ينطوي على ذلك من جدة وأصالة، وكلاهما عقل باحث عن الشبيه والمماثل، وإقصاء للمختلف والمغاير.

والظاهر أن كلتا الفئتين لا إبداع فيها؛ فالفئة المُقلّدة للمتقدمين تتبّع ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه، والفئة الأخرى تتبّع ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه.^{٢٦} وبالرغم من

^{٢٤} عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م، ص ١١.

^{٢٥} مثل الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي (النبويات، والحفريات، والتفكيكيات)، واتجاهات تحليل الخطاب، مثل المنهج الجينيولوجي الذي ابتكره نتشه، وأعاد ميشال فوكو تنويعه، وإحياءه، وتطبيقه. وقد مارس هذا الأسلوب حضوره في الفكر العربي المعاصر، ولمسنا ذلك عند الجابري، ومحمد أركون في مقارنته للممارسات الثقافية في التاريخ الإسلامي، من جهة قراءة النصوص بوصفها علامات لغوية ينظر إليها كسميولوجياً، أو إعادة تأويل النيولوجيا الإسلامية وفق مقاييس الأنثروبولوجيا الدينية، وعلم نفس المعرفة الحديث.

^{٢٦} عبد الرحمن، روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٢.

النقد اللاذع الذي وجَّهه طه عبد الرحمن إلى كلتا الفئتين، فإنه - كما يقول عبد الرزاق بلعقروز - كان "أكثر تحيزاً لسلفية المجال التداولي، أو مُقلِّدة المتقدمين؛ لأنها في نهاية الأمر حافظت على فكرتها الجوهرية، ولم تُضَيِّعها. أمَّا سلفية الحدائين فتضرب بجذورها في تاريخ أُمَّة أخرى مغايرة لهما نفسياً وحضارياً." ^{٢٧} وتجاوزاً لهذين المستويين من التقليد في صياغة المفاهيم، فقد بنى طه عبد الرحمن قاعدتين نقديتين، تفيد كلٌّ منهما في ممارسة النقد؛ الأولى: كل أمر منقول مُعترَض عليه حتى يثبت بالدليل صحته، والثانية: كل أمر مَأْصُول مُسَلَّم به حتى يثبت بالدليل فساده.

وفي هذا السياق، لاحظ طه عبد الرحمن الخلط الدلالي، واختلاف تعريفات "الحداثة" التي وضعها المفكرون والفلاسفة العرب والغربيون؛ إذ رأى بعضهم أنها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرُّر، ورأى آخرون أنها ممارسة للسيادات الثلاث: السيادة على الطبيعة، والسيادة على المجتمع، والسيادة على التاريخ، في حين رأى بعض آخر أنها قطع الصلة بالتراث، أو طلب الجديد، أو محو القدسية عن العالم، أو العقلنة، أو قطع الصلة بالدين.

وأمام هذا التعدُّد في التعريفات، انتهى طه عبد الرحمن إلى خلاصة لهذا المفهوم، مفادها أن الحداثة مشروع غير مكتمل، وفكرة تقارب تماماً الفكرة التي تفرَّد بها الفيلسوف الألماني المعاصر يورغان هابرماس Habermas في نقده اللاذع لتيارات ما بعد الحداثة، التي لم تفهم جوهر الحداثة برأيه. والنتيجة الرئيسة التي خلَّص إليها طه عبد الرحمن هي أننا نتساوى جميعاً في الانتساب إلى روح الحداثة؛ لأن هذه الروح ليست مُلكاً لأُمَّة معيَّنة، وإنما هي مُلك لكل أُمَّة متحضرة؛ أي "لكل أُمَّة نخضت بالفعلين المُقْوَمين لكل تحضُّر، وهما: الفعل العمراني، وهو الجانب المادي من هذا التحضُّر، والفعل التاريخي الذي هو الجانب المعنوي منه." ^{٢٨}

والحقيقة أن طه عبد الرحمن أراد من مشروعه هذا إنشاء نموذج فلسفي عربي جديد مختلف عن النموذج الغربي الذي يتمثله بعض فلاسفة العرب، ويُقدِّسونه، ويُعدِّونه فكراً

^{٢٧} بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى أو التواصل، مرجع سابق، ص ٥١.

^{٢٨} عبد الرحمن، روح الحداثة: مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣١.

مطلقاً مُنَزَّلاً، لا يجوز تغييره، أو الاختلاف عنه. "ولمّا كان هُمنّا في هذا التأليف هو النظر في كيفية خلق فضاء فلسفي عربي مستقل، قمنا بتطبيق هذا الجهاز المفهومي القومي في دفع التحديات الثلاثة التي واجهت الفلسفة العربية قديماً وحديثاً، وهي: التغريق،^{٢٩} والتغريب، والتهويد.^{٣٠}"

وبهذا التحليل تتضح الغاية من مشروع طه عبد الرحمن؛ فهو يريد به إبداع فضاء فلسفي عربي مستقل، عن طريق التصنيع الفلسفي للمفاهيم العربية المتأصلة. والثقافة القومية العربية - في تصوره - تكتسب من الصفات الإيجابية الخاصة ما يستوجب تمييز فلسفتها وثقافتها من فلسفة وثقافة غيرها؛ لذا، فهو يؤكد أن "القدرة على الإبداع الفلسفي لا يمكن أن ترد على الثقافة القومية من خارجها، وإنما لا بُدَّ أن تنبعث من داخلها."^{٣١}

وكما أن حقَّ الاختلاف الثقافي هو حقٌّ ثابت لكل أمم العالم، فإن حقَّ الاختلاف الفلسفي يُحْتَم على الجميع الإقرار به، علماً أن حقَّ التفلسف هو حقٌّ طبيعي للإنسان. ويرى طه عبد الرحمن أن حقَّ التفلسف هذا لا يقوم إلا بوجود الحرية بوصفها حقّاً طبيعياً؛ إذ يقول: "وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون أجلى مظهر للحرية الفلسفية هو بالذات الاختلاف الفلسفي، ونحن العرب نريد أن نكون أحراراً في فلسفتنا."^{٣٢}

وللتأسيس لهذا الاختلاف، والتمثيل عليه، والاستنباط منه؛ استعان طه عبد الرحمن في إقامة دليله على حقيقة أن الفلسفة تأخذ بالأسباب القومية، فاجتهد لوضع مفهوم جديد للقومية، مُستنبطاً ثلاث خطط خطائية تنفع في حفظ خصوصية الفلسفة العربية، والذب عنها من الآفات المحدقة بها (التغريق، والتغريب، والتهويد)، وهي: خطة المقاومة المناهضة للأساطير التي خالطت الممارسة الفلسفية، وخطة التقييم المتعلقة بسوء الترجمة الذي ساد في النقول الفلسفية العربية، وخطة الإقامة التي تتولّى الارتقاء بالمعاني إلى رتبة المفاهيم الفلسفية.

^{٢٩} كلمة مشتقة من الإغريق؛ أي التبعية إلى الثقافة والفلسفة الإغريقية.

^{٣٠} المرجع السابق، ص ٢٠١.

^{٣١} المرجع السابق، ص ٢١.

^{٣٢} المرجع السابق، ص ٢٢.

تجاوز معوقات الترجمة:

فيما يأتي مثال على الأخطاء في الترجمتين: التحصيلية، والتوصيلية (الكوجيتو الديكارتي أمودجاً):

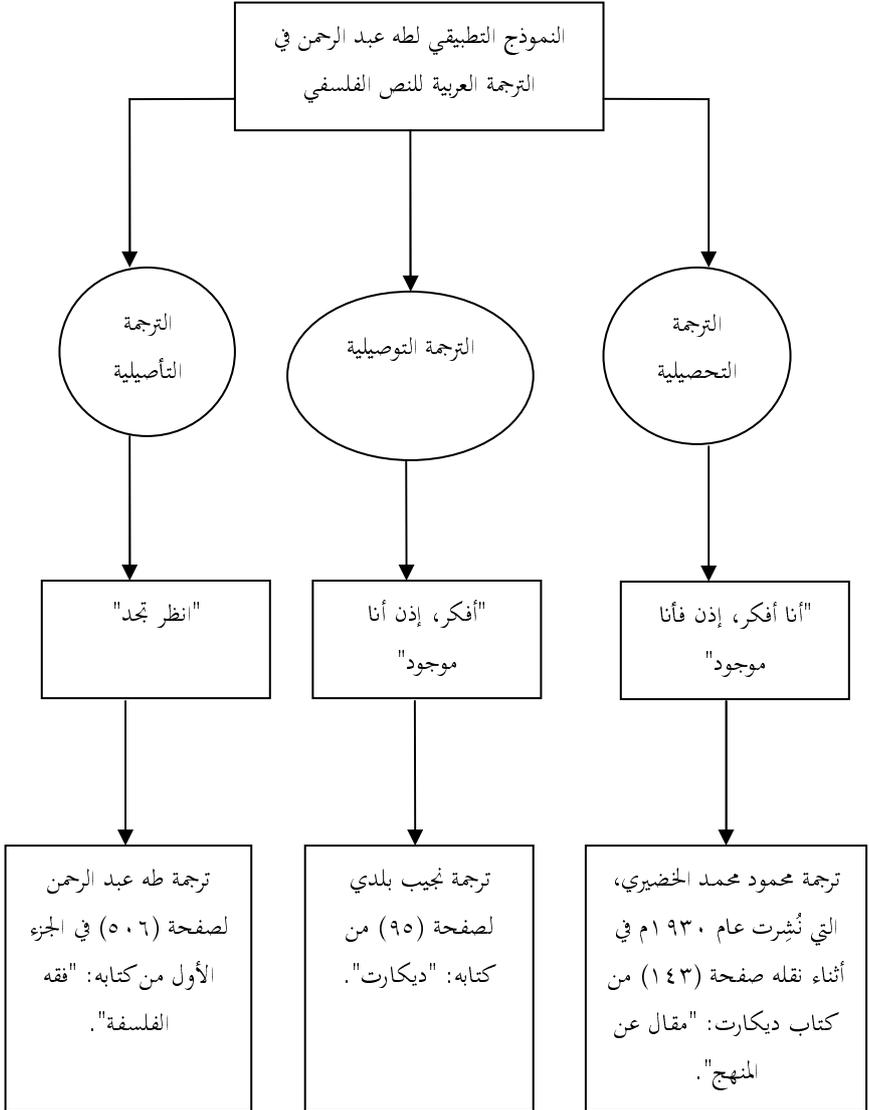
وجوه مخالفة الترجمة العربية للأصل الفرنسي		
مزايا الترجمة التأصيلية	أخطاء الترجمة التوصيلية	أخطاء الترجمة التحصيلية
<p>* خلاصة الكلام في الترجمة التأصيلية للكوجيتو أنها تتطلب القيام بصفيتين من المقتضيات المنهجية، وهي تشتمل على ثلاثة شروط:</p> <p>أ. مناسبة المضمون.</p> <p>ب. مناسبة الصيغة.</p> <p>ت. مناسبة الزمن.</p> <p>* معايير صرف المقابل الفاسد:</p> <p>أ. الاستعمال.</p> <p>ب. الاستفادة.</p> <p>ت. الاستنباط.</p> <p>* معايير تقرير المقابل الصريح:</p> <p>أ. الاختصار.</p> <p>ب. الاستنباط.</p> <p>ت. التعادل.</p>	<p>* مجمل الكلام في الترجمة التوصيلية أنها تقع في تحويلين اثنين:</p> <p>١. تحويل لفظ (موجود) في حال وقع التمسك به حتى بدا كأنه البديل، لا صيغة له، ولا مضمون. وفي المقابل، فإن ثمة ألفاظاً أخرى أفضل منه في أداء هذا المقصود، مثل: الكون، والذات، والحق.</p> <p>٢. تحويل لفظ (إذن) إذا حصل إيراده في الجملة في غير محله؛ إذ أريد به الجواب، إلا أنه استعمل استعمالاً دالاً على التوكيد، أو الحشو. وعلى هذا، فإن الترجمة التوصيلية للكوجيتو - بالرغم من اجتهادها في اجتناب الأخطاء اللغوية للترجمة</p>	<p>* الأصل اللاتيني هو: cogito-ergo sum</p> <p>* يورد النقل العربي جملتين اسميتين هما: "أنا أفكر، إذن فأنا موجود".</p> <p>* هذه الصيغة العربية تخالف الصيغة الفرنسية من وجوه عدّة، أهمها:</p> <p>١. البنية الفعلية للأصل الفرنسي، والبنية الاسمية للمقابل العربي. ففيما يخص الصيغة الفرنسية: je pense, donc je sui</p> <p>أ. الأصل خفيف على اللسان، خلافاً للترجمة الرجعية الثقيلة عليه.</p> <p>ب. الأصل يدل على حصول حدثين متعاقبين، في حين تدل الترجمة الرجعية على اتصاف الذات بحالة مخصوصة.</p> <p>ت. الأصل لا يصح إلا بوجود الجملتين معاً، خلافاً للترجمة الرجعية التي قد تصح بوجود جملة واحدة.</p>

التحصيلية- وقعت في أخطاء معرفية صريحة.	٢. مناسبة الأصل الفرنسي، وعدم مناسبة المقابل العربي. ٣. تكرار الأنا.
--	---

يَتَبَيَّنُ مِمَّا سَبَقَ أَنَّ التَّرْجُمَةَ التَّحْصِيلِيَّةَ وَالتَّرْجُمَةَ التَّوْصِيلِيَّةَ هُمَا طَرِيقَتَانِ فِي النَّقْلِ، يُسْتَحْسَنُ تَرْكُ الْعَمَلِ بِهَمَا مَا أَمَكْنُ، وَأَنَّ التَّرْجُمَةَ التَّأْصِيلِيَّةَ هِيَ أَكْثَرُ الطَّرَائِقِ نَجْوَعًا وَمُنَاسِبَةً؛ لِأَنَّهَا تَنْبِيْ عَلَى "لِزُومِ الْفَلَسَفَةِ لِمَا يُوَافِقُ التَّرْجُمَةَ مِنَ الصِّفَاتِ، فَيَكُونُ هَذَا النَّقْلُ بِذَلِكَ أَوْفَى مِنْ غَيْرِهِ بِغَرَضِ تَمْكِينِ الْمُتَلَقِّيِّ مِنْ وَسَائِلِ التَّفَلْسَفِ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا أَنْ تَفْضِي بِهِ إِلَى شِقِّ طَرِيقِهِ فِي الْعَطَاءِ وَالْإِبْدَاعِ."^{٢٣}

وَقَدْ تَوَصَّلَ طَهْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ -بِاجْتِهَادِهِ الْمَتَمِّيزِ فِي حَقْلِ فِلْسَفَةِ اللُّغَةِ- إِلَى ابْتِكَارِ طَرِيقَةٍ فِي تَرْجُمَةِ الْإِنْتِاجَاتِ الْفِلْسَفِيَّةِ الَّتِي أْبْدَعَ فِيهَا فِلَاسِفَةَ الْغَرْبِ، هِيَ الطَّرِيقَةُ التَّأْصِيلِيَّةُ الَّتِي تُعَدُّ أَنْسَبَ الطَّرَائِقِ وَأَدْقَهَا؛ لِأَنَّهَا تَرْفَعُ التَّعَارُضَ بَيْنَ الْفِلْسَفَةِ وَالتَّرْجُمَةِ، وَتَهْتَمُ بِضَوَابِطِ الْمَجَالِ التَّدَاوِلِيَّةِ: اللُّغَوِيَّةِ، وَالْعَقْدِيَّةِ، وَالْمَعْرِفِيَّةِ، مُسْتَعْمِلَةً أَكْثَرَ أَدْوَاتِ التَّمْيِيزِ وَالتَّقْوِيمِ نَجْوَعًا، فَضْلًا عَنْ حَرَصِهَا عَلَى تَقْوِيَةِ التَّفَلْسَفِ عِنْدَ الْمُتَلَقِّيِّ الْعَرَبِيِّ؛ بِغِيَّةِ تَمْكِينِ الذَّاتِ مِنَ الْمُمَارَسَةِ الْفِكْرِيَّةِ الصَّحِيحَةِ.

^{٢٣} عبد الرحمن، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، مرجع سابق، ص ٥١٠.



خاتمة:

حاولنا في هذا البحث أن نستفهم بعض الإشكالات الراسمة لإحداثيات منحنى الكتابة الفلسفية في مشروع المفكر طه عبد الرحمن، الذي هو برأينا مشروع واعد، وأن تُبين مناحي الترابط المنهجي في مشروعه المعرفي، الذي تميّز بتماسكه الداخلي، وتوظيفه الاستدلالي الحجاجي، وتقريبه المنقول بما يناسب المجال التداولي؛ لغةً، وعقيدةً، ومعرفةً.

وقد سعينا من خلال ذلك إلى تحقيق ثلاثة أهداف رئيسة؛ أولها: إثناء الوعي العربي بالمستقبل. وثانيها: تشريح واقع الفلسفة في العالم العربي الذي يعاني أزمت (حضرية، ولغوية، ودينية) في الإبداع، والتركيز على ما ينبغي أن يكون عليه الفكر العربي مستقبلاً. وثالثها: استشعار قيمة الإنتاج الفلسفي المبدع المهم الذي احتواه مشروع المفكر المغربي المعاصر طه عبد الرحمن.

وفيما يخص الهدف الأول، فإن الوعي بالمستقبل يعني فهم المجتمع صورته القادمة، وإدراك دوره في التفاعل مع مواقف الحاضر، وصولاً إلى استيعاب ما يقتضيه تفاعله مع مواقف المستقبل؛ لذا، فإن غياب المستقبل عن الوعي العربي يشير إلى انشغال الإنسان العربي بيومه فقط، وعدم تخطيطه المستقبل. ولتحقيق هذا الهدف؛ لا بُدَّ من توافر شروط عدّة، أبرزها: تصحيح المفاهيم الخاطئة عن المستقبل، وفهم الدور اللازم لصنع إرادة التغيير، وترسيخ فلسفة الارتقاء، وفقه طبيعة التحوّلات الإنسانية، وجعل التفكير في المستقبل تقليدياً في أذهان الأجيال؛ وذلك لالتخاذ الإجراءات الوقائية إزاء المواقف المحتملة، وتوفير فرص طارئة استعداداً للمستقبل بدلاً من ترقّب المشكلات بصورة مفاجئة.

ويمكن النظر إلى الوعي المستنير بمستقبل الفلسفة على أنه يُوفّر فهماً يقطعاً لقضايا الحاضر والمستقبل، ويمنح الأمة فرصاً أكبر للتحكّم الواعي في عملية التغيير، ويحفز أفراد المجتمعات العربية على المشاركة في تشكيل الغد، ويتيح للنخب المثقفة والمفكرين العرب أن يشاركوا في بناء المجتمع. وإذ كنّا نعيش مستقبلاً أكثر ممّا نعيش لحاضرنا، فإن الخطاب

الفلسفي الصحيح يجب أن يعالج المستقبل بالقدر الذي يعالج به الحاضر؛ لأن الاهتمام بالمستقبل هو اهتمام بالحاضر، لا العكس.

والسؤال المُلِحُّ في هذا السياق، هو: كيف يجب أن يهتم الخطاب الفلسفي العربي بالمستقبل؟ وتمثّل الإجابة عنه في وعي المشتغلين بهذا الخطاب أن الاهتمام بالمستقبل يعني أننا سنكون في عالم جديد؛ عالم يحتاج منا إلى عقل منفتح يعي ذاته أولاً، ثم يعي عالمه ووضعه داخل هذا العالم، ويُقدِّم طرحاً فلسفياً جديداً يواجه به العالم المُتجدِّد دائماً. فهل نستجيب أم نترك ذلك للأجيال القادمة التي ستعاني وضعاً أكثر حرجاً ممّا نحن عليه الآن؟

أمّا الهدف الثاني فيؤكِّد كيف أن خطابنا الفلسفي يهتم بالماضي أكثر من اهتمامه بالحاضر، ويعكف على التراث أكثر ممّا يُخَطِّط للمستقبل؛ وذلك أننا مجتمعات تراثية ننظر فيه إلى القدماء بوصفهم سلطة نستشهد بها في حال تعدَّر علينا تفسير الظواهر، أو لتعليل أسباب حدوثها. وما زالت تصوراتنا للعالم مستمدة من التراث الذي تربطنا به صلة وثيقة جداً. وقد رأينا كيف سيطر التراث القديم على وجداننا، وشكّل عائقاً أمام تطور خطابنا الفلسفي العربي، وكيف أن الآخر كان دائماً -ولا يزال- حاضراً باستمرار، بل يُمثِّل أحد الروافد الأساسية لوعينا القومي، وأحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا الوطنية، وأحد مُعَوِّقات إبداع النص الفلسفي المُتميِّز المستقل.

وأما الهدف الثالث فيؤكِّز على إبراز القيمة العلمية لمشروع طه عبد الرحمن بوصفه أنموذجاً واعداً يمكنه إبداع فلسفة عربية إسلامية مستقلة، وذلك بالتصنيع الفلسفي للمفاهيم العربية المتأصلة. وفي حال أصبحت ظاهرة استعمال المصطلح الأجنبي في اللغة العربية شائعة، فإنها تُعبِّر عن اغتراب لغوي سببه افتقار المشتغلين بالفلسفة إلى أصول العربية وفقهها، وبُعدهم عن التراث ومصطلحاته؛ فهم -بالرغم من ثقافتهم الغربية، وتمكُّنهم من إدراك حقيقة المصطلحات الفلسفية الغربية- عاجزون عن تمثُّل هذه المصطلحات والتعبير عنها باللغة الأم؛ ما أدى إلى ضياع الفكرة أحياناً، وإلى مسخها في أحيان أخرى، وأكَّد عدم ثقة الكاتب بالمصطلح العربي الذي استبدل به المصطلح

الأجنبي، وزعم عدم قدرة المصطلح العربي على التعبير عن كل ما في المصطلح الأجنبي من حقيقة، مُدْعياً ضرورة استخدام الأخير؛ لأن المصطلح العربي - في نظره - واسع المعاني، وغير دقيق، وهو ما دفعه إلى تكرار وضع المصطلح الأجنبي مقابل المصطلح العربي حيثما ذُكر؛ ما يُمثّل استهتاراً بعقل القارئ، أو إلى الابتذال في وضع المصطلح الأجنبي مقابل المصطلح العربي.

والحقيقة أن هذه الظاهرة تُمثّل ترسيخاً لواقع الانكسار الثقافي الذي تعانیه النخب العربية مقابل المد الثقافي الغربي، بحيث أصبح التمرد على الثقافة العربية علامةً على التقدّم، وأضحى الخروج على قواعد اللغة القومية مدعاة للفخر. ولا يخفى على ذي لبّ مساوئ التعريب الكثيرة، مُثَلَّةً في تفكُّك الجملة، وضياح توصلها واتصالها؛ ما يُعَوِّق عملية القراءة والفهم، وُثِّبَت الفكر بين المصطلحين العربي والأجنبي، ويُضَيِّع الفكرة المراد عرضها في الجملة، أو ربما الفقرة، ويحول دون تحقيق الهدف المُتمثّل في إيصال الفكرة إلى ذهن القارئ. وسبب ذلك كله - في نظر طه عبد الرحمن - هو ميل النفوس إلى الجديد، ونفورها من القديم، والتنقيص من الذات، وتعظيم الآخرين، وطلب الاستفادة وإرادة التغيير، وتسلُّط الثقافة الأجنبية، وقمع الثقافة القومية.

وتأسيساً على ذلك، يؤكِّد البحث أهمية مشروع تأصيل المصطلح الفلسفي داخل اللغة العربية. فنحن اليوم بحاجة - أكثر من أيّ وقت مضى - إلى إعادة تنظيم تراثنا الفلسفي العربي بما ينسجم مع تطورنا الفكري؛ إذ ليس صحيحاً أن ما نجده في المصطلح الأوروبي يكفي للدلالة على ما نطلبه من تطوير لمواقفنا الفلسفية عامة؛ لأننا بذلك نقطع الصلة بين تراثنا وفكرنا الراهن.

