

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

كلية أصول الدين

قسم العقيدة ومقارنة الأديان

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية - قسنطينة -

رقم التسجيل:

رقم تسلسلي:

قواعد التأليف في العقيدة من التراث إلى الحداثة

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه (ل.م.د.)

تخصص: عقيدة

إشراف: أ. د. عمار طسطاس

إعداد الطالب: عبد الجلال ماضي

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأطلية	الصفة
أ.د. الجمعي شبايكي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	رئيسا
أ.د. عمار طسطاس	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	مشرفا مقروبا
أ.د. الزهرة لعلح	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا
أ.د. عمار جبدل	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 1	عضوا
أ.د. مرزوق العمري	أستاذ محاضر	جامعة باتنة 1	عضوا

2017م-2018م

L \$ # " ! M

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

أهدي هذا العمل البسيط حقاً، إلى المبدعين في حياتي، أولئك الذين سخرهم الله لي في كل مرحلة من مراحل هذه الحياة، بداية من أمي موضع الجنة، وليس نهاية عند أخوالي الرائعين، إلى الأستاذين النجمين في سماء الجزائر عمار طسطاس وعمار جيدل، إلى أخوي الغاليين إلى أخي الصغير المشاغبة والرائع، إلى أختي مرهفة الإحساس الجميلة الروح، إلى أبي الساعي لحياة أفضل، إلى كل أصدقائي وأحبيتي في الله منذ أول يوم لي ووطنك قدمي فيه المسجد، بلوناً إلى الصديق السنذ نبيل، إلى الذين سلكوا سبيل الإيمان ودعوا إليها.

عبد الجلال ماضي

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل لكل من ساعدني من قريب أو
من بعيد وأخص بالذكر:

● الأستاذ الدكتور عمار طسطاس الذي تفضل
بقبول الإشراف على هذه الرسالة، وأعانني
بإرشاده وتوجيهه .

● وكذلك إلى جامعة الأمير عبد القادر التي
أتاحت لي فرصة البحث بعمق أكثر.

● وأشكر كل أساتذة قسم العقيدة دون استثناء
فهم ضوء هذا القسم الرائع.

● كما أشكر أعضاء لجنة المناقشة على جميع ما

سيكونه .

مقدمة:

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهدي الله فهو المهتدي، ومن يضل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، صلوات الله عليه وعلى آله، وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد...

أرسل الله نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم بما أرسل به المرسلين من قبله آلا وهو التوحيد الخالص، ليخرج به الناس من ظلمات القيود إلى نور عبادته وحده، فكانت شهادة "لا إله إلا الله" كلمة نفي وإثبات موجزة أشد الإيجاز، وحاملة في الوقت ذاته حركة البشرية كلها منذ أن خلق الله آدم، فتسامى هذا المعنى الإلهي في كل الحقب الإنسانية، وكان هو قلب التاريخ الحقيقي؛ بلوغا إلى خاتم النبيين محمدا -صلى الله عليه وسلم- الذي تجسد هذا المعنى في ذاته فكانت كل حركاته وسكناته قدوة لكلمة التوحيد.

إذا كان النبي -صلى الله عليه وسلم- هو القرآن الإنساني الذي يمشي بين الناس، داعيا إلى الخير ومبشرا به، رحمة عامة للناس، فكان رأس ما دعا إليه هو تخلص العالم من خرافات المعبودات وتحقيق عبادة الله الواحد؛ وتبعه في ذلك الصحابة الكرام، فنهلوا من منهله الصافي، وفهموا عليه الفهم الصائب، فلم يظهر بينهم اختلاف كبير يذكر، وإنما كان الاختلاف فيمن جاء بعدهم، مع توسع رقعة البلاد الإسلامية، وبداية البعد عن زمن النبوة وانقطاع الوحي.

مع هذا الاختلاف، أخذت العلوم والمعارف تكتب وتقعدها لها القواعد، فكان تبلورها شيئا فشيئا، كي تناسب أصحاب الألسنة المختلفة والعقول الكثيرة، وظهرت بذلك علوم الشريعة الإسلامية، من حديث وعقيدة وفقه وغيرها، فسعى المسلمون بهذا إلى الحفاظ على ميراث النبوة أيما محافظة، ومن صميم تلك المعارف علم العقيدة، والذي سعى إلى بيان العقيدة الصحيحة التي نزلت على رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، خاصة بعد فتح بلدان مختلفة كان كل قوم منهم يتخذون شكلا

يخصهم من المعبودات، ولعل بعضهم رأى أن هناك شيئاً يمكن جلبه من ديانته القديمة إلى الإسلام، وهو ما انبرى له جملة من علماء الإسلام حتى لا يكون تحريف في دين الله، وعلى هذا الأساس أصبح علم العقيدة علماً مستقلاً بذاته، يعرف الناس بالعقيدة الصافية من جهة، ويجيب عن إشكالات مختلف الديانات من جهة أخرى، غير أنه ومع كثرة المؤلفات اختلط على كثير من الناس أي منهل ينهلون منه العقيدة الصحيحة، وهو ما أذن بظهور القواعد والبحث في الأصول.

عند هذه النقطة من التشكل يأتي هذا البحث ساعياً لتحلية تلكم القواعد ومظهرها لها، فقد كنت في مرحلة الماجستير ببحث ضوابط معرفة قطعي وظني الدلالة في العقيدة الإسلامية، حتى أعرف هل كل درس العقيدة على مرتبة واحدة من اليقين، وبعد أن توصلت إلى القول بأن هناك مسائل اجتهادية في الاعتقاد، أدركت لزوماً علي أن أبحث عن القواعد الضابطة لدرس الاعتقاد، لكن اصطدمت بدعوة الحداثة إلى استبعاد كل معنى متعلق بالقواعد والأصول لأنها مجرد توضيق على العقل البشري، فغيرت بهذا بوصلة البحث كي أبحث في القاعدة واللاقاعدة في آن واحد، وبطبيعة الحال ليس بحثاً في القواعد كما هي، بل بحثاً في المؤلفات، ذلك أن المسلمين ليسوا على قول واحد.

إذن هو بحث في تأصيل القواعد من جهة، وبحث في هدم هذه القواعد من جهة أخرى، فالأولى تسعى إلى رأب صدع الخلاف بين مختلف المدارس الإسلامية وهي مقصدي، والثانية تقول أن إنهاء القول بالقواعد ينهي الخلاف من أساسه وهو قول الحداثة؛ فبين هذين القولين المتناقضين جاء هذا البحث لينظر درجة صحة هذه النقلة المذهلة من التراث إلى الحداثة، ومدى معقوليتها؛ وعليه فإنني لا أنكر صدمتي من قول الحداثة، لكن لا يمنعني هذا أن أقيس قولها مع الحقيقة المعرفية، فالصدمة بالجديد لا تعني نفي المعرفة، وهو ما أنا بصددته على الحقيقة؛ وإذا كان أحد الأسباب التي جعلت الحداثة تقول بهذا القول هو الاختلاف كما قلت، فإن منطلقها ومنطقي في بحث القواعد نفسه.

ثم من خلال ما ينتج عن البحث من نتائج أسعى لبحث درس عقيدة جديد، ولو من حيث الإشارة إلى مقومات هذا الدرس ومؤهلته، فهذا المطلوب بات ضرورياً، لشدة ما تم إحياؤه من صراعات بين أهل الإسلام باسم العقائد.

إشكالية البحث: تعد هذه الرسالة محاولة للإجابة عن مجموعة من الأسئلة، وفكا لتداخلات كثيرة، حيث البحث في تأسيس القواعد من جهة، ثم نفيها من جهة أخرى، فالأولى منها تبحث داخل الفهم التراثي، على أن القواعد هي المراد الرباني في حركة الإنسان، أما الثانية فهي استشكال هذه القواعد على مستوى الحداثة، حيث ترى الحداثة أن القواعد ليست أكثر من تنميط للعقل المسلم، بدلا من إطلاق العنان له، لبيحث تجليات أخرى للنص، لذلك كان مدار هذه الأسئلة حول سؤال رئيسي هو: بعد الظفر بقواعد مشتركة بين المدارس والفرق الإسلامية في درس العقيدة، هل يمكن للحداثة أن تتجاوزها إلا اللاقاعدة؟ وهل حقيقة قامت القواعد على الحد من العقل الإسلامي كما تدعي الحداثة؟

وبعد ذلك تتفرع الأسئلة والمطارحات التي تحتاج إلى أجوبة، وتدقيق في البحث العلمي، ومنها:

- * هل المناهج الغربية في الفهم أفضل من المناهج الإسلامية؟ وهل تقسيمات تلك المناهج يمكن تطبيقها على درس العقيدة؟
- * هل يمكن أن يستفيد درس العقيدة من درس أصول الفقه في عملية الفهم؟ وهل يلتزم هذا الفهم بنمطية معينة؟
- * هل يحتاج درس العقيدة إلى التجديد من خلال القواعد، أو أنه يحتاج إلى التجديد خارجها؟
- * وهل يمكن للأمة الإسلامية أن تتصالح إذا ما حكمت القواعد بينها؟

موضوع الدراسة: تسعى هذه الرسالة لتبيان جملة من المفاهيم التي تتعلق بالأصل وهو البحث في القواعد، فمعرفة الأصل لا تأتي إلا بمعرفة التفاصيل، ومعرفة الطرق الموصلة إليها مما قد لا يتعلق بموضوعها مباشرة، لكنه معين عليها، ومما يحاول البحث توضيحه.

1. أهمية أصول الفقه في درس العقيدة المعاصر، في إنتاج المعرفة الدينية.
2. اللغة العربية منطلق صريح في الفكر الإسلامي.
3. المنطق اليوناني وسيلة مساعدة مشتركة.

4. المناهج الغربية هي وسائل المعرفة عند الحدائين.

5. الهرمنيوطيقا والبنوية والتفكيكية مناهج مخصوصة لدراسة النص.

6. الانتقال من مفهوم القواعد في درس العقيدة القديم إلى كسر القواعد في مفهوم الحدائة.

7. معالم مهمة للتجديد في درس العقيدة.

أهمية الموضوع: تأتي هذه الدراسة وأمثالها لتحاول رفع الخلاف غير الضروري بين مختلف المدارس الإسلامية، ولعلها تساهم كذلك في تقليبه بينهم، فقد بات الخلاف هو المضمون الحقيقي لدرس العقيدة، وتراجع معه التعرف إلى الله وإلى رسالته التي أرسل بها نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، فكان لزاما على من حمل لواء العقيدة أن يبين الأحق في الاعتقاد، ولا تخالف هذه الدعوة الحق في مناقشة المسائل الخلافية، فإن هذا أهم سبب جعلني أكتب في موضوع القواعد، وإذا ما أضفنا له ما تدعيه الحدائة من أن الخلاف دليل على مناقضة الأصل، فإن أهمية الموضوع تكتمل.

والأهمية الكبرى للقواعد تتجلى في أن بيانها يعني بيان مراد الله فيما طالب الخلق باعتقاده جازمين به، وهي مشترك ضروري بين الفرق الإسلامية، وعند بيان هذا المستوى الضروري يكون الرد على الحدائة صريحا، لأنها تسعى إلى هدم هذه الرؤية القواعدية، وإحلال الفكر الغربي مكانها، وهو ما يعني تحذ حقيقي أمام درس العقيدة في زماننا هذا، وإن أقل نتيجة خلفتها الحدائة بعد عدم استطاعتها زعزعة هذا الدرس هي إخماد باعشية العقيدة في الأنفس، والتقليل من حماسهم لها، وهذه النتيجة مقدمة خطيرة لما قد يحصل في البلاد الإسلامية.

أما أهمية أصول الفقه واللغة العربية تكمن في مقابلتها للمناهج الغربية في دراسة النصوص، تلكم التي استعملوها في نقد الكتاب المقدس، فقد كانت قراءة الغرب لكتابتهم على خلاف كتاب المسلمين القرآن، حيث قرأ الغرب كتابه بروح النقد من أول وهلة بسبب الصراع مع الكنيسة، أما قراءة المسلمين للقرآن كانت بريئة وسعت لفهم المضامين كما هي وإسقاطها وفق سياقها التاريخية الحقيقية لا تتقول عليها، وإذا ما أضفنا عدم وجود مناهج لقراءة الكتاب المقدس عند قدامى المؤمنين

به تكتمل الصورة وضوحا، فتكون كل من الهرمنيوطيقا والنبوية والتفكيكية وغيرها من المناهج قراءة غير بريئة بل متهمة للكتاب، بل وتعد أقل قيمة بكثير مما أبدعه المسلمون في آليات الفهم.

ويأتي البحث في حاضر المسلمين اليوم نتيجة حتمية لكل باحث عن التجديد في درس العقيدة، فعلى المرتبة الأولى من التجديد يسعى فيها المجدد لرد الشبه عن العقيدة الإسلامية، وفي المرتبة الثانية يسعى إلى تجديد العقيدة من خلال روح العصر والتي بات يحكمها كل من الأخلاق والعلمية اضطرارا، كما تسهل القواعد عملية التجديد، فتلخص بذلك تاريخ درس العقيدة إلى قواعد مهمة، لم يتخلى عنها الدرس طيلة هذا الامتداد، ولا مع مختلف فرقه المزاولة له، فيكون التجديد إحكاما للأصول من جهة ونظرا لمتطلبات العصر من جهة أخرى.

أما بحث المبادئ الغربية الثلاثة التي قامت عليها روح الحداثة في الغرب، وهي الإنسانية والعقلانية والتاريخية تكمن أهميتها في بيان الصالح منها وترك ما لا حاجة لنا به، ولا يعني أنها مبادئ قامت عليها حضارة الغرب صحتها ضرورة، بل إن منها ما تعلق بالفهم والإدراك الإنساني المباشر ما يعني وجود خلل يكتنفها، فقولنا مثلا بالحرية الفردية دون ذكر للمسؤولية الأخلاقية يجعلنا أمام دعوة مفتوحة لانهيار المجتمع، ونتيجة هذا المبدأ كانت ضرورة انهياره حقا، ما يعني أن توضيح حقيقة هذه المبادئ مهم للغاية، فضلا عن أن النتائج يجب أن تكون حتمية تبعاً لما كانت عليه، ولما لا إذا كانت الحداثة تستورد هذه المبادئ كما هي ودون أدنى تمحيص، بل تعتبرها أفضل من المناهج التي أبدعها المسلمون كما سوف يبين، لذلك أخذ البحث على عاتقه تبيان مدى صحة هذه الرؤية الحداثية، وتقديم المقارنة الحقيقية بين المناهج الغربية والمناهج الإسلامية في فهم النص.

الدراسات السابقة: لم يقع تحت يدي بحث مستقل متخصص يبحث في القواعد العقدية من حيث هي كذلك عند التراثيين، وفي المقابل يبحث في طريق نفيها كما هي عند الحداثيين.

منهجية البحث: قامت الدراسة على المنهج العلمي التحليلي النقدي المقارن، حيث قام البحث:

- * بتحليل المفاهيم والمصطلحات المذكورة في العنوان، وترجيح ما يمكن ترجيحه منها، أو إنشاء مفاهيم جديدة إذا تعذر عليه العثور على مفهوم ما.
- * وتحليل الدرس العقدي من خلال مؤلفات القدامى، واستنباط القواعد من خلاله.
- * مقارنة رأي الحداثة مع قواعد درس العقيدة عند التراثيين، ونقد رأيها في باقي مسائل الشريعة الإسلامية، والتي تحولت بعد إنكارها لها إلى مسائل عقدية.
- * تقديم فصل عملي للتجديد في العقيدة يبدأ ببحث حاضر المسلمين العقدي.

أسباب اختيار الموضوع: بعد أن بحث في مرحلة الماستر عن ضوابط معرفة قطعي وظني الدلالة في العقيدة الإسلامية، واستفدت من هذا البحث أيما استفادة فقد اتضح لي أن العقيدة ليست كلها قطعيات كما يروج له، أتى بحثي في القواعد نتيجة للبحث الأول، حيث أنه بعد بيان أن العقيدة ليست كلها قطعيات بل إن فيها من مسائل الاجتهاد، يأتي البحث عن المشترك في العقيدة الإسلامية من خلال البحث عن قواعدها، وكان هذا أهم باعث لي على اختيار الموضوع، أما الأسباب العامة لاختياره هي:

- * اطلاعي على بعض مؤلفات الحداثيين في الدعوة إلى عدم تحكيم القواعد لأنها تحد من العقل البشري، وكان هذا في مباحث ليست عقدية بالضرورة، فقلت ماذا لو قسناها على درس العقيدة.
- * سعيي لبحث التجديد في درس العقيدة، فكانت القواعد بالنسبة لي منطلقاً أولياً.
- * كان مما حفز همتي لهذا الموضوع ما قرأته مرة عن أركون قوله: "أن مناهج الغرب أفضل من مناهج المسلمين في فهم النص" وكانت هذه المقولة وغيرها مما قرأته لأركون عامة، لا تضع مقارنة دقيقة بين مناهج الغرب ومناهج المسلمين في الفهم، ومنذ تلك اللحظة أخذت على عاتقي البحث في المقارنات الدقيقة، خاصة وأن ما كان يتجلى لي داخل البحث التراثي لا

علاقة له بالأحكام التي يطلقها الحداثيون، ثم ازدادت تثبتا في البحث داخل هذه المناهج بعد ما تراءى لي من المساهمة العبقورية للمسلمين في المعرفة العالمية.

* كان الخلاف السائد بين الفرق الإسلامية أحد الوجوه التي حملتني على هذا البحث، فقد دخلت الحادثة وقبلها الاستشراق من خلال هذا الخلاف لتؤسس لنقيض كل القضايا الدينية، بل تسعى إلى نفيها من خلال وجود المقولة المخالفة، والحقيقة أن مثل هذه الشبهة لا يمكن أن تنطلي إلا على ضعيف العقل، فالاختلاف لا يشترط فيه أن ينفي القضية من أصلها بل يحتمل فقط، وعلى العكس فإن أغلب الاختلاف يؤسس لقول صائب على الأقل أو لصواب الجميع، إلا أن الواقع يؤسس إلى قبول كثيرين لهذه المقولة بسبب ما عم به الجهل بين المسلمين خاصة.

عملي في البحث:

اجتهدت قدر المستطاع أن أضع أهم ما يمكن وضعه في هذا البحث، واستبعاد ما ليس ضروريا منه، فكان العمل فيه كالآتي:

- * تصدير كل فصل أو مبحث بضبط مصطلحاته، وإنشاء ما أمكن إنشاءه منها.
- * ذكر المناهج التي اعتمد عليها التراث، وفي مقابلها المناهج الغربية التي اعتمدها الحادثة.
- * عزو الآيات إلى سورها وبيان أرقامها، وتخريج الأحاديث من الكتب المعتمدة.
- * لم أعتمد الترجمة للعلماء، واكتفيت بذكر تواريخ وفياتهم رحمة الله عليهم أجمعين.
- * ما أشرت إليه بعبارة "انظر" يعني أنني قد تصرفت فيه، أو أنه مقولة يجوها المؤلف الذي ذكرته، إما بأكمله أو بجزء منه إذا أشرت للصفحة ثم قلت "وما بعدها"، أما كلمة راجع فتعني أن هناك توافق في الأفكار بين ما أوردته وبين ما كتبه غيري، وما وضع بين مزدوجتين

"فهو الكلام مخرجا للشخصية حرفيا، وأما ما طلبت فيه زيادة الاطلاع فهو على العبارة المذكورة.

* قسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول، وكل فصل إلى مباحث محددة وذلك وفق استحقاقات البحث، وختمت البحث بخاتمة تضمنتها أهم النتائج التي توصلت إليها، وبعد ذلك الفهارس.

* أما الفهارس فهي على الترتيب المعهود، وكان فهرس الموضوعات مبدوءا بعنوان الكتاب، على خلاف التهميش الذي يبدأ باسم المؤلف.

مخطط البحث:

لقد مهدت لبحث القواعد ببحث مناهج الفهم في التراث الإسلامي، وفي مقابل ذلك البحث في المناهج التي اعتمدها الحداثة في عملية الفهم هذه، فكان كل من أصول الفقه وضوابط اللسان العربي أصلا للفهم التراثي، وإذا ما أضفنا إليها المنطق الأرسطي على الرغم من إشكالاته، فنرى أن هذه الأعمدة الأساسية هي بحث داخل النص الإسلامي للبحث في مراد الله من الإنسان؛ أما المقابل فهو رؤية الحداثة ومناهجها في الفهم، فقد وضعت كلا من الهرمنيوطيقا والبنوية والتفكيكية كأمثلة ذات أهمية بالغة في فهم النص لديهم، وأظهرت أن المقارنات الدقيقة هي ما يجب تبيانه، كان هذا العمل على مستوى المناهج في الفصل الأول تمهيدا لبحث القواعد في الفصل الثاني.

أما الفصل الثاني فقد قسمته إلى ثلاثة مباحث، موافقة في لبها لمباحث درس العقيدة من إلهيات إلى نبوات إلى سمعيات، حاولت إظهار القواعد التي اعتمدها التراثيون في إنتاج درس العقيدة، وبعد بيان تلكم القواعد ومناقشة الاختلافات التي دارت حول مسائل محددة، قمت بمقارنتها مع مناهج الفكر الحداثي، فكان في مقابل الإلهية بحث عن بعد الإنسانية وفقهم، وفي مقابل النبوة بحث عن التاريخية، وفي مقابل السمعيات بحث عن العقلانية.

وفي الفصل الأخير وبعد أن بينت القواعد في الفصل السابق، حاولت في هذا الفصل البحث عن مواضع التجديد في درس العقيدة، والتي هي تعد تحديات حقيقية أمام هذا الدرس، فكان البحث في حاضر العالم الإسلامي ببعده عقدي هو أول مبحث فيه، بعدها بحث بعض مسائل التجديد أراها من الأهمية بما كان، وأخيرا سعت للمساهمة في بحث الرؤية التوحيدية الكونية.

الأخير
عبد القادر للعطوم الإسلامية

الفصل الأول: التأسيس لمناهج

الفهم عند كل من التراث والحداثة:

وتحتة ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تفكيك اصطلاحات العنوان

المبحث الثاني: التأسيس لقواعد الفهم لدى المسلمين الأوائل

المبحث الثالث: إيستمولوجيا الحداثة

يجمع موضوع القواعد العقدية في ذاته جملة من المفاهيم ذات الصلة الوثيقة به، وهي تعد مقدمات توضيحية لأصل التركيب الذي تعلق بدرس العقيدة ضرورة وإن لم يكن داخلاً فيه، فمثلاً يدور النقاش اليوم حول ما كان لأصول الفقه من تأثير كبير في صناعة هذه الأيديولوجية، وفق الرؤية الحداثية بل وقد تكون عندهم أهم من درس العقيدة أصلاً، لأن النسق المبدئي الذي قرره أصول الفقه في الاستدلال سحب فيما بعد على باقي علوم الشريعة، وعلى علم العقيدة كذلك؛ كما أن الموضوع يعالج قضية النقلة المباشرة من التراث إلى الحداثة، أي بمعنى أنها لم تكن ذات طبيعة تطويرية وفق رؤية الباحث، بل كانت منقطعة، هذه النقلة يجب من خلالها إظهار أهم الوسائل التي تمت من خلالها هذه النقلة، وهو ما يجعل طرح هذا الفصل ضرورة قصوى.