ونحن بحاجة أيضاً إلى إنشاء مؤسسة معجمية فلسفية عربية خالصة، تساعدنا على تعرُّف ما أنجزه الفلاسفة العرب في صميم الفكر لغاً ومعنى، وتتناغم - في الوقت نفسه - مع روح العصر، وتزخر بمفاهيم جديدة تواكب التغيرات التي تطرأ بين الفينة والأخرى على ساحة المعرفة والعلوم التجريبية والنقدية والمعيارية، وكذا العلوم الإنسانية والاجتماعية، والعلوم المستقبلية Futuralisme، والعلوم الجيوستراتيجية.

ولتحقيق ذلك؛ فقد دعا عبد الأمير الأعسم -عميد كلية الآداب في جامعة الكوفة بالعراق- علماء اللغة وفلاسفتها في العالم العربي إلى فهم صيرورة التطور الذي بدأ منذ ظهور المصطلح الفلسفي وتحوُّله إلى جملة من المفاهيم Concepts، وإلى تحقيق رسائل الفلاسفة العرب والمسلمين في الحدود والرسوم، وجمعها في مجلد واحد؛ للكشف عن تطور المصطلح من بداية استعماله إلى الكيفية التي نشأ عليها تداوله. وفي هذا السياق، يؤكِّد طه عبد الرحمن أن الثقافة القومية العربية تتحلَّى بصفات إيجابية خاصة تجعلها قادرة على تمييز فلسفتها من فلسفة غيرها، مُنْهِماً بأن قدرة الثقافة القومية على الإبداع الفلسفي لا يمكن أن تكون خارجية غريبة، وإنما تنبعث من داخلها ولا شك.

يصدر قريباً

التراث

وأثره في بناء الحاضر وإبصار المستقبل

الدكتور
عبد السلام رياح



١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

التجديد الأصولي المعاصر: كتاب "التجديد الأصولي" نموذجاً

أيمن علي صالح*

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه، وبعد: فيُمثّل كتاب "التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه"¹ خلاصة مشروع بحثي جماعي ألّفه ثلّة من العلماء، جُلّهم من المغرب، هم: أحمد الريسوني، وأحمد السنوني، وأمينة سعدي، والجيلالي المريبي، ومولاي الحسين الحيان، والحسين آيت سعيد، وحמיד الوافي، وعبد الحميد عشاق، وعبد السلام بلاجي، والعربي البوهالي، ومحمد عوام، ومصطفى حسنين عبد الهادي، والناجي مزين. وقد تولّى الإشراف العام على الكتاب أحمد الريسوني أحد أبرز أعلام علم المقاصد وأصول الفقه في العالم الإسلامي، ونُصّ في مقدمة الكتاب على الفصل أو الفصول التي اضطلع بها كلّ واحد من الباحثين المذكورين.

ويهدف الكتاب أساساً إلى تمكين علم أصول الفقه من استعادة الفاعلية والقدرة على الاستيعاب والاستجابة للمشكلات والإشكالات المنهجية والفقهية والفكرية التي يواجهها المسلمون في عالمهم المعاصر، ثم إلى الإسهام في استعادة الوظيفة المرجعية التي اضطلع بها علم أصول الفقه بوصفه أداةً لتحقيق الوحدة المنهجية والتقارب الفكري والمذهبي، وإلى تعزيز الجهود الاجتهادية للعلماء المجتهدين المعاصرين (فقهاء، ومفكرين) وإمدادها بالقواعد والمسالك المنهجية التي تُسعفهم وتُمهد لاجتهاداتهم، وإلى زيادة القدرة التنافسية للمنهجية الإسلامية فيما يخص المنهجيات والتحديات الفكرية المحيطة.

* دكتوراه في الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية، ٢٠٠١م، أستاذ الفقه وأصوله المشارك في كلية الشريعة، جامعة قطر.

البريد الإلكتروني: gotoayman@gmail.com

تم تسلّم الورقة بتاريخ ١٠/١٠/٢٠١٨م، وقُبِلت للنشر بتاريخ ١٧/٣/٢٠١٨م.

¹ الريسوني، أحمد عبد السلام وآخرون. التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٤٣٥/١٤/٢٠١٤م.

أمّا الدافع إلى تأليف الكتاب فيتمثل فيما لاحظته الباحثون من انحسار الأثر القيادي لعلم أصول الفقه، بعد ما أصبح -في غالب أمره- محض علمٍ تراثيٍّ مستثقل، كثيرُ العناء، قليلُ العناء، لا يكاد يُدرّس إلا بكتير من التبرُّم، وقليل من الاكتراث، فأرادوا تقديم خطوة ارتيادية متكاملة للتجديد الأصولي، والانتقال في موضوع تجديد أصول الفقه من القول إلى الفعل، ومن المناقشة النظرية إلى الممارسة العملية.

ومّا ذكر الباحثون التزامهم إيّاه في منهجية التجديد في هذا الكتاب الحرص على تقديم الجديد المفيد في البناء الأصولي. ويدخل في الجديد ما لم يسبق من الآراء والاجتهادات، وما قيل به قديماً من دون أن يُؤبه له. أمّا غير الجديد وغير المفيد فقد أعرض عنه الباحثون، وربما أشاروا إليه إشارة عابرة. وأمّا ما كان مفيداً وليس بجديدٍ فتعرّضوا له بمقدار فائدته، في حين أعرضوا عن الضارّ من المسائل المُقحّمة التي تُعرقل وظائف علم الأصول، وتُشوّه رسالته.

وبناءً على ما ذُكر، فقد تجنّب الباحثون الاستعراضات التاريخية، واستقصاء الأقوال والمذاهب الأصولية للمتقدمين والمتأخرين. وكذا التراجع، والتعريفات، والشروح اللغوية، والفوائد الهامشية، فضلاً عن الاشتغال بالجدل مع الآراء المخالفة والرودود عليها، والحرص على تكثير الأمثلة التوضيحية والتطبيقية، ومراعاة أن تكون أمثلة حقيقية؛ من نصوص الشّرع، ومن الواقع الفعلي.

وجاء الكتاب في مقدّمة، وخمسة أبواب، وخاتمة، وألحق به كشاف للاصطلاحات الواردة فيه. وهو يقع في (٨٦٤) صفحة من القطع الكبير.

أمّا المقدمة فكانت بقلم الريسوني، وبيّن فيها الغرض من تأليف الكتاب، ودوافع تأليفه، وأهمّ خصائص المنهجية التجديدية التي التزم بها الباحثون. وقد أشرنا إلى مجمل أفكار المقدّمة آنفاً.

وأما أبواب الكتاب فهي على التوالي: الباب التمهيدي في نشأة علم الأصول ووظائفه وقواعده المنهجية، والأول: في مصادر الأحكام الشرعية، والثاني: في الحكم الشرعي، والثالث: في طرق الاستنباط، والرابع: في الاجتهاد والإفتاء.

وقد اشتمل **الباب التمهيدي** على ثلاثة فصول، هي: نشأة علم أصول الفقه وتطوره، ووظائف علم أصول الفقه، والقواعد المنهجية عند الأصوليين.

وفيما يخص الفصل الأول من التمهيد (نشأة علم أصول الفقه وتطوره)، جعل المؤلف كلامه في ثلاث مراحل متتابعة من التاريخ الأصولي، هي: التأسيس والتدوين، ثم التوجهات الكلامية والمذهبية، وأخيراً التجديد. وقد جاء الكلام في هذا الفصل تقليدياً بصورة كبيرة، وقد بيّن المؤلف أن علم أصول الفقه كان موجوداً وكامناً بالقوة في عهد الصحابة والسلف الكرام، رضوان الله عليهم، حتى اقتضت الحاجة تدوينه على يد الإمام الشافعي -رحمه الله- لأسباب عدّة، أبرزها "اتّساع دائرة الاختلافات في مسائل الفقه والحديث والتفسير." ثم تكلم المؤلف عن خصائص رسالة الشافعي، من مثل: مركزية اللغة والبيان فيها، وغياب المسائل الكلامية، والتداخل والتكرار في بعض مباحثها، واجتنابها التعرّض للأصول الخلافية كعمل أهل المدينة. وأشار إلى أن كتاب الشافعي "الرسالة" قد استمر بعده محوراً للدراسة نحو قرنين من الزمان، ولكن المصنّفات الأصوليّة في هذه المرحلة تراوحت ما بين عامّة وخاصّة في موضوعات معيّنة كالقياس، ومنها ما أخذ طابع الردود.

وفي أثناء حديث المؤلف عن مرحلة التوجهات الكلامية والمذهبية في الأصول، بيّن أنّ امتزاج الأصول بالكلام جاء على مراحل عدّة منذ بداية القرن الثالث الهجري، وذلك على يد كبار بعض العلماء، أمثال: الأصم، والمريسي، والنظام، والعلّاف، ثم على يد الجبائي، وابنه، وأبي الحسن الأشعري، حتى تكلّل ذلك بالمزج التام المتكامل على يد قاضي المعتزلة عبد الجبار الهمداني، وقاضي الشنّة أبي بكر الباقلاني، أواخر القرن الرابع الهجري. ثم استمر الأمر على هذا النحو مع الإسفرايني، والجويني، والغزالي.

أما آثار المزج بين الكلام وأصول الفقه فكانت إيجابية وسلبية؛ أما الإيجابية فتمثّلت في إغناء علم الأصول، في الجانب المنهجي المرتبط بالتبويب، والترتيب، وحُسن التقسيم،

والتمهيد للمباحث والفصول. وأما السلبية فتمثلت في تغليب الجانب التجريدي على الجانب العملي في الأصول، وجعله ميداناً للصراعات والخلافات الكلامية ومناصرة المذاهب، بدلاً من قصره على وظيفته الأساسية في تفسير نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة. وفي معرض بيان إسهامات المذاهب الفقهية في التصنيف الأصولي، استعرض المؤلف إسهامات كلٍّ من: الحنفية، والشيعة، والظاهرية، ولا سيما الجصاص من الحنفية، ثم أشار إلى بداية تراجع علم أصول الفقه وتوقفه عن التطور بعد القرنين الخامس والسادس الهجريين تأثراً بعصر الانحطاط والتقليد المذهبي.

ثم استعرض المؤلف جهود التجديد في أصول الفقه، وعرض نماذج تجديدية بشيء من الإسهاب، مثل: نموذج العز بن عبد السلام، والشاطبي، والشوكاني، وهي نماذج حظيت بدراسات مستقلة، ولكن المؤلف عرضها بما يتناسب مع مقصود الكتاب.

وفي الفصل الثاني من الباب التمهيدي، عرض المؤلف لوظائف علم أصول الفقه؛ أي مقاصده وفوائده، وهو ما يُمثل جانباً مهماً من جوانب هذا العلم؛ لأنه يُعدُّ أساساً لتقويم علم أصول الفقه، فيما هو عليه، وفيما ينبغي أن يكون عليه. وهو معيار لتحديد التجديد المطلوب في هذا العلم. وهو رغم أهميته لم يحظَ كثيراً باهتمام الأصوليين إلا بكلمات مقتضبة عابرة، تأتي في الغالب في مقدمات بعض المؤلفات الأصولية. " وقد قُسمت هذه الوظائف قسمين: وظائف عملية، ووظائف ترشيدية.

وتشتمل الوظائف العملية على وظيفتين، هما: الوظيفة التفسيرية؛ أي تقديم منهج لتفسير النصوص عامة، سواء كانت شرعية أو غير ذلك، وكان القصد استنباط الأحكام أو معرفة مقصود النص. والوظيفة الاستنباطية؛ أي التمكين من استنباط الأحكام للوقائع، سواء استند ذلك إلى النص أو إلى الأدلة الأخرى مثل القياس والمصلحة. وتشتمل الوظائف الترشيدية أيضاً على وظيفتين، هما: الوظيفة المنهجية؛ أي " نسج نظام عام للتفكير والاستنتاج والاستنباط والاستدلال يحكم العقلية العلمية الإسلامية. " وقد أشار المؤلف إلى ظهور المنهج الأصولي في علوم أخرى، ومثّل لذلك باستفادة ابن خلدون من المنهج الأصولي في مقدمته. أما الوظيفة الثانية فهي توحيد المرجعية، وتقليل شُكّة الخلاف.

وقد بيّن المؤلّف أنّ سبب إبراز هذه الوظيفة - بالرغم من افتراض مجيئها نتيجةً تلقائيةً للوظائف السالفة - يُعزى إلى أمرين؛ الأول: استحضر أن تضيق الخلاف كان سبباً في تدوين علم أصول الفقه على يد الشافعي، والثاني: ضمور هذه الوظيفة تدريجياً لأسباب عدّة، منها: دخول علم الكلام، والمبالغة في الصناعة المنطقية في باب الحدود والاصطلاحات، وعدم تحرير النزاع في قضايا كثيرة، مثل: الاستحسان، والمصلحة المرسلة، وشرع من قبلنا، وغير ذلك؛ ما حدا بابن عاشور - مثلاً - إلى اقتراح علم مقاصد الشريعة بديلاً عن علم الأصول للحدّ من الخلاف الفقهي. بيد أن اقتراح ابن عاشور - بحسب المؤلّف - هو محلّ نظر؛ لأنّ الخلاف في الأصول لم ينبع من العلم نفسه، وإنما نبع ممّا مُزج به من الكلام، والمنطق، والجدل، ونحو ذلك.

ويمكن القول: إنّ هذا الفصل من الباب التمهيدي هو من أهمّ فصول الكتاب؛ لأنّه يُقرّر بوضوح المعيار الأساس لتجديد أصول الفقه، الذي يُفترض أن تنسجم معه بقية فصول الكتاب. صحيح أن هذا الموضوع (الهدف من علم أصول الفقه، ودوره في رسم ملامح التجديد المنشودة) قد طُرّق كثيراً في الكتابات المُنظّرة لموضوع تجديد أصول الفقه،^٢ غير أن مؤلّف الكتاب وضع فيه تقسيماً حسناً، سالكاً مسلكاً جامعاً لعلّه يلئم شتات ما تفرّق في دعوات التجديد المختلفة هنا وهناك.

وحمل الفصل الثالث من الباب التمهيدي عنوان: "القواعد المنهجية عند الأصوليين"، وقصد منه المؤلّف: "تلّمس المعالم المنهجية الأصيلة في هذا الفكر، واستشراف الأفكار النافعة والخادمة لتجديد علم أصول الفقه، ومدهّ بالمقوّمات المنهجية الضرورية ليكون هذا العلم منهجاً يرسم للمسلمين طريقة التفكير، بالمقوّمات في سبيل منهج معرفي شامل يضبط طريقة التصوّر، ويُقنّن عملية التفكير العلمي والاستدلال المنهجي." وقد عرّف المؤلّف القواعد المنهجية بأنها: "القضايا الكلية المتعلقة بطريقة تحصيل الدليل، وكيفية الاستدلال، والترتيب بين الأدلة؛ جمعاً أو ترجيحاً." وذكر من هذه القواعد عدداً لا بأس به مع الشرح والتوضيح، مُصنّفاً إيّاها إلى ستة أنواع، هي:

^٢ ينظر مثلاً الفصل الموسوم بـ "وظيفة علم الأصول وغايته في المنهج المقترح"، في:

- عبد الكريم، عبد السلام. التجديد والمجددون في أصول الفقه، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ط ٣،

- قواعد في اكتساب التصوّرات والمفاهيم.
- قواعد في اكتساب القضايا والأحكام.
- قواعد في خصائص الدليل الأصولي.
- قواعد في مصادر الأدلة الأصولية ومنهج الاستدلال.
- قواعد في ترتيب الأدلة الأصولية والترجيح بينها.
- قواعد في العلاقة بين الدليل والمدلول.

وبالرغم من حُسن الانتقاء والعرض لهذه القواعد في الجملة، فإن إبرازها -من وجهة نظرنا- في المواطن التي تناسب موضوعها في الكتاب يجعلها أنفع؛ لأن عامة قواعد أصول الفقه هي "قضايا كلية متعلّقة بطريقة تحصيل الدليل، وكيفية الاستدلال، والترتيب بين الأدلة؛ جمعاً أو ترجيحاً." فلا تظهر مزية واضحة لاختيار بعض هذه القواعد دون غيرها، ولا سيما أن فهم بعض ما اشتملت عليه من معانٍ ومصطلحات يحتاج إلى مقدّمات شُرحت لاحقاً في مواطنها من الكتاب. وعلى هذا، فإنّ قارئ (أو دارس) الكتاب غير المُتمرّس في الأصول سيجد وُعورةً في فهم بعض هذه القواعد؛ ما يجعلنا نقترح على القارئ غير المُتخصِّص تأخير دراستها حتى إتمام باقي فصول الكتاب.

وقد جاء الباب الأول من الكتاب (مصادر الأحكام الشرعية) في تقديم، وخمسة فصول، هي على التوالي: القرآن، والسُنّة، والإجماع، والقياس، والمصلحة.

وفي التقديم لهذا الباب، بيّن المؤلّف وجه انحصار مصادر الأحكام في هذه الخمسة فقط، وهي قسمان: أصلية مُنشئة للأحكام تتمثّل في القرآن الكريم والسُنّة الشريفة لا غير، وتبعية كاشفة لا مُنشئة تتمثّل في الإجماع والقياس والمصلحة. أمّا ما يذكره الأصوليون غير هذه المصادر (مثل: شرع من قبلنا، وقول الصحابي وعمل أهل المدينة، والاستحسان والعرف وسد الذرائع، والاستقراء، والاستصحاب) فإنه في الجملة يرتد إلى المصادر الخمسة الآنف ذكرها. فشرع من قبلنا يتعلّق بطائفة من نصوص الكتاب والسُنّة، ويدخل فيهما. أمّا قول الصحابي وعمل أهل المدينة فمن ملحقات السُنّة؛ لأنهما حجة

من حيث إنهما متضمّنان لها. وأمّا الاستحسان والعرف وسد الذرائع فقواعد أصولية، أو أصولية-فقهيّة لا مصادر. وأمّا الاستقراء فمسلك من مسالك البحث معمولٌ به في جميع العلوم، وليس مصدراً. وأمّا الاستصحاب فهو من اسمه استصحاب شيءٍ مُقرَّر سلفاً.

ويرد على هذا التقسيم في نظرنا أن الإجماع - كما قرّر في فصل الإجماع من الكتاب (صفحة ٣١٣) - إنما كان حجةً لتضمّنه نصّاً جليّاً أو خفياً، فكان من هذه الجهة كقول الصحابي وعمل أهل المدينة؛ فلا وجه لإفراده مصدراً دونهما. وكذا القياس؛ فهو قاعدة للاستدلال، وليس مصدراً بذاته، مثلما وصفه بذلك غير واحد من الأصوليين، فكان كسد الذرائع والاستحسان، فجعله مصدراً دونهما تحكُّم. وأمّا الاستصحاب فهو من وجهٍ أقرب إلى المصدرية (أو مُستبطنٍ لمصدرية العقل) إذا قلنا إن العقل يحكم بالإباحة حيث لا دليل، وهو قاعدة للاستدلال إن كان المستصحب شيئاً ثابتاً بالمصادر الأصلية أو التبعية.

وفي الفصل الأول من هذا الباب (القرآن)، جعل المؤلف كلامه في أربعة عناوين، هي: مقاصد القرآن الكريم وتفسيره، وكليات القرآن الكريم، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ.

ووجه الاختصار على هذه العناوين، والإعراض عن كثير غيرها ممّا اشتملت عليه كتب الأصول التقليدية، الالتزام بمقاصد مشروع الكتاب الذي دفع كاتب هذا الفصل إلى الحرص على أمرين؛ أولهما: بحث المسائل ذات الصلة الوثيقة بالاستنباط من القرآن الكريم، أو التي هي عون على ذلك، واستبعاد ما لا يخدم هذه الوظيفة؛ فتضمّن هذا الفصل بياناً لمقاصد التفسير، وأهمية التفسير الموضوعي، والكليات القرآنية (وهذه مباحث لا يطرقها الأصوليون في كتبهم)، كما أُشير في ثنايا الفصل إلى مسائل كثيرة جُست حقّها من البحث، ولا تزال بحاجة إلى تحرير. وثانيهما: مراجعة مسلمات ومفاهيم وأحكام ومبالغات، تلبّس بها التراث التفسيري والأصولي، وهي ممّا يُشوّش على الاستنباط من القرآن الكريم، مثل المسائل التي تتعلّق بآيات الأحكام، وأسباب النزول، والنسخ.

ونعتقد أن المؤلف قد حقّق معيار التجديد الذي تعهّد به في غالب مادة هذا الفصل من الكتاب؛ شكلاً ومضموناً، لكنّه أهمل مسائل لها أثر في الاستنباط يطرقها

الأصوليون عادةً، مثل: الاحتجاج بالقراءات الشاذة على الأحكام، والكلام على محكم القرآن ومتشابهه، فضلاً عن عدم تفصيله القول على نحوٍ وافٍ في مسائل أُخرى، والاكتفاء بالإشارة العابرة إليها، مثل مسألة شرع مَنْ قبلنا. وفي المقابل، فقد أطل في الأخذ والرد وحشد الآراء والأدلة في مسألة ورود العموم على سبب، وهذا مخالف لمنهجية هذا الكتاب، على أنه لم يُحرَّر جيِّداً محلّ النزاع في قصر العام على سببه؛ أي قصره على نوع السبب، لا على الواقعة نفسها أو أفرادها أنفسهم، وهذا باتِّفاق المختلفين في المسألة، كما نبّه على ذلك الرازي، وابن تيمية، وغيرهما.

ثم إننا نرى أن بحث مسألة ورود العموم على سبب، ومسألة النسخ على هذا النحو المتسع عند الحديث عن القرآن الكريم، ليس بالنهج الأفضل في التأليف والترتيب، لسببين؛ الأول: أن المسألتين لا تختصان بالقرآن، وإنما تدخل فيهما السُّنة. والثاني: أن فهم مباحثهما يتطلب الإحاطة باصطلاحات كثيرة في باب الدلالات (مثل: العام والخاص، والتقيد، وحقيقة التخصيص لإدراك الفرق بينه وبين النسخ، والسُّنة المتواترة والآحادية، وغير ذلك من القضايا والاصطلاحات التي لَمَّا تُشرَح بعدُ في تسلسل الكتاب)؛ فكان الأولى ببحثهما في باب طرق الاستنباط كما يفعل غالب الأصوليين، لا في هذا الموضوع.

أمَّا الفصل الثاني (السُّنة) فقد تطرَّق فيه المؤلِّف إلى ثلاثة عناوين، هي: مفهوم السُّنة، وحجية السُّنة وطرق إثباتها، وكيفية التعامل مع السُّنة.

وفيما يخص مفهوم السُّنة، فقد عرَّفها المؤلِّف بأنها ما صدر عن النبي ﷺ - غير القرآن الكريم - من: قول، أو فعل، أو تقرير، ممَّا يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي. بعد ذلك شرح هذا التعريف، ثم انطلق منه إلى تمييز أحوال النبي ﷺ من حيث إن ما صدر عنه كان بمقتضى التشريع أو غيره، مُقرِّراً أن الأصل العام هو أن ما صدر عن النبي ﷺ يُراد به التشريع العام، وأنه استثناء قد يصدر لأحوالٍ أُخرى؛ كأن يكون بمقتضى الفطرة والجلبة، أو العادة، أو الإمامة، أو القضاء. ثم ذكر جهود العلماء في مبحث التمييز بين أحوال النبي ﷺ، أمثال: القرافي، والدهلوي، وابن عاشور، وحُلُص - بعد ما قرَّر عُسر التمييز

أحياناً بين أحوال ما صدر عن النبي ﷺ - إلى وضع ضوابط هادية للتمييز بين هذه الأحوال، وهو من المباحث المُتميّزة في هذا الفصل. ثم تكلم عن قول الصحابي وعمل أهل المدينة وعلاقتهما بالسنة، فقرّر أن قول الصحابي في ذاته ليس حجة؛ نظراً إلى انعدام العصمة لصاحبه، وانحصار الحجية في النبوة وما خرج منها. ولكن بالنظر إلى علاقة الصحابي برسول الله ﷺ، واختصاصه بالتلقي المباشر منه؛ مشافهةً، ومشاركةً، ومشاهدةً، فلا بُدُّ أن يكون لفهمه وقوله مزيةً عند النظر في آحاد الأدلة، أو فيما لا نصَّ فيه عن رسول الله ﷺ، من غير أن يكون ذلك حجة بنفسه. وفيما يخص عمل أهل المدينة، فقد فرّق المؤلّف - مثل أكثر الكاتبيين في هذه المسألة - بين ما كان طريقه النقل مثل نقل ألفاظ الأذان فهذا حجة، وما طريقه الاجتهاد الذي ليس بحجة.

وفيما يخص حجية السنة وطرق إثباتها، فقد بيّن المؤلّف أدلة حجية السنة وطرق إثباتها تواتراً وأحاداً، وحجية خبر الواحد، وظنية دلالاته، على ما هو المعهود في كتب الأصول.

أمّا العنوان الثالث الأخير (كيفية التعامل مع السنة)، فقد أفاض فيه المؤلّف في بيان مناهج الأئمة الثلاثة: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، في الأخذ بالسنة، مُبيناً بإسهاب أن أبا حنيفة ومالكاً كانا يشترطان شروطاً أخرى في السنة، فضلاً عن صحة السند، وأن الشافعي خالفهما في ذلك. وقرّر المؤلّف طريقة مختارة في التعامل مع السنة تقوم على أربع قواعد، هي: أولاً: الاعتناء بما عُرف من الأحاديث وعُمل به في الصدر الأول، ثانياً: ليس كلّ حديث صحيح الإسناد يُعمل به، وليس كلّ حديث ضعيف الإسناد يُردّ، ثالثاً: اجتناب التحكيم الحرفي لقواعد التحديث، رابعاً: تصحيح المتقدّمين وتضعيفهم أولى من تصحيح من أتى بعدهم. وَشَرَحَ هذه القواعد ودلّل عليها تدليلاً وافياً.

وفي الجملة، فإن الكلام في هذا الفصل جاء مُتسقاً مع منهجية الكتاب؛ بالإعراض عمّا ليس محله الأصول (مثل كثير من مباحث علم مصطلح الحديث التي طرقها الأصوليون)، والتوسّع في ذكر مباحث مهمة في الاستنباط أقلّ الأصوليون الحديث عنها،

مثل: تمييز أحوال النبي ﷺ فيما صدر عنه، وإبراز طريقة الحنفية والمالكية في كيفية التعامل مع السنة - على خلاف الشائع في كتب الأصول - من إثبات طريقة الشافعي التي تُعظّم دور السند على حساب المتن والاعتبارات العلمية الأخرى، مثل: عموم البلوى، وعمل السلف، ومخالفة القواعد، ونحو ذلك.

وكنا نأمل لو أُضيف إلى هذا العنوان (كيفية التعامل مع السنة) مطلب في عرض طريقة الإمام أحمد في التعامل معها؛ لثلاثة أسباب: أولاً: تمييزاً للحديث في الأئمة الأربعة المتبوعين، وثانياً: أنّ منهج الإمام أحمد يمثّل منهج طائفة عريضة من أهل الحديث لا أهل مذهبه فقط، وثالثاً: أنّ هذا المنهج له خصائصه الفريدة التي تميّزه عن مناهج الأئمة الثلاثة الآخرين؛ فهو، من جهة، يلتقي مع الشافعي في تعظيم دور السند في القبول، ومن جهة أخرى، يلتقي مع منهجي مالك وأبي حنيفة في تعظيم اعتبار آثار الصحابة، وتقديمها على القياس بل وعلى ظواهر بعض النصوص، ويزيد عنهم في الاحتجاج بأقوال التابعين وهو شيء انفرد به، رحمه الله.

وأما الفصل الثالث (الإجماع) فجاء في تمهيد، وثلاثة عناوين، هي: مفهوم الإجماع، وحجية الإجماع، وأركان الإجماع وشروطه.

وفيما يخص التمهيد، فقد أبرز المؤلف مكانة الإجماع، واختار مدخلاً تاريخياً في دراسته للخلاص مما كبّل مباحته من خلافات، مُبيّناً فيه كيف استثمر الإجماع في عصور السلف والأئمة الفقهاء إلى حين التنظير لهذا الدليل عند الأصوليين الذين اتسعت بينهم شقّة الخلاف في كثير من مباحته، مُتأثرين بمذاهبهم العقدية والفقهية؛ لذا غلب على مباحته التجريد والجدل من دون التكامل مع عمل الفقهاء. وقد قرّر المؤلف أن الخطوة الأولى لإصلاح هذا الدليل (بُعية استثماره) هي تحرير محالّ النزاع في مباحته، ومن هنا ولج إلى الجانب الأول من الموضوع، وهو مفهوم الإجماع، واستعان في ذلك بخلاصة تركيبية لمفاهيم الإجماع، ذكرها ابن عاشور الذي أفاد بأنّ الأصوليين استعملوا الإجماع في مفاهيم ثلاثة؛ أولها: اتّفاق المسلمين جيلاً بعد جيل على إسناد قول، أو فعل، أو هيئة إلى النبي ﷺ، وهو المُعبّر عنه بالمعلوم ضرورة. وثانيها: اتّفاق مجتهدٍ أحد عصور الإسلام على حكمٍ لدليل. وثالثها: سكوت العلماء في أحد هذه العصور على قول أو فعل، وهو المُعبّر عنه بالإجماع السكوتي.

أمّا الإجماع بالمفهوم الأول فوظيفته إفادة وحدة الفهم للنص، وانتقاله من ظنية الدلالة إلى قطعيتها، ودخول النص حينئذٍ "المنطقة المغلقة" التي لا تقبل التطور وتغيير الاجتهاد. وأمّا الإجماع بالمفهوم الثاني فخيالي غير واقعي؛ لذا كانت وظيفته ضعيفة جداً في تراثنا الأصولي، فقد وُلدت من رحم طريقة المتكلمين التي لا تتقيد في البحث بحدود الممارسة الفقهيّة والاحتياجات الواقعيّة. وأمّا الإجماع بالمفهوم الثالث -وهو السكوتي- فقد كان له أثرٌ مهم جداً في نمو الفقه الإسلامي، وتوسيع دائرة أحكامه المُتَّفَق عليها. ومن وظائفه: نقل الحكم من الظنية إلى القطعية،^٣ والإغناء عن البحث عن مستند الحكم، وتخصيص العام، وإفادة النسخ، وتعيين علل الأحكام.

وفيما يخص العنوان الثاني (حجية الإجماع)، فقد لخص فيه المؤلف المسالك التي أتبعها الأصوليون في إثبات حجية الإجماع، مُبيناً أن الخلاف في أصل حجية الإجماع لم يثبت عن أحد من علماء أهل السنة، وإنما وقع الخلاف في حجية صورٍ من الإجماع تبعاً للخلاف في مفهوم بعض أركانه، أو في تحقُّق بعض شروطه.

أمّا العنوان الثالث (أركان الإجماع وشروطه)، فقد أشار فيه المؤلف إلى أركان الإجماع الثلاثة: المجمعين، والمجمع عليه، والاتِّفاق، وبينَ شروط كلٍّ منها بما لا يخرج غالباً عن البحث الأصولي التقليدي في هذا الباب.

والمُلاحظ على هذا الفصل -بالرغم من عمق البحث فيه، وإشراف كاتبه على كثيرٍ ممّا كُتِب في الإجماع- أنه غلب على مؤلفه هاجس الإبقاء على حجية الإجماع الأصولي بالرغم من الطعون القوية الكثيرة التي تعرّض لها؛ إن في أدلّة حجيته، وإن في تحقُّق وقوعه بشروطه، وإن في إمكان العلم به ونقله إن سلّم إمكان وقوعه. ولتجنّب هذه الطعون؛ تشبّث المؤلف بفكرة الإجماع السكوتي التي هي أكثر واقعية وأيسر في إثبات الوقوع والنقل، ولكنها أضعف في الحجية، وتتوجّه عليها من هذه الجهة خاصةً طعون أكثر من توجّهها على الإجماع الصريح (الخيالي)؛ ولذا كان حجم الخلاف في حجية الإجماع السكوتي بين الأصوليين أكثر منه في الإجماع الصريح. وإنه من المجازفة في رأينا دعوى

^٣ في الكتاب: "نقل الحكم من القطعية إلى الظنية"، وهو خطأ ظاهر نحسه سبق قلم. ينظر:

- الريسوني، التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

المؤلّف بأن هذا الإجماع السكوتي يمكنه أن ينقل المسألة -محل النزاع- من الظن إلى القطع، ويُخصّص النصوص، وينسخها بإطلاق بما يشمل الكتاب والسنة المشهورة والآحادية. ولو أنه قال إنّ حجّية هذا الإجماع تظل ظنية -فيُعامل كأحد الأدلة الظنية في المسألة- محل البحث- كما قاله جماعة من الأصوليين- لكان هذا أدعى إلى القبول.

على أنّ الحرص على تكثير مواطن الإجماع في مسائل الفروع وإن كان مفيداً من جهة توحيد عمل الأمة إلاّ أنّه من جهة أخرى يؤدي إلى تضيق حركة الفكر والاجتهاد وحصرها والحدّ من سعة الدين والرأي، ومن ثمّ يحول دون تطوّر الفقه بحسب تغيّر الظروف والأزمان. ولا يكفي في الحلولة دون هذه النتيجة (أي تضيق حركة الفكر والاجتهاد) الاحتراز بالقول عند تعداد شروط الإجماع المحتج به: إن الإجماعات المبنية على المصالح المتغيّرة والظروف ليست بحجة، وذلك لأن الإجماعات تُنقل غالباً من دون بيان مستنداتها وبواعثها، ولا سيما ما كان مستنده مصلحةً ظرفيةً مؤقتةً. وقد كان الأخرى -من وجهة نظرنا- بدلا من الاستماتة في تقرير حجّية الإجماع الأصولي -ولو بصورته السكوتية- البحث عن صيغة أخرى للإجماع أكثر جدوى وفائدةً وواقعيةً وتواؤماً مع مقاصد الشريعة في نبذ الفرقة والاختلاف، تُقوّي قيمة الاتّفاقات الحادثة في كل مرحلة زمنية معيّنة في ضمن حدود هذه المرحلة، وتدعو إلى احترامها من قبل أهل هذه المرحلة خاصةً، من دون أن ينسحب ذلك على أهل الأعصار التالية لتلك المرحلة حتى يوم القيامة، على ما هو الحال في التصوّر الأصولي التقليدي للإجماع، مع استثناء عصر الصحابة طبعاً؛ لأن اتّفاقهم -ولو سكوتياً- مع انتشار القول، مظنةً قويةً لوجود نصّ شرعيّ عنه صدر اتّفاقهم. وإذا كان قول الواحد منهم وفتواه حجّة عند الأكثر لمظنة صدوره عن نصّ أو قرينة، فكيف بإجماعهم! والقول بحجّية هذه الإجماعات المرحلية على أهل المرحلة خاصةً من دون باقي الأعصار يجد مساعاً له في الأدلة الدالة على وجوب التزام الجماعة، ونبذ الفرقة، وطاعة أوّلي الأمر وأهل الحل والعقد.

وتناول المؤلّف في الفصل الرابع موضوع القياس، وكان ذلك في تمهيد وأربعة عناوين، هي: أركان القياس، وأقسامه، وحجّيته، ومسالك التعليل. أمّا التمهيد فشرح فيه أربع

مقدمات مُؤبَّسة لمنطق القياس الفقهي، هي: أولاً: تعريف النصوص بالأحكام أكثره كلي لا جزئي، ثانياً: الأصل في الأحكام المعقولية؛ لأنه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج، ثالثاً: عدم وجود شيء في الشريعة على خلاف القياس، رابعاً: مدار الاستدلال الفقهي التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين.

ثم خاض المؤلف في باقي موضوعات القياس بما لا يخرج عما يورده الأصوليون في كتبهم عن مباحث القياس مع شيء من الحذف والترتيب. ومما يلفت النظر في الحذف: حذف شروط العلة بجملتها، وحذف الكلام على قياس الشبه، وهو في نظرنا تعسّف ظاهر. وفي الترتيب: وضع مبحث الحجية بين مبحثي: أقسام القياس ومسالك التعليل، فلا هو في الأول، ولا في الآخر، على ما هو المعتاد في أكثر كتب الأصول.

ونحن نرى أن هذا الفصل من الكتاب كان بالإمكان أن يكون أكثر ضبطاً وإحكاماً، وقلما لمخنا روح التجديد فيه شكلاً ومضموناً؛ فما ورد فيه نجده فيما كتبه المعاصرون في أصول الفقه عن موضوع القياس. ومن نافلة القول: إن موضوع القياس هو أعسر المباحث الأصولية، وأكثرها غموضاً وتعقيداً واضطراباً، وهو - في الوقت نفسه - من أهمها في بناء ملكة الاجتهاد والنظر الفقهي، ولا سيما في النوازل، وما لم يرد فيه نصٌّ، ولذلك كان الخوض في تجديده، وتهذيبه، وحل إشكالاته، وضبط اصطلاحاته، وتقييم مباحثه ونقدها، وربطه بالفقه المعاصر ليكون مثمراً له؛ أمراً ليس بالسهل، ولم نرَ أحداً جرؤ عليه من المعاصرين حتى الآن.

وعرض الفصل الخامس من هذا الباب لموضوع **المصلحة**، وقد جعله المؤلف في ثلاثة عناوين، هي: **المصلحة**: تعريفات وتقسيمات، وحجية المصلحة، والعلاقة بين النص والمصلحة.

وفيما يخص العنوان الأول، فقد رفع فيه المؤلف اللبس عن قول الأصوليين: **مصلحة** ملغاة، و**مصلحة** مرسله، مُبَيَّنًا أن **المصلحة** الملغاة - في حقيقتها، أو في مآلها - ليست **مصلحة**، وأن المرسله إنما أُرسِلت عن دليل جزئي يدل عليها، وإلا فهي مندرجة في نصوص الشرع العامة وقواعده الكلية. ثم ذكر المؤلف تعريف **المصلحة**، وبيّن خصائصها

وأقسامها، وأنها دنيوية وأخروية، وعاجلة وآجلة، وحسية ومعنوية، وأنها المصلحة ذاتها أو وسيلتها، وأن المصلحة والمفسدة متلازمتان في مواقع الوجود، وأن الاعتبار هو لما غلبت مصلحته على مفسدته، وأن المصالح والمفاسد درجات (ضروري، وحاجي، وتحسيني)، وأن تصنيفها بهذه الصورة يفيد في الترجيح بينها عند التعارض.

أمّا العنوان الثاني (حجية المصلحة) فبيّن فيه المؤلّف أن الناظر في بعض كتب الأصول يجد أن حجية المصلحة المرسلّة مُتخَلّف فيها، وأن القائل بها هو الإمام مالك وأتباع مذهبه، خلافاً للجمهور، ولكن التحقيق هو أنّ حجيتها متّفق عليها، كما قال الزركشي: "المشهور اختصاص المالكية بها، وليس كذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلّة إلا ذلك".^٤ ثم أفاض المؤلّف في ذكر مسالك حجية المصلحة، والشروط والضوابط اللازمة لاعتبارها، وبيّن حجيتها من نصوص الشرع؛ كتاباً وسُنّةً، وتطبيقات السلف والعلماء على مرّ العصور، ذاكراً بعض التطبيقات الفقهية المعاصرة.

وأمّا العنوان الثالث (العلاقة بين النص والمصلحة) فبيّن فيه المؤلّف أن النص والمصلحة كليهما شرع؛ فالعلاقة بينهما علاقة بين أجزاء الشرع نفسه. وعلى هذا، فقد قرّر أنه "من الغلط القول بتعارض النص مع المصلحة، على أساس أن النص في كفة والمصلحة في الكفة الأخرى، وأنا إذا اخترنا النص نكون بالضرورة قد أهدرنا المصلحة وضيعناها. بل التصوّر الصحيح هو احتمال تعارض مصلحة ما مع نصّ، وما فيه من مصلحة أو مصالح. فجهة النص لن تكون أبداً من دون مصلحة". ثم بيّن أن التعارض المحتمل بين النص والمصلحة لا يمكن أبداً أن يكون تعارضاً أصلياً مبدئياً؛ فهو إمّا أن يكون تعارضاً تطبيقياً عَرَضياً، وإمّا أن يكون تعارضاً ناشئاً عن خلل في فهم النص وتنزيله، أو في إدراك المصلحة وتقديرها. ثم قرّر أنه في حال وقوع أيّ شكل من أشكال التعارض بين النص والمصلحة، فإن المخرج لن يكون بتقديم أحدهما وإسقاط الآخر، مؤكّداً أن الحل دائماً يكمن في إعطاء كلٍّ منهما حقه، ووضعه في موضعه ووقته، على

^٤ الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار. البحر المحيط في أصول الفقه، القاهرة: دار الكنتي،

طريقة الجمع بين الأدلة من دون إهدارها، أو إهدار بعضها. ثم ضرب المؤلف أمثلة تطبيقية كثيرة لهذا الجمع، فأحسن في ذلك، وأجاد.

أمّا الباب الثاني الموسوم بـ"الحكم الشرعي" فجاء في فصلين، هما: الحكم الشرعي وأقسامه، والموازنة والترتيب بين الأحكام.

وفي الفصل الأول (الحكم الشرعي وأقسامه)، عرّف المؤلف الحكم وأقسامه المختلفة على ما يجري في كتب الأصول في مباحث الحكم. ولعل مظاهر التجديد في هذا الفصل تنحصر في حذف كثير من المسائل التي لا ثمره لها، وفي شيء من الترتيب الجديد مثل إدراج العزيمة والرخصة والصحة والفساد والإعادة والقضاء ضمن باب الحكم التكليفي لا الوضعي، وفي تطعيم هذا الباب بمسائل وأفكار شاطبية لا وجود لها في كتب الأصول التقليدية.

وفي الفصل الثاني (الموازنة والترتيب بين الأحكام)، تناول المؤلف الموضوع من خمسة جوانب، هي: الموازنة والترتيب بين الواجبات، والموازنة والترتيب بين الواجب والمندوب، والموازنة والترتيب بين الواجب العيني والواجب الكفائي، والترتيب والموازنة بين المحرّمات والمكروهات، والموازنة بين فعل الواجبات وترك المحرّمات.

فقرّر أن الواجبات على مراتب بعضها يفضل بعضاً بحسب قدر المصلحة المترتبة على كلّ منها، وضرب لذلك أمثلة، وأن الواجب أفضل من المندوب. ولكن ثمة حالات ومسائل اختلف فيها العلماء، ولا سيما مسألة: هل يفضل المندوب الواجب (مثل: إنظار المعسر مع التصدّق عليه، ورد السلام مع الابتداء به)، ومسألة التفضيل بين الواجب العيني والواجب الكفائي. وقد وازن المؤلف بين طرفي الخلاف في ذلك بقوله إن المفاضلة بين العيني والكفائي لا ينبغي أن تكون مطلقة، وإنما تكون بين كل واجب عيني وآخر كفائي بحسبهما، وتكون بحسب الأشخاص والأحوال، وتكون بحسب تغيّر الحاجات والمصالح الكفائية شدةً وخفّةً.

وفي الموازنة بين المحرّمات والمكروهات، بيّن المؤلف أن الضابط في الموازنة هو قدر المفسدة المترتبة على كلٍّ منهجيّ عنه. وتظهر أهمية هذه الموازنة بين مراتب المحرّمات

والمكروهات عند النظر في فقه التنزيل، وتحقيق مناطات الأحكام الخاصة والعامة. وكثيراً ما يُحتاج إلى هذه الموازنة في السياسة الشرعية التي هي مظنة التعارض والترجيح بين المصالح والمفاسد. وفيما يخص الموازنة بين فعل الواجبات وترك المحرمات، قرّر المؤلف ما قاله ابن تيمية وغيره من أن جنس فعل المأمور به أعظم من جنس ترك المنهي عنه، وأن جنس ترك المأمور به أعظم من جنس فعل المنهي عنه، وأن مثوبة بني آدم على أداء الواجبات أعظم من مثوبتهم على ترك المحرمات.

وهذا الفصل في الموازنة بين الأحكام جديدٌ برمته، لا يُلقى في البحوث الأصولية التقليدية، وإنما يوجد في كتب القواعد والمقاصد. ولا شك في أهميته الفقهية والتنزيلية للمجتهد، وقد أصبح بحثه يُشتهر الآن باسم فقه الأولويات وفقه الموازنات. ولكن يظل التساؤل القائم: هل هذا الفقه ومباحثه ألصق بعلم أصول الفقه أو بالقواعد الفقهية؟ هل من المجدي في التجديد دمج مباحث القواعد الفقهية أو بعضها أو متعلقات من علم المقاصد في أصول الفقه أو الإبقاء على مباحث كلِّ علمٍ منها في موضعها؟

وأما الباب الثالث (طرق استنباط الأحكام) فجاء في فصلين، هما: الأصول الحاكمة لطرق الاستنباط، ودلالات الألفاظ.

وقد تضمّن الفصل الأول مسألتين هما: المسالك الأساسية للفهم والإفهام، والقواعد المنهجية في الفهم والإفهام.

وفيما يخص مسألة المسالك، فقد بيّن المؤلف أن المنهج الأصولي ينطلق في تحليل خطاب الشارع من أمرين اثنين؛ أولهما: أن قصد الشارع من وضع الشريعة هو الإفهام؛ ما يجعل الغاية من وضع علم أصول الفقه هي بيان مراد الشارع من خطابه، واستنباط الأحكام الشرعية من نصوصه، على نحو لا يبقى فيه مجالٌ لخفاء؛ إجمالاً كان، أو إشكالاً، أو تشابهاً. وثانيهما: أن تحصيل الفهم، المقصود للشارع من وضع شريعته، متوقّفٌ على معرفة أساليب البيان في العربية، وطرق الدلالة فيها على المعاني؛ ما يعني أن فهم النص عند الأصوليين، واستخلاص الأحكام الشرعية منه، مُحصّلٌ من مبادئ عامة وأساسية تُشكّل مجالاً مناسباً لتفسير النص وشرحه، والكشف عن معناه، وتحديد قصد الشارع منه. وأهم هذه المبادئ ثلاثة: البيان، والتفسير، والتأويل. ثم أفاض المؤلف في

توضيح هذه الثلاثة التي سمّاها المبادئ، فعرفها، وبيّن أنواعها وأقسامها وضوابطها، مستعيناً في ذلك بما ورد عن الأصوليين (متكلمين، وحنفية) في هذه المباحث.

أمّا مسألة القواعد المنهجية فتوسّع فيها المؤلّف في بيان قاعدتين، هما: السياق، والقصد والتعليل. وقد أفاض في شرح هاتين القاعدتين - وهما جديران بذلك - تعريفاً، وأهمية، وآثاراً، ونماذج، ولا سيما أنهما لم يحظيا بالاهتمام الذي يستحقانه في التنظير الأصولي التقليدي، كما أشار إليه ابن دقيق العيد، رحمه الله، في موضوع السياق.