المبحث الأول: تفكيك اصطلاحات العنوان: إن المفاهيم والاصطلاحات، هي بمثابة المفاتيح التي يلج بها الباحث إلى البحث، فلا يمكن الاستغناء عنها، لذلك يقول الرازي: "اعلم أن المركب لا يمكن أن يعلم إلا بعد العلم بمفرداته"¹، أي بمعنى إدراك مفردات كل مصطلح على حدة، فلكل اصطلاح منها معنى خاص، إذا وضع تمايزت عنه باقي الاصطلاحات، ثم يتم بعد ذلك التركيب بينها من باب الإضافة، كي يتصور الموضوع على أساس من الشمول؛ لذلك كان لزاماً عرض هذه الاصطلاحات وفق ما اخترته من ترتيب:

المطلب الأول: العقيدة وما يتعلق بها من موضوعات: أول ما يستشكل على القارئ في هذا البحث مفهوم العقيدة لذلك سوف نعرض لهذا المفهوم، ولم أقم بتغيير يذكر في مفهوم العقيدة على ما ذكرته في مرحلة الماجستير، وإنما جاء تكرار له لأهمية ما أوردته في تلك المرحلة، وقد كنت أريد بحث إمكانية معرفة استعمال هذا الاصطلاح من حيث الترتيب التاريخي، ذلك أن العقيدة بات لها من الحمولة الكبيرة التي تنبأ بتعدد المصطلح ذاته، غير أن الترتيب التاريخي غير ممكن مع إمكانية وجود مخطوطات لم تطبع إلى حد الآن، يتم تداول عناوينها على الإنترنت، ما يجعلني أعرض المفاهيم

¹ - ابن العربي، أبو بكر المعافري المالكي، المحصول في أصول الفقه، ت: حسين علي البدري، (دار البيارق، عمان)، ج: 09، ص: 309.

والاصطلاحات العامة فحسب، لأوضح المتداول المعهود من باب المنهجية البحثية المفروضة على الموضوع سلفاً، وإن كنت أراها غير ذات أهمية

الفرع الأول: العقيدة الإسلامية المعنى والاصطلاح: لم يرد مصطلح العقيدة كما عرفه علماء أصول الدين في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية، وإنما الذي ورد هو كلمة ولفظ "عقد"، وجاء هذا اللفظ في معناه مناسباً في الغالب للمعنى اللغوي أو بالأحرى لهانيه اللغوية، وكانت الكتابة الأولى كذلك غير واردة به.

أ. معنى العقيدة لغة: والعقد هو الجمع بين أطراف الشيء، وعقد الحبل شد بعضه ببعض نقيض حله¹، وكلمة "عقد" تستعمل في الأمور المادية والأمور المعنوية، فالأمور المادية كعقدة الحبل، والأمور المعنوية كعقد البيع، وعقد النكاح، كأنه ربط بين جهتين على الأقل، وهذا بعد أن توسع استعمال الكلمة.

وأن معانيها المتعددة تندرج تحت أربعة أصول أساسية تبرز بوضوح عند استعمالها وهي:

- 1_ الربط: والربط نقض الحل قال تعالى: " 2 3 لِسَانِي " [طه:27]، كأنه أعقد فحلل الله عقدة لسانه، ويقال لرجل إذا سكن غضبه تحللت من عقده.
- 2_ الشدة: يقال عقد العسل أي اشتد، واعتقد الشيء، صلب واشتد، وعقد اللسان ما غلظ فيه، وجمل عقد أي قوي.

- 3_ التأكيد: ويندرج تحته من المعاني الإلزام والاستيثاق والعهد والعزم، يقال عقد العهد واليمين، أي أكدهما ومنه قوله تعالى: " 1/4 » [النساء:33]، ومعناه التوكيد والتغليظ.

¹ - بن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (ت: 711هـ)، لسان العرب، (دار الفكر، بيروت)، ج: 09، ص: 309.

4_ التصديق: يقال أعقد الأمر أي صدقه، واعتقد بينهما الإخاء، إذا صدق وثبت، واعتقد فلان الأمر أي صدقه وآمن به وعقد عليه قلبه وضميره فلا ينزع عنه¹.

وأما عن معنى كلمة عقد في القرآن الكريم فلم تخرج كذلك من معاني التوكيد واللزوم والاستيثاق والعهود، وقد وردت هذه الكلمة في سبعة مواضع منها قوله تعالى: " [Z Y \

n ml k ji h gfe dcb a` ^]

o" [البقرة:235]. والمعنى لا تعزموا على عقدة النكاح في زمن العدة².

وذكر صاحب المصباح المنير أن "العقيدة ما يدين الإنسان به، وله عقيدة حسنة سالمة من الشك"³، أما المعجم الوسيط فيذكر: " أن العقيدة هي الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده، ويراد بها الاعتقاد وجمعها عقائد، وتطلق في الدين على ما يؤمن به الإنسان ويعتقده دون عمل، كعقيدة وجود الله وبعثة الرسل"⁴.

وقد لاحظ الدكتور (زكريا إبراهيم الشلول): " أن العقيدة بمعناها اللغوي ترتبط بالإنسان من الناحية الفكرية والنفسية والسلوكية على النحو الآتي:

- الجانب العقلي: يرتبط فيه معنى التصديق والتثبيت والإيمان ونفي الشك.
- الجانب النفسي: يرتبط فيه معنى التأكيد والعزم والإلزام والاستيثاق.
- الجانب السلوكي: ويرتبط فيه معنى القوة والوصول والربط والجمع"⁵.

¹ - انظر زكريا إبراهيم الشلول، أثر العقيدة الإسلامية في السلوك الإنساني، (ط:01، 2005م، دار الكتاب الثقافي، اربد، الأردن) ص: 09.

² - القرطبي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد ابن أبي بكر (ت:671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، (ط:02، 1372هـ، دار الشعب، الأردن)، ج:03، ص:192.

³ - الفيومي، أحمد بن محمد علي، المصباح المنير، (ط:01، 1987م، مكتبة لبنان، بيروت)، ص:456.

⁴ - المعجم الوسيط، مجمع اللغة، القاهرة، (ط:1406هـ، دار إحياء التراث الإسلامي)، ج:02، ص:613.

⁵ - أثر العقيدة الإسلامية في السلوك الإنساني، إبراهيم الشلول، مرجع سابق، ص:11.

إن المعنى اللغوي للكلمة، يعبر بوضوح عن وجود جهتين على الأقل يتم بينهما العقد، فلذلك يمكن القول أن العقيدة الإسلامية هي عقد بين المسلم وربه، ومن خلال هذا العقد تكون أحكامه مترتبة عليه، فإن أحل الإنسان ببند من بنود هذا العقد يترتب عليه حكم معين، كالكفر أو الشرك، أو البدعة، أو الفسق ... وهذا حسب نوع الإخلال.

ب. العقيدة في الاصطلاح: من خلال النظر في التعاريف الاصطلاحية للعقيدة، يتضح جليا أن هناك اتجاهين في هذه التعاريف وهما: الاتجاه العلمي فقط والاتجاه العلمي والعملي معا؛ ومنهم من يحاول إعطاء استعمالا للعقيدة لا تكون محصورة في العقيدة الإسلامية وحدها، بل يدخل فيها كل أصحاب الديانات، ولكن يفرق في كونها صحيحة أم خاطئة.

1. الاتجاه العلمي: ويمثل هذا الاتجاه مجموعة من العلماء والباحثين أذكر تعريفاتهم كما يأتي:

العقيدة: "هي مجموعة من القضايا الحق البديهية المسلمة بالعقل، والسمع، والفترة، يعقد عليها الإنسان قلبه وينثني عليها صدره جازما بصحتها قاطعا بوجودها وثبوتها، لا يرى خلافها أنه يصح أو يكون أبدا"¹.

ويذكر فاروق أحمد الدسوقي أن معنى العقيدة: "مجموعة من الأفكار والمبادئ يؤمن صاحبها بأنها التفسير الحق والصحيح للكون والحياة والإنسان وتنبثق جميعا من فكرة واحدة وتصح كأساس لمنهج الحياة أو لشريعة كاملة"².

وذكر في المعجم الوسيط ما يوضح هذا الاتجاه صراحة: "والعقيدة في الدين ما يقصد به الاعتقاد دون العمل، كعقيدة وجود الله، وبعثة الرسل، وجمعها عقائد"³.

¹ - المعجم الوسيط، مرجع سابق، ج:02، ص:614.

² - فاروق الدسوقي، محاضرات في العقيدة الإسلامية، (ط:01، 1983م، دار الدعوة للنشر والتوزيع، القاهرة)، ص:05.

³ - المعجم الوسيط، مرجع سابق، ج:02، ص:614.

يتضح من خلال التعاريف الواردة في الاتجاه العلمي، أن أصحاب هذه التعاريف يقصرون العقيدة على ما استقر في القلب، بحيث لا يكون للعمل دخل في الاعتقاد، فهم ينظرون لذلك من خلال كون الاعتقاد أعظم أهمية من العمل في حد ذاته، وأن ما كان من العمل إنما هو الشريعة، وفي ذلك قال الدكتور عمر سليمان الأشقر: "والعقيدة في الإسلام تقابل الشريعة إن الإسلام عقيدة وشريعة، والشريعة تعني التكاليف العملية التي جاء بها الإسلام في العبادات والمعاملات"¹.

وترى طائفة أخرى من العلماء والباحثين أن مثل هذه التعاريف إنما هي قاصرة، لأنه بالنسبة إليهم ضروري أن يدخل العمل فيها، وهم أصحاب الجمع بين العلم والعمل في الاعتقاد.

2. الاتجاه العلمي والعملية: ويمثل هذا الاتجاه جملة من الباحثين، يرون أن العقيدة إنما هي جمع ما بين العلم والعمل ومنهم

يرى عبد الرحمان حبنكة أن العقيدة هي: "بلوغ الشيء إلى حد يصبح محركا لعواطفنا وموجهها لسلوكنا"²

ويرى أبو بكر جابر الجزائري بهذا الاتجاه: "العقيدة هي مجموعة من قضايا الحق البديهية المسلمة بالعقل والسمع والفتوة، يعقد الإنسان عليها قلبه ويشي عليها صدره جازما بصحتها قاطعا بوجودها وثبوتها لا يرى خلافها أنه يصح أو يكون أبدا وذلك كاعتقاد الإنسان بوجود خالقه وعلمه به وقدرته عليه ولقائه به بعد موته ونهاية حياته ومجازاته إياه على كسبه الاختياري، وعمله غير الاضطراري، وكاعتقاده بوجود طاعته فيما بلغه من أوامره ونواهيه من طريق كتبه ورسله... هو مولاه الذي لا مولى ومعبوده الذي لا معبود سواه..."³.

¹ - عمر سليمان الأشقر، العقيدة في الله، (ط:1990، قصر الكتاب، البلدية)، ص:10

² - عبد الرحمان حبنكة الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها (ط:03، 1983م، دار القلم، دمشق) ص:33.

³ - أبو بكر جابر الجزائري، عقيدة المؤمن، (ط:01، دار الشهاب، باتنة)، ص:19.

وعرف كذلك بأنه: "التصور الصحيح لعوالم الغيب الواردة في الخبر اليقين، والاطمئنان القلبي الحازم والتصديق العقلي المطابق للواقع الناشئ عن الدليل المقترن بالعمل"¹.

ومنها كذلك ما عرف بأنه: "مجموعة محددة من القضايا النظرية (العلمية) والعملية (السلوكية) يعلمها المؤمن من مصادرها الأصلية (الكتاب والسنة)، وتكون ذلك العقد بين الخالق والمخلوق"².

3. الاتجاه الجامع للعقائد: ويمكن أن يستشف هذا المعنى من قول عمر سليمان الأشقر، حيث قال: "العقائد هي الأمور التي تصدق بها النفوس وتطمئن إليها القلوب وتكون يقينا عند أصحابها لا يمزجها ريب ولا يخالطها شك"³

في حقيقة الأمر هذه التعاريف التي تدخل العقائد على اختلافها، إنما هي تضيف الاعتقاد للمعتقد وحده، فهو المسئول عما يعتقد، وأما الجهة الأخرى المعتقد فيه، فلا يكون واردا إلا من ناحية إضافته للصاحب الاعتقاد.

أما التعاريف الجامعة بين العلمي والعملية، هي في حقيقة الأمر إدخال لشيء لا يمكن تصوره داخل العقيدة، لأن الاعتقاد محله القلب وأصله التصديق، أما السلوك فهو حركة ناشئة في الخارج، تكون تابعة للجوارح، وهذا يعني ضعف إمكانية دخول أعمال الجوارح في جملة الاعتقاد؛ لكن مع ذلك يصح إدخال الأعمال في الاعتقاد، من حيث وجودها لا من حيث أن يكون الفعل اعتقادا في حد ذاته، ومثال ذلك ما يؤثر عن أهل السنة والجماعة في المسح على الخفين، يقول الإمام محمد بن نصر المروزي: "وقد أنكر طوائف من أهل الأهواء والبدع من الخوارج والروافض المسح على الخفين"⁴،

¹ - تيسير خميس العمر، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، (ط:01، 1980م، دار الفكر، دمشق)، ص:64.

² - خميس بن عاشور، قضايا العقيدة الإسلامية بين النصوص الشرعية وأقوال المتكلمين، (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة، قسم الدوريات، موجودة تحت الرقم 14/214)

³ - العقيدة في الله، سليمان الأشقر، مرجع سابق، ص:09.

⁴ - المروزي، أبو عبد الله محمد بن نصر (ت:694هـ)، السنة، ت: عبد الله بن محمد البصيري، (ط:01، 2001م، دار العاصمة، الرياض)، ص:104.

وذلك جوابا على من أنكر المسح على أهل السنة، فإن المسح عمل، ولكن صيره الإمام اعتقادا في جواز المسح عندما أنكره بعضهم.

ومنه يمكن الرجوع إلى الأصل الأول وهو كون الاعتقاد علمي، وحتى مع هذا يبقى القصور ظاهرا في تعريف العقيدة بسبب الدور وعدم المانع والجامعية، وعدم مراعاة جملة من الشروط التي يجب أن توضع في التعريف، حتى يمكن حده؛ ولعلني سأحاول عد بعضها وهي:

- أن لا يدخل لفظ العقيدة في التعريف أو أحد مشتقاته لأن المراد هو تعريفه.
- أن يفرق في العقيدة بين درجات مختلفة في الاعتقاد.
- أن يعطى تعريف عام للعقائد ثم تخصص منه العقيدة الإسلامية.
- أن ينظر بعين الاعتبار للمخالف، فكثير من مسائل الاعتقاد كان منشأها الموقف من المخالف، ولكن مع ذلك لا يرعى في وضع تعريف العقيدة.
- أن يكون التعريف جامعا لكل ما يكون أصلا للاعتقاد مانعا من دخول غيره فيه كالشريعة والأخلاق.
- يبين أن مضمون العقيدة ليس كله قطعيا، وإنما يمكن الأخذ بالظن الراجح فيها.

الفرع الثاني: مسميات الدرس العقدي: يطلق على الدرس العقدي مسمى علم العقائد، وعلم العقائد ليس هو ذاته العقيدة، فعلم العقيدة اسم مخصوص لعلم الدفاع عن المعتقد¹، أما العقيدة فهي أصل الاعتقاد نفسه²، والتأليف في كليهما واحد، وقد أطلق العلماء على الدرس العقدي مسميات أخرى كثيرة، بينما لم يرد عنوان العقيدة إلا قليلا، ومن هذه المسميات:

¹ - ابن خلدون، المقدمة، (دار الجيل، بيروت، لبنان)، ص: 547.

² - انظر تعريف العقيدة اصطلاحا في نفس الموضوع.

1) **الفقه الأكبر:** لعل أول مؤلف أفرد للدرس العقدي وحده¹ هو الفقه الأكبر لأبي حنيفة (ت:150هـ)، ولعل إطلاق اسم الفقه يظهر كم كانت مباحث الدين متداخلة لا فرق بينها، ثم إضافة الأكبر تعني أنها المطلب الأسمى والأعلى، الذي عليه مدار الدين كله، ولأنها أصل العمل والطاعة، فيكون الفقه بالأحكام العملية فرعاً لهذا الأصل؛ وقد تضمن مسائل الاعتقاد التي خالفت فيها الفرق الضالة، مجموع ما عليه الأمة الإسلامية.

كما ينسب كتاب بنفس العنوان "الفقه الأكبر"² للإمام الشافعي، وهو مخطوط منشور عن جامعة الملك سعود، إلا أنه يصعب إثبات سنده إلى الإمام الشافعي، غير أن التريث قبل إطلاق حكم نهائي هو الأفضل، لأن هناك من ينكر أصلاً نسبت الكتاب إليه.

2) **علم التوحيد:** أطلق كثير من العلماء اسم التوحيد على كتب العقيدة، ككتاب التوحيد³ وإثبات صفات الرب عز وجل لابن خزيمة (ت:311هـ)، وكتاب التوحيد⁴ ومعرفة أسماء الله وصفاته لابن منده (ت:395هـ)، وترجع التسمية إلى وضع التوحيد الإلهي ذاتاً، وصفات، وأفعالا وتنزيهه عن كل ما سواه، عقيدة أساسية يركز عليها بناء العلم كله، فأصبح التوحيد أهم موضوعاته، فسمي الجزء بأشرف أجزائه، فالعناية بذكر الوحدانية كان مقصد الرسل كلهم، فكل مسائل العقيدة والشريعة متفرعة عنها، وقد تواصلت هذه التسمية إلى زماننا اليوم، ككتاب التوحيد⁵ لمحمد بن عبد الوهاب.

¹ - تجدر الإشارة إلى أن مبحث ترتيب المؤلفات العقديّة وفق تأليفها التاريخي، ليس متأكداً منه بعد، تمام التأكيد، خاصة وأن الشائع في الإنترنت بشكل غير موثق، أن كتباً أخرى كانت قبل الفقه الأكبر.

² - مخطوط الفقه الأكبر، إدريس الشافعي، تحت رقم 214/2057 / ف:10، 1957م.

³ - ابن خزيمة، محمد ابن إسحاق أبو بكر، كتاب التوحيد، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، (ط:05، 1994م، دار الرشد، الرياض).

⁴ - ابن منده، محمد ابن إسحاق العبدي، التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد، ت: علي بن محمد ناصر الفقيهي، (ط:01، 2002م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، دار العلوم والحكم، سوريا).

⁵ - محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، ت: أبو مالك الرياشي، (ط:01، 2008م، مكتبة عباد الرحمان، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة).

3) أصول الدين: أطلق بعض علماء السلف هذا الاسم على العقيدة، باعتبار مسائل أصول الاعتقاد من وجود الله ووحدانيته، والنبوة والميعاد هي أساس الإيمان والدين، لكن يتوهم من خلال هذه التسمية أن مسائل الدين الأخرى إنما هي فروع، وأن الإنسان يجب عليه العمل بالقطعي في الأصول، ويمكنه الإخلال بالفروع، وهذا خطأ لا يصح، فالشريعة جاءت متكاملة، ومن الكتب التي أخذت بهذا العنوان، كتاب الإبانة عن أصول الديانة¹ لأبي حسن الأشعري (ت: 324هـ)، وكذلك كتاب الشرح والإبانة عن أصول السنة والديانة² لابن بطة العكبري (ت: 387هـ).

4) علم السنة: وتطلق السنة بمعنى شرعي عام يشمل ما كان عليه الرسول - صلى الله عليه وسلم-، وخلفاؤه الراشدون من الاعتقادات والأعمال والأقوال، وهذه هي السنة الكاملة، ولهذا كان السلف قديماً لا يطلقون السنة إلا على ما يشمل ذلك كله، وليس المقصود بالسنة هذا الإطلاق الفقهي أو الاصطلاحي الأصولي المتعلق بالأحكام التكليفية، وهي أن السنة ما يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها، هذا اصطلاح خاص عند الفقهاء، لكن السنة كمصطلح شرعي ورد في النصوص النبوية يراد به العقيدة الصحيحة التي خلافها أهل البدع، وقد أطلق العلماء على العقيدة الصحيحة اسم السنة، لتمييزها عن عقائد ومقولات الفرق الضالة، لأن العقيدة الصحيحة مستمدة من سنة النبي -صلى الله عليه وسلم-، فالعقيدة بحسب كثير من العلماء في مجال العقيدة هي ما سنه النبي -صلى الله عليه وسلم- في مجال الأحكام العلمية، وما يعني عدم وسع أحد مخالفتها، ومن مؤلفات هذا العنوان، كتاب السنة³ للإمام أحمد بن

¹ - أبو حسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ت: حماد بن محمد الأنصاري (ط: 1409هـ، مطبوعات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة)

² - ابن بطة العكبري، الشرح والإبانة عن أصول السنة والديانة، ت: علي بن حسن بن علي الحلبي، (ط: 01، 1430هـ، الدار الأثرية، سوريا).

³ - أحمد بن حنبل، عبد الله، السنة، ت: عبد الله بن الحسن آل الشيخ، (ط: 1349هـ، جامعة الملك سعود، السعودية).

حنبل (ت:241هـ)، وكتاب السنة¹ لابن أبي عاصم (ت:287هـ)، والسنة² للمروزي (ت:294هـ)، وغير هذه الكتب كثير.

(5) علم الكلام: وهو أشهر ألقاب هذا العلم شيوعاً، وقد رأى العلماء أن في سبب تسميته بهذا الاسم وجوه، منها أن التسمية أطلقت عليه لأجل البحث الذي دار حول الكلام الإلهي في حدوثه وقدمه، إذ أن هذا البحث صار معركة للآراء بين المتكلمين، خصوصاً وقد أصبحت مسألة حدوث الكلام الإلهي، علماً على مدرسة الاعتزال قال الشهرستاني: "ظهر هذه التسمية إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها"³، إلا أن هذا المعنى مرفوض عند آخرين، ف قيل لعل السبب هو أن المتكلمين كانوا في نقاشهم الفلاسفة يرفضون التسمية بالمنطق الذي أصله يوناني، واختاروا في ذلك تسمية إسلامية بحتة، يقول الشهرستاني: "وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان"⁴، وقال بعضهم لأن أول ما كان يقوله المتكلم هو "الكلام في المسألة كذا"، وقد ذكر الإيجي ذلك: "أو لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام كذا"⁵، أو قد يكون أطلق عليه هذه التسمية "لأنه لقوة أدلته صار هو الكلام دون ما عاداه كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام"⁶، مهما كان سبب تسمية علم العقيدة بهذا الاسم فمن المعلوم أنه حتى يومنا هذا مازال الاسم رائجاً، ويستعمله الباحثون لإطلاق التجديد في العقيدة على أنه التجديد في علم الكلام، ومن الكتابات بهذا العنوان لا عد لها ولا حصر ومنها،

¹ - ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك، ت: محمد ناصر الدين الألباني، (ط:01، 1400هـ، المكتب الإسلامي، بيروت).

² - السنة للمروزي، مرجع سابق.

³ - الشهرستاني، أبي الفتح محمد، الملل والنحل، ت: أحمد فهمي محمد، (دار الكتاب العلمية، بيروت) ج:01، ص:30.