ومّا يمكن قوله في تقييم هذا الفصل: إن فكرة وضعه مقدّمة للخوض في مسائل الدلالات هي فكرة صائبة تفضي إلى اتّساق البحث الجزئي التفصيلي في الدلالات مع البحث الكلي الإجمالي في الأصول الكلية الحاكمة لها، فتضبط الدلالات بهذه الأصول انضباط الجزئي بالكلي. يضاف إلى ذلك أنّ انتقاء المؤلّف قرينتي السياق والعلّة كان موفّقاً. ومع هذا فإنّ البحث في هذا الفصل - مقارنةً بالفصول السابقة - كان كثيفاً، كثير النقول وطويلها، عسر العبارة والصياغة. والمُقترح أن يُهدّب ويُشدّب، وأن يضاف استعراضٌ لجميع الأصول والقواعد الحاكمة الكبرى في التعامل الأصولي مع النصّ^٥ لا بعضها، وأن يوصل البحث الأصولي في السياق بالبحوث اللغوية المعاصرة عند علماء الدلالة، كما حاولناه في كتابنا: "القرائن والنص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص".^٦

وفي الفصل الثاني الموسوم بـ "دلالات الألفاظ"، كان مُنطلقُ المؤلّف في بنائه أمرين اثنين؛ الأول: تمييز مدارك الأحكام، وجامعها ما صدر عن الرسول، ﷺ، من قول، أو فعل، أو تقرير. والثاني: علاقة اللفظ بالمعنى؛ فنصوص الشريعة ترجع إلى كلامٍ هو ألفاظ، ومدلول الألفاظ، وهو المعنى. وعلى هذا، فقد جعل المؤلّف دلالة اللفظ في قسمين: منطوق، ومفهوم، وقسم المنطوق - وهو ما يُفهم، لا في محل النطق - إلى صريح، وغير صريح، وأدرج ضمن الصريح بحث النص والظاهر، وضمن المنطوق غير الصريح بحث

^٥ صالح، أين. "المبادئ العامة للفكر الأصول-فقه الإسلامي في تعامله مع النص"، إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، س ٢٠، عدد ٧٧، ٢٠١٤م.

^٦ صالح، أين. القرائن والنص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٠م.

الاقتضاء والإشارة والإيماء. ثم استكمل بحث المنطوق بما يعتري ألفاظه من حالات عموم وخصوص، فبحث العام، وتحتة التخصيص، ثم الخاص، وتحتة المطلق والمقيد والأمر والنهي. وتحت قسم المفهوم - وهو ما دل عليه اللفظ، لا في محل النطق - بحث مفهومي الموافقة والمخالفة.

ولا تبدو لنا في هذا الفصل أيُّ لمسة تجديدية في المضمون، وإنما هي إعادة ترتيب وصهر لمباحث الدلالات وتقسيماتها المختلفة عند الأصوليين ضمن قسمة واحدة جامعة (منطوق، ومفهوم).

ومَّا يُؤْخَذُ على عملية الصهر هذه - من وجهة نظرنا - أن فيها تكلفاً وتعسُفاً؛ وذلك أن الاعتبار والحديثيات للتقسيمات التي يوردها الأصوليون، وعنها تنشأ أنواع الألفاظ عندهم، متعددة ومتباينة، بحيث لا يمكن وضعها في قسمة واحدة إلا على حساب إفسادٍ في معاني نواتجها. فالنص والظاهر - مثلاً - لا يستقيم جعلهما قسيمين لمفهوم الإشارة أو مفهوم الموافقة، في قسمة واحدة؛ إذ قد يكون اللفظ من جهة قوة الدلالة نصاً، ومن جهة كيفية الدلالة مدلولاً عليه بطريق الموافقة أو الإشارة، كما في قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} (الإسراء: ٢٣) الذي يدل على تحريم الضرب قطعاً؛ فهو نص من جهة القوة والوضوح، ويدل عليه أيضاً بطريق الموافقة؛ فهو دلالة مفهوم من جهة كيفية الدلالة. فحيثيات التقسيم للألفاظ عند الأصوليين مختلفة ما بين القوة، والكيفية، والشمول، والوضع. ولهذا، فقد تجتمع في اللفظ الواحد أوصاف أربعة في آنٍ معاً؛ كأن يكون ظاهراً أو نصاً، ومفهوماً أو منطوقاً، وعاماً أو خاصاً، وحقيقةً أو مجازاً.

وكما حاول المؤلف المزج بين تقسيمات مختلفة الاعتبارات ضمن تقسيم واحد، فقد حاول مزج آراء الحنفية في آراء الجمهور، فوقع في تناقض أحياناً، ومن ذلك قوله بظنية دلالة العام تماشياً مع رأي الجمهور، ثم قوله بقطعية دلالة المطلق والأمر والنهي، التي هي من أنواع الخاص، تماشياً مع رأي الحنفية. ولا نحسب أن أحداً صنع مثل ذلك قبلاً؛ لأن المبدأ الذي اعتمد عليه الحنفية في قطعية العام هو نفسه الذي اعتمدوا عليه في قطعية المطلق، وبخلافهم الجمهور، وهو القول بجواز تأخر البيان عن وقت الخطاب، أو عدم

جواز ذلك -وهي المسألة المهمة التي لا تجد تعريجاً للمؤلف عليها- باختلاف قول المؤلف في المسألتين تناقضٌ سافر.

ومَّا يُؤخَذُ أيضاً على هذا الفصل جعله دلالة الإشارة من دلالة المنطوق، وهو غريب حقاً؛ لأن المدلول عليه إشارةً أبعد كثيراً عن اللفظ والعقل من المدلول عليه موافقةً أو بالمفهوم المخالف، وقد قصر دلالة المفهوم عليهما.

كما أنَّ المؤلف أجهد نفسه في بيان ما يقع من أنواع الألفاظ تحت دلالة المطابقة، أو التضمُّن، أو الالتزام. وبغضِّ النظر عن صحَّة ما قرَّره في هذا الشأن أو ضعفه، فإن تقسيم الدلالة إلى مطابقة وتضمُّن والتزام إنّما هو من تسريبات علم المنطق إلى الأصول، ولا يترتب عليه فائدة عملية حقيقية؛ فسواء أكان اللفظ النص من قبيل دلالة المطابقة، واللفظ الظاهر من قبيل دلالة التضمُّن - كما زعم المؤلف - أم العكس، فإن ذلك لا يُقدِّم ولا يُؤخِّر في الأثر الأصولي، أو الأثر الفقهي القائم على مباحث النص والظاهر.

ويؤخَذُ على هذا الفصل أيضاً إغفاله بحث أنواع من الألفاظ قارة في مباحث الدلالات في أصول الفقه، لم تجد لها موضعاً في القسمة الجامعة التي تكلفها المؤلف، بالرغم من الفقه الكثير الذي يبني على هذه المباحث والألفاظ، مثل: الحقيقة والمجاز، واللفظ المؤول المقابل للظاهر، واللفظ المجمل، وأسباب الإجمال من اشتراك وغيره، والصريح والكنائي. فضلاً عن إغفاله مبحثي دلالة الفعل النبوي، ودلالة السكوت، اللتين لم تُبحثا في باب السُّنة (حيث أحال مؤلف موضوع السُّنة البحث فيهما على مباحث الدلالات)، ولا هنا.

ونصل إلى الباب الرابع والأخير من الكتاب، الذي حمل عنوان "الاجتهاد والإفتاء"، والذي جاء في تقديم وفصلين، هما: الاجتهاد، والإفتاء.

أمَّا التقديم ففرَّق فيه المؤلف بين الاجتهاد والإفتاء من حيث الموضوع؛ فالإفتاء واسع يشمل الدين كلّه، والاجتهاد خاصٌّ بما يفتقر إلى بذل الجهد. ومن حيث الباعث؛ فالإفتاء يتوقَّف على سؤال المستفتي، وله ارتباط بالزمان والمكان، خلافاً للاجتهاد المجرد عن الظرف الزماني والمكاني، والذي قد يقع في المسائل الافتراضية والمتوقَّعة. ومن حيث

مناطق الاجتهاد؛ فالإفتاء اجتهاد في حُسن التنزيل والتطبيق الملائم للسائل أو للحالة موضوع الفتوى، والاجتهاد ممارسة استنباطية تستخرج الأحكام الشرعية من أدلتها وقواعدها الكلية. ومن حيث الشروط المطلوبة فيمن يتصدى لهما؛ فالإفتاء يُتخفف في شروطه بخلاف الاجتهاد.

وقد جاء الفصل الأول (الاجتهاد) في تمهيد وأربعة عناوين، هي: مبادئ الاجتهاد، وشروط الاجتهاد، وتأهيل المجتهد، وتحديد مناهج الاجتهاد.

أمّا التمهيد فبيّن فيه المؤلّف أهمية الاجتهاد، وضرورته في هذا العصر، مقارنةً بالعصور السالفة، وذكر فيه بعضاً من المسائل التي تُعدُّ مُقحمةً في باب الاجتهاد، والتي لا تكون عوناً عليه، مثل: بعض القواعد المذهبية الخالصة التي ذكرها الشيرازي، ومسألة كل مجتهد مصيب، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد أو لا، ومسألة هل يجوز عليه، ﷺ، الخطأ في الاجتهاد أو لا، ومسألة هل يجوز للصحابي أن يجتهد في حضرته، ﷺ، أو غيبته، ومسألة هل يجوز تفويض الحكم إلى النبي، ﷺ، أو إلى المجتهد.

وأما موضوع مبادئ الاجتهاد فضمّنه المؤلّف ثلاثة جوانب، هي: تعريف الاجتهاد وحكمه وأنواعه، ومحالّ الاجتهاد، وحكم الحاكم يرفع الخلاف في الأمور الاجتهادية.

وفيما يخص الجانب الأول، فقد عرّف المؤلّف الاجتهاد مختاراً في ذلك أنه "استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، إمّا في دُرْك الأحكام الشرعية، وإمّا في تطبيقها." ثم فرّق بين الاجتهاد والمصطلحات ذات الصلة، مثل: الإفتاء، والقضاء. أمّا حكمه فهو مشروع للكفؤ، وهو في الأصل من فروض الكفايات، ولكن قد تعثره أحوال، فيكون فرض عين، أو مندوباً. وأمّا أركانه فتلاثة: نفس الاجتهاد، والمجتهد، والمجتهد فيه. وأمّا أنواعه فذكر فيها المؤلّف تقسيماتٍ مختلفة للاجتهاد عند العلماء، مثل: الجصاص، والشاطبي، والقرضاوي، وابن بيّه. ثم قسّمه من حيث الطرق التي يسلكها المجتهد فيه إلى: اجتهاد بياني، واجتهاد قياسي، واجتهاد استصلاحي.

ويذكر المؤلّف في الجانب الثاني (محالّ الاجتهاد) أنه يمكن النظر إلى مجال الاجتهاد باعتبارين: النظر إلى ثبوت النص ودلالته، والنظر إلى موضوع النازلة وطبيعتها. أمّا مجال

الاجتهاد باعتبار ثبوت النص فهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع ثبوتاً ودلالةً، وأمّا مجاله باعتبار طبيعة النازلة فهو كل ما ينتظم شؤون المكلفين الفردية والجمعية، ويمكن حصره فيما يأتي:

- المسائل المهمة الخطيرة التي تشغل عموم المسلمين، والتي تُؤثّر تأثيراً جلياً في مصالح المجتمع الكلية، مثل قرارات الحرب والسلم.

- المسائل العامة التي تعمُّ بها البلوى، وهمُّ مجموع المسلمين.

- المسائل العملية التي تتعلق بالمعاملات، وتنظيم المجتمع ومؤسساته.

- المسائل التي لا نصَّ فيها.

ويمكن حصر مجال الاجتهاد التشريعي بطريقة أخرى في مجالات عدّة، هي: مجال تنفيذ النصوص الشرعية وتنزيلها، ومجال الأمور التي اكتفت فيها الشريعة بوضع قواعد كلية عامة، ومجال التشريع التنظيمي في نطاق المباح، ومجال نقل القواعد الأخلاقية إلى دائرة الإلزام القانوني، ومجال تغيير الأحكام.

أمّا الجانب الثالث الأخير (قاعدة "حكم الحاكم يرفع الخلاف في الأمور الاجتهادية") فبيّن فيه المؤلّف شروط أعمال هذه القاعدة، وهي أربعة:

- أن تكون المسائل المختلف فيها اجتهادية مصلحة، وليس فيها نصُّ قطعي.

- أن يتعدّد على المجتهدين في الشريعة الاتّفاق على رأي واحد، فإذا أمكنهم

الاتّفاق لم يجز للحاكم مخالفتهم.

- أن يستند الترجيح إلى مستندات شرعية أو مصلحة بيّنة، لا إلى مجرد الرغبات

ومصالح الحكام.

- أن يلتزم الحاكم بالاختيار من بين آراء المجتهدين المعتمدة، وألا يُحدث قولاً آخر،

إلا إذا كان من أهل الاجتهاد.

وفيما يخص موضوع شروط الاجتهاد، فقد بيّن المؤلّف أن الاتجاه العام الذي ساد

التنظير الأصولي هو المبالغة في سرد الشروط، والاستقصاء فيها حتى أفضى الأمر إلى نوع

من التعجيز؛ ولعله كان من أسباب القول بانقطاع الاجتهاد. وبعد أن عرّض المؤلّف لهذه الشروط، من: العلم بالنصوص واللغة وأصول الفقه، وفهم مقاصد الشريعة، والملّكة، والأمانة؛ بيّن أنّها تكون في المجتهد المطلق. أمّا على القول بجواز تجزؤ الاجتهاد، فإنّ "من له إلمام جيد بعلوم الشريعة واللغة العربية، وكان صاحب رسوخٍ وتمكّن في علم من العلوم، أو مجال من مجالات الحياة، وأحاط بموضوعه من الناحية الشرعية، وعلم بدقائقه وضروريّاته وغاياته، فله أن يجتهد في بابه."

وفي معرض حديث المؤلّف عن موضوع تأهيل المجتهد، فقد بيّن أن طريقة تدريس العلوم الشرعية نفسها كانت سبباً من أسباب ضعف القدرة على الاجتهاد. "فمع كثرة العلوم التي يتلقاها الطالب، إلا أنه يأخذها مجرّدة منفصلة بعضها عن بعض، ولا يُحصّل طريقة دمجها واستعمالها مجتمعة." وبيّن أيضاً أن العلماء لم يضعوا "المنهج التطبيقي لأصول الفقه وقواعده في أيدي طلاب العلم، وإنما اكتفوا بدراسة المتون، ومناقشة العبارات، وردّ الاعتراضات من خلال ما كُتِب عليها من شروح وحواش، فيخرج الطالب من دراستها كما دخل." بعد ذلك دعا المؤلّف إلى إعداد طالب الفقه إعداداً يُمكنه من فهم ثقافة العصر وواقعه، ويُزوّده بالمعارف والعلوم المنهجية، والفكرية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية، إضافةً إلى المعارف الفقهية والأصولية، ومعرفة واقع الناس من حوله، ثم تدريبه على العمل الذي سيوكل إليه.

أمّا موضوع تحديد مناهج الاجتهاد فتناول فيه المؤلّف أربعة جوانب، هي: تيسير الوظيفة الاجتهادية، وإعمال المقاصد في الاجتهاد، وفقه الواقع، وإحياء الاجتهاد الجماعي.

ففي تيسير الوظيفة الاجتهادية، بحث المؤلّف مسألة تجزؤ الاجتهاد، وحلّص إلى أن القول بجواز التجزؤ هو الأوفق في هذا العصر؛ شريطة معرفة المُجتهد الجزئي ضروريّات العلم الشرعي، ودراسة المسألة الاجتهادية دراسة مستوعبة فاحصة.

وفي إعمال المقاصد في الاجتهاد، بيّن المؤلّف مجالات ذلك، وهي: تفسير النصوص والاستنباط منها، وإجراء القياس على الأحكام المنصوصة، والاجتهاد المصلحي؛ أي

الاجتهاد القائم على المصالح المرسله، وتنزيل الأحكام على الواقع. وقد أفاض في بيان هذه المجالات شرحاً وتمثيلاً.

وفي فقه الواقع، شرح المقصود بهذا النوع من الفقه، وبيّن أنه هو نفسه تحقيق المناط بنوعيه العام والخاص، وأنه يدخل فيه قاعدة اعتبار المآل؛ أي معرفة المتوقّع فضلاً عن الواقع. ثم بيّن بعض القواعد ذات الصلة بهذا الفقه، مثل: قاعدة إمضاء التصرف على ما وقع عليه، ولو كان في الأصل غير مشروع، وقاعدة تقييد الشخص في استعمال حقه، وقاعدة الإقدام على المصالح الضرورية أو الحاجة، وإن اعترض طريقها بعض المنكرات، وقاعدة تحقيق المناط الخاص. ثم بيّن مراحل النظر الاجتهادي، وذكر أنها ثلاث: تصوّر المسألة، وتكييفها، وتنزيلها.

وفي إحياء الاجتهاد الجماعي، بيّن المؤلف أصوله، وأهميته، وتاريخه، وضوابطه، وذكر بعض التوصيات التي تُعزّزه، وتُحقّق الغرض منه.

أمّا الفصل الأخير من الكتاب (الإفتاء) فهو ثمرة من ثمرات الاجتهاد، وبه يتم إفادة المكلّفين بتفاصيل الحلال والحرام وغيرهما من أحكام دينهم. فقد بيّن المؤلف مفهوم الإفتاء وأهميته، وشروط المفتي ومراتبه، والمستفتي وأحكامه. ثم أفاض في الحديث عن الفتوى وتنظيمها، وكيف تُسهم في الارتقاء والنهوض بالمجتمعات على نحو لا يتحقّق إلا بها، وكيف يمكن أن تدفع إلى الرقي والتنمية بحماسة وتلقائية، وتساعد على محاربة الكثير من الجرائم والآفات والانحرافات.

ويبدو لنا أن هذا الباب الأخير في الاجتهاد والإفتاء يحمل قدراً كبيراً من ملامح التجديد في الشكل والمضمون، مقارنةً بما هو عليه واقع هذين الباحثين في كتب الأصول التقليدية. وبالرغم من وجود قدر من التداخل والتكرار بين موضوعي هذين الفصلين، فإنهما اشتملا على نظرات وتوصيات وتقريرات ونقول بديعة تبثُّ فيهما الحياة، وتربطهما أكثر بالواقع الفقهي المعاصر.

ثم انتهى الكتاب بخاتمةٍ فيها إجمال وجيز لما ورد في فصول الكتاب.

وإضافةً إلى التقييم التفصيلي لفصول الكتاب الذي جاء في ثنايا عرضنا له، فإن تقييمنا العام لهذا الكتاب نُلخِّصه فيما يأتي:

١. يُمثِّل الكتاب خطوةً رياديةً مهمّةً وجريئةً في تجديد علم أصول الفقه تجديداً حقيقياً لا يمسُّ ثوابت هذا العلم، ولا ينسفه، أو يأتي على أركانه، بل يُقَرِّبه من المهمّ الفقهي المعاصر، ويُخلِّصه من كثير من العوالق والعوائق، ويسير به في اتجاه الغاية المنشودة لعلم أصول الفقه.

٢. تنبع أهمية الكتاب -فضلاً عن الخير الكثير الذي اشتمل عليه- من كونه أوّل محاولة جماعية للممارسة التجديدية الشاملة لعلم أصول الفقه؛ ففي تجديد أصول الفقه، ما أكثر الواصفين! وما أقلّ السالكين!

٣. تفاوتت فصول الكتاب في مقارنة التجديد؛ نظراً إلى طبيعة موضوع الفصل -محل التجديد-، وتباين المؤلِّفين ما بين فصل وآخر. ولكن سرّت في جميع فصول الكتاب روحٌ تجديدية في الجملة، ولو في حدّها الأدنى في بعض الفصول.

٤. بصفته محاولة أولى ارتيادية في الموضوع فلا شك أنّ بعض فصول الكتاب وموضوعاته بحاجة إلى مراجعات ومعالجات كثيرة إن في الشكّل أو المضمون.

٥. في سبيل تحقيق أفضل النتائج المرجوة من ممارسة التجديد في أصول الفقه، وتحقيق القبول لهذه الممارسة من قبل أهل العلم وذوي الاختصاص، وتحمّسهم لتتبعها وتطويرها والبناء عليها، لا بدّ من خطوات ضرورية تسبق ممارسة التجديد أو ترافقه قبل خروجه في صورته النهائية المرتضاه، وخطوات أخرى تتبعه. ومن هذه الخطوات التي لم نقف عليها ولم يُشر إليها في إعداد هذا الكتاب:

أ. إجراء دراسة استقصائية لأفكار التجديد (قديماً، وحديثاً)، وحضّر هذه الأفكار جميعاً، وتصنيفها، وتقييم ما يصلح منها وما لا يصلح، وما هو حق وما هو باطل، وما هو أولوية وما ليس كذلك. ثم الخروج بمبادئ وإجراءات يرتضيها جمهور أهل الاختصاص، وتكون هادية لعملية التجديد؛ فتُبَيِّن مسارها، وتُحدِّد إطارها، وتُعَيِّن غايتها، وتكون مكتوبةً مُحدّدة في نقاط واضحة.

ب. إجراء دراسة استقصائية لحصر مسائل أصول الفقه في إطارها التقليدي، وتصنيفها، ثم رصد ثمرة كلٍّ منها على حدة.^٧ وبالبناء على هذا الحصر، تُحدّد بدقة المسائل التي ينبغي حذفها من أصول الفقه في ثوبه الجديد، وذلك اعتماداً على المبادئ والموجّهات التي حُدّدت في الدراسة السابقة.

ج. تضمين خاتمة كل فصل من فصول الكتاب -التي يُمثّل كلٌّ منها الصورة النهائية للممارسة التجديدية- قائمة موجزة تحوي جميع العمليات التجديدية التي قام بها مؤلّف الفصل، والمسائل التي اختار حذفها وأسباب ذلك، والمسائل التي أضافها مع بيان الأسباب، ومُسوّغات الترتيب الذي ارتآه إن كان تمّ.

د. مراعاة أن يتبع صدور الكتاب -بعد مدّة من تلقّي الملاحظات عليه وتطويره- عملٌ جماعي جديد؛ لوضعه في صورة كتاب منهجي يراعي العرض المدرسي له، فيكون متاحاً للتدريس، ولا سيما للمبتدئين في هذا العلم، ولغير المتخصصين.

وبهذه الخطوات لن تضيع جهود التجديد، ولن تتشكّت، وإنما سيبنى أهل العلم فيها بعضهم على بعض.

٦. يُؤخّذ على الكتاب أنه أغفل الكلام عن حدّ علم أصول الفقه، باستثناء إشارة عابرة في المقدمة، بالرغم ممّا لتقرير الحدّ المختار من دور محوري في تحديد ما يدخل محتوى هذا العلم من موضوعات، وما يخرج عنه. ولا يكفي من وجهة نظرنا مجرد الاعتماد في تقرير عناصر محتوى علم أصول الفقه على الغاية منه ووظيفته (التي هي أساساً التمكين من الاجتهاد وضبطه)؛ لأنّ ثمة علوماً أخرى نشأت لخدمة هذه الغاية، سداً للنقص الذي لم يسده أصول الفقه في هذا الشأن، مثل: علم القواعد الفقهية والفروق، وعلم المقاصد وتخريج الفروع على الأصول. فهل من مقتضيات التجديد دمج هذه العلوم معاً لتكون علماً واحداً هو العلم الذي يُعرّف بأنه أصول الفقه، وينطبق عليه حدّه بأنه المصادر والقواعد التي يتوسّل بها الفقيه إلى استنباط الأحكام الفقهية وتنزيلها؟ أو: هل يتعيّن عدم دمج هذه العلوم، بحيث يبقى كلٌّ منها في إطاره وصورته، ويُحدّد في ذات الإطار إن احتاج إلى تجديد، ويكتفى بوضعها جميعاً ضمن عنوان واحد جامع، مثل علوم

^٧ ربما يصلح كتاب عبد الكريم النملة: "الجامع في مسائل أصول الفقه" منطلقاً لهذه الدراسة.

الاجتهاد مثلاً، أم أنه ينبغي أن يُطعَّم أصول الفقه بمواد معيَّنة من تلك العلوم التي نشأت بعده تمييزاً لغاياته من دون أن تُدمَج فيه بالكلية؟ فهذه ثلاثة اتجاهات محتملة في تجديد محتوى علم الأصول: إقرار كل علم على ما هو عليه، أو دمج ما يصلح من هذه العلوم كلياً في أصول الفقه، أو دمج بعض منها فيه جزئياً في مواطن مخصوصة. ويبدو لنا أن مؤلّفي الكتاب اختاروا المسلك الثالث، فأضافوا موادّ لا بأس بها من قواعد الفقه وقواعد المقاصد ومباحثهما إلى المادة الأصولية التقليدية، ولكن هذه الإضافة كانت انتقائية بحيث لم يتّضح للقارئ أسسها؛ إذ يوجد الكثير المهم جداً في ممارسة الاجتهاد والاستنباط الذي اشتملت عليه كتب القواعد والمقاصد، والذي لم يُطرَق إليه في الكتاب؛ لذا كان تحرير حدّ مرتضى لعلم أصول الفقه ضرورياً لوضع معيار فيما ينبغي أن يُضاف إليه، أو يُحذف منه.

٧. يُؤخَذ على الكتاب أيضاً تضخيم بابي الحكم الشرعي والاجتهاد، بالرغم من أنهما -على التحقيق- ليسا من صُلب علم الأصول، بل ملحقان به (الأول بوصفه مقدمة له، والثاني بوصفه خاتمةً وتذيلاً)، كما أشار إلى ذلك غير واحد من الأصوليين؛ فهما لا يصبّان مباشرةً في تحقيق وظيفته الرئيسة التي هي رسم خريطةٍ لاستنباط الأحكام. يضاف إلى ذلك أن علم الأصول هو من علوم الآلة التي ينبغي الحرص على عدم تضخيمها، أو توسيع مباحثها، أو تكثير تفرعاتها وقضاياها، كما ذكر ذلك ابن خلدون في مقدمته؛^٨ لأن ذلك مضرٌّ بالمتعلِّمين، وشاغل لهم عن الاشتغال بما هو أهمُّ من علوم المقاصد.

٨. لم نجد في الكتاب حديثاً مستقلاً عن التعارض والترجيح على ما هو في كتب الأصول. وحذف هذا الموضوع، ولو مع تفریق بعض مباحثه هنا وهناك، لا نظنه يتناسب مع أهميته الاستنباطية، ووحدته الموضوعية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

^٨ ينظر: الفصل الثامن والثلاثين: "العلوم الآلية لا تُوسَّع فيها الأنظار، ولا تُفرَّغ المسائل"، في:

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج ١، ص ٧٣٨.

مراجعة لكتاب

التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة*

تأليف: إسماعيل راجي الفاروقي**

عمر حسن القيّام***

يُمثِّل كتاب "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة" سردية أكاديمية عميقة التكوين والبنية، بحيث تصطفُ بأصالة واقتدار إلى جانب سرديات التوحيد الكبرى التي تبلورت عبر مسيرة الإسلام التاريخية، بدءاً بالإمام البخاري (توفي ٢٥٦هـ) الذي ختم كتابه "الجامع الصحيح" بكتاب التوحيد، وانتهاءً بإسماعيل الفاروقي (توفي ١٩٨٦م) الذي كتب هذه السردية المتينة لقصة التوحيد بإحساس شهيدٍ تتجسّد فيه جميع معاني الكرامة الإنسانية المستمدة من الاستخلاف الإلهي للإنسان، مروراً بغير واحدٍ من أعلام الإسلام الذين نَحَضُوا بأعباء بيان حقيقة التوحيد، والكشف عن محتواه النوراني ومقتضياته العملية، والردّ على شبهات المخالفين ممّن تفرّقوا أحزاباً وشيعاً، واستعرت بينهم نيران الخلاف والاختلاف، وأراقوا كثيراً من المداد حين تنكّبوا الطريق السوي، واستلهموا غير ينابيع القرآن الصافية، وأعرضوا عن أنوار الهدى النبوي الرشيد.

وهي سردية صافية المشارب، واضحة الملامح، رَحْبَةُ الأفق، مُرَهَفَةُ الأداة، تستلهم القرآن الكريم مصدراً أوّل في بناء العقيدة الصحيحة، وتجعل السُّنَّة الشريفة الثابتة بياناً لمقاصد القرآن، وتجوسُ ببصيرة نافذة ذكية بين سرديات الأديان الكبرى (اليهودية، والمسيحية، والبوذية، والهندوسية)، وعقائد المصريين واليونان وبلاد الرافدين، وتشتبك

* الفاروقي، إسماعيل راجي. التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، ترجمة: السيد محمد السيد عمر، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٦م.

** دكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة إنديانا/الولايات المتحدة عام ١٩٥٢، وأول رئيس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، انتقل إلى رحمة الله عام ١٩٨٦.

*** دكتوراه في اللغويات من جامعة اليرموك/الأردن. باحث ومحقق. البريد الإلكتروني:

بسجال نقدي عميق مع جميع التصورات الشَّرِكِيَّة ومظاهر الانحراف العقدي الناجمة عن القصور الذاتي للإنسان.

لقد أثمر هذا الصفاء الرؤيوي للكاتب أطروحةً عقائديةً تجنَّبَتْ كثيراً من الضباب الكلامي الكثيف الذي اندلق على مباحث التوحيد، وأوشك أن يحجب الرؤية الصافية الصحيحة للتوحيد بسبب الخلافات الجوهرية العميقة بين أنساق العقائد الكبرى في الإسلام (أهل الحديث، والأشاعرة، والماتريدية، والمعتزلة، والشيعية، والخوارج)، وما تناسل عن هذه الفرق الكبرى من عشرات الفرق الصغيرة التي تركت بمجموعها تراثاً عقائدياً غزيراً متشابكاً متصارعاً وصل حدَّ التناقض والإقصاء، فأفلحت أطروحة الفاروقي في الإفلات من هذا التراث الذي استنزف كثيراً من الجدل، وكان سبباً في شَرُخِ البنية الأساسية للمُعتنِّد الصحيح.

وقد أعرض الفاروقي -بوعي باهر- عن هذا الضجيج الكلامي، واغترف بكلتا يديه من منابع التوحيد العذبة الصافية المستفادة من دلائل الكتاب والسُّنة الصحيحة الصريحة، مُلتقياً بذلك مع أحد أفضل المتون العقائدية في ثقافتنا الإسلامية الذي كتبه الإمام الطحاوي (توفي ٣٢١هـ) باستلهام فريد لحقائق الكتاب والسُّنة، وصاغ في ضوءه عقيدته الشهيرة التي سماها "بيان أهل السُّنة والجماعة"، وكتبها بلُغَةً فطريةً نورانيةً بعيدةً عن تعقيدات أهل الكلام ومصطلحاتهم الفلسفية التي تسلَّلت إليهم من دوائر الفلسفة اليونانية، فكانت عقيدته هي خلاصة الخلاصات لحقائق الكتاب والسُّنة، وهو ما عبَّر عنه بقوله: "فهذا جُمْلَةٌ ما يحتاج إليه مَنْ هو مُنَوَّر قلبُهُ من أولياء الله تعالى، وهي درجةُ الراسخين في العلم"، فصارت هذه العقيدة هي الأصفى مَشْرَباً، والأدقُّ مَنْزِعاً، وموطنَ إجماعٍ لأتباع المذاهب الأربعة كما جزم به التاج السبكي (توفي ٧٧١هـ)؛ رأسُ الأشعرية في زمانه رحمه الله.

وقبل الشروع في تحليل المحتوى العلمي لهذا الكتاب (التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة)، يحسن بنا تقديم إشارة سريعة إلى التراث العلمي الذي تبلور في الثقافة العربية الإسلامية ضمن مُسمَّى التوحيد، وكيف أن الظروف المتشابكة والتحديات الآتية كانت تقتضي بين مرحلة وأخرى ظهورَ كتابٍ مختص بعلم التوحيد، بوصفه منظوراً أساسياً

للحياة، ومنطلقاً أُوْحَدَ لتشكيل الوعي الصحيح بها. وقد سبقت الإشارةُ إلى ريادة الإمام البخاري الذي ختم كتابه "الجامع الصحيح" بكتاب ضخم عنوانه "التوحيد"، مُضَمِّناً إِيَّاهُ مئةً واثنتين وتسعين حديثاً، جرى فيها البخاري على منهجه البديع في تقطيع الحديث، واقتناص الدلالة الجزئية الدقيقة له حسب ما تقتضيه ترجمة الباب؛ إذ استلهم أولاً علم التوحيد من كتاب الله تعالى، ثم استشهد بخمس وثمانين آية كريمة، في إشارة واضحة الدلالة إلى التلازم الجوهرى بين الكتاب والسنة في بناء علم التوحيد داخل الروح المؤمنة، وهو التلازم الذي سيقع الإخلال به مع الانعطاف الكبرى للمتكلمين نحو المعطيات العقلية المحضة لصياغة التوحيد؛ إذ نُحِيَتْ نصوص الكتاب والسنة جانباً، وانشغل المتكلم -ولا سيما في السياق الاعتزالي- بقضية التوحيد من خلال منظور عقلي صارم، انعطف بالقضية الريانة بالنصوص الشرعية نحو سجال كلامي جافٍ فَقَدَ معه التوحيد زُواءه النوراني، وتلاشى بسببه الإحساسُ الأخلاقيُّ بقضية التوحيد بوصفها وعياً وسلوكاً تتحقَّقُ به غاية الخلق الأساسية؛ وهي العبودية لله رب العالمين.

وَمَنْ تَبَعَّ طبيعةَ البحث الكلامي بين المعتزلة وخصومهم لاح له التفرُّغُ المَهوُلُ للمحتوى الروحاني للتوحيد الذي غدا قضيةً كلاميةً صِرْفَةً يَتَفَكَّهُ بها المُتَفَكِّهُونَ، ويخوض في غمراتها الخائضون. وَمَنْ كان في شكٍّ من ذلك فليُنظر في تصانيف أبي حيان التوحيدي، ولا سيما كتاباه الجليلان: "الإمتاع والمؤانسة"، و"البصائر والذخائر"؛ إذ نقل كثيراً من حماقات المتكلمين، وشدَّد الوطأة عليهم، وذكر كلام أهل العلم الربانيين في شؤم هذه المناهج المتصارعة المتنازعة في قضية الإيمان والتوحيد.

وبعد الإمام البخاري ظهرت الأعمال العقائدية الكبرى المستقلة المُمَثِّلة للأنساق الأساسية في الثقافة العربية الإسلامية، وهي: كتاب "التوحيد" لإمام أهل الحديث محمد ابن إسحاق بن خزيمة (توفي ٣١١هـ)، وكتابه: "الإبانة"، و"اللمع" لأبي الحسن الأشعري (توفي ٣٣٠هـ)، وكتاب "التوحيد" لأبي منصور الماتريدي (توفي ٣٣٣هـ). وكان أبو جعفر الطحاوي (توفي ٣٢١هـ) معاصراً لهؤلاء الأعلام، وقد كتب عقيدته الشهيرة التي انعقد الإجماع عليها من جميع الفرق. ويُعَدُّ كتاب "التوحيد" للحافظ محمد بن إسحاق بن منده (توفي ٣٩٥هـ) خاتمة الجهود للقرن الرابع الهجري، وهو كتاب عميق التأثير داخل دائرة أهل الحديث على وجه التحديد.

وقد استمرّت مسيرة التصنيف في علم التوحيد بما يضمن تجديده في النفوس كلما مسّت الحاجة إلى ذلك، فظهر كتاب "التمهيد لقواعد التوحيد"، وكتاب "تبصرة الأدلة"، وكلاهما لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي (توفي ٥٠٨هـ)، وقد عرض فيهما -ولا سيما في "التبصرة"- التنقيح العميق للعقيدة الماتريدية، حيث ظهر فُرْبُ الماتريدية من النصوص، وعدم الاتساع في التأويل على النحو الذي سلكه الأشاعرة، وبخاصة جناح المتكلمين الصرّف.

ثم ظهر كتاب "التوحيد" للحافظ عبد الغني المقدسي الحنبلي (توفي ٦٠٠هـ)، وذلك على طريقة أهل الحديث، تلاه كتاب "تجريد التوحيد" لتقي الدين المقرئ الشافعي (توفي ٨٤٥هـ). بعد ذلك هيمنت مرحلة المنظومات على الفكر العقائدي، مثل منظومة "جوهرة التوحيد" للعلامة إبراهيم بن حسن اللقاني المالكي (توفي ١٠٤١هـ)، التي ما زالت حتى اليوم عميقة التأثير في الفكر الأشعري، ثم ظهر كتاب "التوحيد" لعلامة الديار النجدية محمد بن عبد الوهاب (توفي ١٢٠٦هـ)، تلاه رسالة "التوحيد" لإسماعيل بن عبد الغني الدهلوي (توفي ١٢٤٦هـ)، لنتقي بعد ذلك بصياغة أكثر حداثاً على مستوى اللغة والنضج المعرفي، ممثلة في رسالة "التوحيد" لمفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده (توفي ١٣٢٣هـ)، التي انبثقت عن منظور نقدي للتراث العقائدي السابق الذي ساهم - نوعاً ما- في ترسيخ التناؤد بين المسلمين.

وقد ارتقى محمد عبده بالرؤية الاعتقادية إلى مستوى يليق بالكرامة الإنسانية، مؤكداً أن هذا الدين قد جاء لرفعة الإنسان الشاملة من خلال تعريفه بالله تعالى، وتنوير عقله وروحه بأنوار الوجدانية، وتفعيل طاقة العبودية الراشدة بعيداً عن الجدل الكلامي العقيم، مع ميل ملحوظ إلى الفكر الأشعري، ولكن ضمن رؤية نقدية تحكي التطورات داخل هذا الفكر واختيارات أساطينه الكبار، أمثال الباقلاني والفخر الرازي، لنتقي بعد ذلك بالشيخ حسين الجسر (توفي ١٣٣٨هـ) صاحب "الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية والشريعة المحمدية"، حيث نلحظ إعراضاً مقصوداً عن المحتوى الكلامي للعقائد، وانشغالاً بأسلاً ببيان محاسن الشريعة المحمدية والكمال الأخلاقي المستفاد من التوحيد الصحيح.

لقد كُتبت هذه الرسالة في أواخر عهد الدولة العثمانية، وسُمّيت باسم السلطان عبد الحميد رحمه الله، ليبزغ بعدها في سماء الأناضول نجمٌ بديع الزمان النورسي (توفي ١٣٧٩هـ) الذي كتب "حقيقة التوحيد" في سياق جهوده الكبرى لإعادة تشكيل الوعي من خلال المنظور القرآني للحياة. ثم كانت الجرّدة النهائية مع الشيخ نديم الجسر (توفي ١٣٩٩هـ) الذي كتب "قصة الإيمان بين العلم والفلسفة والقرآن" على شكل سرديّة شديدة التلاحم، تعالج قضية التوحيد من منظور الإنسان الحديث الذي تزعزت فيه منظومة اليقين التقليدي لمصلحة نزعة الشك، وربما الإلحاد، مع المغامرة - إلى أقصى الحدود - في الاعتداد بالذات والعقل الإنساني المحض.

وفي خِصَمِّ هذه الجهود العلمية الرصينة لعلم التوحيد، ظهر كتاب "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة" للشهيد إسماعيل الفاروقي عام ١٩٨٢م باللغة الإنجليزية، وقد ظلّ حبيسَ هذه اللغة مدّةً تزيد على أربعة وثلاثين عاماً قبل أن يرى النور في حَرْفِ العربي عام ٢٠١٦م، حين نحض بأعباءٍ نقله إلى العربية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وأسند موضوع ترجمته إلى السيد محمد السيد عمر، فكانت هذه الطبعة التي طال انتظارها، وكانت هذه اليدُ البيضاء التي أسداها المعهد العالمي للفكر الإسلامي إلى عُشّاق المعرفة وطُلاب الحقائق.

يتألّف هذا الكتاب من ثلاثة عشر فصلاً تتصدّرها ثلاثُ مقدّماتٍ تتفاوت في حجمها، مع اتفاقها في الدلالة على الموقع النقدي المتميز للكتاب في سياق علم التوحيد. أمّا المقدّمة الأولى (ص ١٣-٢٦) فقد كتبها العلامة الأصولي طه جابر العلواني رحمه الله، وألقى من خلالها ضوءاً كاشفاً على بنية الكتاب، ومغزاه، ودوافع ظهوره، ومجاله المعرفي، مع التنويه بانعطافته نحو الحياة، والاشتباك مع مشكلاتها؛ لإخراج موضوع التوحيد من المجال المعرفي المحض، والإشارة إلى رمزية صدوره عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وما ينطوي عليه من الإيحاء بأن "إسلامية المعرفة" في منطلقها وغاياتها لا يمكن تحقيق شيءٍ منها إلا بإرساء دعائم التوحيد والانطلاق من حقائقه؛ إذ عاجل الكتاب قضية التوحيد بالاشتباك مع فلسفة الأديان وتاريخها ومقارنتها، والارتقاء بالتوحيد من عالمِ الجرّدات إلى العالمِ المُدرَك المُتجسّد في سياق الحياة.

وبإشارةٍ خاطفةٍ لامعةٍ، يُؤكِّد العلواني -رحمه الله- أن إسماعيل الفاروقي إنما هو امتداد ناضج أصيل لمدرسة شيخ الإسلام ابن تيمية (توفي ٧٢٨هـ) وتلميذه ابن القيم (توفي ٧٥١هـ)، وصولاً إلى مدرسة الإصلاح الكبرى في العصر الحديث (مدرسة محمد بن عبد الوهاب)؛ إذ ترجم الفاروقي كتابه "الأصول الثلاثة" إلى الإنجليزية، مع تأثره الواعي بمدرسة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، مروراً بمدرسة الدهلوي والشوكاني والألوسي الذين هم امتداد لمدرسة ابن تيمية؛ وهي المدرسة التي تُؤكِّد الإطّار العربي للخلافة الإسلامية، حيث كانت تتغيّب إعادة بناء الخلافة بناءً عربياً على سنن الخلافة الراشدة، بتجديد منهج التلقي للخطاب الإلهي الذي كانت ثمرته جيل الصحابة والتابعين ومن أتبعهم بإحسانٍ ممن حملوا لواء التوحيد ومشاعل العرفان، واندفعوا في الأرض ينشرون أنوار العقيدة الصافية، وقيم العدالة والحرية والكرامة الإنسانية.

وبحسب العلامة العلواني، فإن هذا الكتاب يُمثّل مبادرةً محدّمةً تُناقش قضية التوحيد بإحساس وجداني متوقّد، ونظرة عقلية نافذة، وبصيرة نقلية تعرف حدود التعامل مع النصوص، لا مقارنةً باردةً متردّدةً تقف على التخوم، ولا تقتحم الأعماق؛ فهو -رحمه الله- يُفرِّق بين المبادرة والمقاربة، ولا يرى في الثانية سوى نوع من الجبن البحثي، والاحتماء بالمحتملات، هرباً من الوضوح والحسم في القضايا المصيرية.

وفيما يخصّ مستوى الدافع الذاتي، فقد انبثق هذا الكتاب داخل عقل الفاروقي -رحمه الله- بعد هزيمة عام ١٩٦٧م على شكل سؤال خلاصته: لماذا نُهرَم ونحن مؤمنون؟ وقد قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الروم: ٤٧)، وكان الجواب: إن في العقيدة خللاً كبيراً عميقاً، وإن إيمان المؤمنين لم يُعد ذلك الإيمان الذي يستحقون عليه النصر.

وأما المقدّمة الثانية فقد كتبها السيد محمد السيد عمر (ص ٢٧-٥١)، وقدّم فيها تلخيصاً شديداً الكثافة والتركيز لمحتوى الكتاب من خلال فصوله المذكورة، مُستنداً إلى منظور راسخ من أن هذا الكتاب قد جاء نسيجاً توحيدياً إسلامياً فريداً. ولا يتّسع المقام هنا للحديث عن جهد هذا الرجل في استيفاء مطالب الدلالة على محتوى الكتاب من

خلال مقدّمته، غير أنه يجب التنويه والإشادة بترجمته الدقيقة المُبينة عن أفكار الكتاب العميقة، التي جاءت بعد محاولات سابقة لترجمته إلى العربية، قام بها عدّة مُترجمين مختلفين في ثقافتهم وتوجُّهاتهم وطاقاتهم الفكرية ومداركهم المعرفية، وهي ترجمات لم تكن مُفنيعةً لرجال المعهد العالمي للفكر الإسلامي - بحسب المرحوم العلامة جابر العلواني - لكي تكون ضمن منشوراته، حتى جاءت هذه الترجمة الرصينة للكتاب التي تُعدُّ عملاً أقرب إلى الإنشاء الفكري الجديد والتوليد منه، لا مجرد ترجمةٍ تتعلّق باللغة ونقل المعاني من لغة إلى أخرى. وحسبُك هذه الشهادة من العلامة العلواني، تنويهاً بقدر الترجمة هذه التي تلوح عليها أمارات الاقتدار الدلالي والبلاغي الرصين.

وبعد تمهيدٍ مكثّف قصير عكف الفاروقي على بناء كتابه في ثلاثة عشر فصلاً جاءت على النحو الآتي:

- الفصل الأول: التوحيد: جوهر الخبرة الدينية.
- الفصل الثاني: التوحيد: لباب الإسلام.
- الفصل الثالث: التوحيد: مبدأ التاريخ.
- الفصل الرابع: التوحيد: مبدأ المعرفة.
- الفصل الخامس: التوحيد: مبدأ الغيب.
- الفصل السادس: التوحيد: مبدأ الأخلاق.
- الفصل السابع: التوحيد: مبدأ النظام الاجتماعي.
- الفصل الثامن: التوحيد: مبدأ الأُمّة.
- الفصل التاسع: التوحيد: مبدأ الأسرة.
- الفصل العاشر: التوحيد: مبدأ النظام السياسي.
- الفصل الحادي عشر: التوحيد: مبدأ النظام الاقتصادي.
- الفصل الثاني عشر: التوحيد: مبدأ النظام العالمي.
- الفصل الثالث عشر: التوحيد: مبدأ الجمال.

وداخل هذه الفصول توجد تقسيمات فرعية تستوعب التفاصيل، وتُثري فكرة الشمول والتقصي، وتتيح للباحث أن يتحرك داخل مساحة واسعة وأفق رحب، تدل بمجموعها على مدى السيطرة المنهجية، والوعي الدقيق بالتفاصيل والحدثة الرؤيوية، ومناقشة قضية التوحيد ضمن أفق العصر، وبلاغته، ولغته، ومشكلاته، بحيث يمكن القول إن هذا الكتاب هو في جوهره جرعة عقلية تستجيب لأسئلة العصر ومعضلاته، وتتسلح بنبرة عقائدية واثقة جازمة أمام شكوك العقل الحديث الجارفة، وتستلهم القرآن الكريم مصدراً أوّلاً في بناء حججها العميق، وتستطيل بالحجّة البالغة على جميع الانحرافات والتخرصات والتصورات الخاطئة لقضية التوحيد في مختلف الأنساق الدينية التي ناقشها المؤلّف ببراعة واقتدار.

إن استعراض الفصول السابقة جميعها في هذه القراءة - التي هي في جوهرها عرض لفكرة الكتاب وأطروحاته الأساسية - هو أمر محفوف بالصعوبة؛ لذا سنكتفي بالإشارة إلى الفصلين: الأول والثاني، لما فيهما من دلالة على الطبيعة المنهجية والمحتوى المعرفي لهذا الكتاب الفريد الزاخر بالأفكار الخالقة والمناقشات العميقة التي تتعدّد على التلخيص والاختصار.