⁴ - المصدر نفسه، ج:01، ص:30.

⁵ - الإيجي، عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد، المواقف، (عالم الكتاب)، ص:90.

⁶ - التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد، ت: إبراهيم شمس الدين، (ط:01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان) ج:01، ص:164-165.

"استحسان الخوض في علم الكلام"¹ لأبي حسن الأشعري (ت:324هـ)، وكذلك الغزالي (ت:505) في كتابه المشتهر الذي أراد فيه إسكات العامة عن الخوض في علم الكلام وسماه "إلجام العوام عن علم الكلام"².

6) علم الإيمان: أطلق كثير من السلف هذه التسمية على مؤلفاتهم في الاعتقاد، وتعد هذه اللفظة الأكثر شيوعاً في الاستعمال القرآني، وكذلك في سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وهي تحمل دلالة الرحمة والرأفة والتعلق بالله، فالإيمان يذكر في مواضع الثبات، وقوة الصبر والتحمل، وهي على خلاف العقيدة وعلم الكلام، فكأن إطلاق التسمية الأولى تعقدت وخرجت من بساطتها ووضوحها وسهولة تبيانها للناس، بحيث أصبحت متاهة يصعب معها إدراك ما هو أصل الاعتقاد المطلوب المتعبد به لله، وإطلاق التسمية الثانية، فكأنها تظهر كثرت الكلام غير ذي معنى، ولعل هذا ما جعل كثيراً من السلف يذمون الكلام وأهله، ومن ذلك ما يروى عن الإمام أبي حنيفة، أنه نهي ابنه حماد عن الاشتغال بعلم الكلام، فقال حماد له: "رأيتك وأنت تتكلم فما بالك تنهاني؟ فقال يا بني كنا نتكلم وكل واحد كأن الطير على رأسه مخافة أن يزل صاحبه وأنتم اليوم تتكلمون"³، وكذلك ما ذكر عن الشافعي قوله: "ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح، وقال حكيم في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد ويطوف بهم في العشائر والقبائل وينادي عليهم هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأقبل في الكلام"⁴، فكل هذه الحمولة وما جرى بعد هؤلاء أعظم، يجعل التحول إلى الأصل الذي ذكر في الكتاب حول الإيمان أولى، لأن لب ما يذكر حوله الإيمان، هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، ما يجعل هذا اللفظ تذكيراً دائماً بالأصول التي تفقدت مع كثرت النقاش والحجاج، فالإيمان هو الجانب الروحاني الذي خاطب الله به المؤمنين، فيملك بذلك عليهم جوانب نفوسهم، ويأخذ بتلابيب

¹ - الأشعري، أبو حسن، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، ت: محمد الولي الأشعري القادري الرفاعي، (ط:01، 1995م، دار المشاريع للطباعة والنشر، بيروت لبنان).

² - أبو حامد، الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، ت: مشهد العلاف، (ط:02، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).

³ - الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، (مؤسسة الرسالة، الأردن)، ج:01، ص:123.

⁴ - ابن عبد البر، أبي عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، (مكتبة عباد الرحمان، مصر)، ج:02، ص:99.

أرواحهم، فيحملوا بذلك على الطاعة والإتباع، على خلاف العقيدة التي أتاحت مساحة أكبر لارتفاع لغة جافة، تعبر عن كونها خطابا إلهيا مرادا للبشر، كما أن الإيمان ورد دائما مع القيام لله بالأعمال الصالحة، ليس كالخلاف الدائر حول العقيدة هل هي أعمال القلب فحسب أم عمل القلب والجوارح معا، وهذا ما يجعلني أرجح وأفضل إطلاق لفظ الإيمان على درس العقيدة، خاصة مع زيادة منسوب المسائل التي تتعلق بإعجاز الكون، والذي سببها العلم الحديث، وفي المقابل ضمور مسائل علم الكلام في العامة والخاصة على حد سواء.

من خلال هذا المطلب بينت المفهوم الدائر حول العقيدة، وتخلت عن فكرة ترتيب المؤلفات في العقيدة، بسبب عدم حصولي على بعض المؤلفات السابقة لما هو منتشر اليوم، وهو ما يتيح الفرصة إلى بحث آخر حول هذه المسألة في قابل الأيام بإذن الله، كما قمت بترجيح مسمى الإيمان على غيره من المسميات وخاصة العقيدة وعلم الكلام لأنهما الأشهر.

تعلق درس العقيدة، بالمراحل التاريخية في الامتداد الإسلامي، فلم يترك مرحلة إلا وكان لهذا الدرس حضوره الكامل في تلکم الحقب، إلا أن تقسيمها اليوم، يعتمد على تقسيمين أساسيين هما التراث والحداثة وهو ما سوف نتطرق لمفهومهما في المطلب الآتية.

المطلب الثاني: مفهوم التراث وما يتعلق به من موضوعات: يعد ما اصطلح عليه اليوم تراثا، موضوعا مهما للغاية في مقابل الحاضر، فهو يذكر على أساس أنه ليس تطورا طبيعيا للأحداث على مستوى الفكر، بقدر ما هو يشكل قطيعة بالنسبة للحاضر عند كثيرين، ولأنه لا تتم لنا الرؤية الكاملة لما بنتنا نحن عليه اليوم إلا عن طريق ما كنا عليه أمس، يلزمنا بذلك معرفة النقولات الحاصلة لنا، لكن ولأن هذا أصل الموضوع فلا بد أن نتعرف عن معنى الكلمة وأبعادها في الواقع.

الفرع الأول: تعريف التراث في اللغة والاصطلاح:

1/ في اللغة: التراث من ورث يرث إرثاً، فالمصدر إرث، والهمزة بدل عن الواو وأصله ورث وأبدلت الواو همزة للتخفيف في النطق لأن الواو يناسبها الضمة لا الكسرة فقلبت همزة منعاً للثقل¹، والميراث وتراث بمعنى واحد في اللغة، قال تعالى: M: «^a L [الفجر:19]، أو أن الإرث والورث لغتان في لسان العرب، تقول ورثه ورثاً وإرثاً، وورثه ووارثه، وأورثه الشيء وورثه إياه تورثاً أي أدخله في ماله على ورثته²، والتراث على معاني:

أ/ انتقال ملكية الشيء من شخص إلى آخر³: ويكون هذا الانتقال إما حقيقة كانتقال المال، قال تعالى: M: «^a L³ 2 ± ° - ® - «^a، وأمثال هذا الانتقال في القرآن والسنة كثير، وقد يكون المعنى كانتقال العلم، كقوله تعالى: M: } ~

¹ - الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، ت: أحمد عبد الغفور عطار، (ط:02، 1957م، دار بولاق،

القاهرة، مصر)، مادة ورث، ج:02، ص:69.

² - لسان العرب، مصدر سابق، ج:01، ص:44.

³ - المرجع نفسه، ج:01، ص:44، وكذلك، ج:03، ص:907.

بَعْدَهُمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ L [الأعراف:169]، وكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: " العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم ..."¹

ب/ الاستخلاف: ومثاله جعل الله الإنسان خليفة في الأرض، ومنه قوله تعالى: M اِبْتِ الْأَرْضَ
ϕ ε α √ | LS [الأعراف:128].

ج/ وتطلق على توريث النبوة²: قال تعالى: M > ? @ A B C D

E H G F I J K L M N O P Q R S

LT [مريم:05-06]، أي أبي خفت من يتولى على بني إسرائيل من بعد موتي، فهب لي ولدا يرث ولاية الدين³

د/ البقاء⁴: ومنه كانت تسمية المولى سبحانه وتعالى بالوارث، لأنه الباقي بعد فناء عباده، قال تعالى:
M e f g h i j L [الحجر:23].

من خلال ما أوردناه عن مفهوم التراث، يتضح جليا أنه يحمل المعنى الايجابي في لفظه، فهو بهذا الاعتبار ما ورثناه من دين قويم وصائب، يرشد إلى الطريق المستقيم، لكن لا يخالف هذا في الواقع إمكانية أن يرث المرء السيئ من الأشياء، فالميراث يعبر عن كلا الاتجاهين مما هو مورث لكن الاستعمال القرآني في عمومته يعتمد اللفظ الحسن.

¹ - رواه أبو داود في سننه، كتاب العلم باب 1، الحث على طلب العلم، ح3641، ج:04، ص:58، والترمذي كتاب العلم باب 19 ما جاء في فضل الفقه على العبادة ح:2682، ج:05، ص:48،49.
² - القاموس المحيط، مصدر سابق، ج:01، ص:127.
³ - السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، (ط:01، 2003، دار ابن حزم، بيروت، لبنان)، تفسير سورة مريم، ص:462.
⁴ - القاموس المحيط، مصدر سابق، ج:01، ص:121.

2/ في الاصطلاح: في الحقيقة ما ذكر من معنى التراث في اللغة، يعد أصلاً للاصطلاح، فهو كل ما ترثه الشعوب والأمم عن أسلافها، إذ تراث أي أمة هو تاريخها وكيانها.

- ❖ التراث هو مجموع الماديات والروحيات التي تصاحب الأمة على مدار تاريخها¹.
- ❖ التراث هو تلك الحصيلة من المعارف والعلوم والعادات والفنون والآداب والمنجزات المادية التي تراكمت عبر التاريخ، وهو نتاج جهد إنساني متواصل قامت به جموع الأمة عبر التاريخ، وعبر التعاقب الزمني أصبحت هذه الحصيلة المسماة التراث تشكل مظاهر مادية ونفسية ونمطا في السلوك والعلاقات وطريقة في التعامل والنظر إلى الأشياء².
- ❖ التراث هو كل ما خلفه السلف للخلف في مجال العقائد والفلسفة، والعلوم، والآداب، والسلوك، واللغة، والفن، والعمارة، والتراث مكتوب ومفعول، يشمل المخطوطات والذخائر العلمية الأدبية التي تحتاج إلى نشر وتحقيق ودراسة³.

إذن التراث في المفاهيم السابقة هو الجهد البشري الذي يتركه السابق للاحق، وهذا يحيلنا إلى إمكانية إدخال الوحي في مفهوم التراث، أي بمعنى إضافة الوحي الإلهي إلى التراث المنتج من طرف البشر، فمنهم من يرى أنه لا بأس بإدخال الوحي في مسمى التراث، يقول في ذلك أكرم ضياء العمري: "فالتراث الإسلامي هو ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المادية والمعنوية، ومن ثم فلن يقتصر التراث على المنجزات الثقافية والحضارية والمادية، بل يشمل الوحي الإلهي - القرآن والسنة - التي ورثناها عن أسلافنا"⁴؛ إدخال الوحي بالنسبة إلى هذا الاتجاه يعبر عن معنى اللفظة دون أي حمولة سابقة أو لاحقة، بينما الاتجاه ثاني فيأخذ بعين الاعتبار حمولة اللفظة خاصة في المفهوم الغربي، تلكم الحمولة التي ترى أنه لا يمكن التقدم نحو أي حركة إلى الأمام، في التاريخ الأوروبي دون التمرد على التراث، وخاصة التراث

¹ - عبد الحليم عويس، فقه التاريخ في ضوء أزمة المسلمين الحضارية، (ط: 01، 1987م، دار الصحوة للنشر)، ص: 27

² - محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، (ط: 01، 1998م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب)، ص: 108

³ - ميمون النكار، قراءة في إشكالية التخلف والتبديل، (العدد 63، نوفمبر 1985م، مجلة الأمة، قطر).

⁴ - أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، (دار كتاب الأمة، العدد: 10) ص: 27.

المسيحي، فلذلك رفض الاتجاه الثاني إدخال الوحي الإلهي في مفهوم التراث، وهو ما ذهب إليه الأستاذ أنور الجندي بقوله: "أما بالنسبة إلى الإسلام فإن هناك شيئا قائما كالمنار لا يمكن أن يوصف بأنه تراث، هو القرآن الكريم والسنة المطهرة، وهذا هو ميراث المسلمين الأصيل الذي حفظه الله ما أنزل منه وهو القرآن.. فكيف يمكن أن يصفه بضعة شعوبيين وعلمانيين بأنه تراث"¹، إذن يرى أن وصف الوحي بالتراث إنما ينطوي على نوع من المجازفة، التي تستغلها جملة من المدارس تريد نزع القداسة عن الوحي، وجعله في مرتبة واحدة مع الاجتهاد البشري.

مما ذكر سابقا في المعنى اللغوي، قوله تعالى على لسان زكريا: B A@ ? > M

R P ONML K J I HGF E D C

LT S [مرتم:05-06]، فهذا يعني وراثه الدين من زكريا إلى يحيى عليهما السلام، وكذلك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم..."²، وكذلك الحديث يظهر معنى وراثه العلماء للأنبياء، علم الدين والشرائع والأخلاق التي جاؤوا بها، ومن المعلوم أنها وحي كلها من الله، إذن فالوحي الإلهي داخل في مفهوم التراث، ويكون بهذا تخوف الاتجاه الثاني من إدخال الوحي الإلهي في معنى التراث لا مبرر له، إلا أنني أقف مع هذا الرأي، والسبب أن اصطلاح الناس على معنى معين هو ما يعطيه صبغته التي يتداول بها، فيكون المعنى وإن كان مساوقا للغة سليمة إلا أن الأهم هو ما ينطبع في ذهن الناس من معنى له، والذي نراه اليوم من معنى للتراث، إنما يدور في أغلبه حول الفاني الذي لم يعد له معنى في حياة الناس المتجددة، وسيظهر هذا فيما سأقدمه من مفهوم للتراث في الفكر الحدائبي.

الفرع الثاني: مفهوم التراث عند الحدائبيين:

¹ - أنور الجنيد، المعاصرة في إطار الأصالة، (ط:01، 1987م، دار الصحوة للنشر، القاهرة)، ص:04.

² - تم تخريجه سابقا، ص:30.

مما ذكرت سابقا أن التراث أخذ حمولة كبيرة في أوروبا، وهذا ما ألقى بضلاله على دعاة الحداثة في العالم العربي، فهم لم يتوانوا في إعطائه نفس الحمولة، وهذه بعض المفاهيم حوله:

محمد أركون: يرى أركون أن ما فعلته أوروبا مع تراثها المسيحي، سوف يفعله المسلمون مع تراثهم الإسلامي، من نقد بناء للتراث، وفق تقديره، وهو على مستواه الفكري طرح إشكالات مفاهيمية حول التراث، أولها ما تعلق بنوع التراث الأول عند ظهور الإسلام كي يقف في وجه الجاهلية، يقول أركون: "وقد حاول هذا التراث، طيلة عشرين عاما من النضال في مكة والمدينة، أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية وثقافية معادية ومضادة، ثم أصبح بعدئذ التراث الإسلامي"¹، فهو بهذا يطرح معنى التراث عند بداية الإسلام، على أنه الإسلام ذاته، أي صيرورته مع الأحداث والصراعات التي جرت ضد الذين لا يؤمنون به، وهو بهذا يريد تسويق فكرة أساسية أن التراث الذي في الرعيل الأول ليس هو القرآن فقط بل هي الأحداث والمجريات كذلك، وهو ما ينزع القدسية حتى عن المرحلة الأولى، وعند هذه النقطة من المطارحة يجد أركون كثيرا من الانتقادات، وهو ما يجعله ينتقل إلى المستوى الثاني من مفهوم التراث عنده، والذي يعبر عنه بدينامو الإسلام، فيضيف إليه ما يطلق عليه بتاريخيته²، أي المعارف والخبرات المنتجة التي تدور حوله، وهو بهذا غير الإسلام الأول، وخاصة الوقوف عند نقطة كتاب الحديث، حتى تكون أساسا للنقد الحديثي، ومعها المدارس الإسلامية الأخرى، وعند المدارس يرى أركون ما يعتبره تعددا للتراث بتعدد المدارس وخاصة المدارس الثلاثة الكبرى السنة والشيعة والخوارج³، فهو يعتبرها مدارس تبحث عن الأصح بالنسبة إليها، وأن كل واحد منها يمثل الحقيقة المطلقة، لذلك تتعدد التراثات بتعدد الأزمنة عند أركون.

يعد مفهوم التراث عند أركون تداخلا كبيرا بين ما هو نص وما هو اجتهاد بشري، بحيث يصعب الفصل بينهما أو استحيل؛ ذلك أن الإسلام كان يتشكل عبر الزمان في بدايته وبقي

¹ - أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هشام صالح، (ط: 02، 1996م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء)، ص: 19.

² - انظر الفكر الإسلامي قراءة علمية، المرجع نفسه، ص: 20.

³ - انظر المرجع نفسه، ص: 10.

يتشكل عبر الزمان بعد انقطاع الوحي، لكن الاختلاف الجوهرى الذى لم يلتفت إليه أركون أو أراد تجاوزه، هو أن الوحي الإلهى يعبر عن الحدىة فى مفهوم متلقىه الأوائل، وهم بذلك على الحقيقة لم يمكنهم أن يتدخلوا فيه بزيادة أو النقصان أو الاجتهاد زمن نزوله وإقراره، بل كانوا ينتظرونه ليحدد لهم ما هو الأصح فى كل نازلة تقع بهم ليفعلوه، ولا يعنى هذا أبدا ظهور الفرق، إمكانية تغيير الحقائق، فظهور الفرق ليس هو فقط الاختلاف حول النص، ولو كان كذلك لاحتيج إلى دليل يوضح هذا المعنى، ما يعنى لو استعملنا الدلالة الزمنية التى استعملها أركون ذاته على التراث الإسلامى، لقلنا كان من الأجدر إطلاقها على النص القرآنى الذى كان يناقش أهل الكفر والإلحاد عبر الزمان، فتكون بذلك جزءا من تراث البشرى الذى يقف فيه الخطأ والصواب على قدم المساواة فى مفهوم أركون، وإن كان هو ذاته ينفى هذه المرحلة التاريخية بإطلاق لفظ الجاهلية على المرحلة التى سبقت وسوقت ظهور الإسلام؛ إن مجرد وجود الفرقة فى التاريخ لا يلغى المناقشات المنهجية، والاعتراضات على أصل نشوءها، أو حتى تاريخية النشوء، والطريقة الخاطئة للنشوء، لأن ذلك كله من صميم درس التاريخ وما يدرسه، وأن نحكم عليها أن نشوءها كان محض زيادة غير مرغوب فيها، ويكون هذا وفق منهج علمى رصين، والتى قد تصل إلى حد الضلال والبدعة، كما كانت هى سابقا مع وجود الأمم الكافرة، فوجود تلكم الأمم عبر الزمن لا يضيف عليها أى شرعية فى إمكانية اعتبار تفكيرها يقف جنبا إلى جنب مع الحق.

أدونيس: باعتبار أدونيس رجل أدب وشعر بالدرجة الأولى لم يمنعه ذلك من الكتابة فيما يتعلق بالقرآن وغيره، إلا أنه يحاول أن يتمشى مع التراث وفق الروح الإبداعية للشعراء، يقول عن التراث: "التراث ليس الكتب والمحفوظات والإنجازات، التى نرثها عن الماضى، وإنما هو القوى الحية التى تدفعنا باتجاه المستقبل، فالماضى بالمعنى التاريخى مضى، لكنه بالمعنى الكيانى ليس بالضرورة ماضيا، وإنما يستمر فى الحاضر، وهو ليس بالماضى كله بل بعض أجزائه التى تتحول باستمرار وتغير"¹، فالتراث ليس هو المنجزات التى تركها السابق للاحق، بل فى مفهوم أدونيس هى الروح المتمردة، على كل ما

¹ - أدونيس، فاتحة لنهاية القرن بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، (ط: 01، 1980م، دار العودة، بيروت، لبنان)، ص: 244

هو تقليدي كمي تبحث عن التجديد الدائم والمستمر في الماضي، وكلما كانت ناجعة كانت تراثية أكثر، إذا هو يطرح روح النقد في التراث على أنها التراث لذلك يقول: "لا يصح أن نقول أن هناك تراثا واحدا، وإنما هناك ناتج ثقافي معين في مرحلة تاريخية معينة، وعلى هذا فإن ما نسميه تراثا ليس إلا مجموعة من النتاجات الثقافية التاريخية التي تتباين حتى درجة التناقض لذلك لا يصح البحث في التراث كأصل أو جوهر أو كل، وإنما ينبغي البحث في نتاج ثقافي محدد في مرحلة تاريخية محددة"¹، يمارس أدونيس انتقاء واضحا لمفهوم التراث، والذي يقصد به النظر إلى التراث باعتباره محلا للإبداع، وبهذا يتماها مع الأطروحة السلفية التي تعتبر التراث هو الحق والصواب والأجمع في إتباع النص، وليس شرطا أبدا أن تكون هناك روح إبداعية، بل على العكس فهي قد ترفض تماما هذه الروح خاصة إذا كانت روحا بدعية لا إبداعية، ومنه يمارس انتقاء تماما كالذي تمارسه.

لكن الملفت للنظر هو نفيه أن يكون التراث أصلا أو جوهرًا متبعًا بالكلية، في الحقيقة نعم لا يمكن أن يتبع -وبطبيعة الحال التبعية عند أدونيس تكون في الحالة الروحية من الإبداع فقط- بالكلية، ولكن هذا لا ينفي عنه جوهريته في كثير من أجزائه، ولعل كتابه الثابت والمتحول يحاول فيه رسم خط فاصل بين ما يمكن قبوله من الماضي وما يمكن رفضه، إلا أن الحاسم المؤكد عند أدونيس هو اعتبار الدين تجربة شخصية لا يمكن سحبها على التراث الإنساني، أو إمكانية تصور أن تكون موجودة في التاريخ الحاضر، هذا بطبيعة الحال أخذه بالمبرر المعروف المتعاهد عليه، وهو تدخل السلطة السياسية في الدين، لأجل تثبيت سلطتها؛ إذا فالدين عند أدونيس لا يمكن دخوله ضمن التراث المأخوذ به²، فمكانه حيث التراث النقدي المتروك.

الجابري: "إن التراث بمعنى الموروث والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر، ملفوفا في بطانة وجدانية أيديولوجية .. إن مفهوم التراث كما

¹ - أدونيس، الثابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، (ط:09، 2006، دار الساقى، بيروت لبنان)، ج:03، ص:299.

² - انظر المرجع نفسه، ج:03.

نتداوله اليوم إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر، ومفاهيمه الخاصة وليس خارجها"¹، يتحدث الجابري مباشرة عن موضع التراث من حياة الإنسان في كل يوم، وكل لحظة تاريخية أو نقلة نوعية، فهو هنا يعبر عن الأنا الموجود وفق هذا التراث، الذي يحقق الاستقرار الروحي والعقلي للإنسان، كي يعطيه الدافع للاستمرار والإبداع، لذلك تلاحظ المنحى الوجداني في مفهومه للتراث وهو يوضحه أكثر حينما يقول: "ومن هنا ينظر إلى التراث لا على أنه بقايا ثقافة الماضي بل على أنه تمام هذه الثقافة وكليتها، إنه العقيدة والشريعة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد، المعرفي والإيديولوجي وأساسهما العقلي، وبطانتهم الوجدانية في الثقافة العربية"²، يلاحظ من مفهوم الجابري للتراث أنه المطابقة النفعية للحاضر، بحيث يكون التراث استجاباً دائماً للمجريات الراهنة، وهو برأيه هذا أفضل من سابقه.