١. الفصل الأول: التوحيد: جوهر الخبرة الدينية

يتأسس هذا الفصل على مقولة خلاصتها أن مفهوم "الرب" هو نواة الخبرة الدينية، وأن الركن الأول من أركان الإسلام (لا إله إلا الله) يعني ببساطة مركزية مفهوم "الله" لدى المسلم، وذلك في كل مكان، وفي كل فعل، وفي كل فكرة، وفي كل زمان. فوعي المسلم ممتلئ بوجود الله تعالى على الدوام، وهو شاغله الأسمى.^١

وينشأ عن هذا الوعي التخلّص ثم الإطاحة بالفكرة الفلسفية القائلة بالعماء المشوّش للكون، وترسخ القناعة اليقينية بوجود ملكوت يحكمه النظام والقانون، ويكون فيه الله تعالى هو المهيمن الفاعل الأوحد لكل شيء في هذا الكون، مع الاعتراف بفكرة "السببية"، ولكن من دون القول بحتميتها، بحيث استُبدل الفعل الإلهي بها، مع اليقين

^١ الفاروقي، التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة، مرجع سابق، ص ٦٣.

الجازم بأن الإله العادل لا يمكن أن يخدع الإنسان أو يُضِلِّه، وإنما يجعل النتيجة الصحيحة تتناسب دائماً مع تتبُّع السبب الصحيح، فيكون الإله هو مصدر توازن الكون، والرفيق عليه.

ويتربَّب على هذا التصور الصحيح للألوهية أن تكون جميع توجُّهات الإنسان وأفكاره وأعماله حقائق لا تقبل الشك. فإلى الله تعالى المنتهى، وهذا يعني أن كل العلاقات والغايات في الكون تتجه إليه وتستقر، بحيث تكون الذات الإلهية هي مصدر الخيرية في كل ما في الوجود، ومصدر الأساس القيمي لكل ما في الوجود.^٢

ولتأكيد هذا التصور الفريد للوحدانية الإلهية، تمَّ تطهير الوعي الديني من جميع مظاهر الشرك ومحتملاته على نحوٍ حاسم لا هوادة فيه، مع تأكيد الإسلام التزام الدقة اللغوية العالية بصورة تليق بالمدرجات المتعلقة بالذات الإلهية المنفردة المنقطعة النظر، أو حتى شبه النظر، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، فاختفى من المعجم الديني الإسلامي جميع الألفاظ المثبسة، مثل: الأب، والفادي، والمُخْلِص، وأكِّدت مفاهيم وحدانية الذات الإلهية وتعاليتها على نحوٍ لا يستطيع معه أيُّ إنسانٍ أن يدَّعي علاقةً مع الله ينفرد بها دون مَنْ عداه مِنَ البشر؛ فالعباد كلهم سواسية أمام الله تعالى، لا يتفاضلون إلا بالتقوى، وكل ما في الكون يقف على خطٍّ واحدٍ هو الخطُّ الفارقُ بين الطبيعي والمتعالي.

ومن أعمق الأفكار التي نوقشت في هذا الفصل فكرةُ الشرط الأخلاقي في الفعل الإنساني، التي تُمثِّل في جوهرها التعبير الصحيح عن حرية الإنسان في اختيار القانون الأخلاقي في التعامل مع الله تعالى؛ أي ممارسة الحرية في الطاعة والعصيان، بحيث يترَّب على ذلك تأكيد حقيقة أن القيم الأخلاقية الحُرَّة هي أرقى من القيم الأولية الطبيعية المخلوقة مع الجبلة، مثل الملائكة المجبولة على الطاعة وفعل الخير من دون الخضوع للشرط الأخلاقي والأمانة التي عجزت عن حملها السماوات والأرض والجبال؛ فالموقف الأخلاقي للإنسان من الطاعة هو الشقُّ الأسمى من الإرادة الإلهية، التي لأجلها خلق الله الإنسان،

^٢ المرجع السابق، ص ٦٦.

وأنعم عليه بأن جعله خليفةً في أرضه. وبفضل هذه النعمة الإلهية أصبح الإنسان أسمى منزلةً من الملائكة بِحُكْم امتلاكه حرية الاختيار الأخلاقي. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ (البقرة: ٣٤).

وتأسيساً على هذه الحقيقة الوجودية في الخلق الإنساني، يُقرّر الفاروقي مسؤولية الإنسان عن مصيره؛ فالتوحيد عقد واضح المعالم بين الله والإنسان، ولا بُدَّ للإنسان من أداء هذه المهمة الجليلة بنفسه، وإلا فلا وزنَ لعمله، مُستشهداً بقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ ﴿٢﴾﴾ (الملك: ٢)، ومؤكداً أن الإنسان سيغدو ألعوبةً في حال لم يكن خَلاصُهُ من فعل نفسه، وإنما من فعل أحدٍ غيره، حتى لو كان ذلك "الغير" هو الله تعالى.

وهذا الفعل مُترتب على طبيعة الفعل الأخلاقي، وهو ما قاله الفاروقي -رحمه الله- في هذا الشأن تحديداً، إلا أنه ليس ممّا يُوافق عليه؛ لأن في ذلك اختزالاً للعبودية بصورة عقدٍ واجب التنفيذ بين الله والإنسان، وهو قريب من فكر المعتزلة الذين أوجبوا على الله تعالى إيجابَ الثواب ورعاية الأصلاح في أفعال عباده، وهو على غير منهج أهل السنة الذين يعتقدون جازمين أن العمل بمجرّده غير كفيلاً بالنجاة الأخروية. وقد صحَّح عن رسول الله ﷺ أنّه قال: "لَنْ يُدْخَلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ، قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا، وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَّعَمَدَنِي اللَّهُ بِفَضْلِ وَرَحْمَةٍ، فَسَدِدُوا وَقَارِبُوا." (أخرجه البخاري برقم ٥٦٧٣) من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه). وللحافظ ابن رجب الحنبلي -رحمه الله- تحقيق بديع في هذا الشأن لا يتسع المقام لنقله وتحريره.

٢. الفصل الثاني: التوحيد: لباب الإسلام

يتأسس هذا الفصل على مُسلمة خلاصتها أن الإسلام هو جوهر الحضارة الإسلامية، وأن التوحيد هو جوهر الإسلام. وهذه المُسلمة لم يُشكك فيها مسلمٌ قطُّ، أو إنسانٌ عاش في ظلال الحضارة الإسلامية حتى لو لم يكن مسلماً، ولم يجرؤ أحدٌ على اقتراح خطية التشكيك فيها سوى بعض المستشرقين المتعصبين المفتقرين إلى النزاهة العلمية، وبعض الإرساليات التبشيرية. وفي هذا السياق، يُؤكّد المرحوم الفاروقي أن للثقافة

والحضارة الإسلامية جوهرًا معرفيًا هو التوحيد، وأن هذا الجوهر قابل للوصف والتحليل باعتبارها النواة الأولى للإسلام، وما نشأ عنه من ثقافة وحضارة.

وترسيخاً لهذه الحقيقة، يُؤكِّد الفاروقي بِلُغَةٍ جازمةٍ أنه لا إسلام إلا بالتوحيد، وأنه في غيبة التوحيد لن تصيرَ السُّنة النبوية محلاً للشك، وتحتزُّ صفتها الآمرة فحسب، بل ستنتهار مؤسسة النبوة من أساسها. وعلى هذا، فإن الاعتصام بمبدأ التوحيد هو حجر الأساس لكل ما يتعلَّق بالتقوى والتدين والفضيلة؛ ما يعني أن التوحيد هو المقام الأسمى في الدينونة، وأن جزاءه أعظم الجزاء. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: ٨٢).

بعد ذلك عكف الفاروقي على تقديم نقد جوهرى عميق لمظاهر الخلل في مفهوم "فكرة التعالي الإلهي"، في الديانتين: اليهودية والمسيحية، ولكن بلغة علمية نقدية رصينة بعيدة عن التشقي والشعور بالتفوق العقائدي، حتى إنه سبر القضايا في سياقها العميق من التحولات الرؤيوية في الروح والعقل، مع خبرة ملحوظة بالمقولات الأساسية في تاريخ هاتين الديانتين، والرجوع المباشر إلى نصوص الكتب المقدسة التي كان الفاروقي أحد كبار المتخصصين فيها، وقد استخدم فقه اللغة في رصد مظاهر التحولات والانحراف بفكرة التسامي المطلق للذات الإلهية. فاليهودية تستعمل صيغة الجمع (ألوهيم) للحديث عن الرب في التوراة، وما انبثق عن هذا التصور الجمعي للآلهة من أفكار خاطئة للصراع بينها كما وردت في التوراة، فضلاً عما تورَّطت فيه اليهودية من الدعوى الفارغة التي مفادها أن علاقة الرب بشعبه تُحتم عليه أن يُنعم على هذا الشعب بالرغم من وقوعه في الرذيلة والعناد والجور. ثم أخذ الفاروقي يرصد مظاهر الخلل في التصور المسيحي للذات المتعالية التي طوّرت فكرة أبوة الإله لملوك اليهود، وأسبغتها على عيسى عليه السلام، ثم أعطت هذه الفكرة المضمون الكينونيّ المزيّل للتعالي القائل بوحدة الجوهر بين الإله وعيسى.

وفي موازاة هذا الانحراف في التصورات، وقف الإسلام على طرفي نقيض مع اليهودية والمسيحية بخصوص هذه القضية الفطرية، وأعلن بكل صراحة ووضوح أن مسألة التسامي الإلهي المطلق وتنزيهه هي موضع اهتمام كل إنسان، وأن الله تعالى خلق البشر قادرين على معرفته في تعاليه المطلق؛ فتلك هي الفطرة التي فطر الله تعالى عليها البشر، وهي في جوهرها ملكةٌ يتعرّف بها الإنسان إلى الذات الإلهية في سُمُوها، ووحدانيتها، وطبيعتها

المتعالية المفارقة للمخلوقات. وعلى هذا، فإن الإسلام لا يُسَلِّم للهندوسية تفريقها بين البشر، وزعمها بوجود أناس يمكنهم التأمل في الذات الإلهية في تساميتها المطلق، وأناس لا يمكنهم إدراك هذه الذات إلا بوساطة آلهة أُخرى، هي الأصنام، أو ما هو على شاكلتها من الوسائط التي زعمت أنها تُقَرِّبهم إلى الله زُلْفَى، وهو ما أنكره الإسلام أشدَّ إنكار.

وقد أبدع المرحوم الفاروقي في رصد بعض مظاهر التعالي للذات الإلهية في الوعي الإسلامي من خلال الفن ثم اللغة. وفيما يخصُّ اللغة، فقد أكَّد الفاروقي حرص المسلمين -على اختلاف ألسنتهم، ولهجاتهم، وخلفياتهم المعرفية والثقافية- على مراعاة الطابع المتعالي للذات الإلهية كما عبَّرَ عنه لسانُ القرآن الكريم، بحيث لم يعترفوا بقرآنية النصوص المترجمة عن القرآن الكريم؛ فالقرآن المكتوب بالعربية هو وحده القرآن الكريم، وما عداه من ترجماتٍ لمعانيه لا يعدو مجرد أدوات مُعاونة على فهمه، لكنها لا تُعَدُّ نصوصاً، فلا يُتلى القرآن الكريم إلا بالعربية. ولذلك غدا كل حديث عن الذات الإلهية محصوراً في ما جاء عنها في القرآن الكريم، ومُلتزماً التزاماً دقيقاً بالتعبيرات القرآنية وأشكالها الأدبية (توقيفية الأسماء والصفات والأفعال).

وفي سياق معالجة هذه القضية، انعطف الفاروقي بالنظر النقدي العميق في مشكلة المجاز اللغوي، وما نجم عنه من تأويل مُسرفٍ للصفات الإلهية كما تبلور لدى المعتزلة تحديداً، فضلاً عن المخاطر التي كانت ستحقيق بالنص القرآني والصفات الإلهية لو تمَّ الانزلاق الكامل في هذه السبيل. وفي هذه اللحظة التاريخية الفاصلة، برز الدور الجوهري لأبي الحسن الأشعري -رحمه الله- الذي استنقذ الموقف، وقَدَّم صيغة معتدلة في التعامل مع الصفات الموهمة للتشبيه، وأفلح في تهدئة الإيقاع وإعادة التوازن إلى هذه المنطقة المحفوفة بكثير من المخاطر والانزلاقات، مع الإشادة بالدور البطولي لعلماء اللغة الذين أبدعوا في حفظ كيانها المعجمي والدلالي بما يكفل إزالة جميع مُعَوِّقات التأويل الخطأ لدى القارئ المعاصر للقرآن الكريم. فبهذا الحفظ الباسل للغة ظلَّ تنزيل الأحكام القرآنية على شؤون الحياة دائمة التغيُّر مُتجدِّداً على الدوام، وكذا ترجمة المبادئ القرآنية العامة إلى تشريعات مُعَبَّرة عن المهام والمشكلات المعاصرة، بحيث يمكن القول بنبرة لا تخلو من الفخر إن قدرة أيِّ باحثٍ على فهم الوحي اليوم كما فهمه المسلمون في صدر الإسلام (عهد التنزيل) تُمثِّل معجزةً في تاريخ الأفكار.

مراجعة لكتاب

منهاج الشريعة في تشريع الأحكام وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لا نص فيه*

تأليف: حسان عوض أبو عرقوب**

معاذ خالد قدورة***

تحدّث الباحث في هذه الدراسة عن منهاج الشريعة في تشريع الأحكام، وأثر هذا المنهاج في الأدوات الاجتهادية فيما لا نصّ فيه. وهي دراسة جديدة في بابها؛ إذ تناول فيها الباحث الأدوات الاجتهادية في قسمين، أو مرحلتين؛ أولاهما: مرحلة الاستنباط التي تشمل القياس، والمصلحة، والعرف، والاستصحاب، وثانيتها: مرحلة التطبيق التي تشمل الاستحسان، وسدّ الذرائع. وهو تقسيم جديد حسن، يُؤسّس لطلبة العلم الفرق بين الأدوات، وكيف استفاد منها الفقهاء في الاجتهاد من جهة مراعاة علل الأحكام، ومقاصد الشرع، وبناء ما لا نصّ فيه عليها؛ وهي مرحلة الاستنباط، ومن جهة السير على منهج الشريعة في التشريع بما لا يناقض مقاصد الشرع ومراعاته للمصلحة؛ وهي المرحلة الوقائية أو العلاجية. وتُعَدُّ الدراسة أيضاً استدلالاً للأدوات الاجتهادية فيما لا نصّ فيه من جهة تأكيد علاقتها بالمصلحة ومقاصد الشرع، فكانت هذه الأمور من إيجابيات الدراسة. وهي بحقّ دراسة تُؤصّل للمنهج الاجتهادي الذي اتّبعه المجتهدون فيما لا نصّ فيه، من خلال ربطه بمنهاج الشريعة في تشريع الأحكام.¹

* أبو عرقوب، حسان عوض. منهاج الشريعة في تشريع الأحكام وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لا نص فيه، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٧م.

** دكتوراه في الفقه وأصوله، مفتي ومدير العلاقات العامة والتعاون الدولي في دائرة الإفتاء العام الأردنية.

*** دكتوراه في الفقه وأصوله من جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن، مفتي في دائرة الإفتاء العام الأردنية. البريد الإلكتروني: moathqadourah@gmail.com

تم تسلم المراجعة بتاريخ ١٠/٤/٢٠١٨م، وقُبِلت للنشر بتاريخ ١٢/٦/٢٠١٨م.

¹ أبو عرقوب، منهاج الشريعة في تشريع الأحكام وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لا نص فيه، مرجع سابق، ص ١٠.

جاءت الدراسة في مقدّمة وخمسة فصول وخاتمة، وقد بدأ الباحث في الفصل الأول ببيان المراد من منهج الشريعة في تشريع الأحكام، فبيّن معنى كلٍّ من: المنهاج، والتشريع، ونوّه بأن التشريع مستمد من الشريعة؛ فإن كان مصدره الوحي سُمّي سماوياً، وإن كان مصدره البشر سُمّي وضعياً.

ومصطلح "الشريعة" يُطلق على كل ما شرعه الله تعالى لعباده من أحكام؛ سواء أكانت عملية، أم اعتقادية، أم أخلاقية. وهي بهذا مرادفة لكلمة "الدين"، ولمعنى الفقه. وقد اصطلح بعضهم على إطلاق لفظ "الشريعة" على الأحكام العملية فقط، فيكون هذا اللفظ مختصاً بالأحكام العملية التي نزل بها الوحي صراحةً، أو استنبطها المجتهدون، أو خرّجها المُقلِّدون على الأصول والقواعد الخاصة بأئمتهم.^٢

ويُرجِّح الباحث أن المراد بكلمة "الشريعة" هو ما سنّه الله تعالى لعباده عن طريق الوحي من شرائع وأحكام. والشرائع هي نصوص الكتاب والسنة، فلا تدخل اجتهادات الفقهاء في مفهومي "الشريعة" و"التشريع"؛ تجنباً للخلط بين الأحكام السماوية والبشرية. فهذه الاجتهادات تُسمّى فقهاً، والفرق بين الشريعة والفقه هو أن الشريعة المُتمثِّلة في نصوص الكتاب والسنة معصومة؛ لأنها وحي من الله تعالى، أمّا الفقه فهو جهد بشري يتمثّل في فهم النصوص، أو تطبيقها، أو البناء عليها؛ وذلك أنها تحمل الصواب والخطأ، في حين أن الشريعة خالدة باقية صالحة لكل زمان ومكان، خلافاً لاجتهادات الفقهاء التي جاءت لتلائم زمان الفقيه وحاجة عصره ممّا بُني على العُرف، أو المصلحة، أو غير ذلك.^٣

وقد تحدّث الباحث عن تقسيمات هذا المنهاج من حيث: الموضوع، والدلالة، والمقصد، وتحدّث أيضاً عن خصائصه، مثل: الربانية، والعصمة، والتناسق، والشمول، والواقعية.^٤

^٢ المرجع السابق، ص ١٤-١٥.

^٣ المرجع السابق، ص ١٦-١٧.

^٤ المرجع السابق، ص ١٩.

ثم تناول مسالك التعرّف لمنهاج الشريعة في تشريع الأحكام، وبيّن أنّها قد تكون من خلال الكتاب والسنة، أو المقاصد الشرعية مثل رفع الحرج، أو القواعد الفقهية مثل قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"؛ فهذه تكشف عن منهاج الشريعة في التشريع.^٥

وأما الجزء الثاني من هذه الدراسة، وهو الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، فالمراد به: "بذل الفقيه الوسع في نيل حكم شرعي عملي في واقعة لم يردّ فيها نصّ، ولا إجماع عليها."^٦

والعلاقة بين الاجتهاد فيما لا نصّ فيه والاجتهاد بالرأي أن الاجتهاد بالرأي يتضمن الاجتهاد في فهم النص، أو تطبيقه، أو الاجتهاد فيما لا نصّ فيه؛ فالاجتهاد فيما لا نصّ فيه هو جزء من الاجتهاد بالرأي، والعلاقة بينهما العموم والخصوص المطلق. فكل اجتهاد فيما لا نصّ فيه اجتهاد بالرأي، ولا عكس.^٧

وفي ما يخص نشأة الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، فقد كان عصر النبي ﷺ والوحي ينزل بالتقرير أو التصحيح، وكذا اجتهاد الصحابة الذي كان خاضعاً لإقرار النبي ﷺ، أو لعدم إقراره، مُبيناً لهم الحكم الصحيح.^٨

وقد رأى الباحث -مُخالفاً رأي الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله- أن اجتهادات الصحابة -رضوان الله عليهم- كانت في حضرة النبي ﷺ، وأنّها لا تقتصر على غيابه وبُعدهم عنه عليه الصلاة والسلام، فأقرّ ما كان صواباً، وصحّح ما كان خطأً.^٩

وأما حكم الاجتهاد فيما لا نصّ فيه، فهو باعتبار تحقّقه ووجوده فرض كفاية، وباعتبار ممارسته ووقوعه قد يكون فرض عين، أو فرض كفاية، أو مندوباً، أو مُحَرِّماً.^{١٠}

فيكون فرض عين في حال نزلت الواقعة بالمجتهد؛ فاجتهاده في حقّ نفسه فرض عين، وليس له أن يُقلد غيره، وكذا في حال نزلت الواقعة بغيره، وتعيّن الجواب عليه؛ لعدم

^٥ المرجع السابق، ص ٤١.

^٦ المرجع السابق، ص ٥٣.

^٧ المرجع السابق، ص ٥٣-٥٧.

^٨ المرجع السابق، ص ٥٨.

^٩ المرجع السابق، ص ٦١-٦٢.

^{١٠} المرجع السابق، ص ٦٤-٦٧.

وجود غيره. ويكون فرض كفاية في حال نزلت الواقعة بالمستفتي، فسأل أحد المجتهدين عن حكمها، ولم يخش فوات وقت الحادثة دون الحكم الشرعي، أو إذا تردّد الحكم بين مجتهدين مشتركين في النظر في الواقعة. ويكون مندوباً في حال الاجتهاد في مسألة قبل وقوعها احتياطاً، أو إذا استفتي فيها، فاجتهد المجتهد في استنباط حكمها. ويكون محرماً إذا كان الاجتهاد في مقابلة دليل قطعي، أو كان لمن لا تتوافر فيه شروط الاجتهاد.

ثم انتقل الباحث في الفصل الثاني إلى مقصود الدراسة؛ وهو منهج الشريعة في تشريع الأحكام في أدوات الاجتهاد فيما لا نصّ فيه في مرحلة الاستنباط. وقد أسهب في الحديث عن تعليل النصوص، وأنه من منهج الشريعة في التشريع، وأن مرحلة الاستنباط في الاجتهاد فيما لا نصّ فيه يُنبت عليه؛ فهو الأساس له، وأن الغاية منه تحقيق مصالح العباد، ومنه انبثق القياس، والاستصلاح، والعرف، والاستصحاب.

وبين أن الأصل في الأحكام الشرعية هو التعليل؛ أي إن الأحكام مبنية على علل ومعانٍ وأسباب تُحقّق غايات ومصالح يقصدها المُشرّع؛ لذا كان التعليل من منهج الشريعة.^{١١}

ومنهج الشريعة باعتبار تعليل الأحكام إمّا أن يكون معقول المعنى، بحيث ينص المُشرّع على علّة الحكم صراحةً، أو إيماءً، أو يذكر الحكم من دون العلّة، وهذه الأخيرة تحتاج إلى اجتهاد لاستنباط العلّة، وإمّا أن تكون الأحكام غير معقولة المعنى، فلا تقبل التعليل، مثل: العبادات، والإرث، والحدود.^{١٢}

والحكمة من الأحكام معقولة المعنى أنّها (الأحكام) ليست مبنية على القهر والتحكم، وإنما لها معانٍ ومقاصد، فتتشكّل قناعة بعدالة هذه الأحكام، وكذا حُسن الامتثال لها، والقناعة والرضا بها، وتعدية الحكم من المنصوص إلى غير المنصوص من الفروع؛ فالحكم قبل التعليل يكون مقتصراً على المحل المنصوص عليه، وبعد استخراج

^{١١} المرجع السابق، ص ٧١-٧٢.

^{١٢} المرجع السابق، ص ٧٣ وما بعدها.

المعنى والعلّة يثبت الحكم في غير المنصوص أيضاً، وهذا يُمَثَّل الجانب العملي من تعليل الأحكام.^{١٣}

ومنهج الأصوليين العلمي للبحث عن هذه المعاني، التي اقتضت الأحكام للوصول إلى فهم إرادة المُشرِّع من النصوص التشريعية، هو مسالك التعليل، التي أهمها: النص، والإجماع، والسير والتقسيم، والمناسبة.^{١٤}

ثم كان الحديث عن مقصد هذا الفصل؛ وهو أدوات الاجتهاد التي تعتمد على التعليل، والتي يُمَثَّل القياس أولها. فاستعمال القياس لإثبات الأحكام هو من منهاج الشريعة في التشريع؛ وذلك أن المُشرِّع يقيس لِيُبَيِّن الأحكام ويثبتها، وفي ذلك إرشاد لأهل الاجتهاد للسير على منهاج التشريعي نفسه؛ تبياناً لأحكام المسائل غير المنصوص عليها.

والفرق بين استعمال المُشرِّع للقياس واستعمال المجتهد له، هو أن قياس المجتهد عمل عقلي كاشف عن الحكم الشرعي، وليس مُؤَسَّساً ومُنَشِئاً؛ فهو قابل للخطأ والصواب، خلافاً للآخر الذي يُعَدُّ تأسيساً وإنشاءً للحكم ابتداءً، والذي يمتاز بعصمته وقداسته.^{١٥}

وقد بيّن الباحث أن القياس هو الأداة الاجتهادية المناسبة للتعامل مع التعليل الخاص؛ فمتى وُجِدَت العلة لم تحتج إلى أكثر من القياس. وفي حال وُجِدَت العلة المعتبرة شرعاً، فإن المجتهد يستثمرها عن طريق القياس^{١٦} الذي يُستدل به على مراد الشارع وقصده، وهذا هو عين المصلحة التي هي مقصد المُشرِّع من وضع شريعته.^{١٧} أمّا الأداة الاجتهادية الثانية فهي الاستصلاح؛ فالمجتهد يأخذ به في حال وجد مصلحة من جنس

^{١٣} المرجع السابق، ص ٧٨-٧٩.

^{١٤} المرجع السابق، ص ٧٩ وما بعدها.

^{١٥} المرجع السابق، ص ٩٢-٩٥.

^{١٦} المرجع السابق، ص ٩٦.

^{١٧} المرجع السابق، ص ٩٩.

المصالح المعتبرة شرعاً، لم يشهد لها أصل معين بالاعتبار أو الإلغاء حتى يتمكن من القياس عليه.^{١٨}

ثم تطرّق الباحث إلى علاقة الاستصلاح بالتعليل العام، فبيّن أن قصد المُشرّع من الأحكام الشرعية هو تحقيق المقاصد والمصالح؛ لذا حرص العلماء على تعليل الأحكام تعليلاً عاماً، ناظرين إلى الحكمة والمصلحة المقصودة للشارع، ليتم استثمارها في اجتهادهم؛ بغية معرفة أحكام الوقائع التي لا نصّ فيها، بناءً على معرفتهم بمنهاج الشريعة في تشريع الأحكام في التعليل العام. فالمتجهد يُلحِق بها ما كان من جنسها، وقريباً منها؛ لذا كان الاستصلاح من أهم أدوات الاجتهاد التشريعي فيما لا نصّ فيه.^{١٩}

وفي هذا السياق، فإن المصالح المرسلة "تستند إلى أصل كلي عام، فليست المصالح المرسلة وليدة التعليل المحض؛ لأنها لو كانت كذلك لم تكن مقبولة قطعاً؛ لأن المصالح لا تُعرّف إلا بالشرع، والعقل لا يكون مصدراً للتشريع."^{٢٠} وهذا لا يتعارض مع إمكان تعرّف العقل تلك المصالح، بيد أنها لن تكتسب صفة الشرعية من دون اعتبار المُشرّع لها.^{٢١}

وقد أشار الباحث إلى المرونة في تطبيق الاستصلاح، مُبيّناً أنه يُمثّل عملية تختلف باختلاف الأماكن والأزمان، وذلك بحسب نظرة المتجهد وتقديراته وموازاته، مثل مسألة تضمين الأجير المشترك، وهذا تأكيد لواقعية منهاج الشريعة في التشريع.^{٢٢}

ثم أوضح الفرق بين القياس والاستصلاح؛ فالقياس يستند إلى نصّ خاص يقاس عليه، في حين يستند الاستصلاح إلى المعاني العامة للشريعة المفهومة من مجموع نصوصها ومقاصدها. صحيحٌ أن كليهما وُلدا من رحم التعليل الذي به يتبيّن المتجهد المصلحة من

^{١٨} المرجع السابق، ص ١١١.

^{١٩} المرجع السابق، ص ١١٣.

^{٢٠} المرجع السابق، ص ١١٤.

^{٢١} المرجع السابق، ص ١١٤.

^{٢٢} المرجع السابق، ص ١١٦. أي إن المصلحة لا تختلف باختلاف المكان والزمان، خلافاً للتطبيق الذي يتغيّر.

تشريع الحكم، ومقصد المُشرِّع منه، واستُعمِلَ أداةً اجتهادية في مسائل لا نصَّ فيها، غير أن القياس يتضمن إلحاق غير المنصوص عليه بنصٍّ خاص بعلة جامعة بينهما، وهو ما جعله أقوى مستنداً من الاستصلاح الذي يتم فيه تخريج النازلة ممَّا لا نصَّ فيها على عموماً الشريعة.^{٢٣}

وأما الأداة الاجتهادية الثالثة فهي العُرف. وقد بيَّن الباحث أن استعمال العُرف هو من منهاج الشريعة في التشريع، مُستدلاً على ذلك بالكتاب والسُّنة.^{٢٤} والعُرف لا يُعدُّ دليلاً مستقلاً بنفسه، وإنما يرجع إلى المصلحة؛ فالعُرف المعتبر مصلحته معتبرة، والعُرف المردود مصلحته غير معتبرة، والعُرف الذي لا نصَّ فيه مصلحته مرسلة. وعلى هذا، فلا بُدَّ من النظر إلى المصلحة الشرعية وتحققها بشروطها في العُرف، فإن حَقَّق المصلحة المعتبرة شرعاً كان معتبراً، وإلا فلا.^{٢٥}

ورأى الباحث أن العُرف لا يرجع إلى الإجماع؛ وذلك أن الناس إذا تعارفوا على شيء معيَّن، أجازوه لهم الفقهاء من باب الاستصلاح، فإذا اطَّلَع عليه المجتهدون من دون إنكار من أحدهم، فإن الإجماع عليه يتم، بيد أن العُرف سابق على الإجماع، فلا يصح أن يكون دليلاً على صحته، ولكنه يكون إجماعاً سكوتياً، فترتقي حجية العُرف من الظنية إلى القطعية.^{٢٦}

^{٢٣} المرجع السابق، ص ١٢١-١٢٢. وهذا محل خلاف؛ فقد رأى بعض العلماء أن القياس المصلحي الكلي أولى من القياس الجزئي وأجدر؛ لأن قياس مصلحة كلية حادثة على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة، الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى من القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث، لا يُعرف له حكم في الشرع، بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة في العلة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً؛ لقلَّة صور العلة المنصوصة. انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمَّان: دار النفائس، ط ٢، ص ٣٠٨-٣١١.

^{٢٤} أبو عرقوب، منهاج الشريعة في تشريع الأحكام وأثره في توجيه الاجتهاد فيما لا نص فيه، مرجع سابق، ص ١٢٥.

^{٢٥} المرجع السابق، ص ١٣١. ودُكِّر العرف من الأدوات الاجتهادية كان بناءً على رجوعه إلى المصلحة، وإلا فهو ليس دليلاً مستقلاً، ولا تُستنبط منه الأحكام، وإنما هو أداة تفسيرية كما ذكر الباحث.

^{٢٦} المرجع السابق، ص ١٣٤-١٣٥.

ثم بيّن أن منهج الشريعة في التشريع - في اعتباره للعرف - قد حقّق مصلحة الناس المُمتمّلة في التيسير ورفع الحرج، وهما من معالم منهج الشريعة، ودليل على واقعية هذا المنهج التشريعي.^{٢٧}

وأما الاستصحاب، وهو آخر دليل يلجأ إليه المجتهد لمعرفة حكم الواقعة^{٢٨} فقد قامت الأدلة من الكتاب والسنة على اعتباره، وهو ليس دليلاً مستقلاً، وإنما إعمال لدليل سابق، وإقرار لأحكام لم يحصل عليها تغيير، وهي أحكام بُيّت على المصلحة ابتداءً. فالاستصحاب للحكم الشرعي السابق هو استصحاب للمصلحة التي بُني عليها الحكم الشرعي، وهو نقل للمصلحة من الزمن الماضي إلى الزمن الحاضر والمستقبل، فبذلك نحافظ على مقصود الشرع؛ لذا عُدَّ الاستصحاب من هذا القسم.^{٢٩}

وفي الفصل الثالث كان الحديث عن الأدوات الاجتهادية في مرحلة التطبيق، فبدأ الباحث هذا الفصل بتناول مبدأ اعتبار المال الذي به يتم تحقيق المصلحة والمقاصد المعتمدة، وهو مبدأ مستعمل في التشريع الرباني، وقد سار عليه الصحابة ومن بعدهم - رضوان الله عليهم - فهو منهج للمحافظة على مقاصد الشرع.^{٣٠}

وقد أوضح الباحث أن المجتهد - في مرحلة استنباط الحكم الشرعي - يجتهد في البحث عن الحكم الشرعي للواقعة التي لا نصّ عليها؛ سواء كان ذلك عن طريق القياس، أو الاستصلاح، أو العرف، أو الاستصحاب بحسب منهج الشريعة في التشريع؛ فمرحلة الاستنباط هي مرحلة البحث عن المصلحة، والتحقّق من وجودها في الفرع غير المنصوص عليه.

ثم تأتي المرحلة الثانية؛ وهي مرحلة اختبار أثر تطبيق الحكم الناتج من المرحلة الأولى، والتأكّد أنه يُحقّق مقصد المُشرّع من تشريعه لأحكامه، فهي مرحلة درء المفسدة الواقعة أو المتوقعة، أو مرحلة الترجيح بين المصالح. فإذا كان الفعل مشروعاً، لكنه يؤوّل إلى

^{٢٧} المرجع السابق، ص ١٣٦.

^{٢٨} المرجع السابق، ص ١٤٥.

^{٢٩} المرجع السابق، ص ١٥١-١٥٢.

^{٣٠} المرجع السابق، ص ١٥٥-١٥٧.

خلاف ما قُصد منه، فإنه يُمنَع نظراً إلى ما يؤول إليه، والعكس صحيح. وهذه المرحلة هي أصعب المراحل في الاجتهاد؛ لأنها تحتاج إلى النظر والتدقيق والاحتياط، مع التيسير ورفع الحرج عن المُكَلَّفِين.^{٣١}

وقد يكون النظر في المآل وقائياً؛ أي أن يُمنَع الفعل، أو يُجَوِّز قبل صدور الحكم من المجتهد بما يتفق ومقاصد المُشَرِّع وغايته، وقد يكون علاجياً؛ أي بعد صدور الحكم، فيُرفَع الضرر الناتج عن الفعل، وذلك بوضع الحلول المناسبة للمشكلة الواقعة.^{٣٢} ومما لا شكَّ فيه أن مبدأ اعتبار المآل هو ذو صلة وثيقة بالمصلحة؛ فالغاية من تشريع الأحكام هي مصلحة العباد، وتفعيل مبدأ رعاية المآل غايته تحقيق مقاصد المُشَرِّع في الأفعال، ووقوعها موافقةً لمقصوده، فهذا المبدأ هو من وسائل تحقيق المصلحة.^{٣٣}

وأما الأدوات التي يقوم عليها هذا المبدأ فيُمثِّلها سدُّ الذرائع، والاستحسان. فسدُّ الذرائع مُتَّفَقٌ على الأخذ به في المذاهب الأربعة بالجملة، وهو باب من أبواب درء المفساد، ودرء المفساد مصلحة؛ فسدُّ الذرائع يُحَقِّقُ المصلحة، وهو ابتداءٌ مُتَّفَعٌ عن مبدأ اعتبار المآل القائم على المصلحة،^{٣٤} ويتبع المصلحة اعتباراً وإلغاءً وإرسالاً.^{٣٥} وسدُّ الذرائع يُمثِّلُ الجانب الوقائي من مبدأ النظر في المآلات؛ إذ إنه يمنع كل وسيلة يُتَوَقَّعُ منها الضرر قبل وقوعه. فإذا أفضى العمل المشروع إلى مفسدة راجحة، كان على خلاف مراد المُشَرِّع ومنهاجه؛ فمنهاج الشريعة في التشريع هو أن تكون المصالح راجحة في الأعمال المشروعة، وهنا يأتي دور المجتهد لتفعيل قاعدة سدِّ الذرائع؛ منعاً للمفسدة الراجحة، فيحافظ بذلك على مقصود المُشَرِّع من الأحكام، ويوائم بين الوسائل والمقاصد، أو الأحكام ومعانيها، فيبقى الانسجام والتناسق بين الأحكام الشرعية الذي هو من خصائص الشريعة في التشريع.^{٣٦} ولهذه القاعدة ارتباط بالواقعية، التي هي من خصائص

^{٣١} المرجع السابق، ص ١٥٨-١٦٠.

^{٣٢} المرجع السابق، ص ١٦١-١٦٤.

^{٣٣} المرجع السابق، ص ١٦٨-١٦٩.

^{٣٤} المرجع السابق، ص ١٧٥-١٧٨.

^{٣٥} المرجع السابق، ص ١٨٢.

^{٣٦} المرجع السابق، ص ١٨٣-١٨٥.

منهاج الشريعة في التشريع؛ فلا يكون التشريع جامداً بحيث لا يراعي الظروف والأحوال، وإنما يكون مرناً، مراعيًا الظروف، ناظرًا في المصالح والمفاسد.^{٣٧}

وأما الاستحسان فهو أداة لتحقيق المصلحة والعدل، اللذين هما مقصود المشرِّع من أحكامه؛ فهو يعمل على الاستثناء بدليل، أو الترجيح بين دليلين، لتحقيق المصلحة والعدل، أو رفع الحرج، وهو بذلك لا يُعَدُّ دليلاً مستقلاً بنفسه.^{٣٨} والاستحسان بمعنى معالجة غلِّ القياس، وتطويع القواعد الفقهية، هو منهاج تشريعي رباني، سار عليه المشرِّع، ولاحظه العلماء فطبَّقوه، مراعيين تحقيق المصلحة والعدل، ورفع الحرج.^{٣٩} فهو يُعَدُّ علاجاً في حالٍ صارت لوازم الأدلة ومآلاتها بعيدةً عن مقاصد الشريعة، ولم يتحقَّق المقصد الذي بُنيت عليه الأحكام؛ وهو جلب المصالح ودرء المفاسد، ولا سيما أن النظر في مآلات الأفعال معتبر شرعاً.^{٤٠}

وفي الفصل الرابع تناول الباحث أثر مخالفة منهاج الشريعة في التشريع فيما لا نصَّ فيه، فعرف المخالفة بأنها "خروج المجتهد عن الطريق الذي اختاره المشرِّع في وضعه لأحكامه جملةً".^{٤١} ثم بيَّن أنواع المخالفة، وهي: مخالفة منهاج التشريعي المقاصدي، ومخالفة منهاج التشريعي التعليلي، ومخالفة منهاج التشريعي المالي.^{٤٢}

ورأى أنه يتعيَّن على المجتهد أن يراعي منهاج التشريعي المقاصدي؛ سواء العام، أو الخاص، أو الجزئي، وأن يراعي في الأدوات الاجتهادية (القياس، والاستصلاح، والغرف، والاستصحاب، والاستحسان، وسدِّ الدرائع) الشروط والقواعد اللازمة لضمان سير عملية الاجتهاد وفق منهاج الشريعة في التشريع، وإلا كان مُخالفًا لما أراد المشرِّع.

^{٣٧} المرجع السابق، ص ١٨٦-١٨٧.

^{٣٨} المرجع السابق، ص ٢٠١.

^{٣٩} المرجع السابق، ص ٢٠٢.

^{٤٠} المرجع السابق، ص ٢٠٧.

^{٤١} المرجع السابق، ص ٢٢٠.

^{٤٢} المرجع السابق، ص ٢٢٠ وما بعدها.

ثم تحدّث عن حكم مخالفة منهاج الشريعة في تشريع الأحكام، مُبيِّناً أن المجتهد إذا بذل وسعه للوصول إلى حكم شرعي ثم أخطأ في اجتهاده فهو معذور مأجور.^{٤٣}

وفيما يخص حكم نقض الاجتهاد، فقد أكّد الباحث أن الاجتهاد لا يُنقَضُ بالاجتهاد؛ لأن الاجتهاد الثاني ليس بأرجح من الأول، ودليل ذلك الإجماع، وإنما يُنقَضُ في حالِ خالف الاجتهاد النصَّ، أو الإجماع، أو القواعد الكلية، أو القياس الجلي.^{٤٤}

وفي الفصل الأخير انتقل الباحث إلى دراسة النماذج التطبيقية لأثر منهاج الشريعة في التشريع فيما لا نصّ فيه، فمثّل للفقهاء المتقدمين بتطبيقات عدّة، منها: استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب،^{٤٥} مُبيِّناً أقوال الفقهاء وأدلتهم، وأن من قال بجرمة استعمالهما إنما استند في ذلك إلى تعليل النصوص، وتعميم الحكم من دون الوقوف على ظاهر النص.^{٤٦}

ومن التطبيقات أيضاً: وقوع الربا في الأصناف التي لم يُنصّ عليها، وتوضيح أثر التعليل ومعقولية الأحكام في اختلاف اجتهادات الفقهاء،^{٤٧} وقتل الجماعة بالواحد، وبناء هذه المسألة على المصلحة المرسلّة، وتفعيل مبدأ مراعاة المآل من حيث سدُّ الذريعة والاستحسان.^{٤٨}

وقد تناول الباحث ثلاث مسائل تناولها الفقهاء المعاصرون، هي: حكم استعمال الخلايا الجذعية، وبناء هذه المسألة على المصالح المرسلّة ومقاصد الشريعة التي تدعو إلى التداوي وطلب العلاج؛ مُحافَظَةً على عقل الإنسان وجسده.^{٤٩} وحكم الاستنساخ، حيث كان فيه النظر إلى مقاصد الشريعة في حفظ الأنساب من الاختلاط والضياع، والنظر إلى المصالح والمفاسد، وترجيح درء المفسدة على جلب المصلحة، والنظر في

^{٤٣} المرجع السابق، ص ٢٣٦.

^{٤٤} المرجع السابق، ص ٢٣٧ وما بعدها.

^{٤٥} المرجع السابق، ص ٢٥١.

^{٤٦} المرجع السابق، ص ٢٥٦.

^{٤٧} المرجع السابق، ص ٢٦١.

^{٤٨} المرجع السابق، ص ٢٧٧.

^{٤٩} المرجع السابق، ص ٢٩٤.

المآلات من حيث سدُّ الذريعة والاستحسان.^{٥٠} وحكم التورُّق المصرفي المنظم، فكان المنع من هذه المعاملة عند بعض الفقهاء حتى لا تكون ذريعةً إلى الربا؛ فهو نظر إلى المآل.^{٥١} ختاماً، فإن هذه الدراسة تُعدُّ جديدة من حيث الفكرة والتأصيل؛ فهي استدلال للأدوات الاجتهادية التي أخذ بها الفقهاء من خلال ربطها بالمصلحة ومقاصد الشريعة، وبيان كيفية استغلال هذه الأدوات في الاجتهاد فيما لا نصَّ فيه، في مرحلتي الاستنباط والتطبيق، وكل ذلك سيُزَّ على منهاج الشريعة في تشريع الأحكام، فضلاً عن سهولة العبارة في بيان مفردات الدراسة.

^{٥٠} المرجع السابق، ص ٣٠١.

^{٥١} المرجع السابق، ص ٣١١.

إعداد: إيصال صالح الحوامدة

١. التراث عند طه عبد الرحمن، أحمد كروم، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٨م، ١٢٠ صفحة.

البحث في مفهوم التراث ومادته عند طه عبد الرحمن بحث في مفهوم متجذر في الحضارة، متجدد في الزمان والمكان، تروم دراسته تحرير العقل العربي من رهان الاستنساخ والتقليد إلى فضاء الإبداع والتجديد في المجال التداولي للتراث الإسلامي الأصيل. تحدث المؤلف في الفصل الأول عن مفهوم التراث وفقه آلياته في فكر طه عبد الرحمن، وقارنه بين الإبداع الموصول والقطيعة الإستمولوجية، ثم بيّن تحديات المصطلح. أما الفصل الثاني فجاء عن القصور في الأعمال التقييمية للتراث، وتحدث عن التراث والاستقطاب الفكري، ثم عنه والتهافت المنهجي. ومن ثمّ عقد مقارنة تقييمية بين طه عبد الرحمن والجابري. أما الفصل الأخير فكان عن الأسس النظرية للتقويم التكاملي للتراث؛ وفيه تحدث عن دعاوى طه عبد الرحمن في النظرية التكاملية للتراث، ثم تحدث عنها وعن أصول التراث الإسلامي: أصل التدخل وأصل التداول، وأصل التقريب.

٢. النقد الائتماني للأنموذج الدهراني في فلسفة طه عبد الرحمن، آسيا عقوبي، عمان: دار الأيام للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م، ١٧٦ صفحة.

جاء الفصل الأول بعنوان: الدينانية وميتافيزيقا الفصل؛ وفيه تكلم عن حدّ (تعريف) الدينانية ثم عن تجلياتها وعن العلمانية والدهرانية. أما الفصل الثاني فتحدّث عن بنية الأنموذج الدهراني، وبحث فيه مفهوم الدهر ومفهوم الدهرانية وبذورها في المشروع الطاهائي، والأنموذج الدهراني حسب المقاربة الطاهائية، والصيغ الأربع للأنموذج الدهراني وأبرز شخصياته: (النموذج الطبيعي والنقدي والاجتماعي والناسوتي). أما الفصل الثالث فجاء بعنوان: من الأنموذج الدهراني إلى الفلسفة الائتمانية؛ وفيه حديث عن الأمانة

والفلسفة الائتمانية، ثم عن مبادئ الفلسفة الائتمانية، ثم عن الفلسفة الائتمانية في صلب الإشكاليات المعاصرة، وأخيراً مقاصد الفلسفة الائتمانية.

٣. علم الكلام الجديد مدخل لدراسة اللاهوت الجديد وجدل العلم والدين،

تحرير: عبد الجبار الرفاعي، بيروت: دار التنوير، ٢٠١٦م، ٥٢٨ صفحة.

الكتاب يحوي مجموعة من الأبحاث هي: تمهيد لدراسة علم الكلام الجديد، والفلسفة وتحديد اللاهوت، والعلم والدين أيتوافقان أم يختلفان، وجدل العلم والدين، ومدخل إلى مقارنة إسلامية حديثة للتوحيد، وغياب الاهتمام الأخلاقي في علم الكلام، وعلم الكلام وسؤال الواقع العربي الراهن، ونحو علم كلام جديد، وتاريخية علم الكلام، والواقع والممارسة إشكالية التعاطي، وعن التثقيف للدين، والمقاربة الوجودية للاهوت، والدولة-المسيحية، واللاهوت العاطفي عند كيرككود، واللاهوت الاجتماعي البروتستانتي، والتفكير بالله البحث عن الحقيقة القصوى، والعقلانية وتبرير المعتقد الديني، وإشكالية الفلسفة والشريعة، وما يعد به علم الكلام الجديد، والاتجاهات الجديدة في علم الكلام.

٤. المقاصد السنّية في بيان القواعد الشرعية، عبد الوهاب الشعراني، تحقيق:

يوسف رضوان اللكود، عمان: دار الفتح للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م، ٦٣٥ صفحة. ضمّنه مؤلفه قواعد الإمام الزركشي مع التهذيب والاختصار لبعض فروعها، وزاد عليها، واتبع كل مسألة خلافية عند الشافعية اختياره وترجيحه في الغالب، فجاء كتاباً نقيساً مسبوك العبارة من غير تطويل ممل، ولا اختصار مخلّ، بأسلوب واضح، مرتباً للقواعد الفقهية على حروف المعجم، وصفها -أي القواعد الفقهية المضمنة- في بداية الكتاب بأنها قواعد عظيمة في غالب أبواب الشريعة يتعين على كل فقيه الوقوف عليها ليرجع إليها حين خوضه بالفروع، ويذكر المؤلف مسائل قاعدة في قاعدة أخرى زيادة للفائدة.