من خلال مفاهيم هؤلاء الثلاثة كخط عام، يتضح جلياً أن التراث يتبلور في فكر صاحبه، وفق الأطروحة التي تتماشى مع رؤيته فبين أركان الذي يبحث في الناحية الإجرائية للتراث من حيث هو كذلك، وبين أدونيس الذي يريد جعله مرحلة انتقائية تكون انتقالية للحاضر من روح الإبداع، يعبر الجابري عن الاثنين معاً، وهذا ما يظهر أنه ليس هناك اختلافات جوهرية في مفهوم التراث لديهم، ذلك أن كل واحد منهم يمارس مهمة محددة داخل التراث.

يطرح التراث في مقابل الحداثة كما ذكرت أنفاً، لذلك تجد الحداثيين لهم صلة ارتباط بالتراث وإن كانت تفكيكية، تلكم الصلة التي يفتش فيها الحداثيون عما يبعدهم عن هذا الماضي المحمل بالأيديولوجيات والوقوف إلى جانب الحداثة بشكل متحمس للغاية، لذلك نحتاج إلى التعرف على الحداثة.

¹ - الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة دراسة ومناقشات، (ط: 01، 1991م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان)، ص: 23.

² - التراث والحداثة دراسة ومناقشات، الجابري، المرجع نفسه، ص: 53.

المطلب الثالث: مفهوم الحادثة وما يتعلق به من موضوعات: مما كان مركونا في ذهني أن الحادثة وجدت للتنقيب في التراث، ليس لأجل شيء إلا لهدمه، والتأسيس للقطيعة معه، وهذا ما جعلني أهتم في الأساس، بدراسة العقل الحداثي وكيفية إنتاجه للمعرفة، لذلك أحاول في هذا المطلب وضع مقدمة مفاهيمية حول الحادثة.

الفرع الأول: تعريف الحادثة في اللغة والاصطلاح:

1- في اللغة:

أ/ الحادثة نقيض القدم، وتعني الجدة: "الحديث نقيض القدم، والحدوث، نقيضه القدمة، حدث الشيء يحدث حدوثا وحادثة، وأحدثه هو، فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه"¹، وقد استخدمت العرب حدث مقابل قدم أي بمعنى أن الحادثة تعني الجدة والحديث يعني الجديد.

ب/ والحادثة أول الأمر وابتدأؤه: "حدثان الشيء بالكسرة أوله، وهو مصدر حدث يحدث حدثا وحدثانا"².

ج/ والحادثة أول العمر وسن الشباب: "الحدثان: يقال حدثان الشباب وحدثان الأمر، أوله وابتدأؤه"³. استخدم هذا المعنى بكثرة كناية عن سن الشباب، وأول العمر، يقال فلان في حادثة سنه أي في مرحلة شبابه، وتقول العرب: "ورجال أحداث السن، وحدثانها، وحدثاؤها، ويقال هؤلاء قوم حدثان، وجمع حدث"⁴.

¹ - لسان العرب، مصدر سابق، مادة (ح د ث)، ص: 796

² - المصدر نفسه، ص: 796.

³ - المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص: 160.

⁴ - لسان العرب، مصدر سابق، ص: 797

د/ الحديث خبر يأتي: "سن الشباب، والحديث الجديد من الأشياء؛ أما الحديث معنى آخر: الخبر يأتي على القليل والكثير، والجمع أحاديث".

ه/ الحديث بمعنى الخبر: "حدثان والحديث ما يحدث به المحدث تحديثا. يقال رجل حدث وحدث وحديث ومحدث، بمعنى واحد: كثير الحديث"¹.

و/ نواب الدهر: وجاء في المعجم "وحدثان الدهر وحوادثه، نوبه، وما يحدث منه، واحدها حادث، وكذلك أحداثه واحدها حدث"².

ز/ البدعة: "والمحدثات من الأمور ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي لم يكن عليها سلفهم من الناس"³.

2/ في الاصطلاح: إن مفهوم الحداثة في الاصطلاح يعبر في الحقيقة عن المستند الذي يستند إليه كل معرف لها، وعن ما تمثله الحداثة بالنسبة إليه، لكن نحاول قدر المستطاع أن نجلب المفاهيم التي تنحى منحى الحياد، لإظهار المفهوم كما هو مراد له، وهذه بعض المفاهيم حولها:

❖ "في الحداثة تنفجر الطاقات الكامنة، وتتحرق شهوات الإبداع، في الثورة المعرفية، مولدة في سرعة مذهلة وكثافة مدهشة أفكارا جديدة، وأشكالا غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة، فيقف بعض الناس منبها بها، ويقف بعضهم الآخر خائفا منها، هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يغرق أيضا"⁴.

❖ "يشير مصطلح الحداثة إلى بنية فلسفية وفكرية، تمثلت في الغرب في بروز النزعة الإنسانية بمدلولها الفلسفي، التي تعطي للإنسان قيمة مركزية ومرجعية أساسية في الكون، وكذا بروز عقلية أدائية صارمة في مجال المعرفة والعمل معا حيث نشأت العلوم التقنية

¹ - المصدر نفسه، ص: 798.

² - المصدر نفسه، ص: 798.

³ - القاموس المحيط، مصدر سابق، ج: 01، ص: 137.

⁴ - رولان بارت، درس السيمولوجيا، تر: عبد السلام بن عبد العالي، (ط: 03، 1993م، الدار البيضاء، المغرب)، ص: 36.

الحديثة، والعلوم الإنسانية الحديثة، والنزعات الحديثة على أساس معايير عقلانية صارمة"¹.

❖ "مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده، وأنماط حياته، وتفكيره وتعبيراته المتنوعة، معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى التراث بعقل نقدي متحذر، متجاوزة التقاليد المكبلة ومحركة الأنا من الإنتمائية الدوغمائية الضيقة، سواء كانت للشرق أم للغرب، للماضي أم للحاضر، لتجعل من الحضور آنية فاعلة، مبدعة في الذات والمجتمع، ومن الإقبال عنصرا معيارا للفكر والعمل"².

من خلال المفهوم الأول محاولة لإظهار ما عليه الحداثة من تجليات على أرض الواقع، كما أنها تمثل اللاعتيادي، خاصة على مستوى المعرفة، وتشكل رأيا واضحا في العلاقة مع التراث، بحيث تصبح العلاقة علاقة تثوير، وعند مستوى المفهوم الثاني تأخذ الحداثة إلى مرحلة التشكل، فهو يتجه إلى الرؤية الفلسفية للحداثة، خاصة وأنها تمخض عسير لجملة الفلسفات الكثيرة والمتعددة التي مرت على أوروبا، ما يعني إيجاد الفلسفة الأنجع وفق رأي هذا المفهوم، والمتوافقة تماما مع الرؤية الإنسانية للحياة، لكن لا يمكن لهذه الرؤية أن تكتمل دون وجود أساس معرفي واضح، والذي في حقيقة الأمر أصبح هو الحداثة ذاتها، وخصوصا فيما يتعلق بالتكنولوجيات الحديثة، فالحداثة تتخذ من المميز الإبداعي عنوانا لها، إلا أن طرح عبارة "وكذا بروز عقلية أدائية صارمة في مجال المعرفة والعمل" يدل على الاتجاه السائد الذي يرى أن ما قدمته الحداثة هو الأكبر والأعظم في تاريخ البشرية، حتى صارت الصرامة عنوانا لها؛ غير أن الحقيقة خلاف ذلك فما قدمه المسلمون التراثيون (إن صح التعبير) من منهج صارم في أصعب العلوم التي قد لا يتماشى مع هذا النوع من المناهج وهي العلوم الإنسانية، يعتبر سابقة في التاريخ البشري، فضلا عن هذا وضع أسس قومية للمنهج التجريبي الذي

¹ - محمد سيلا، دفاعا عن العقل والحداثة، منشورات الزمن، عدد: 39، 2005، ص: 25.

² - فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، (2003م، دار الفكر، دمشق، سوريا)، ص: 313.

اعتبر المسلمون الأوائل هم رواده، ويعد وضع الأسس والمبادئ أصعب مهمة على الإطلاق وما يأتي بعدها إنما هو قطف للثمار؛ فهذا يشترك كل من التراث والحداثة في المنهج العلمي الصارم والقويم.

أما المفهوم الأخير فهو يبين العلاقة الثنائية القائمة بين التراث والحداثة، حيث أنه لا يمكن التعبير عن الحداثة دون وجود التراث الذي يتم تجاوزه، فالحداثة هي التعبير عن النظرة للتراث، وكلما كانت نقدية ومتجاوزة أكثر، فهي إذا حداثية أكثر، فهذه العلاقة الجدلية ذات المنسوب بينهما، تشكل في حد ذاتها صراعاً ظاهرياً قائماً، لو وجد الأول لا يمكن للثاني أن يكون، أو العكس وهو ما يصعب معه بطبيعة الحال تقبل فكرة التكامل بينهما؛ غير أن هذا المفهوم ينتقد لأخذه التجربة الغربية في الصراع مع التراث، وتجاوزه لأجل التقدم، غير أن الرؤية التراثية العربية والإسلامية تكميلية، فلا انقطاع بين الماضي والحاضر، بل على العكس قد يشكل حاضر العالم الإسلامي اليوم الرؤية التراثية في الفكر الغربي، ويشكل ماضيهم الرؤية الحداثية الماثلة في الفكر الغربي الآن.

إذا تعبر الحداثة عن نظرة فلسفية تشمل جميع جوانب الحياة، اجتماعية كانت أم سياسية، اقتصادية ومعرفية، فهي بهذا تشكل القطيعة مع الماضي من أجل النظر إلى المستقبل، وتعطي للحياة المادية حركتها الدائمة، وحيزها الأكبر في اتخاذ القرارات المصيرية للمجتمع والأمة، أي بالأحرى تؤمن باليقيني الآني أكثر من أي شيء آخر.

الفرع الثاني: مفهوم الحداثة عند الحداثيين:

- ❖ هي الصراع بين النظام القائم على السلفية، والرغبة العاملة على تغيير هذا النظام¹.
- ❖ إذا كانت الحداثة والتحديث وجهين لعملية واحدة طرفها الأول التغييرات المادية، التي تصاحب التحديث على مستوى أدوات الإنتاج، وعلاقاته التقنية في المجتمع، وطرفها الثاني التغييرات الإبتداعية، التي تصاحب الحداثة على مستوى علاقات المعرفة وأدوات إنتاجها في المجتمع نفسه أقول إذا كانت الحداثة و التحديث وجهين لعملية واحدة لا

¹ - الثابت والمتحول، أدونيس، مرجع سابق، ج:01، ص:96.

ينفصل طرفاها في علاقتها الجدلية، فإن موجات الحداثة والتحديث التي شهدتها دول المشرق العربي، التي سبقت إلى التغيير، تحديثا وحداثة، بحكم ظروف متعددة، كانت تصوغ أشكالا مغايرة من الخطاب، تشير دواله إلى مدلولات الحرية، والعدل، والعقلانية، والتنوير والعلمانية، والتطور والانقطاع، وغيرها من المدلولات التي لا تكف دوال الحداثة عن الإشارة إليها في نسق ينفي النسق الإتباعي، وينقض شبكته العقلانية¹.

تعبّر الحداثة عن خط المعارضة المستمر، مع التقاليد والتراث والأصالة لتكون ثورة تغيرية حداثية تجديدية تتجاوز القديم وتحديث القطيعة التامة معه، فهي كما قال أحدهم هي بمعناها العربي والغربي على السواء تتجه إلى تدمير عمد النظام القديم²، فهي بهذا نظرة شمولية فلسفية للواقع المعاصر، تجعل من العقل محركا أولا لمبادئ التطوير والتغيير والتجاوز، في مقابل العرقلة والجمود والثبات، فهي "تنحاز دائما إلى أحد طرفي ثنائية مستمرة عبر الزمن، بين ما هو جاهز معد ومكرس، شائع مقبول اجتماعيا على المستوى العريض، وما هو متمرّد، داحض، مقلق، هامشي، يسعى إلى نظام قيمي مستعص بطبيعته على التحقق، ومتعد دائما...، الحداثة هي نقيض المطلق، والمطلق جامد وثابت ونهائي ومتعال، الحداثة تساؤل مستمر الوهج عن الواقع، ودحض لهذا الواقع، فالعلاقة بين الحداثة والواقع علاقة عضوية، إنها علاقة نقيضية، تتضمن الواقع، ولا تكتفي بأن توازيه"³

إن الحماس الزائد الذي رأيناه في هذه التعاريف، والذي يقف مع الحداثة بكل جلبتها، إنما هو مولود من رحم صراع حقيقي وقوي، بين التراث والحداثة في العالم العربي، فهذه المفاهيم المسبقة لا تعني أبدا إيجابية حقيقية للحداثة، بقدر ما تعني ردة فعل قوية، تعاكس الاتجاه المخالف للتيار الحداثي، لذلك تجد الحداثة في العالم العربي والإسلامي معارضة كبرى، وهي عند البعض تهديد خطير للهوية، وهزة قوية لأقدام راسخة بالنسبة للتراثيين، واتجاهها متسرعا نحو المجهول، فهؤلاء الذين

¹ - قضايا وشهادات، تحرير جابر عصفور وآخرون، (العدد الثاني، ط: 01، 1990م، مؤسسة عييل للدراسات والنشر، قبرص)، ص: 363.

² - عبد العزيز حمودة، المرايا الحدية، من البنيوية إلى التفكيك، (1998م، عالم المعرفة، الكويت)، ص: 25.

³ - مجلة فصول، 1984م، مجلد 04، ع: 04، ص: 57- 58.

يقفون في الضفة المخالفة للحدثة، يعبرون عنها بأنها "ثورة هائجة تحاول هدم الماضي بصورة مستمرة متتالية، حتى لا يبقى حسب ظن رجالها شيء ثابت في الحياة، في هجوم جنوني على الدين واللغة، وعلى التراث كله بما فيه من خير وشر، وثورة على الحياة، وعلى سنن الله في الكون، بين قلق الشك والريبة، وفجور الكبر والغرور، إنها تمثل انحطاط الإنسان إلى أسفل سافلين بما كسبت يده"¹، فالحدثة وفق هذا الاتجاه، تمثل صورة منحرفة لما يمكن أن يكون عليه العالم العربي، متتبعا بذلك خطوات الحدثة الغربية، في هدمها للدين والثوابت، وجعلها من الإنسان نوعا من الهلامية الواقعة تحت وطأة الزمن فقط، فهي بهذا متغير ثابت، ثباته التغيير الدائم ولا شيء آخر، حيث تكون الصور المتعددة اللانهائية متشكلة عبر الزمن، باعتبارها وسائل لا غايات، وهو ما يستحيل معه المسلم شيئا آخر تماما.

الفرع الثالث: الحدثة في أوروبا:

الحدثة في أصلها ونشأتها مذهب فكري غربي، وهي أحد مراحل تطور الفكر الغربي، وقد استغرق تبلور مصطلح الحدثة وانتشاره في أوروبا مدة زمنية طويلة، تمخض فيها المصطلح بطريقة عسيرة، عن جملة الأفكار والمبادئ التي بات المصطلح يحمل دلالتها، وقد حمل المصطلح تحولات فكرية كبرى انعكست تأثيراتها على البشرية قاطبة، في بداية القرن العشرين، كانت أوروبا قد بلغت فيها العلوم في شتى الميادين ذروتها، لذلك سنعرض أهم المراحل المفصلية للظهور الحدثة.

1/ العصور الوسطى في أوروبا: إن الحديث عن تاريخ أوروبا في تلك المرحلة التي تطلق على الفترة الممتدة من القرن الخامس حتى القرن الخامس عشر الميلادي، حيث بدأت بانحيار الإمبراطورية الرومانية الغربية واستمرت حتى عصر النهضة والاستكشاف، ونميز في هذه المراحل ثلاث مجتمعات كبيرة، هي المجتمع البيزنطي الذي ورث الجانب الشرقي من أملاك الإمبراطورية الرومانية، والمجتمع الأوروبي الذي عاش على أراضي الجانب الغربي للإمبراطورية الرومانية، والمجتمع الإسلامي الذي بدأ

¹ - عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحدثة، (ط:01، 1992م، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية)، ص:136.

من شبه جزيرة العرب، ثم ما لبث أن احتوى أملاك الدولة الفارسية وجانبا كبيرا من أملاك الإمبراطورية الرومانية هي الشام وآسيا الصغرى والشمال الإفريقي من مصر حتى المحيط الأطلسي وإسبانيا وغير ذلك في آسيا وإفريقيا¹، وتتسم هذه المرحلة في الرقعة الجغرافية الأوروبية بالظلامية التامة، مع تحريف المسيحية تحريفا كاملا، لذلك فإن أهم مراحل العصور الوسطى إذا ذكرت في المفهوم المعرفي للمعنى فهي تعني أشياء محددة بذاتها:

أ/الدين والسلطة: ظهرت المسيحية كحركة دينية لها نظامها المستقل عن الدولة، وكانت هي المسؤولة عن النواحي الروحية وتسعى لتخليص الإنسان من الخطيئة، وطبقت مقولة "أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، وقد اتخذ بعض المسيحيين هذه المقولة لاحقا لفصل الدين عن الدولة، بمعنى أولي هذه الجملة كانت انقلابا أو ثورة، إنها تطرح مبداء غريبا على العالم اليوناني كذلك على العالم اليهودي، فالدين والسياسة لهما مجالات مختلفة، ما يعني أن هذه القاعدة الجديدة تتعارض مع النظام السياسي والديني السائد وهو الحكم الثيوقراطي، إنها تكسر الوحدة التقليدية للسلطة، والتي يمتزج فيها الدين والسلطة ككل متكامل لا يتجزأ، كي يكون هذا المبدأ إقرارا بثنائية السلطة المتمركزة حول شرعيتين متميزتين للقوانين، المؤسسة السياسية الزمنية والمؤسسة الكهنوتية الروحية وهما الحكم والكنيسة. ولكن مع تعاظم دور الكنيسة وتمتعها بسلطة منافسة لسلطة الإمبراطور، طرحت الكنيسة فكرة الولاء المزدوج، والتي تدور حول وجوب خضوع المسيحي لنوع من الولاء المزدوج انطلاقا من ازدواج طبيعته فالإنسان يتكون من روح وجسد والروح تتوجه بالولاء نحو خالقها والذي تظهر سلطته في الأرض من خلال الكنيسة أما الجسد فيتوجه بولائه إلى السلطة الدنيوية ممثله في الحكومة الإمبراطورية، وهكذا خرجت إلى الوجود "نظرية السيفين أو ازدواج السلطة" على أساس وجود نوعين من الوظائف في المجتمع.

لكن ما لبثت أن تطورت العلاقة بين الكنيسة والأباطرة إلى الشراكة في حكم أتباعهما، في المجتمعات الإقطاعية الغربية، وفي تلك الفترة لعب رجال الدين الذين دخلوا على خط الإقطاع وتملكوا الإقطاعيات الكبيرة دورا كبيرا وخطيرا في تخدير مشاعر الفلاحين المستعبدين والمظلومين والمقهورين عند الإقطاعيين، وامتصاص نعمتهم وإجهاض رغبتهم في الثورة والتباعد على ذلك الظلم،

¹ - انظر محمد سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، (دار المعرفة الجامعية)، ص: 13.

بكذبة أن لهم الجنة وملكوت السماء، وليت جشع رجال الدين النصارى وقف عند ذلك الحد ولكنه بعد أن استطاعت الكنيسة الهيمنة على الحياة كلها في أوروبا والتحكم في مصائر سكانها حكاما ومحكومين وأصبح لها الكلمة الفصل والمطلقة على الجميع، امتدت أيدي الكنيسة ورجال الدين إلى ما في جيوب الفقراء من الزهيد من المال إن توفر ليسرقوه باسم صكوك الغفران، التي أعطوا لأنفسهم الحق في منحها لهذا أو ذاك بدعوى التفويض الإلهي للبابا ظل الله في الأرض؛ فكانت هذه أحد أكثر الأسباب التي تفرض على الشعوب الأوروبية الثورة على الكنيسة والإقطاع¹.

ب/محاكم التفتيش: تظهر محاكم التفتيش أوج القهر والتخلف الذي عاشه المجتمع الأوربي في تلك المرحلة، وتكونت في مرحلة الإمبراطورية فقد كانت فيها محاكم التفتيش تحت أبطرة روما وحكامها المسيحيين، وإلى مرحلة الأسقفية، وتمتد من سقوط الإمبراطورية الرومانية حتى القرن الثالث عشر ومرحلة محاكم التفتيش، وهي "المحاكم المقدسة"، التي كان يرأسها الباباوات ومن قبل الآباء الروحانيين الدومينيكان والفرنسيسكان مباشرة، ومرحلة محاكم التفتيش الحكومية التي كانت تدار من قبل السلطات الزمنية والروحية من نبلاء وملوك وأباطرة تحت دعم الكهنوت، ثم مرحلة محاكم التفتيش الإسبانية تحت رئاسة المفتش الأعظم، الذي يعينه الملك ويصادق على تعيينه البابا الروماني، وإلى مرحلة استعمارية وهي المسماة بمرحلة محاكم التفتيش العامة².

وكانت المهمة الأبرز لمحاكم التفتيش هي ملاحقة المهترقين³، الذين يخرجون على الحكم الاعتيادي للكنيسة، أو الذين يأتون بأشياء لم تعهدها حياة الناس إذ ذاك، وقد صارت محاكم التفتيش ظاهرة إجرامية في التاريخ الإنساني، كان المهترق يحاكم بناء على الشبه دون توافر الأدلة، فهو متهم مذنب إلى أن تظهر براءته، وبذلك قتل الآلاف من البشر، حيث أنه لا يمكن للمهترق الدفاع عن نفسه، أو أن يعرف حتى خصومه الذين اتهموه بذلك، كما لا تتأكد المحكمة من صحة التهمة المنسوبة للمهترق، وقد وضعت المحاكم الجواسيس والمخبرين في كل مكان، والذين كانوا يتهمون أي أحد،

¹ - انظر عادل خليفة، الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، (منشورات دار المنهل) ص:110، وانظر كذلك محمد كريم، الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، (ط:02، دار الأمان)، ص:145.

² - انظر بسام اسخيطة، قصة محاكم التفتيش في العالم، (ط:01، 2000م، دار هيا، دمشق، سوريا)، ص: 21 وما بعدها.

³ - المصدر هرطق، وتعني بدعة في الدين عند المسيحيين، انظر المعجم الوسيط، مرجع سابق، مادة (ه ر ط ق).

لاسيما وأن المخبر يمكن من ثلث ثروة المهترق، وقد ذاق الناس في عهد محاكم التفتيش ألوانا من العذاب التي لم تعرف البشرية لها مثيلا في ذلك الوقت، من قتل و حرق وتجويع إلى حد الموت، كما تلحق العقوبة عائلة المهترق وأبنائه الذين يجرمون الميراث، وقد أخذ المسلمون واليهود الحظ الكثير من القتل والتنصير بسبب هذه المحاكم¹، التي كان هدفها الأساس في كل من إسبانيا والبرتغال إنهاء التواجد الإسلامي اليهودي في هذه المنطقة.

يعد الكلام عن محاكم التفتيش في تاريخ أوروبا نقطة سوداء، وهو في نفس الوقت يفسر الصلة الوثيقة لما تعتبره أوروبا رؤية حضارية لها، حيث أنه قطيعة تامة مع هذا الماضي الأليم والمخزي.

2/ النهضة الأوروبية: كانت الخطوات الأولى لظهور النهضة الأوروبية هي الاحتكاك مع الشرق المستنير بعد الظلامية الكاملة في أوروبا، هذا الاحتكاك كان خاصة في الأندلس وصقلية، في مجال العلم والمعرفة فقد كان في تلك المرحلة من التاريخ البشري علماء مسلمون كثيرون من أمثال الخوارزمي (ت:750م)، والذي كان عالما في الرياضيات ووضع أول جدول لحساب المثلثات، وكذلك البيروني (ت:1048م) الذي كان عالما في الرياضيات والفلك واللغة والجغرافيا وكان شاعرا وفيلسوبا وعالما في الطبيعة، وكذلك الطبيب والفلكي ثابت بن قرّة (ت:901م)، ولعل أهم كتاب فلكي استعملته أوروبا هو للعالم المسلم الفرغاني (ت:860م)، وفي مجال الطب اعتمدت بالكلية على ابن سينا (ت:1037م) في كتابه قانون طب، أما ابن رشد (ت:1198م) فقد اعتبرته أوروبا عالما بامتياز وفيلسوفها وأطلق عليه اسم أفيروس، وغير هؤلاء العلماء كثير إلا أنه كان لهم الفضل الأول والكبير على أوروبا².

من خلال ما مرت به أوروبا من ظلامية عاشتها طيلة قرون لم تستطع الاستفاقة منها إلا بعد الاحتكاك بالعالم الإسلامي، وهو ما جعلها تستفيق من حجم الصدمة الهائل، لتحاول التغيير

¹ - انظر كلا من ميخائيل زايبوروف، الصليبيون في الشرق، (ط:1989م، دار التقدم، موسكو)، ص:20 وما بعدها، وكذلك إسحاق عبيد، الإمبراطورية الرومانية بين الدين والبربرية، (ط:02، 1972م، دار المعارف، مصر)، ص:90 إلى 95.

² - محمود سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، (دار المعرفة الجامعية)، ص:28.

مباشرة، وعصر النهضة كان يحمل معاني الإحياء والميلاد الجديد أو المتجدد... الخ، ويعد هذا العصر عصر الثورة على الكنيسة في مقابل تبني العلم والمعرفة، الثورة على الجمود في مقابل خلق الفن والحركة في المجتمع، ثورة على كل ما هو قديم متخلف، وبطبيعة الحال كان العلم هو الأساس في البناء الجديد، حيث تم دراسة العلوم والمعارف لمختلف الحضارات وخاصة الرومانية الإغريقية منها، لكن بروح متجددة تستند في الأساس إلى الشك والنقد والبحث والكشف واستعمال المناهج الجديدة بدلا عن تلكم التي فرضتها ووضعها الكنيسة، بدأت هذه المرحلة بذات الإصلاح الديني على يد مارتن لوثر، حيث تدور فكرته الأساسية على إنهاء سلطة الكنيسة في تفسير الكتاب المقدس، وهو ما يعني دعوة مفتوحة لحرية الفكر وعدم التقيد بأي سلطة؛ أما المرحلة الثانية فكانت الوقوف إلى جانب الإنسان، والذي كان ماثلا في الفكر الكنسي على أنه صاحب الخطيئة، فكانت هذه النزعة قطيعة مع النظرة القديمة، ومحاولة للتحرير الإنسان على مستواه الشخصي، وأن يقوم على تحقيق ذاته بالعلم والمعرفة، وأن يجب الخير لنفسه وللجميع وأن يكون متسامحا مع الغير، قابلا للأفكار الجديدة والمخالفة له؛ أما المرحلة الأخيرة من المراحل التي شكلت نهضة أوروبا هي مرحلة العقلانية، أو ما يسمونها النزعة العقلية حيث أصبح للعقل الدور الأهم في حركة التفكير، بحيث تم إخماد صوت الكنيسة ورفضه، لأجل إعلاء صوت العقل وجعله الحكم على العلوم والمعارف¹.

هذه هي أهم المراحل في تاريخ أوروبا التي شكلت نهضتها، والتي لعبت دورا كبيرا في تغيير المعالم الفكرية والعقلية من الجمود إلى الحيوية المطلقة، وهذه التحولات الجذرية هي ما يمكن أن نطلق عليها القاعدة الأساسية التي انطلق منها فكر الحداثة.

ظهور الحداثة: ترجع الحداثة بجذورها إلى ديكارت في كتابه (مقال في المنهج)، وإلى كانط في كتابه (نقد العقل الخالص) القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولكن في حقيقة الأمر أخذت الحداثة في

¹ - انظر نعيم فرح، الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، (ط: 02، 1999م - 2000م، منشورات جامعة دمشق، سوريا)، ص: 12-13، وانظر كذلك كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، (ط: 01، 2004م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة) ص: 108

العالم الغربي حيزها التطبيقي الواقعي مع قيام الثورة الفرنسية، فكانت مناداة "بالعقل والتعقل والعقلانية واللوغوس، وهي مقولات انتشرت في عصر الأنوار الأوروبي، واتخذت مجموعة من المفاهيم شعارا لها، إلغاء الحكم السياسي المطلق، وإعلان حقوق الإنسان، وحرية الفرد، وفصل الدين عن الدولة، والنهضة والإصلاح، وترسيخ دولة القانون، إطلاق المجتمع المدني، ديمقراطية الثقافة والعلوم، وترسيخ روح المواطنة، مع ما تحمل من واجبات وحقوق، وتركيز على العقد الاجتماعي، وتحديث المجتمع وتنويره، وإقامة توازن ما بين الروح والجسد"¹، فهي إذا بهذا عمليات إجرائية للتغيير المجتمعي نحو الأمتل، إلا أنها لم تكن بتلك السهولة والبساطة في التغيير، فإن أصل التنوير الحاصل آنذاك كان على سلطة الكنيسة والسياسة والإقطاع، فقد صنعت الكنيسة دينا يتهم كل متحرر موافق للعلم والمعرفة بالسحر والمهرطقة، ذلك أنها رأت فيه خطرا يهدد كيانها، ويشجع الأتباع للخروج عن تعاليمها، أما الإقطاع فقد امتلك سلطة المال في الأساس؛ فمسيرة التحولات هذه التي انطلقت من العصر الوسيط مرورا بعصري النهضة والتنوير توجت في الأساس بثورتين الأولى ثورة صناعية وكانت في إنجلترا خاصة، والثانية ثورة على الظلم وعدم العدالة الاجتماعية وكانت في فرنسا، كل هذا المخاض العسير الذي مرت به أوروبا، جعل الإنسان الأوروبي يغير نظرته إلى نفسه وإلى الكون وإلى المعرفة وإلى الدين ولكل شيء يتعلق به، وهذا كله ما شكل الأفق والأسلوب الجديد في الحياة، وهو الذي أصبح نمط الحداثة².

إذا هذه هي أهم الأسباب والرؤى التي جعلت من قيام الحداثة ضرورة ملحة في أوروبا المتخلفة في الأساس بسبب الكنيسة، ولم يكن لشعوب أوروبا خيار آخر إلا أن تنقلب عن كل سلطة مقيدة.

المطلب الرابع: مفهوم القواعد وما يتعلق به من موضوعات: أبحث في موضوع القواعد عن الثابت الذي تخالفه رؤية الحداثة، هذا الثابت الذي يسعى العالم لهدمه، وإحلال اللا معنى مكانه، لذلك أحاول إيضاح معنى هذه القواعد.

¹ - جمال شحيد، وليد قصاب، خطاب الحداثة في الأدب، مرجعية الأدب الحداثي، (2005م، دار الفكر، دمشق)، ص:12.

² - انظر ميحان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، (ط:04، 2005م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء)، ص:46.

الفرع الأول: تعريف القواعد في اللغة والاصطلاح:

1- في اللغة: القواعد جمع قاعدة، والقاعدة من مادة (ق ع د)، قال ابن فارس (ت:

395) "القاف ولحين والبدال أصل مطرد منقاس لا يخلف، وهو يضاهي الجلوس، وإن

كان يتكلم في مواضع لا يتكلم فيها بالجلوس"¹، ويأتي الاستعمال اللغوي على عدة

معاني إلا أن أهم ما يتوصل إليه المتتبع هو إجماعهم على معنى الأس أو الأساس، قال

في المصباح: "قواعد البيت أساسه"²، وقال في الكشاف: "القواعد جمع قاعدة وهي

الأساس والأصل لما فوقه وهي صفة غالباً ومعناها الثابتة"³ وشواهد هذا المعنى من

القرآن الكريم قوله تعالى: M ! " # \$ % & ' () * †

، - . L/ [البقرة:127]، ومن معانيها الأخرى:

أ/ الثبات والاستقرار: يقول البيضاوي: "صفة غالبية على القعود بمعنى الثبات ولعله مجاز من المقابل للقيام"⁴

ب/ الجلوس: ومنه قول العرب رجل مقعد، هو المريض الذي لا يقدر على القيام، سمي بذلك لقراره بالأرض.

ج/ أصول السحاب: قال أبو عبيد⁵: "قواعد السحاب أصولها المعترضة في آفاق السماء، شبهت بقواعد البناء"⁶.

¹ - ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، (دار الكتب العلمية، إيران، قم)، ج:05، ص:108.

² - الفيومي، أحمد بن محمد علي، المصباح المنير، (ط:01، 1987م، مكتبة لبنان، بيروت)، ص:456.

³ - الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف، (مكتبة المعارف، الرياض)، ج:01، ص:311

⁴ - البيضاوي، أبو سعيد عبد الله ابن عمر، (1408هـ، دار الكتب العلمية، بيروت)، ج:01، ص:87.

⁵ - أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي اللغوي الفقيه المحدث صاحب كتاب الأموال توفي سنة (224هـ).

⁶ - المعجم الوسيط، مجمع اللغة، القاهرة، (ط:1406هـ، دار إحياء التراث الإسلامي)، ج:02، ص:755.

قال ابن الأثير¹: " أراد بالقواعد ما اعترض منها وسفل تشبيها بقواعد البناء، وذلك في بيان حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حيث سأل عن سحابة مرة فقال: "كيف ترون قواعدها وبواستها"²

د/ القاعدة من النساء: وقالوا ذلك في المرأة التي قعدت عن الحيض والأزواج قاعد والجمع قواعد، ومنه قوله تعالى: M 87 9 ; < L= [النور:60]

ه/ أساطين البيت: قال تعالى: M ن Ā Ã Ä Å Æ Ç

LÈ [النحل:26]، فالقواعد هي أعمدة البيت، وتقول العرب قواعد الهودج وتقصد به خشابات أربع معترضات في أسفله تركب عليه عيدان الهودج³

والحاصل أن القاعدة هي أساس الشيء وأصله، سواء كان ذلك الشيء حسيا كقواعد البيت، وقواعد الهودج، أو معنويا كقواعد الدين أي أركانه، وقواعد اللغة أي أسسها التي تنبني عليها فروعها.

2- في الاصطلاح: قد عرف العلماء القاعدة بتعريفات كثيرة وهي تنطبق على مختلف تخصصات، فالقاعدة استعملت في اصطلاح العديد من الفنون، كالقواعد الفقهية، وقواعد المنطق، وقواعد اللغة العربية، ومن تعريفاتها:

❖ عرفها أبو البقاء⁴: قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها⁵

¹ - ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، المحدث الأصولي من كتبه النهاية في غريب الحديث، توفي في إحدى قرى الموصل سنة (606هـ)، الأعلام ج: 05، ص: 272.

² - أخرجه البيهقي، أبو بكر أحمد ابن الحسين، شعب الإيمان، ت: محمد السعيد زغلول، (دار الكتب العلمية، بيروت 1410هـ)، ج: 02، ص: 158، رقم: 1431.

³ - ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور(ت: 711هـ)، لسان العرب، (دار الفكر، بيروت)، ج: 03، ص: 128.

⁴ - أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القرعبي الكوفي، فقيه حنفي لغوي ولد بتركيا وتوفي فيها سنة (1094هـ)، انظر الأعلام، ج: 02، ص: 38.

⁵ - أبو البقاء، أيوب بن موسى، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ) ج: 01، ص: 728.

❖ قال التاج السبكي (ت:771هـ): هي الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة، تفهم أحكامها منه¹

❖ وقال أحمد النكري: القاعدة والقانون قضية كلية تعرف منها بالقوة القريبة من الفعل، أحوال جزئيات موضوعها، مثل كل فاعل مرفوع، فإذا أردت أن تعرف حال زيد مثلاً، في جاء زيد، فعليك أن تضم الصغرى السهلة الحصول أعني (زيد فاعل)، مع تلك القضية وتقول: (زيد فاعل مرفوع يحصل لك المعرفة أنه مرفوع)²

❖ وقيل هي: حكم أكثرى لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامه منه³.

يظهر من خلال تعريف القاعدة اتفاهم على معناها العام، وإن اختلفت اللفظة بين القضية والأمر والحكم، وهذه التعريفات أفادت بأن القاعدة كلية، فهي الكل الجامع لأجزاء متفرقة متى عرفت أمكن رد الأجزاء غير المعلومة إلى قاعدة معلومة، فيعطى الجزء حكم القاعدة التي خرج منها، لكن طرح إشكال هل هي كلية حقاً كما ورد في التعريفات أم أكثرية؟ ذلك أنه ليس من الممكن أن يتصور دخول كل الأجزاء في القاعدة، دون وجود استثناءات، ويرفع ابن القيم هذا الخلاف بقوله: "إن شأن الشرائع الكلية أن تراعي الأمور العامة المنطقية، ولا ينقضها تخلف الحكمة في أفراد الصور"⁴، فهذه المراعاة تظهر حكمة الشريعة، فتكون بهذا القواعد كليات تنطبق على جزئياتها وتعرف أحكامها وأحكام موضوعاتها، ولذلك تجد استخدام لفظ القاعدة في سائر الفنون والعلوم.

¹ - السيوطي، جلال الدين، الأشباه والنظائر، ت:عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد المعوض، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ)، ج:10، ص:11.

² - الأحمـد النكري، عبد النبي بن عبد الرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، (ط: 01، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1395)، ج:03، ص:51-52.

³ - شهاب الدين، أبو العباس أحمد ابن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر، شرح كتاب الأشباه والنظائر، (ط: 02 دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ)

⁴ - ابن القيم، شمس الدين محمد أبو عبد الله بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت:طه عبد الرؤوف سعد، (دار الجيل، بيروت، 1973)، ج:02، ص:101.

الفرع الثاني: الفرق بين القاعدة والضابط والأصول: من خلال التعريف بكل من الضابط والأصول، وقد تقدم تعريف القاعدة، يمكننا معرفة الفرق:

1/ الفرق بين القاعدة والضابط: نتطرق أولاً إلى المفهوم، ثم بعد ذلك الفرق:

أ/ في اللغة: جمع ضوابط، وضبط الشيء إذا حفظه بحزم، والرجل ضابط أي حازم، وضابط لقب رياضي في الجيش والشرطة¹.

ب/ في الاصطلاح: قيل هو ما يجمع فروعاً من باب واحد².

ج/ الفرق بينهما:

- * القاعدة تجمع فروعاً من أبواب متعددة، بينما يختص الضابط بباب معين لا يتعداه.
- * القاعدة أكثر شذوذاً من الضابط، لأن الضابط يضبط موضوعاً واحداً، فلا يتسامح فيه بشذوذ كثير.
- * غالباً ما تكون القاعدة محل اتفاق بين مختلف المذاهب، أما الضابط فكثيراً ما يختص به مذهب واحد، وقد يكون وجهة نظر لعالم واحد.

2/ الفرق بين القاعدة والأصل:

أ/ في اللغة: الأصول جمع أصل، من معانيه الأصل أسفل الشيء، يقال قعد في أصل الجبل أي أسفله، وأصل الحائط، وقلع أصل الشجر، ثم كثر حتى قيل: أصل كل شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه³.

¹ - المعجم الوسيط، مرجع سابق، ج: 01، ص: 533.

² - غمز عيون البصائر، شهاب الدين أبو العباس، مرجع سابق، ج: 01، ص: 31.

³ - الزبيدي، تاج العروس، (دار الصادر، بيروت)، مادة أصل، ج: 05، ص: 225.

ب/ في الاصطلاح: عرفه الجرجاني: "بأنه في الشرع، عبارة عما ينبني عليه غيره، ولا ينبني هو على غيره"¹ أما الزركشي (ت: 794هـ): "فقد ذكر أنه على عدة معاني كالصورة المقيس عليها، والراجع بالنسبة للمرجوح، والدليل، والقاعدة المستمرة، والغالب في الشرع، استمرار الحكم"².

ج/ الفرق بينهما:

* الأصل أعم من القاعدة، إذ أنه يجمع مسائل متفرقة من أبواب شتى، ولا يجمعها من باب واحد كما سلف.

* قد يطلق الأصل على القاعدة، وقد يطلق على الضابط أيضا.

* القواعد متأخرة في وجودها الذهني والواقعي عن الفروع، لأنها تجمع شتات الفروع التي تندرج تحتها وترتبط بينها، أما الأصول فهي متقدمة في وجودها الذهني.

* القاعدة يستخرج منها حكم فروعها مباشرة، وأما الأصول فتستخرج منها أحكام فروعها بواسطة، وليس مباشرة³.

أوردت هذه الفوارق لضرورتها في معرفة الأصل المبحوث فيه وهو القواعد، حتى لا يتم التداخل أو الخلط بينها وبين الضابط والأصول، خاصة وأن الرسالة التي قدمتها في مرحلة الماستر كان عنوانها: "ضوابط معرفة قطعي وظني الدلالة في العقيدة الإسلامية" وكوني أبحث في القواعد التي تستدعي ضرورة الفهم للكليات دون الجزئيات يعد هذا جزءا مهما في ضبط البحث وتقييده.

الفرع الثالث: أهمية القواعد:

¹ - الجرجاني، الشريف علي ابن محمد، (ط: 01، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403)، ص 28.

² - الزركشي، بدر الدين محمد ابن بهاء، البحر المحيظ في أصول الفقه، ت: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: محمد سليمان الأشقر، (ط: 02 دار الصفوة للطباعة والنشر، بالقرعة، 1413)، ج: 01، ص: 16-17.

³ - انظر المرجع نفسه، ج: 01، ص: 32.

❖ تقوم القواعد بضبط الأمور المنتشرة المتعددة، ونظمها في سلك واحد، مما يمكن من إدراك الروابط بين الجزئيات المتفرقة، ويزود المطلع عليها بتصور سليم، يدرك به الصفات الجامعة بين هذه الجزئيات.

❖ القواعد تجنب التناقض الذي يترتب عند تخريج الجزئيات، فتحفظ العلماء من الزلل.

❖ دراسة القواعد تكون عند الباحث ملكة قوية، تنير أمامه الطريق لدراسة أبواب الجزئيات الواسعة، والقدرة على التعامل مع كل ما هو مستجد، واستشراف حلول للقضايا المستقبلية.

التركيب: بعد المفاهيم التي طرحت حول مفردات العنوان فإن التركيب بينها الآن ضروري لفهم الموضوع في سياقه كما يريده الباحث، حيث يتم تقديم تصور شامل عن المراد من الموضوع.

بدأت فكرة الموضوع تتأسس لدى الباحث منذ مرحلة الماستر واشتغاله فيها على موضوع ضوابط معرفة قطعي وظني الدلالة في العقيدة الإسلامية، إلا أن الدلالة نفسها كان ينقصها ما توصل إليه علم أصول الفقه من استعمال لها، لاستخدامها في القواعد الأصولية والتي سحبت على جميع تفاصيل الدرس الفقهي، وهو بالذات ما يفقده درس العقيدة، لذلك احتجت للبحث في الموضوع، من حيث وجود تلك القواعد في الأساس؛ لكن ما طرح الإشكال الحقيقي للباحث على مستوى العقل، هو ظهور اتجاه الحداثة المعاصر والذي يبحث في الالقاعدة، ويعتبر كل قاعدة نوعا من التقييد العقلي والفكري للإنسان، وأن الإنسان قد أخذ كفايته من هذه القواعد التي تقيد فهمه للنص في الأساس، وأن عليه استعمال مناهج أكثر حرية وتغيرا وحيوية من تلكم الثابتة، هذا الإشكال الذي يقلب الفكرة رأسا على عقب أي بدلا من البحث في القواعد وتثبيتها لأجل رفع الخلاف الحاصل بين المسلمين اليوم، جاءت الرؤية الحداثية لتقول أن أصل رفع الخلاف هو السير على خطى أوروبا في التعاطي مع النص، وأن يسمح في ذلك بالقراءات المختلفة والمتعددة، فتصبح بذلك كلها مقبولة وصحيحة كما فعلت الحداثة في أوروبا، ويتم استعمال مناهج صارمة وعلمية بحجة في التعاطي مع النص، فأصبح الموضوع هو البحث في القواعد والالقواعد بمقابلة الضدين، والبحث في إمكانية تفعيل الالقاعدة في درس العقيدة.

فالموضوع يبحث إذا قواعد المؤلفات العقدية في نقلة مباشرة من التأسيس الذي أخذه التراث على عاتقه، إلى الحداثة التي هي عملية هدم مباشرة لقواعد التراث، وهو ما يحيل إلى بحث المناهج والمنطلقات الأساسية التي اعتمدها كل من التراث والحداثة في فهم النص وقراءته، وهو ما يلقي بضلاله مباشرة على موضوع القواعد.

المبحث الثاني: التأسيس لقواعد الفهم لدى المسلمين الأوائل: إن الحديث عن عملية الفهم هو حديث عن منتج القراءة، هل هو بحث في منطوق النص أم هو بحث في عملية الفهم ذاتها بالنسبة للقارئ؟ ذلك أن الحداثة تفترض ضرورة أن القراءة التراثية هي تطويع من القارئ لها وفق آراءه المسبقة، وهو ما أبحثه كآلية للفهم.

المطلب الأول: المنطق¹ وأصول التفكير الإنساني:

يأتي علم المنطق في طليعة العلوم العقلية التي أفرزتها الحضارة الإغريقية، وفي طليعة العلوم التي انتشرت وانتشارا واسعا لدى الحضارات الأخرى، اعتبر علم المنطق علما للقواعد التي تعصم ذهن الإنسان من الوقوع في الخطأ، ويتم بها تصحيح مسار الفكر، ما يجعل المنطق يتبوأ مكانة كبرى في الفكر الإنساني، إذ هو منهج متكامل وفق هذه الحركة، يجعل للعقل حكما خارجا عنه، ويستند إليه.

الفرع الأول: علم المنطق لدى المسلمين:

لقد كان (أرسطو)¹ الفيلسوف الإغريقي، أول من هذب علم المنطق ورتب مسأله وفصوله، إذ كان هو أول من نظمه كعلم له موضوع معين يتميز به عن سائر العلوم، وكان كذلك أول من

¹ - "المنطق هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر"، انظر محمد شمس الدين إبراهيم، تيسير القواعد المنطقية "شرح للرسالة الشمسية"، (ط: 04، 1981م، مطبعة حسان، مصر)، ص: 16.