٥. قاعدة التقديرات الشرعية دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، د. حاتم محمد

بوسمة، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١٦م، ١٥٧ صفحة.

يبدأ المؤلف بتعريف القاعدة الشرعية، ثم في فصله الأول يتحدث عن تعريف التقديرات الشرعية وحجيتها وضوابط العمل بها، ثم في الفصل الثاني يتحدث عن علاقة

التقديرات الشرعية بالقواعد الفقهية وأصول الفقه والمقاصد. أما الفصل الثالث فيبحث فيه أقسام التقديرات الشرعية، ويتحدث فيه عن إعطاء المعدوم حكم الموجود وبالعكس، وإعطاء الموهوم حكم المتحقق وبالعكس، وإعطاء ما يرى على بعض الوجوه حكم ما يرى على كلها وبالعكس.

٦. دلالة قاعدة الأمور بمقاصدها وتطبيقاتها الفقهية، غفران أحمد قاسم الأعظمي، عمان: دار النور المبين، ٢٠١٨م، ٢٩٦ صفحة.

يتحدث الكتاب في الفصل الأول عن مفهوم القاعدة الفقهية ومصادرها ونشأتها وأهم المصادر فيها، أما الفصل الثاني فيبحث مفهوم قاعدة "الأمور بمقاصدها"، وأهميتها وآراء العلماء فيها، وأدلة القاعدة وشروط النية ومبطلاتها، وأقسام النوايا وعدم المؤاخذه من دونها، وحكمها ومحلها ووقتها وتأديتها عن الغير، والإخلاص وصفة النية وحكم التلطف بها. أما الفصل الثالث فيتحدث عن تأثير النية أو القصد في المأمورات بعد تعريفها؛ كالنية في الصيام والاعتكاف والإيمان والندور وغيرها. ثم بحث الفصل الرابع في تأثير النية في المحظورات كالرياء وعقق الوالدين وغيرها، وأخيراً جاء الفصل الخامس لبحث تأثير النية أو القصد في المباحات، ثم تطبيقات على كل ما ورد بالفصول الثلاث الأخيرة.

٧. البيواتقيا والفلسفة من الإنسان الفائق إلى الإنسان المتزكي، نورة بو حناش، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧م، ٤١٢ صفحة.

تتحدث الباحثة في القسم الأول عن ما بعد الأخلاق: الخلاصة الإيستمولوجية والممارسة الأنطولوجية، أما الثاني فتبحث فيه القيم وغايات التقنية في الأخلاق الجديدة، وفي الثالث تتحدث عن البيواتقيا: انفجار تلقائي للفلسفة في حقل العلم، وفي الرابع عن البيوتكنولوجيا والإنسان المتحول؛ وفيه تبحث التحول الأنطولوجي وفرضتي التحكم والاستقلالية في البيوتكنولوجيا وأنطولوجيا اليأس والأمل والكينونة الإنسانية، ثم الخامس عن التدايعيات الأخلاقية لمفهوم الشخص الإنساني في البيوتكنولوجيا، أما السادس

فتحدث عن أزمة المعايير والرهنات البيوأيقية، وفي القسم الأخير تتحدث عن الثورة الجينية وفلسفة الابتلاء في التصور الإسلامي.

٨. الدين والإنسان والعالم قراءات في أفكار إسلامية معاصرة، تحرير: هبة

رؤوف عزت، القاهرة: دار المرآيا للإنتاج الثقافي، ٢٠١٧م، ٤١٦ صفحة.

الكتاب عبارة عن مجموعة من البحوث لعدة مؤلفين، الباب الأول يبحث في المفاهيم؛ إذ يتحدث فصله الأول عن مفهوم الدين، والثاني عن قراءة في تصورات الزمن والمستقبل في المخيال الإسلامي المعاصر، والثالث عن مفهوم المصلحة، والرابع عن تصورات العدل في الفكر الإسلامي المعاصر، والخامس عن "الإسلاميون وإشكالية الدولة"، وأخيراً عن الجهاد والعنف ومأزق الدولة. أما الباب الثاني فيتحدث عن الشخصيات؛ إذ جاء فصله الأول معنوناً بـ: استعادة التفلسف: معالم المشروع الفكري لطفه عبد الرحمن، والثاني عن الفكر التأسيسي للسيد محمد نقيب العظاس، والثالث عن الإسلام والإنسان "أفق العالمية في فكر المسيري وبيجوفيتش"، والرابع عن وائل حلاق بين الغرب والشرق، والخامس عن مركزية الأخلاق والجمال في الإسلام: دراسة في فكر خالد أبو الفضل، والسادس عن كليك صديقي، وأخيراً عن إنتاج مفاهيم جديدة لإصلاح الفكر الإسلامي دراسة في مشروع طارق رمضان.

٩. ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، سلطان بن عبد الرحمن العميري،

لندن: تكوين للدراسات والأبحاث، ٢٠١٨م، ١٣٥٢ صفحة.

يتحدث المؤلف في بابيه الأول عن مكونات ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث؛ ويبحث الفصل الأول أسباب هذه الظاهرة، ويقوم الفصل الثاني بتسليط الضوء على تشكّل الظاهرة ومنبعها، أما الفصل الثالث فيكشف عن تيارات ظاهرة نقد الدين ومساراتها. أما الباب الثاني فيُظهر الركائز المنهجية التي اعتمدت عليها ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث؛ ففي فصله الأول يبحث الركائز الفلسفية التي اعتمدت عليها

الظاهرة، ويبحث الفصل الثاني الركائز العلمية التي اعتمدت عليها الظاهرة. ويسلط الباب الثالث الضوء على مجالات ظاهرة نقد الدين؛ ففصله الأول يبيّن الاعتراض على وجود الله وكماله، والثاني الاعتراض على النبوة والوحي، أما الثالث فعن الاعتراض على أصل الأديان وطبيعتها.

١٠. الديني والدينيوي نقد الوساطة والكهنتة، عبد الإله بلقزيز، بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٨م، ٤٠٠ صفحة.

المؤلف في القسم الأول من الكتاب يتحدث عن مقدمات نظرية في الظاهر الدينية، وفي الثاني مداخل منهجية إلى دراسة الظاهرة الدينية في الموضوعات، المفاهيم، مناهج المقاربة وعن سلطة النص سلطة التناويل من أجل إسلاميات نقدية. وفي القسم الثالث نقد الوساطة والكهنتة في الدولة والمجتمع والدين، ثم في الدعوة والدعاة مقدمات نقدية. أما القسم الرابع فعن الإصلاح والحكم المدني؛ وفيه مقدمات في إصلاح المجال الديني، وعن الدين في الدولة الحديثة.

١١. قواعد الاستدلال بين المتكلمين والفلاسفة في القرنين الرابع والخامس الهجريين دراسة تحليلية مقارنة، أحمد حسن شحاتة، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٧، ٧١٢ صفحة.

تحدث الفصل الأول عن النظر والاستدلال وقواعده؛ ويبحث فيه قضاياها بين المتكلمين والفلاسفة ثم مفهومه وأهميته بينهما. ويبحث الفصل الثاني قاعدة الاعتماد على العلوم الضرورية في الاستدلال، وكشف فيه عن مفهومها وأقسامها وأهميتها بينهما، ثم عن البديهيات فالمحسوسات ثم التجربات فالمتواترات. وفي الفصل الثالث بحث قاعدة ما أذى إلى باطل فهو باطل؛ وفيه تكلم عن تعريفها وأقسامها ومنزلتها عند كل من الفريقين، ثم تحدث الفصل الرابع عن قاعدة تحديد المصطلحات بين المتكلمين والفلاسفة؛ وفيها تعريف لها ومنزلتها عند كل منهما، ثم الحدّ بين المتكلمين والفلاسفة، فاستعمال القاعدة في الاستدلال الكلامي والفلسفي. وفي الفصل الخامس بحث قاعدة

المعتبر في المعقولات المعاني لا العبارات؛ إذ كشف عن مفهومها وأهميتها والاستعمال الكلامي والفلسفي للاعتداد بالمعنى في الاستدلال. أما الفصل السادس فكان عن قاعدة وجوب مراعاة الترتيب البنائي للأصل والفرع، وكان البحث فيه عن مفهومها واستعمالها في الاستدلالين. وكان الفصل السابع عن قاعدة وجوب تعلق الدليل بمدلوله؛ وجاء البحث فيه عن مفهومها واستعمالها في الاستدلالين.

١٢. نقد العقل في الفكر العربي المعاصر: أبو يعرب المرزوقي أمثودجاً، حنان لاکلي، لاتيفيا: النشر نور، ٢٠١٧، ٢٢٤ صفحة.

في الفصل الأول تتحدث المؤلفة عن ماهية النقد وتاريخه؛ وفيه تبحث أزمة المفهوم في الفكر العربي المعاصر، وضبط تصور مفهوم النقد وتاريخيته، ونماذج مختارة لمشاريع نقدية عربية معاصرة (وهم الجابري وأركون والمرزوقي)، أما الفصل الثاني فعنوانته بأزمة العقل في الفكر العربي المعاصر وإشكالية إصلاحه؛ وتكلمت فيه عن العقل: الأزمة والتجليات، وأزمة العقل والخطاب الحدائثي المعاصر، وأزمة العقل وأفق نقد العقل عند المرزوقي، ونقد النقد وإمكانية التجاوز في فكر المرزوقي. أما الفصل الثالث فكان عن نقد العقل في الفكر العربي المعاصر؛ وفيه تحدثت عن نقد النقد في الفكر العربي المعاصر بين التقويض والتأسيس، وتفرعات إصلاح العقل في الفكر العربي المعاصر، ودراسة نقدية لطروحات المرزوقي، ومستقبل سؤال العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر.

13. *Sartre on Sin: Between Being and Nothingness (Oxford Theology and Religion Monographs)*, Kate Kirkpatrick, Oxford University Press, 2017, 262 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "سارتر والخطيئة: بين الكينونة والعدم (دراسات في اللاهوت والدين في أكسفورد)". المؤلفة (كيت كيركباتريك) أكاديمية من جامعة أكسفورد، متخصصة في الفلسفة واللاهوت والأدب. ترى المؤلفة أن فلسفة سارتر المبكرة المناهضة للإنسانية مدنية للعقيدة المسيحية لفكرة الخطيئة الأصلية.

إنّ أكثر الأفكار جوهرية وجاذبية لسارتر هي الحرية؛ إذ قدم رؤيته هذه عن طريق الربط بين الوعي والعدم. ترى المؤلفة أن المناقشات الفلسفية واللاهوتية لأعمال سارتر افتقدت الفحص المتعمق للتشابه بين القضايا الوجودية لكل من سارتر وأوغسطين. وتحدّث الكتاب عن سارتر والخطيئة كمقدمة ثم تعرّض لأصل العدم، والخطيئة بين الأنا المتصوفة وتلاميذ القديس أوغسطين، وعن الأفراد وخطاياهم. ثم تحدّث عن مشاكل العدم: الهوية، والقلق، وسوء الإيمان، وعن سقوط الذات خلال بحثها عن الكينونة المفقودة، وحرية الشخص في أن يكون لنفسه "العدم" الخاص به، ويقترح الكتاب أخيراً تطوير علم لاهوتي مسيحي خاص بالخطيئة بحسب اعتقاد سارتر، إضافة إلى موضوعات موت الله، وموت الحب، وتأويل اليأس.

14. *An Introduction to Islamic Jurisprudence*, Daniel (Ghasem) Akbari , AutherHouse, 2017, 94 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "مدخل إلى الفقه الإسلامي"، المؤلف هو دانيال (قاسم) أكباري. تحدّث المؤلف عن نشأة أصول الفقه، ثم عن تعريف الفقه الإسلامي، ثم عن الأحكام الشرعية الإسلامية، فالإسلام والإيمان، والاجتهاد، ومبادئ أصول الفقه، وإبطال الأحكام، ومقاصد الشريعة، وأسباب النزول.

15. *Islamic Modernities in Southeast Asia: Exploring Indonesian Popular and Visual Culture (Asian Cultural Studies: Transnational and Dialogic Approaches)*, Leonie Schmidt, London: Rowman & Littlefield international, 2017, 210 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الحداثة الإسلامية في جنوب شرق آسيا: استكشاف الثقافة الشعبية والبصرية الإندونيسية (الدراسات الثقافية الآسيوية: المناهج عبر الوطنية والحوار)". المؤلف (ليون شميدت)؛ أستاذ مساعد في قسم الدراسات الإعلامية بجامعة أمستردام. يتحدّث المؤلف في الفصل الأول من الكتاب كمقدمة عن موضوع الثقافة الشعبية والبصرية وصورة من الحداثة. أما فصله الثاني فكان عن نظرات إسلامية

حضرية: تحويل مساحة مجتمعات التسوق خلال رمضان. أما الثالث فتناول موسيقى الروك الإسلامية وتحليل الحداثة، والرابع عن كتب المساعدة الذاتية والحكم، أما الخامس تحدث عن الذكورة والأنوثة المسلمة في الأفلام ذات الطابع الإسلامي. وبحث السادس ميول وارتداء وتبادل الحداثيات الإسلامية: مدوني الأزياء الإسلامية الإندونيسيين والماليزيين. وتناول الفصل السابع اكتشاف الماضي وإعادة تصور الفن المعاصر والسياسة الإسلامية في عالم ما بعد أحداث ١١ سبتمبر. وتضمن الفصل الثامن الخلاصة: الحداثة الإسلامية وسياسية التعددية.

16. *The Understanding of Maqasid al-Shariah Through Usul Fiqh Mechanism*, Mohd Noh & Mohd Shahid, LAP Lambert Academic Publishing, 2016, 88 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "فهم مقاصد الشريعة من خلال أصول الفقه الإسلامي"، المؤلفان: محمد نوح ومحمد شهيد. مقاصد الشريعة هي واحدة من فروع الفقه الإسلامي التي تجمع بين أصول الفقه والقواعد الفقهية. تركز هذه الدراسة على مناقشة مقاصد الشريعة من وجهة نظر أصول الفقه؛ إذ تهدف إلى مناقشة بعض آليات بناء أهداف الشريعة، والمنهجية المستخدمة هي تحليل المحتوى من أفكار العلماء التقليديين والمعاصرين في الفقه الإسلامي، ثم وجدت الدراسة أن أصول الفقه تؤدي عملاً مهماً في تأسيس أهداف الشريعة بشكل عام، وتسهم في الأفكار والآراء في تصميم المنهجيات والمؤشرات والخصائص بناءً على عدة حالات وعيّنات في الشريعة.

دعوة للكتابة في عدد خاص من:

مجلة إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

في موضوع:

التربية الفكرية في سياق النهوض الحضاري الإسلامي

فكرة الموضوع:

على الرغم من الجدل الذي يثور أحياناً حول درجة نجاح أو فشل نظم التربية والتعليم في قيادة المجتمعات العربية والإسلامية نحو أهداف تنموية أو حضارية محددة، والأثر المتزايد لبعض المؤثرات الأخرى مثل السياسة أو الإعلام، في الحدّ من أثر النظام التربوي، فسوف تبقى التربية مدخلاً، إن لم يكن المدخل الأساس، في التغيير الاجتماعي والثقافي والحضاري سواءً كان التغيير في الاتجاه السّليبي أو الإيجابي.

وتبرز أهمية التربية في الإصلاح والتغيير الإيجابي عندما نأخذ بالحسبان أنواع التربية حسب المعايير المختلفة لتصنيف هذه الأنواع، مثل معيار درجة التخطيط (التعليم النظامي (المدرسي المبرمج) Formal، وغير النظامي (المبرمج خارج المدرسة) Nonformal واللائقائي أو العرّضيّ غير المبرمج) Informal، أو معيار غرض التربية (تعليم عام، تعليم مهني...)، أو معيار جوانب الشخصية البشرية (الروحية والجسمية والعقلية والنفسية...)، أو معيار الموضوعات التعليمية: (الدين، اللغة، العلوم، الرياضيات، ...) وغير ذلك من المعايير. كما تبرز هذه الأهمية عندما يختص الحديث بالواقع الحالي للمجتمعات العربية والإسلامية في الرؤية الإصلاحية الإسلامية، فهذه المجتمعات، وفق هذه الرؤية، متخلفة بالقياس إلى ما يريده الإسلام لها، وإلى ما لديها من إمكانات، وبالمقارنة مع المجتمعات الأخرى.

وقد أصبح من الشائع أن نسمع ونقرأ أن التربية (أو التعليم) هي قاطرة الإصلاح والتنمية والتغيير في أي مجتمع، لكننا أخذنا ندرك أن نظام التربية والتعليم نفسه يحتاج إلى

إصلاح وتغيير حتى يكون أساساً للإصلاح والتغيير في الأنظمة الأخرى، مما يُسوّغ القول بأن التربية هي الداء وهي الدواء. ومن المتوقع أن تكون جوانب الإصلاح التي ينبغي أن تتوجه للنظام التربوي في مجتمعاتنا جوانب متعددة، كل جانب منها يستحق النظر والتحليل والبحث.

وعند النظر في أنواع التربية التي تختص بجوانب شخصية الفرد الإنساني، فسوف نجد حديثاً عن ضرورة وجود تربية شاملة لهذه الجوانب، وأن على هذه التربية أن تتصف بالتوازن والتكامل في جوانب الشخصية.

وقد اخترنا أن نخصص أحد أعداد مجلة "إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر"، لتناول جانب "التربية الفكرية" نظراً لما قد نجده من نقص العناية به، لإبراز أهميته وضرورته، وصلته بالجوانب الأخرى من الشخصية، وللنظر في موقع التربية الفكرية في القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامي والخبرة التربوية المعاصرة، وتحديد بعض المبادئ التي تعين في تقديم التربية الفكرية المناسبة، واقتراح بعض الطرق والمسالك العملية الجديرة باستعمالها، وتفعيل موقع التربية الفكرية في جهود الإصلاح والنهوض الحضاري.

ونود أن نؤكد أن اختيارنا للتربية الفكرية لا يعني عدم الحاجة إلى الاهتمام بأنواع التربية الأخرى. ولا يعني كذلك أنها تربية مستقلة ومنفصلة على أنواع التربية الأخرى، فالإنسان هو الإنسان بجسمه وعقله وروحه، وعلاقاته بربه وبمجتمعه وبيئته. ولكن الاختيار هو وسيلة لتيسير دراسة الموضوع والكشف عن أهميته، وتناوله بقدر من العمق والتفصيل.

والذي نعنيه بالتربية الفكرية هو تنمية فعل التفكير، بحثاً عن الحقيقة بالأساليب المناسبة المؤدية إليها. وتأتي أهمية الاهتمام بالتربية الفكرية في الرؤية الإسلامية، في هذا الوقت، بعد أن وقعت بعض الفئات الإسلامية قديماً في انحرافات فكرية، ولا تزال تقع فيها فئات إسلامية معاصرة، فيما يختص بفهم نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وفي فهم بعض محطات التجربة التاريخية للمجتمع الإسلامي، وفي العجز عن التوظيف المشروع للاجتهد والتجديد في الفهم الإسلامي للواقع المعاصر، بما يموج به من أفكار وأحداث، في داخل المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأخرى.

ونتوقع أن تكشف الدراسة المتأنية للحالة الفكرية العامة عن أثر الضعف والخلل في التربية الفكرية على مجمل الحياة العلمية والعملية في مجتمعاتنا.

محاور وموضوعات مقترحة

أولاً: الفكر والتربية الفكرية: مفهوم الفكر والتربية، موضوع التربية الفكرية وضرورتها، وأهميتها في توجيه السلوك، وعلاقتها بأنواع التربية الأخرى.

ثانياً: التربية الفكرية في القرآن الكريم والسنة النبوية: الاهتداء والتدبر.

ثالثاً: التربية الفكرية في التراث الإسلامي: نماذج ورؤية تحليلية نقدية.

رابعاً: التربية الفكرية في الخبرة التربوية المعاصرة: رؤية نقدية موضوعية في المنظور الإسلامي.

خامساً: التربية الفكرية وأركان الإيمان: العلاقة التبادلية بين منهجية التفكير وحالة المعتقدات الفكرية.

سادساً: مكونات التربية الفكرية (ماذا نعلم؟): حرية التفكير، شمولية النظر العقلي، الانطلاق من واقع الأمور وطبائع الأشياء، التحليل النقدي، التثبُّت والتبيُّن، الحوار، ...

سابعاً: أساليب التربية الفكرية: الفكر المنهجي، المثل والقُدوة، التعلُّم الذاتي، الحوار والمدارسة، سعة الاطلاع، القراءة النقدية، ...

مواصفات البحوث المطلوبة:

١. يقع البحث ضمن الفكرة العامة لموضوع العدد وعناصره، ويخدم الموضوع بطريقة مباشرة.

٢. لا تنتظر هيئة التحرير في البحث الذي يقل حجمه، مع الهوامش، عن ستة آلاف كلمة، أو يزيد عن عشرة آلاف كلمة.

٣. تُنظَّم مادة البحث في:

- أ. مقدمة مناسبة في حدود خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث، وأهدافه، وأهميته، ومنهجيته، وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله.
- ب. وخاتمة بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بما إصلاحاً للواقع.
- ج. أما جسم البحث الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً...
٤. يُعد الباحث خلاصة باللغة العربية (في حدود مائة كلمة) وقائمة بالكلمات المفتاحية للبحث (في حدود خمس كلمات مفتاحية)، وترجمة الخلاصة وقائمة الكلمات المفتاحية باللغة الإنجليزية.
٥. يتَّبَع الباحث قواعد التوثيق المعمول بها في المجلة، فالهوامش مرقمة ومثبتة آلياً، وليس يدوياً، في هوامش الصفحات وليس في نهاية البحث. ولا يقبل البحث إذا لم تكن الهوامش مرقمة آلياً.
٦. يرسل البحث عن طريق البريد الإلكتروني إلى عنوان المجلة iokiit@yahoo.com بصيغة نص قابل المعالجة (وُورد word) ونسخة أخرى (بصيغة بي دي إف)، ولا يقبل البحث إذا كان بصيغة بي دي إف فقط.
٧. يُعرَّف الباحث نفسه، ويتضمن التعريف: المؤهل العلمي الأعلى، والتخصص، وطبيعة العمل الحالي، وموقعه، وعنوان البريد الإلكتروني.
٨. آخر موعد لاستقبال البحوث وتقديمها للتحكيم هو ١٥/١/٢٠١٩م.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

• يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين سنة آلاف وعشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وألا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• تنظم مادة البحث ضمن مقدمة مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. وخاتمة بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزية لجمل 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 ٢٠١ و ٣

• يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصولات (مستلآت) 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 رأسيان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
- توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات البيبلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
- عند توثيق الكتب أو المجالات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق البيبلوغرافية 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.

قسمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي لمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة

الاسم

العنوان

رقم الهاتف

التوقيع

سعر العدد الواحد

في المكتبات ١٠ دولارات أمريكية

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولار أمريكي - للمؤسسات ١٠٠ دولار أمريكي

(٤ أعداد شاملة البريد)

للتسديد: عن طريق شيك مصرفي مسحوب على البنك الإسلامي الأردني لأمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)

جبل اللويدة - شارع كلية الشريعة - مبنى رقم (٥٦)

عمان - الأردن

الهاتف: 0096264611420 / الفاكس: 0096264611421

أو تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Institute of Islamic Thought

Jordan Islamic Bank

IBAN: JO93JIBA0020000025019410400005

P.O. Box: 9489 Amman 11191 Jordan