بوب أبوابه ووضح أجزائه، لذا سمي أرسطو بالمعلم الأول، فقد عد هو نفسه أنه المؤسس الأول للمنطق ومبدع القياس، "وقد نجح في أن يضع له نظرية نهائية لم تتلق من ذلك العهد إلا تحسينات تفصيلية"²، وعرفت مجموعة مؤلفاته بالأورغانون أي الآلة ولم يسمه أرسطو بالتحليل أو المنطق، إنما أطلق اسم المنطق على هذا العلم من طرف شراح العرب بعلم المنطق تارة وبعلم الميزان تارة أخرى، فالحاجة للمنطق هي تصحيح الأفكار وتنظيمها وتعديلها وذلك بمراعاة قواعد المنطق في تطبيقه، ويصل بذلك الدارس لهذا المنطق إلى أنه قد ربى قواه العقلية ونماها بالتمدن ومزاولة البحث في طرق التفكير، والوقوف على مواطن الخطأ في الأحكام العقلية ومنها تلمس هذه الفائدة يكون واضحا، عندما ينصب اهتمام التحليل المنطقي على العلاقة بين النتيجة وما يؤديها من بيانات، والواقع أن الناس يستدلون ويؤلفون ويقىمون استدلالاتهم ويمكن لهذه الاستدلالات أن تتحول إلى براهين، وحينئذ يمكن تطبيق أدوات المنطق الناجحة.

تلقف العالم بعد أرسطو هذا العلم بالقبول، وأخذ حيزا كبيرا في مختلف الحقب التاريخية، وتلقى المسلمون كغيرهم هذا العلم، وشرعوا في ترجمته ودراسته وتحليله، مع طرح إمكانية الاستفادة منه، وكان الفلاسفة المسلمون أول من تلقاه بالقبول، فمنهم الفارابي الذي أخذ المنطق الأرسطي على محمل الجد واعتبره ذو أهمية كبرى في التأسيس للعلوم والمعارف، وأخذ يشرح مقولات أرسطو ويفسرها، ويقف منها موقف المعلم ذو الأهمية البارزة، وقد يخالف المعلم الأول في بعض المسائل، كما يرى أن المنطق ليس مجرد مقولة معرفية جامدة، بل هي صناعة لكل معرفة، يقول: "فصناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو الطريق الصواب ونحو الحق"³، يظهر موقفه هذا أنه لا يقف من المنطق موقف الغريب بل على العكس تماما، فهو ذو ندية

¹ - أرسطو طاليس، فيلسوف يوناني ولد سنة 384 ق م بمدينة أسطاغير وهو تلميذ أفلاطون، فقد تلقى المعارف عنه، وكان أستاذا للإسكندر الأكبر، اهتم أكثر شيء بالمنطق والفلسفة، لكنه ألف كذلك في علوم أخرى، توفي سنة 322 ق م، انظر أحمد الشنواني، الخالدون من أعلام الفكر، (دار الكتاب العربي، 2007م)، ج:01، ص:112.

² - جول تريكو، المنطق الصوري، ترجمة محمود يعقوبي، (1992م، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص:38)

³ - الفارابي، ابن نصر، إحصاء العلوم، شرح: علي بو ملح، (ط:01، 1991م، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان)، ص:97.

عالية في هذا الفن من الفنون، وتبعه في ذلك ابن سينا الذي يقول عن كتابه الشفاء: "ولما افتتحت هذا الكتاب ابتدأت بالمنطق، وتحريت أن أحاذي ترتيب كتب صاحب المنطق"¹، يقصد بذلك السير على خطا أرسطو، فقد اعتبر ابن سينا النطق الأهم باسم أرسطو في العالم الإسلامي ودخلت كثير من مسائل المنطق إلى مواضع الإلهيات والعقائد، حيث صارت المباحث العقديّة مفتقرة بالنسبة إلى كثيرين للبرهان المنطقي، وهي بأمس الحاجة إليه حتى تصحح وتهدب مسار الاستدلال والمحااجة، وفي بعض الأحيان التأسيس، ما يعني بعدا جديدا ومختلفا تماما للمسار السائد إذ ذاك في العالم الإسلامي، كانت هذه الأهمية الكبرى التي أخذها المنطق في العالم الإسلامي تعبيرا عن قوة الذهن العربي والمسلم، فابن سينا اعتنى بالمنطق الأرسطي أيما اعتناء، فهذا هو يقدم رأيه بوضوح كامل في مسألة البرهان المنطقي، فاهتم بالجزئيات أكثر من الكلّيات، ودرس كيفية حصول العلم بالممكنات وليس بالضروريات كما عند أرسطو، حيث أن الممكنات "تتسع للاستثناء وتراعي شرائط الزمان والمكان والأحوال الخاصة، رغم ما في الممكنات من نقص أو ضعف، فحسبها أنها إنما تعبر عن الواقع المحسوس"²، يظهر ابن سينا أنه مفصل مبدع للمقولات الأرسطية ومضيف ذكي عليها، فهو لم يكتف فقط بما ألفه المعلم الأول، بل أضاف وعدل وصحح، كما اعتبر الشارح الأهم على الإطلاق، كما نفى أن يكون المنطق مصدره الفكر اليوناني فحسب، بل اعتبر أن الحضارات الأخرى تعاطت معه بأسماء أخرى.

لم يقف مسار المنطق عند الفارابي وابن سينا، بل تجاوزه إلى فقهاء الإسلام، مع العلم أن التأريخ للحظة دخول المنطق للعالم الإسلامي مختلف فيها، غير أن اشتغال علماء الشريعة بعلم المنطق كان سابقا عند بعضهم، لاستعماله في مجال الردود وهو ما حدث مع الباقلاني حيث ألف كتابا أسماه "دقائق الكلام والرد على من خالف الحق من الأوائل، ومنتحلي الإسلام"³، على الرغم من فقدان

¹ - ابن سينا، أبو علي الحسين، الشفاء، المنطق، ت: إبراهيم مذكور وآخرون، (نشر وزارة المعارف العمومية)، ص: 19.

² - المرجع نفسه، ص: 20.

³ - انظر القاضي عياض، بن موسى بن عياض السبتي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ت: محمد بن تاويت الطنجي، (الرباط، المغرب)، ج: 07، ص: 69.

الكتاب، وتخصيصه للردود على المخالفين، إلا أن الظاهر من الذين نقلوا عنه أنه استقرت في مضمون الكتاب قناعات منطقية بحتة.

إلا أن أهم فقيه متكلم، ظهر على يديه مؤلف مستقل، يبحث فيه عن المسائل المنطقية ويقرب مفاهيمها للأذهان، هو ابن حزم في كتابه "التقريب لحد المنطق"¹، والذي يظهر فيه ابن حزم مدافعا عن هذا العلم الذي وقف منه الفقهاء موقف الرفض والرد، وقام بتبيان المنافع التي تخص هذا العلم في العلوم الشرعية، وإمكانية الاستفادة منه، كما بين مواضع الخلل التي تسببت في رفض هذا العلم.

وهذا الرأي لابن حزم تبعه فيه جملة من الفقهاء، فذهب كثير من المفكرين الأصوليين إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين، وعلى هذا الدرب سار أبو حامد الغزالي الذي قال: "إن من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلا"²؛ اعتبر الغزالي أهم فقيه على الإطلاق دعا إلى المنطق بحماس منقطع النظير، فقد ألف فيه المؤلفات الكثيرة، كمعيار العلم ومحك النظر والقسطاس المستقيم³، كما ضمن كتبه الأخرى الكثير من مسائل المنطق وأقيسته وبراهينه، ولعل السبب في ذلك نفس الغزالي الباحثة عن اليقين التام الكامل فهو يقول: "ظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم"⁴، فهو يظهر درجة اليقين التي يبحث عنها.

غير أن ما اعتبره الغزالي مهما، اعتبره غيره ليس ضروريا أبدا بل لا معنى له، وهو ما أدخل الفقهاء في سجال حول قبول المنطق أو رده، ولعلي أخص هذا سجال فيما نظمه الأخضري بقوله:

¹ - ابن حزم، محمد علي بن أحمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ت: أحمد فريد المزدني، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).

² - الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد، المستصفي من علم الأصول، ت: حمزة بن زهير حافظ، (الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة) ج: 01، ص: 45.

³ - وهذه الكتب كلها مطبوعة ومتوفرة في المكتبات.

⁴ - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، والموصل إلى ذو العزة والجلال، ت: جميل صليبا وكامل عباد، (ط: 05، 1956م، الجامعة السورية)، ص: 13، 14.

والخلف في جواز الاشتغال	به على ثلاثة أقوال
فابن الصلاح والنووي حرما	وقال قوم ينبغي أن يعلما
والقولة المشهورة الصحيحة	جوازه لكامل القرينة
ممارس السنة والكتاب	ليتهدي به إلى الصواب ¹

فإن أثر هذه الحركة في العالم الإسلامي التي قادها الغزالي لم تدم، فكان من طائفة الفقهاء من لم يوافق على هذه الحركة المنطقية ووقف منها موقف العداء الشديد، فهوجم الغزالي هجوما شديدا من علماء الإسلام، ومنهم ابن الصلاح الذي نقل تحريمه للمنطق كما ذكر في النظم، ومعه الإمام النووي، كان أثر ابن صلاح عميقا في علماء الإسلام بعده، يقول ابن الصلاح: "سمعت الشيخ العماد بن يونس يحكي عن يوسف الدمشقي مدرس النظامية ببغداد - وكان من النظائر المعروفين - : أنه كان ينكر هذا الكلام (وجوب تعلم المنطق) ويقول: فأبو بكر وعمر وفلان وفلان، يعني أن أولئك السادة عظمت حظوظهم من التلج واليقين، ولم يحيطوا بهذه المقدمة وأسبابها"²

فمثلما أثرت مباحث المنطق على المسلمين ووصلت في أبحاثهم اللغوية والأصولية إلى درجة أن بعض علماء الكلام وعلماء أصول الدين، أخذوا يخرجون حججهم في صورة القياس المنطقي، كان هناك موقف رافض تماما لهذا الانتشار، فكان التحريم لهذا العلم واضحا بينا خصوصا مع تداخله بمباحث فلسفية، لكن نقد المنطق ما لبث أن توجه وجهة أخرى على يد مفكري السلف المتأخرين مثل شيخ الإسلام ابن تيمية، فلم يعد نقد المنطق في صورة الفتوى، بل بدأ يتخذ شكل النقد المنهجي، بمعنى أن ابن تيمية لم يكتف بالقول أن المنطق يخالف صحيح المنقول، بل اعتبره مخالفا للصحيح المعقول، وهكذا كان من يصبوا إلى تعلم المنطق يتهم بالبدعة أو فساد العقيدة، ولم يحدث هذا في المشرق وحسب بل وفي المغرب أيضا .

¹ - الأخضري، عبد الرحمان الجزائري المالكي، السلم المرونق في علم المنطق، ت: أبو بكر بالقاسم ضيف، (دار ابن حزم، الجزائر)، ص: 01.

² - ابن تيمية، نقض المنطق، ت: سليمان بن عبد الرحمان الصنيع، (ط: 01، 1951م، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة)، ص: 156.

الفرع الثاني: علاقة علم المنطق بعلم الكلام:

يعد هذا المطلب ذو أهمية بالغة فهو يظهر مدى التقارب بين علم الكلام والمنطق، ما يعني تداخلا واضحا بين المباحث المنطقية والدرس العقدي، وباعتبار المنطق قواعد محكمة للعلم والمعرفة ومعيارا لها، فإن المستند العقلي للمنطق يعد كذلك مستندا لعلم الكلام، فطبيعة علم الكلام العقلية، جعلته هو الأولى بهذا العلم، كما أن الرد على المخالف يعتبر ضرورة قصوى، ولأن أصحاب الملل الأخرى يعتبرون المنطق هو اللغة العلمية، فيرى متكلموا الإسلام إلزامهم بحججهم.

من المعروف أن علم الكلام هو علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة القطعية، وأما علم المنطق فهو العلم بمجموعة القوانين التي إذا راعاها الإنسان في فكره سلم من الغلط في الوصول إلى النتائج، وما دام الأمر كذلك، فإن العلاقة تكون وثيقة بين العلمين؛ لأن الكلام يبحث في العقائد الإيمانية، ويتم فيه الرد على المخالفين لعقائد أهل الحق، يقول الغزالي في معرض حديثه عن ظهور علم الكلام من باب إلزام الخصوم بحججهم: "فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم للنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلييسات أهل البدعة المحدثه... فمنه نشأ الكلام وأهله، لكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، وكان أكثر قولهم في استخراج مناقضات الخصوم"¹، فكان الجدل وفق رؤية الغزالي المحرك الأهم للأخذ من هذا العلم، وإقحامه في المسائل العقدية، فمحااجة الخصم بما يعتقد هو ذو أهمية بالغة، تم تطبيقها في علم الكلام، فإن من كان دأبه إنكار وجود الخالق أو صحة بعثة النبي أو غيرها من المسائل العقدية الكثيرة، فإن الطريقة الصحيحة لمناقشته وبيان غلطه فيما ادعاه إنما تكون بالأدلة وطرق النظر العامة التي يشترك فيها كافة البشر، ولا يستطيع أحد أن يغالط فيها، وهذه هي حقيقة القوانين المنطقية، أي القوانين التي يشرحها علماء المنطق في كتبهم.

ففي المنهج العام لعلم الكلام كان بمثابة المنطق للفلسفة، يقول الجرجاني في ذلك: "إنما سمي الكلام كلاما إما لأنه بإزاء المنطق للفلسفة، يعني أن لهم علما نافعا في علومهم، سموه بالمنطق"²، فالمنطق هو قانون الفلسفة المحتكم إليه، وكذلك اعتبر علم الكلام في منهجه العام فهو المستند الأساس لدرس العقيدة، وحركته، يقول سعد الدين التفتازاني في ذلك "ولأنه يورث-علم الكلام-

¹ - انظر المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، مرجع سابق، ص: 21-24.

² - الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، شرح المواقف للإيجي، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)، ج: 01، ص: 46.

قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات"¹، واللافت في قول التفتازاني هو كونه تحقيق، ما يعني أن الشرعيات محتاجة للتحقيق المدعم لأصل الأطروحة الشرعية، وهو ما يظهر رأيه في علم الكلام كونه علم حجاج عن العقائد، لكن تعد أقوالهم هذه موازية للموضوع العقائد، أكثر من كونها داخلة فيه، غير أن الحقيقة خلاف ذلك فهناك مباحث حقيقية داخلة في درس العقيدة.

إن علم الكلام باعتباره علما للمحاجة عن العقائد الإيمانية، يسلك طريقا متبعا في هذه المحاجات، وهذه طريق هي طرق ثلاث يذكرها أهل المنطق في كتبهم، فإنهم يذكرون أن القياس المؤلف من القضايا اليقينية يسمى برهاننا، وذكروا أن القياس المؤلف من القضايا المشهورة والمسلمات يسمى جدلا، وأن القياس المؤلف من المقبولات والمظنونيات يسمى خطابة، وقد يدخل فيه أيضا القياس المؤلف من قضايا مخيلة والمسماة قياسا شعريا، لمخاطبته العواطف لتحصيل انفعال النفس والتأثر، فهذا تداخل واضح بين علم المنطق وعلم الكلام، وإن كان هذا التداخل ليس مشروطا بالأخذ عن المنطق، بقدر ما هو مشروط بالشراكة في العقل الإنساني، بحيث أن ما يكون معرفة للمنطق، لا يمنع أن يكون معرفة لعلم الكلام، ويؤكد الغزالي هذا المعنى في معرض حديثه عن علوم الفلاسفة "والتي منها المنطق، ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه فن الكلام، فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلا، وقد نسميه (كتاب الجدل)، وقد نسميه (مدارك العقل)، فإذا سمع المتكلم اسم المنطق، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة"²، يعد مفهوم الغزالي هذا حديثا عن أصل المقدمات المنطقية أنها مصدر عقلي لا يتعلق بأمة دون أخرى وهو هنا عند المسلمين يعبر عن علم الكلام، لكن في مقابل رأي الغزالي هناك من يخالف، ويرى أن علماء الكلام إنما استقوا معارفهم من طريق أدلة العقول لدى الفلاسفة، يقول الخطابي "إننا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكننا لا نذهب في استعمالها، إلى الطريقة التي سلكتموها، في الاستدلال بالأعراض، وتعلقها بالجواهر... إنما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه"³، فهذه الخطابي يرفض أدلة العقول المستقاة من الفلاسفة، لا لكون العقل لا يعتمد عليه في مقابل أدلة الشرع وإنما لأجل الأخذ من الفلسفة اليونانية؛ بين الرأيين

¹ - التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ت: عبد الرحمان عميرة، (ط: 02، عالم الكتب للطباعة والنشر)، ج: 01، ص: 164.

² - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحافت الفلاسفة، ت: سليمان دنيا، (ط: 04، دار المعارف، مصر)، ص: 85.

³ - الخطابي، رسالة الغنية عن علم الكلام، نقلا عن السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ت: علي سامي النشار، وسعاد علي عبد الرزاق، (ط: 01، دار النصر للطباعة، القاهرة، مصر)، ص: 94.

المختلفين هناك اتفاق حول البحث عن ذاتية الإسلام، فالغزالي يقول أن هذا موجود أصالة، والخطابي يقول إنما أخذوه عنهم من غير حاجة إليه، وعندنا منه كفاية؛ إن هذا الاستقواء أو المحاكاة، يبحث في أصل الشراكة بين علم المنطق وعلم الكلام، بحثاً عن مستند القاعدة الذي أعتمده في بحثي هذا، فالمنطق هو جملة القواعد التي يحتكم إليها العقل، هذه القواعد المطلوبة لدرس العقيدة، مع الاختلاف في مدى نجاعتها كقاعدة أو لا.

لعل هذا الاختلاف الحاصل يرفعه شيخ الإسلام ابن تيمية حينما يقول: "ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحو منه في كلام متكلمي المسلمين، بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم، وإما بتغيير العبارة"¹، يشير بقوله هذا إلى وجود نوعين من المتكلمين نوع وجدت عنده هذه المفاهيم أصالة، ونوع آخر نقلها إما باللفظ والعبارة أو بتغيير بسيط في الألفاظ مع بقاء نفس المعاني قائمة.

مع وجود هذا التداخل، استقر الأمر على أن أصبح علم المنطق جزءاً من علم الكلام، وهذا رأي الغزالي الشامل حيث يقول عن علوم المنطق "بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً"²، فأصبح بذلك تقسيم العلم إلى قديم وحادث، كما هو في المنطق تماماً، وأخذوا بمقدمات الأدلة، من بناء الغائب على الشاهد، ويسميه المناطقة قياس التمثيل، واستنباط النتائج من المقدمات، ويسمونها الاستدلال المباشر، والسبر والتقسيم وهو القياس الشرطي المنفصل، وبرهان الخلف الذي نقلوه باللفظ والمعنى، ومسائل أخرى كثيرة تبين مدى تأثير علم الكلام بالمنطق، وهو التأثير المباشر لعلوم اليونان في العقيدة الإسلامية؛ غير أن هذه الضابطة المدعاة في علم المنطق، لم تسحب على درس العقيدة، وطريقة طرحه للمسائل الخلافية في العقائد، إن اعتبار قواعد المنطق، قواعداً للدرس العقدي شيء لا يسهل معه الظفر بمكونات هذا الدرس على الحقيقة، ذلك أن المعتقدات الإسلامية وجدت مع وجود النص، وأما تطورها كان مع الفتح الإسلامي، حيث طرحت إشكالات جديدة غير معهودة إذ ذاك، بالنظر إلى انتماء المناقشين لهذه العقيدة من أديان وفلسفات

¹ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، ت: عبد الصمد شرف الدين الكتيبي، (ط: 01)، مؤسسة الريان، السعودية، 557.

² - المستصفي، أبو حامد الغزالي، مرجع سابق، ج: 01، ص: 45.

مخالفة؛ وفي هذه المرحلة بذات أمكن لعلم متعلق بالعقيدة كعلم الكلام، أن يتماس مع علم المنطق، أو أن يأخذ منه بالكلية.

يجعلنا هذا نميز إذا بين مرتبتين، الأولى وهي أصالة العقيدة الإسلامية المستمدة من النصوص، والثانية هي الأخذ من علوم الأمم الأخرى، النقاش على المستوى الأول هو نقاش من يسلم بالأصول، لكن على المستوى الثاني، فهو رافض للأصل، ما جعل الرازي يقرر أن النصوص لا تفيد اليقين¹، وأن المنطلقات العقلية البحتة التي جاء بها المنطق وغيرها، هي الأولى للظفر بالقطعيات، ثم الاستدلال بها على صحة النصوص؛ هذه الفكرة لم ترق لعلماء كثيرين، وكان أبرزهم على الإطلاق شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد رفض هذا الرأي تمام الرفض وألف فيه كتابا مشهورا وهو درء تعارض العقل مع النقل، رد فيه على الرازي، كما رد على المناطقة وطرق استدلالهم كما أشرت سابقا.

إن النقد الذي تلقاه المنطق الأرسطي من طرف شيخ الإسلام ابن تيمية كان سابقة، فقد أتى على هدم أكثر أصوله بداهة، فهو لم يقبل علما خارجا عن العلم الإلهي، ويتم التحاكم إليه لأجل معرفة مدى صوابية هذا النص، فتنوعت الجهات التي انتقد ابن تيمية منها المنطق، فإنه في نقده للمنطق حاول أن يستوعب الجهات التي يمكن نقد المنطق منها، فهو تارة ينقده لبطلانه، وتارة ينقده لعدم فائدته، وتارة ينقده لطول مقدماته، وتارة ينقده لاشتباه الحق فيه بالباطل، وتارة ينقده لعدم موافقته للغة العرب، وتارة ينقده لعدم موافقته للغاية من العلم في الشريعة، وتارة ينقده لعدم موافقته للفطرة ولتعامل الناس في حياتهم، ولعل أهم نقطة اعتبرها شيخ الإسلام جريئة هي إقحام المنطق في الإلهيات، بل ورد أصول المنطق إلى موضوع الإلهيات، يقول "تبين لي أن كثيرا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول الفساد في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركيب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات"²، يتم إدراك هذه الرؤية عن طريق تتبع الجزئيات التي أقحم فيها المنطق، وتعلقت أصلا بموضوع الذات الإلهية، ونفس شيء تبعهم عليه متكلمة الإسلام، وهو يظهر قاعدة محكمة عندهم، أصلها الكلام في الماهية.

¹ - الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، أساس التقديس لعلم الكلام، (ط: 02، مؤسسة الكتب الثقافية)، ص: 134.

² - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ت: عامر الجزائر وأنور الباز، (دار الوفاء)، ج: 09، ص: 195.

فكان خطأ المناطقة في الماهيات، بأن قالوا أنها تتركب من الذاتيات وهي سابقة على وجودها، فذكر شيخ الإسلام ابن تيمية ما ترتب على هذا من أغلاطهم كشبهة التركيب في نفي الصفات، ومسألة الألفاظ التي تطلق على الخالق وعلى العبد هل هي مقولة بالتواطؤ أم بالاشتراك؟ وغيرها من المسائل، ولما ذكر خطأهم في الكليات من جهة قولهم بوجودها في الخارج، وكونهم لم يفرقوا بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ذكر ما ترتب على قولهم هذا من أغلاط كمسألة الأحوال ومسألة حقيقة وجود الله، وكون الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وذكر أثره في بعض مسائل أصول الفقه، كمسألة الواجب المخير، ومسألة الأمر بالشيء المطلق هل هو أمر بكل جزئياته أم لا؟ وغيرها من المسائل.

بنيت الحقائق العلمية على مقتضى المنطق الأرسطي، فأرسطو ومتبعوه جعلوا الحقائق تابعة لاصطلاحهم، ففرقوا بين الحقائق العلمية الخارجية بمصطلحاتهم الخاصة بهم، وحقيقة هذا الفعل هو أن الحقائق العلمية تكون تابعة لمصطلحات الناس، والاصطلاحات تابعة للتصورات، فعلى هذا تكون الحقائق الخارجية تابعة لتصوراتنا عنها، ومن المعلوم بداهة أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها، ولهذا لما ذكر ابن تيمية بطلان تفريقهم بين الذاتي والعرضي الملازم وأنه في الحقيقة لا فرق إلا في مجرد الاصطلاح، قال: " وهذا وضع مخالف لصريح العقل، وهو أصل صناعة الحدود الحقيقية عندهم، فتكون صناعة باطلة؛ إذ الفرق بين الحقائق لا يكون بمجرد أمر وضعي بل بما هي عليه الحقائق نفسها"¹.

كان درس المنطق رؤية مستغرقة للفكر الإسلامي، فقد أخذ أصول العقائد من بعدها الوظيفي، إلى المنهج الجدلي، فعاشت المجتمعات الإسلامية مرحلة جدلية كبرى، دخل فيها الدرس العقدي نقاشات عقيمة لا فائدة ترجى منها، ونشأة بذلك فرق ومذاهب ورؤى مختلفة، لما كان محل اجتماع بين المسلمين، بطبيعة الحال لا يعد المنطق وحده هو السبب، لكن لا ضير في أن يقال بأنه إلى جنب الفلسفة كانا هما الرئيسيان في ذلك.

¹ - الرد على المنطقيين، أحمد ابن تيمية، مرجع سابق، ص: 122.

طرح شيخ الإسلام في ظل نقده للمنطق، ما هو بديل للعقل المسلم، وإن كان في فكر شيخ الإسلام يعتبر بديلا للفكر الإنساني، وليس الفكر الإسلامي، وهي اللغة العربية، فأهميتها عند شيخ الإسلام معتبرة من حصره للمنطق الأرسطي، في اللسان اليوناني، وأن كثيرا من قضاياها لا يمكن تعميمها لأنها مخصوصة للسان، " ولا يقول أحد إن سائر العقلاء يحتاجون إلى هذه اللغة "1، ولا إلى شيء من قواعدها خاصة وأنه قد اعترف بعض المتفلسفة بأن بعض قضايا المنطق لا تجوز في اللغة العربية، ما يجعل خصوصية المنطق تقع تحت اللسان؛ بطبيعة الحال لا يعني هذا أن تسحب كل قضايا المنطق على هذا المعنى لكن أردت ببيان اللسان الإحالة على أهمية اللغة العربية أنها ضرورية لفهم النص القرآني والحديثي، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: " ولهذا كان تعلم العربية التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها فرضا على الكفاية بخلاف المنطق، ومن قال من المتأخرين أن تعلم المنطق فرض على الكفاية، أو أنه من شروط الاجتهاد فإنه يدل على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق، وفساد هذا القول معلوم بالاضطرار من دين الإسلام؛ فإن أفضل هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين عرفوا ما يجب عليهم ويكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف المنطق اليوناني، فكيف يقال أنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به أو يقال إن فطر بني آدم في الغالب لم تستقم إلا به "2، لذلك نحاول في المبحث القادم بحث هذه الرؤية.

المطلب الثاني: اللغة العربية وحدود التفكير المنهجي:

لما كانت الشريعة منزلة باللغة العربية، كان من الطبيعي أن تجري على قواعد العربية معنى وإعرابا، وتتأثر بها في مختلف الأحكام الشرعية، ويكون لها دور مباشر في فهم العقيدة الصحيحة، والسلامة من الوقوع في التحريف وما في معناه.

الفرع الأول: الجهل بالعربية أول الخلاف: اتفق المتكلمون والفقهاء على ضرورة أن يكون العالم بالشريعة والعقيدة، ضليعا باللغة العربية وعلومها، كالنحو والصرف والبلاغة، مطلعاً على كلام العرب وآداب اللغة ومقطوعات بلغائها من شعر ونثر له ذوق سليم في فهم أساليبها ودلالة عباراتها

¹ - الرد على المنطقيين، ابن تيمية، مرجع نفسه، ص: 230.

² - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مرجع سابق، ج: 9، ص: 172.

ومفرداتها، بحيث يبلغ فيها مبلغ العربي في الجاهلية أو في صدر الإسلام أو أئمة اللغة المتقدمين، وذلك إما بالسليقة إذا نشأ بين العرب الناطقين بها أصالة، أو بأن يتمرس في هذه العلوم بالتعليم والاكتمساب، حتى يكون حاذقا في فنونها وعلومها، لأن القرآن الذي نزل بهذه الشريعة عربي، والسنة التي هي بيانه جاءت بلسان عربي، وهما وعاء الأحكام التي يتصدى العالم لاستنباطها منهما، فلا يتأتى له الكلام في الأحكام الشرعية إن لم يكن له علم واسع بالعربية وعلومها، فيكون بذلك فهمه فيها كما يفهمها العربي القح، الذي وردت بلسانه وعلى قدر فهم الباحث في الشريعة لأسرار البيان العربي ودقائقه، تكون قدرته على استنباط الأحكام من النصوص، والعكس حاصل كذلك¹.

عد كثير من العلماء أن سبب الاختلاف في العقائد، هو جهل كثير من المتكلمين في هذا العلم باللغة العربية، يقول الأصمعي "تزدق هؤلاء القوم لجهلهم باللغة العربية، ولو كانوا مطلعين على خفايا اللغة لفهموا حقيقة القرآن والحديث، ولما اعتراهم الشك في الدين"²، أطلق الأصمعي لفظ التزدق لشدة الجهل الحاصل الذي رآه ماثلا في أولئك المتكلمين الجاهلين بالعربية، حيث أنهم تكلموا في مسائل، وأنشئوا حولها اختلافات كثيرة كانت كافية لتفريق الأمة، وليس لشيء كبير يذكر أكثر من جهلهم بالعربية ومعانيها، فالعلم بالعربية ضرورة قصوى لأن التنزيل جاء بلسانها قال تعالى:

i h g f e d c b a ` _ ^] \ [z y x w " j [الرعد:37]، وقال: " o n m l k j i h g f e d c " u t s r q p [الشعراء: 192-195]، وقال سبحانه: " a ` _ " u t s r q p n m l k j i h g f e d c b [الشورى:07]، ويقول عز من قائل: " X W V U T S R Q P " Z Y [الزخرف: 01-03].

¹ - يرى الشاطبي أنه يشترط ليكون المجتهد حجة أن يكون فهمه في اللغة كما كان فهم الصحابة - رضي الله عنهم - وغيرهم من الفصحاء، الموافقات، ت: مشهور أبو عبيدة، (دار ابن القيم ودار ابن عفان) ج:04، ص:114، وكذلك الغزالي يشترط العلم الدقيق والتبحر في اللغة حتى يصل إلى درجة الاجتهاد فيها ومضاهاة العربي في فهمها، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج:02، ص:351.

² - السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ت: محمد أحمد جاد المولى بك، ومحمد أبو فضل إبراهيم، ومحمد علي البحراوي، (دار التراث القاهرة)، ج:02، ص:217.

الآيات المستفيضة في ذكر العربية لم تأت سهلة، فإنزال الذكر الحكيم بلسان عربي مبين، يظهر مدى قوة هذه اللغة وجزالتها، وهي آلة يعقل بها المرء معاني وألفاظ القرآن الكريم، وهذه اللغة خصائص دقيقة من أهمل شيئاً منها، أهمل جزءاً كبيراً من المعرفة النصية، فهي بمثابة المنطق في الفلسفة بل أدق؛ وتفصيل ما يطلب فهمه لأجل الإحاطة بالنص، هي واسعة بوسع هذه اللغة، غير أن العلماء جعلوا منها أصولاً محكمة يستند إليها في فهم النصوص، ومن هذه الوجوه التي ظل كثيرون بسبب عدم إحاطتهم بها منها:

معرفة أوجه اللغة هو أمر ضروري في اختيار ما يناسب النص، وقصر المعنى على الوجه المراد، ومن ذلك على سبيل المثال قوله تعالى عن القرآن: "X WV U" [الزخرف:03]، فادعوا أن ما ذكر من لفظ الجعل، معناه الخلق، وقد رد الدارمي على قولهم هذا بسبب جهلهم بالعربية يقول: "وقد كان رأس حجج المريسي وأصحابه من الجهمية، وأوثقها في أنفسهم، حتى تأولوا فيها على الله من كتابه خلاف ما أراد فقالوا: قال الله تعالى: "Z Y X WV U" [الزخرف:03] فادعوا أنه لا يقال لشيء (جعلناه) إلا وذلك الشيء مخلوق، فضلوا بهذا التأويل عن سواء السبيل، وجعلوا فيه مذاهب أهل الفقه والبصر بالعربية، فقلنا لهم: ما ذنبنا إذا كان الله سلب منكم معرفة الكتاب والعلم به وبمعانيه، وبمعرفة لغات العرب حتى ادعيتم أن لكل شيء يقال: (جعلناه) فهو خلقناه؟ رأيتم أيها الجهلة قول الله تعالى: "I k j i h" [العنكبوت:27]، أهو خلقنا في ذريته النبوة والكتاب؟ وكذلك: "e d c b a" [الزخرف:28]، لا إله إلا الله أهو خلقها؟ و: "o n m l k j" "A" "a ` _ ^] \ " Ê É È Ç Æ Å Ä" أهو يخلق مخرجاً؟ أم قوله: "c b" [الحديد:17] أهو خلقنا، ... وكل ما عددنا من هذه الأشياء وما يشبهها مما لم يعدد يستحيل أن يصرف (جعلنا) منها إلى (خلقنا)، وأشدها استحالة ما ادعيتم به على الله تعالى في قوله: "Z Y X WV U" [الزخرف:03]، أنه خلقناه فلم تفقهوا معناه من قلة علمكم بالعربية"¹

¹ - الدارمي، عثمان بن سعيد، نقض الدارمي على المريسي الجهمي العنيد، (دار أضواء السلف)، ج:01، ص: 563-566.

معرفة الصيغ وما تدل عليه من معنى، لئلا يؤدي ذلك إلى تفسير القرآن الكريم بما لا يليق، أو فهم المعنى غير المراد، ومثال ذلك ما وقع في رؤية الله، فقد منع الفلاسفة والجهمية والمعتزلة رؤية الله، بناءً على أن ما لا يكون جسماً أو جوهرًا مختصاً بمكان وحيز - وهو الله عندهم - لا يمكن رؤيته، فاحتاجوا إلى تفسير الرؤية، بأن توجد حالة نسبتها في الانكشاف والظهور إلى ذات الله كنسبة الحالة المسماة بالإبصار والرؤية إلى المرئيات بالمشاهدة، وقالوا إن " - " في قوله تعالى: " . / " [القيامة:23] ليست حرف جر يقتضي إلى جهة، بل هو اسم، وله معنيان:

الأول: أن " - " جاءت بمعنى عن، والتقدير حينئذ وجوه يومئذ ناضرة عند ربها ناظرة، والمعنى أنها ناظرة إما نعمة ربها وعذابه، أو منتظرة ثواب ربها.

الثاني: أن " - " هي واحد الآلاء وهي النعم، والتقدير وجوه يومئذ ناضرة، نعمة ربها ناظرة، إما على الحقيقة، أو بمعنى أنها منتظرة، حملاً للنظر على الانتظار، كقوله تعالى: " × Õ Õ " [النمل:35].

فرأى كثير من الأئمة والعلماء أن هذا شغب وعدول بالآية عن مقتضى الحقيقة، وتحريف للغة عن صيغها، فحملوا الآية على ما يقتضيه النظر المعدى بـ (إلى) في اللغة من الرؤية، ويدعمه أن الله أضاف الرؤية إلى نفسه في هذه الآية وغيرها، فتنفيذ الرؤية وهو المطلوب¹.

تعد العربية بوجوهها ضرورة قصوى لفهم النص، ذلك أنه من المعلوم أن الشريعة عربية وإذا كانت عربية، فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم محيطاً بها، لأنهما سيان في النمط والأسلوب ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً، فهو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم، فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبول، وهذا المعنى ديدن حوله كل من بحث في الاجتهاد والمجتهد ما هما، ومن ذلك الشاطبي، الذي علق كل

¹ - الأشعري، أبو الحسن، رسالة أهل الثغر للأشعري، ت: عبد الله شاکر محمد الجندي، (ط:01، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة)، ص:134.

مقتضيات الشريعة بالمقدار الذي يتوقف عليه فهم المجتهد لها كما تبين، ويجعل ذلك ليس من الفهم المحمل بل بالتفصيل المأخوذ من اللسان العربي، خلا الإعجاز لأنه مخصوص بالقرآن، وهذا التفصيل المقاس عليه، يقول طالبا فيه الشاطبي: "إن العرب فيما فطرت عليه من لسانها، تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، والعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبيء أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها، لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها، فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب"¹ هذه التفاصيل هي اللغة التي يتخاطب الناس بها، جعل الله منها ألسنا مختلفة، وكان اللسان العربي قد وصل شأوا كبيرا، ما بؤاه مكانة تلقي الوحي المعجز باللسان، فلا يمكن بعد ذلك أن يكون ما هو أصل المعجزة، غير مطلوب على الضرورة في قابل أيام الناس، بل على العكس يكون من نقص فيهم هذا اللسان، هم أحوج الناس إليه من غيرهم لبعده الزمن، وضعف القرينة في فهم المراد مع غياب الآلة الموصلة إليه.

غير أن هذه الأهمية الكبرى، والضرورة القصوى، لم تجعل من اللسان العربي، في فهم كثيرين حكما على النص، بل كان التأويل معمولا في أصل الاجتهاد، ما يعني أن الأطروحة القائلة بأن اللسان العربي هو أصل للفكر المنطقي تحتاج إلى بحث يظهر مدى صحة هذه المقولة، لكن قبل هذا يلزم إظهار معنى التأويل.

الفرع الثاني: التأويل واختلاف القراءات: تعد رؤية التأويل؛ المجال المفتوح للقراءات النصية، وهي بوجودها هذا، تخالف وجهة النظر المنطقية، التي تحاول قدر المستطاع فهم النص والمراد بشكل أحادي، ما يعني إقصاء كل قراءة غير معبرة عن مقتضى النص، ولا مطلوبة في فهمه؛ أما التأويل فهو تحميل النص مختلف القراءات، وهو ما يظهر بدءا مع اختلاف العلماء في مفهوم التأويل، فمفهوم المتقدمين للكلمة يعني التفسير، والذي يقصد به وضع اللفظ لما وضع له أصلا، أي الأخذ بظاهره، ومفهوم المتأخرين والذي مفاده صرف المعنى إلى غير المعنى الظاهر، ومن خلال المفهومين

¹ - الموافقات، الشاطبي، مرجع سابق، ج:04، ص:112.

يتضح أن الانشقاق بينهما كبير، وبطبيعة الحال الذين بينوا مراد السلف من معنى التأويل، أرادوا أن يظهروا أن ما وقع من اختلاف في فهم دلالات القرآن، فيما يخص آيات العقائد خاصة، إنما مبدأه أصلاً هو الاختلاف فيما يسلم بأنه تأويل، وهذا ما جعل بعضهم يصنف في رفض التأويل ككتاب "إبطال التأويل" لأبي يعلى، وكتاب "ذم التأويل" لابن قدامة المقدسي، ففريق منهم يقول بعدم إمكانية تأويل المتشابه، وفريق آخر يقول بإمكانية التأويل للمتشابه، وقد قال ابن قتيبة: "ولسنا ممن يزعم أن التشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوليه على اللغة والمعنى ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده ويدل به على معنى أراد"¹

وهو ما ذهب إليه كذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، قال: "وأما التأويل فشأن آخر، ويبين ذلك أن الصحابة والتابعين لم يمنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله"²، وقوله هذا أراد به أن التأويل معناه التفسير، واستدل لذلك بقول مجاهد: "عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات أفق عند كل آية وأسأله عنها"³.

وفي الحقيقة يصعب ترجيح كون التؤول إنما هو بمعنى التفسير مطلقاً، فقد أول الصحابة في مواضع مختلفة، التأويل الذي يقصد به صرف اللفظ إلى غير معناه الظاهر، ومثاله ما حصل، عندما فتح المسلمون "سواد العراق"، فطالب بعض الصحابة بتقسيم أرض العراق على الفاتحين ورفض عمر بن الخطاب -رضي الله عنهم أجمعين- ذلك، مستدلاً على ذلك بقوله عز وجل: " #

○ / . - , + *) (' & % \$

"[الأنفال: 41]، فقد فهم من هذه الآية أن الخنائم تكون في الأمور المنقولة، والأرض ليست كذلك، فهي تفتح ولا تغنم، رفض الصحابة رأيه هذا في بادئ الأمر، واستمر الجدل والنقاش حول

¹ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ت: السيد أحمد صقر (ط: 03، 1401 هـ، المكتبة العلمية، القاهرة) ص: 98 وما

بعدها

² - ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، ت: محمد الشيمي شحاته (دار الإيمان، الإسكندرية، مصر)، ص: 23

³ - المرجع نفسه، ص: 22

هذه القضية ثلاث ليال. وفي اليوم الثالث احتج عليهم عمر بقوله تعالى: "ZYX [\]

n m l k j i h g f e d c b a ` _ ^

ts r q p تنهكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب" [الحشر: 07]،

فسلموا بهذا الدليل، واقتنعوا بما ذهب إليه عمر -رضي الله عنه- واعترفوا بسداد رأيه وصواب حجته¹.

فهذا الاختلاف ظاهر للتأويل واقع في الأحكام العملية وهو كثير بين الصحابة، وبين من جاء بعدهم، لكنه في الأحكام العلمية أي الاعتقاد هو قليل، ولكنه وقع، ومن ذلك ما شجر بين

الصحابة في معنى صفة الوجه الله تعالى المذكورة في قوله عز وجل: "i h g f e d

q p o n k j" [البقرة: 115] فمنهم من رأى أنها القبلة، وهو ما نقله ابن

كثير عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن معناه: قبلة الله، أينما توجهت شرقاً أو غرباً، وقال مجاهد: فأينما تولوا فثم وجه الله حيث ما كنتم فلكم قبلة تستقبلونها الكعبة²، ومنهم من رأى أن

معنى "i k j" أي فثم تبارك وتعالى، وقال آخرون: عنى بالوجه ذا الوجه.

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية بعض من السلف في التأويل قال: "...وكما نقل عن بعض

التابعين أن الله لا يرى، وفسروا قوله ") * + , - . / " [القيامة: 22_23] بأنها

تنتظر ثواب ربها، كما نقل عن مجاهد وأبي صالح، أو اعتقد أن الله لا يعجب، كما اعتقد ذلك شريح³.

فكيف يقال بعد هذا أن اللغة العربية هي ضابطة للنص؟ وفيها من الاختلاف الذي مدخله

التأويل، ما يستحيل معه جعل النص أحادي القراءة، غير أن جواب هذا بسيط فعلى الرغم من أن

¹ - أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية (ط: 1987، دار الفكر، القاهرة)، ج: 02، ص: 243.

² - ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، (طبعة دار الإحياء التراث العربي)، ج: 01، ص: 400_401

³ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مرجع سابق، ج: 20، ص: 32 وما بعدها.

المنطق، يشكل الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ، فإن فيه من الاختلاف أكثر مما عند أهل الإسلام من الاختلافات، كما نص على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، وكانت ردود بعضهم على بعض أكثر بكثير مما فعل عقلاء المسلمين¹، فتلكم الردود في المنطق لا تعني عدم الضابطية، بقدر ما تعني إمكانية إيجاد البشر للمواضع الاختلاف بينهم، وقدرتهم على ذلك، فالنص القرآني المنزل من الله تعالى، لم يحسم اختلافات الناس وجداهم في كل المسائل، بل كان منطلقاً آخر عند كثيرين للاختلاف، لهذا فإن ما ذكرته من التأويل الذي يطلق على معنى التفسير، لا يمكن حصره في هذا المعنى فحسب، بل يمكن أن يتعداه إلى كون معنى التأويل أنه حمل اللفظ على غير معناه الظاهر، وأن التأويل الذي ذكرته عن الصحابة في هذا المعنى إنما هو ليس بقليل، فيتبين من خلاله أن التأويل مستساغ ولا بأس به، وهذا ذاته ما يجعل العربية حاکمة على النص، وقاعدة أساسية لفهمه، بحيث لا يمكن أن يتعد الفهم، أو أن يأتي بالغرائب ويجعله أصلاً لقراءة النص، فمع وجود الاختلاف، لا يعني ابتعاد القراءة لما لا يحتمل من أي وجه ممكن، فهناك من طوائف هذه الأمة وقعت في التأويل الفاسد، كما فعل المعتزلة مع قوله تعالى: " (K J I L) [النساء:164]، زعموا أن المتكلم هو فاعل الكلام² وقالوا معناه من الكلم، أي وجرح الله موسى بأظفار الحن ومخالب الفتن.

والتأويلات في هذا السياق كثيرة لا تقف عند هذا الحد ولا بهذا الوصف، فلذلك إنه من البديهي أن يكون التأويل الفاسد أساس كل بدعة في الإسلام، وذلك أن كل مبتدع يسعى إلى البحث عن المستند في النصوص، فيقوم بلي أعناق النصوص بالتأويل حتى تتفق مع مذهبه الباطل، وذلك بدعوى تعارض النص مع العقل حيناً، وبدعوى أن القراءة متعددة في الأصل حيناً آخر.

فالعربية فيها تلکم المنهجية لإحكام فهم النص وضبطه، حتى يكون ذو هدف ورؤية، لا أن يكون النص وكأنه وجد من أجل أن يوجد فقط، بل وضع للمعنى معلوم في أذهان العرب الأوائل،

¹ - المرجع نفسه، ج:09، ص:196.

² - انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ت:عبد الكريم عثمان، (ط:1965م، مكتبة الوهبة، القاهرة)، ص:535.

لزم المتأخرين إتباعه، فجملة الأحكام المستقاة من النص، يترتب عليها عمل لا يمكن تعطيله، أو القول بأنه لا يلزم هذا الزمان، لا من حيث جدواه، بل من حيث احتمالته للقراءات المختلفة، يعني أن النص صالح وفق هذا المفهوم، لكن معدل بتعدد القراءات النصية؛ فهو يخرج صدام التاريخي بين المعقول والمنقول بتعدد القراءة وقولها جميعاً؛ لكنه في الحقيقة يفتح باباً أشد من الاختلافات، فلو كان هذا التعدد للقراءات مقبولاً لكان قبوله في التاريخ أولى، بل هو على العكس من ذلك تماماً، إذ هو ينبأ بقدوم صراع حول النص أشد مما كان في الدرس التاريخي، وهو ما يعني إغراقاً جديداً في التراثية، ولكن بشكل خارجي يوهم أنه حدثي، ما يعني الوقوع فيما يتهرب منه، فالعربية لا زالت تحافظ على قواعدها التي قرأ بها النص في التاريخ، وإذا كانت تعدد القراءات ليس فيها حالة النفي الموجودة اليوم في درس الحداثة، التي تنفي كثيراً من أصل قيام الأحكام التي لم ترد ببادرة ذهن أحد من القدماء، فلا يظن بعد هذا أنه سيسلم للحداثة بتلكم القراءات فقط لأن العالم تغير وأنه لا بد من استجابة واقعية لهذا المتغير، بل على العكس المتمسكون بالمقولة المخالفة لا يمكنهم التنازل عن ما أسست رؤيته في قرون متلاحقة.

الفرع الثالث: اللغة العربية منهجية منطقية:

اللغة العربية هي مجال التصورات للعقل العربي، حيث جعلت آلة للقراءة النصية، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وإذا اتسعت العقول وتصوراتها، اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات، بقي صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، كما أصاب أهل المنطق اليوناني، تجدهم من أضييق الناس علماً وبيانا، وأعجزهم تصوراً وتعبيراً، ولهذا من كان ذكياً إذا تصرف في العلوم، وسلك مسلك أهل المنطق، طول وضيق وتكلف وتعسف وغايته بيان البين وإيضاح الواضح من العي، وقد يوقعه ذلك في أنواع من السفسطة التي عفي منها من لم يسلك طريقهم"¹، فإن الذي يحدد تصورات في العقل، ويزيد من مدارك الإنسان هو اللغة فكلما كانت لغة الإنسان أوسع، كلما

¹ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مرجع سابق، ج:09، ص:158.

كان فهمه أشمل، وإذا ضاقت اللغة، كان الفاهم قليل الإدراك، فاللغة بهذا موضوع للحركة العقلية لدى الإنسان.

وفي هذا البحث فإن اللغة أكثر من ضرورة لفهم النص، والبحث فيها هو من جهة كونها آلة منطقية، فالمسألة التي فرضت نفسها هي المقارنة بين أهمية المنطق ومنزلة اللغة، فاللغة العربية وقواعدها لها من الجزالة والفصاحة ما قد أظهره الله تعالى في قرآنه الكريم من إعجاز لغوي فذ؛ لذلك نجد الفارابي يقول في هذا الخصوص "أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات"¹، غير أن الفارابي يرى أن قوانين المنطق لا تخص ألفاظ أمة ما، كما في قوانين النحو، بل تعم ألفاظ جميع الأمم، فهو يعنى بالألفاظ لا من حيث هي ألفاظ، وإنما من حيث هي قوالب للمعاني، ويخاطب العقل الإنساني بأسره في كل زمان ومكان وفي كل لغة من اللغات، وعليه فإن النحو خاص بينما المنطق عام، إلا أن هذا التخصيص للنحو عند الفارابي، فهو عام في كل اللغة عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ولاعتماد ابن تيمية على العربية، جعله يغير مفهوم التصور المفرد المتداول في المنطق، لأن العربية تجعل من الواضح لا يحتاج إلى أكثر من النطق به، وهو ما جعله ينكر فكرة التصور المفرد الخالي عن كل قيد، ويقرر أن التصور المفرد لا يسمى علما، ولا يتعلق به الإدراك، ويرى أن كل تصور وراءه حكم مكون من محمول وموضوع²، لذلك كان يقول أن اللغة التي أتى بها المنطق اليوناني، تظهر جليا مدى قصور فهم اليونان، ولعلها سبب في جعلهم يضعون هذه الآلة، يقول ابن تيمية: "ولهذا كان العقلاء العارفون يصنفون منطقتهم بأنه أمر اصطلاحي وضعه رجل من اليونان لا يحتاج إليه العقلاء، ولا طلب العقلاء للعلم موقوفا عليه، كما ليس موقوفا على التعبير بلغاتهم... فلا يقول أحد أن سائر العقلاء محتاجون إلى هذه اللغة، لا سيما من أكرمه الله بأشرف اللغات الجامعة، لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصوره الأذهان، بأوجز لفظ وأكمل تعريف، وهذا

¹ - رسالة في المنطق، ابن تيمية، مرجع سابق، ص:30.

² - انظر الرد على المنطقيين، ابن تيمية، مرجع سابق، ص:87.

مما احتج به أبو سعيد الصيرفي في مناظرته المشهورة "لمتى" الفيلسوف لما أخذ "متى" يمدح المنطق ويزعم احتياج العقلاء إليه، ورد عليه أبو سعيد "بعدم الحاجة إليه، وأن الحاجة إنما تدعو إلى تعلم العربية لأن المعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص، بخلاف اللغة المتقدمة التي يحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني فإنه لا بد فيها من التعلم"¹، يشير هذا الرأي إلى وضع المنطق بشكل صريح في مقابل العربية، بل يجعل من المنطق غير ذي معنى مع وجود العربية، بل يزيد في هذا المفهوم تعمقا، حيث يجعل العربية موافقة للفطرة في المفاهيم، هذه المفاهيم المخصوصة التي أتى بها المنطق الأرسطي، حيث يعد المنطق في مقابل اللغة العربية معقدا، وغير حاسم.

اللغة هي من تشكل الصورة الذهنية في الفكر فهي الرابط بين اللفظ "الدال"، والشيء الخارجي "المدلول عليه" الحقيقي، ما يعني أن الصورة الذهنية هي الفكرة المتولدة عن الظاهر المرئي والمعبر عنه بالصورة اللفظية الخارجية أو الصادرة أو المنعكسة عن الفكرة، فالتعبير اللغوي مرتبط بالمحيط الاجتماعي، وبالقدرات الذاتية للمختبر الذهني اللغوي؛ لأن الألفاظ انعكاس صادر عن اختراق شعاع الصورة المرئية للحواس العقلية، فيتم التعبير عن المعنى الممكن الإحاطة به، من خلال العلاقة بين الرمز والمرموز إليه، المرئي بالشكل والصورة والإدراك العقلي، فعملية تشكل المعنى تتم بهذه الأمور الثلاثة، وهذه العلاقة لا تدرك إلا بالعقل؛ لذلك يستحيل تحقق الإبداع إلا باللغة، ولذلك يمكن القول إن عجزنا عن استيعاب مقومات اللغة العربية أفقدنا القراءة النصيبية الأصلية، فإنتاج اللغة يرتبط بالفكر الذي يستوعب الشكل والمعنى الجوهرية، ثم يحول هذه المرئيات ألفاظا تشير إلى المعنى الحاصل في العقل أي الصورة الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، فكل شيء له وجود خارج الذهن، فإنه إذا أدرك، حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أمام اللفظ المعبر به عن هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام

¹ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مرجع سابق، ج: 09، ص 156، وتعارض العقل والنقل، ابن تيمية، مرجع سابق، ص: 94.

السامعين وآذاهم، فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ"¹، وهذا ذاته ما تتصف به اللغة العربية من الاستيعاب، فتكون بذلك أساسا للمنطق العقلي العربي.

المطلب الثالث: اللغة العربية ودلالة الألفاظ الأصولية: كان مما بحثته في الماستر ضابطية دلالة القطعي والظني في الشريعة الإسلامية، وإمكانية استفادة ذلك للدرس العقيدة، وقد صعب على بعضهم فهم كيف يتم إقحام درس الأصول في درس العقائد؛ والحقيقة أنهما متلازمان، إذا كان درس الأصول يبحث في الأدلة وأنواعها وترابيتها، فإن درس العقيدة يجب أن يستفيد من هذا الدرس، ويرتب الأدلة الواردة في العقيدة على نفس ترتيب أصول الفقه، لأن البحث هو على مستوى نوع الأدلة، كالبحث في القطع والظن من حيث الدلالة، فإن درس العقيدة يلزمه الأخذ بما يخلص إليه أصول الفقه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العقيدة وضعت على مستوى واحد من القطعية، لكن بمجرد بحث بسيط يتضح أن هذا ليس بصحيح، فإن فيها من الظنيات ما ليس بقليل، ولا يمكن أن تتضح إلا ببحث في الأدلة، وهذا باستمدادها من أصول الفقه؛ ولعل الذين اتضح هذه الصورة كاملة في أذهانهم، وعرفوا أهميتها هم الحداثيون، الذين اعتبر بعضهم أن الشافعي هو واضع محددات العقل العربي، لدرجة أنهم قالوا عن أصول الفقه أنها: "أصبحت سياجا دوغمائيا انغلق داخله العقل الإسلامي"²، لأنهم رأوا في أصول الفقه المادة الخام التي تعتمد عليها الشريعة الإسلامية في تعامل مع الأدلة، وهذا ما يقحم درس أصول الفقه في وسط المعتزك العقدي، خاصة وأن المقدمات التي وضعها الشافعي، أزمت العقل العربي وفق رأيهم³، وأنه متى تم تحليل تلكم البنية وتفكيكها بشكل قوي، أمكن فقط حينها للعقل العربي الإسلامي أن ينطلق وأن يخرج من مرحلة الأدلجة إلى طور التحرر الفكري، ولعل أول المقدمات هو العلم بالعربية التي ركز الشافعي على ضرورة الإحاطة

¹ - أبو الحسن القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ت: محمد حبيب الخوجة، (ط:01، 1986م، دار الغرب الإسلامي)، ص:08.

² - أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هشام صالح (ط:03، دار الصافي)، ص: 330

³ - أنظر نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، (ط:01، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر)، ص:15.

بها لإمكان النظر في كل من القرآن والسنة، لذلك إن أول أنواع التفكيك تتم على مستوى اللغة يقول أركون: "نستنتج طبقاً لمنطق الشافعي بالطبع أن هناك علاقة لغوية إجبارية تربط بين الحقيقة المتعالية والمطلقة التي أوحى بها الله من جهة، والقوانين أو الأحكام من جهة ثانية، والصيغ اللغوية التي تلبستها في القرآن باللغة العربية من جهة ثالثة. بمعنى آخر، لا يمكن التعبير عن الحقيقة الإلهية إلا باللغة العربية، وذلك لأن القرآن نزل بها، فهي لغة الكتاب المقدس إذن"¹، فاللغة هي أول هذا النظام العقائدي وفق رأي هؤلاء، ذالك النظام الأيديولوجي، الذي أول خطواته أصول الفقه، وهذا بضبط ما يجعل من البحث في أصول الفقه ضرورة قصوى، لا يمكن تجاوزها، لأن أي نوع من التجاوز، قد يعد تهرباً حقيقياً لدرس العقيدة من أن يبحث في أحد أهم مستجداتها.

الفرع الأول: الترسيم في أصول الفقه: قد لا أحبذ استعمال هذا المصطلح "ترسيم" لما له من حمولة أيديولوجية وفق وجهة نظر شخصية، ذلك أن الترسيم باعتبار المعنى الحدائثي هو بداية تخطيط للشريعة الإسلامية خارج أطرها الحقيقية أي وفق العقل المخطط الخاضعة له، وفي بحثنا هذا هو الشافعي، وبطبيعة الحال أرفض هذا المصطلح، لأني لا أشك أن التخطيط تم على مستوى النص بدءاً، وما أنت كتابات الشافعي وغيره إلا لإخراج المعاني إلى الألفاظ والعبارات الحقيقية، مع صبرها وتقسيمها وتشقيقها؛ لكن أستعمل المصطلح "الترسيم" من باب حتى ولو كان كذلك فإنه موافق للحقيقة الربانية.

فعلم أصول الفقه الذي أبدعه المسلمون واخترعوه، ليعبّد طريق التشريع، ويصون المصادر، ويحدد الطريقة المثلى للاستفادة من الكتاب والسنة، لاستنباط الأحكام منهما، ورسم المنهج السديد في تفسير النصوص فيهما، وتحديد دلالتها الدقيقة، واستخلاص سائر المصادر التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية، كي تتحقق مقاصد الشريعة الغراء، وأهدافها العليا بدأ مع نزول الوحي، حيث كان التشريع في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمداً على الوحي الذي ينزل من السماء باللفظ والمعنى عن طريق القرآن، أو بالمعنى عن طريق السنة النبوية، وكان ينزل بالتدرج بحسب

¹ - أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، تر: هشام صالح، (دار الطليعة، بيروت، لبنان)، ص: 98.

حاجات المجتمع الإسلامي والدولة الفتية، وكانت الأحكام الشرعية الواردة في القرآن والسنة القولية والعملية هي المادة الرئيسة للفقهاء في معرفة أحكام الله تعالى، ولكنها كانت تتضمن الأسس العامة للتشريع، والقواعد الكبرى للإسلام، والمبادئ الأصولية التي ترسم منهج الاجتهاد للناس، فطبيعة علم أصول الفقه في هذه المرحلة تستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية¹.

لكن بعد وفاة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، احتاج الصحابة رضوان الله عليهم للاجتهاد فيما يقع معهم مما لم يرد في القرآن والسنة، فكانوا يجتمعون على الرأي البسيط فيتدارسونه، وقد كانوا على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يجتهدون في حضرته، ليقر الصواب، وينكر الخطأ ويطلبه، وفي هذه الفترة تدرّب الصحابة على الاجتهاد حسب التربية النبوية، وفهم القرآن والسنة وما ورد فيهما من أحكام ومقاصد ومبادئ وقواعد وأسس، حتى صاروا مؤهلين لاستلام الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، مع معرفة أسباب النزول، وتوفير الملكة اللغوية عندهم، وسلامة الفطرة وغير ذلك مما يخولهم لممارسة الاجتهاد الكامل فيما يجري من الوقائع، وما يطرأ من الأحداث، وما يستجد مع الفتوحات، فاجتهدوا، وقرروا مبادئ عامة، واختلفوا، واحتج كل فريق لرأيه، وأصله، ودعّمه بالحجج المنطقية والعقلية والقواعد الشرعية، وتركوا مجموعة من المبادئ التي كانت بذوراً لعلم أصول الفقه، مع ما ورد في القرآن والسنة، بل صار لكبار الصحابة مناهج متميزة في الاجتهاد وكانوا يعتمدون في أحكامهم عليها ويعتمدون في التعامل على هذه القضايا بالاعتماد على اللغة العربية، كانوا يستنبطون هذه النصوص بالسليقة أو بالفطرة قبل أن تصبح اللغة مكتسبة ويتم الترسيّم لها كعلم متعلق بأصول الفقه لاحقاً².

وتأتي بعدها مرحلة ما بعد الصحابة، والتي اتسمت في العموم بظهور مختلف العلوم وتفرعاتها، وفي هذه المرحلة بدأ الفقه يتطور بشكل كبير، ومن هذا التطور بدأت تتشكل المذاهب الفقهية مثل المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، وكان أيضاً هناك علماء من أتباع المذاهب وغيرهم

¹ - انظر وهبة الزحيلي، أصول الفقه الاسلامي، (ط: 01، دمشق، سوريا)، ص: 256.

² - انظر المرجع نفسه، ص: 210.

ومنهم أبو يوسف، ابن شيبه، والأوزاعي، والليث بن سعد، وسفيان الثوري، وأبو ثور، ومن كتب المذاهب التي ظهرت، كتاب "الخراج لأبي يوسف"¹، و "الموطأ للإمام مالك"²، والذي طلب فيه من الإمام مالك إمكانية حمل الناس عليه ولكنه أبى، وكتاب "الأم للإمام الشافعي"³، ووقع اختلاف بين هذه المدارس حتى ظهرت مدرسة الحديث في الحجاز، ومدرسة الرأي بالعراق، ولكل منها منهجها في الاجتهاد والاستنباط ومعرفة الأحكام حتى وقع الخلاف الشديد بين المدرستين، وصار النزاع على أشده، وثار النقاش العلمي، وعقدت المناظرات، واشتد الجدل، بل طعن كل منهما بالآخر، وعاب طريقته، وتشكك فيما وصل إليه من أحكام، وكان كل إمام أو مجتهد أو مناظر يحاول أن يدعم رأيه بالأدلة، والبراهين العقلية والعلمية واللغوية، وبرز التعصب للفريقين، وشعر العلماء حينئذ بالحاجة الماسة لوجود ضوابط للاستنباط يعتمدون عليها، ومنهاج للتفكير ينون عليه، وشروط للاجتهاد والاستدلال، وقواعد لأساليب البيان العربي الذي وردت به النصوص، وهنا ظهر الشافعي، فطلب العلم من العراق مدرسة الرأي، وأخذ عن الإمام محمد بن الحسن رحمه الله تعالى فقه العراقيين⁴، وكان قبل ذلك قد أخذ الحديث والتفسير عن الإمام مالك وعلماء المدينة، وفقه الحجاز من علماء مكة، مدرسة الحديث، فجمع بين علم الحجاز وعلم العراق، وكان فقهه يجمع بين علم أهل الحديث وعلم أهل الرأي، وجمع بين علم العقل وعلم النقل.

فكان الشافعي هو الحلقة المفقودة التي وصلت بين المدرستين، وأظهرت أن ما بينهما من الاختلاف إنما هو ظاهري فحسب، يقول ابن حجر رحمه الله تعالى عنه: "انتهت رئاسة الفقه في المدينة إلى مالك بن أنس، فرحل إليه وأخذ عنه، وانتهت رئاسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد ابن الحسن حملاً ليس فيه شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع عنده علم أهل الرأي

¹ - أبو يوسف، القاضي يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، (ط: 01، دار المعارف، بيروت، لبنان)

² - مالك، بن أنس الأصبحي، الموطأ، رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي، (المنتدى الإسلامي، الشارقة)

³ - الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة في أصول الفقه، ت: عبد اللطيف حميم، (منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).

⁴ - يقول الشافعي رحمه الله تعالى: «لقد حملت عن محمد بن الحسن وقر بعير، ليس فيه إلا سماعي منه» ويقول: «ما أحد في الرأي إلا وهو عيال على أهل العراق» ويقول: «الناس عيال على أهل العراق في الفقه» البيهقي، أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي،

ت: السيد أحمد صقر، (ط: 01، 1970م، دار التراث، مصر)، ج: 01، ص: 162.

وعلم أهل الحديث، فتصرف في ذلك حتى أصل الأصول، وقعد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره، وعلا ذكره، وارتفع قدره، حتى صار منه ما صار¹، فأتاحت له هذه الدراسة والرحلة أن يقف على فقه أهل الرأي ومناهجهم في الاستدلال والاستنباط، كما كان واقفاً على مناهج أهل الحديث وفقههم وعلمهم، ثم اتخذ مذهبا وسطا بينهما مغايرا لهما، بين الجمع، والترجيح، وبين الاجتهاد الشخصي، فأصبح نسيجاً واحداً، ودون علم الأصول، وعلى هذا الأساس ألف أول كتاب له في علم أصول الفقه، ليجتهد فيه الجمع بين هذه المدارس من اختلافاتها، ويبحث في وجه الأدلة ودلالاتها، فجعل بذلك قانوناً عاماً ومحايداً، تستند إليه كل مدرسة للبحث في الأدلة، فكان بذلك كتاب "الرسالة".

يعد هذا الكتاب ذو أهمية بالغة فهو أشهر الكتب وأهمها، وقد كتب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى فصول الرسالة في مكة المكرمة بعد تجواله في الأقطار، وعندما قدم بغداد في المرة الثانية طلب منه الفقيه الحافظ عبد الرحمن بن المهدي² أن يضع كتاباً في معاني القرآن والسنة والناسخ والمنسوخ، وحجية الإجماع، وأجاب الشافعي لذلك، وكتب له "الرسالة".

وكان مما ورد في الرسالة بيان القرآن للقرآن، وبيان السنة للقرآن، وبيان الأحكام بالاجتهاد والقياس، ثم انتقل رحمه الله تعالى إلى مباحث القرآن والسنة، فبين أن بعض نصوص القرآن عام يراد به العموم، وبعضها عام يدخله الخصوص، وبعضها عام من حيث الظاهر، وهو يجمع العام والخاص، وبعضها عام من حيث الظاهر والمراد به الخاص، ثم بين المشترك والمفصل، ثم أسهب الكلام عن أكثر الموضوعات أهمية منذ عصره حتى اليوم، وهو حجية السنة ووجوب إتباعها وأن ذلك فرض بنصوص القرآن الكريم، وبين مكانة السنة في التشريع، ومراتب السنة بالنسبة للقرآن الكريم، وأن درجتها بعد القرآن الكريم، لأنه كلام الله، وهو الأصل، وتطرق الشافعي بشكل خاص إلى حجية

1- وهذا مأخوذ من كلام ابن أبي الجارود المكي رحمه الله تعالى، انظر: الرسالة ص7، الشافعي، أبو زهرة ص7.

2- هو عبد الرحمن بن مهدي، الحافظ الإمام، ولد سنة 135هـ، ومات سنة 198هـ، قال الشافعي: «لا أعرف له نظيراً في الدنيا» الرسالة، مرجع سابق، ص11 هامش.

خبر الواحد في إثبات الأحكام الشرعية، ثم تكلم رحمه الله تعالى عن الناسخ والمنسوخ ثم استعرض مصادر التشريع، فبين حقيقة الإجماع وحجيته، ووضع الضوابط للقياس، وتعرض لرد الاستحسان¹.

وأحب أن أشير في هذا الموضوع الذي أتحدث فيه عن كتاب الرسالة، إلى رأي محمد أركون لهذا الكتاب، وكيفية نظره إليه باعتباره أول الخطوات التي رسمت للأدلجة، وكيف تم ذلك، يقول: "يوجد إله واحد حي وخالق، اتخذ الإنسان كخليفة له على الأرض، وقد تكلم إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم، وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-، وقد استمع صحابة -رضوان الله عليهم- إلى هذا الكلام بأذن واعية، وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه، ثم دونوه كتابة في مجموعة نصية دعوها بـ "المصحف"، فالمصحف يعني إذن مجموعة النصوص أو العبارات التي تشكل القرآن، والقرآن يعني كلام الله المتلو شعائريا، والمقروء، والمفسر، والمعاش بصفته القانون الإلهي، الأبدي، الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يمسخ، والصالح لكل زمان ومكان، ثم جاءت أحاديث النبي لكي توضح هذا الكلام وتشرحه، وقد جمع الحديث بنفس الخشية أو التقى والورع الذي جمع فيه المصحف، لكي يصبح الأصل الثاني للقانون الإلهي، أي الشريعة، وأن صحابة النبي يشكلون جيلا ممتازا ومتميزا، وهم مزودون بمقدرة عقلية وفكرية مثالية تؤهلهم لأن يشرحوا الآيات القرآنية والأحاديث ويطبّقونها في الواقع بكل إخلاص ودقة وأمانة، وبالتالي كان عصرهم "العصر الذهبي"، وكانوا هم الرعيل الأول، يمكن للإنسان المسلم في أي زمان أن يصل إلى الحقيقة الدينية المطلقة، ويجسدها باستعادة ذلك "العصر الذهبي" الذي يمثل إسقاطا لجوهر الدين في التاريخ البشري وتحققا له"²، إن إيرادا لهذا التفصيل في رأي محمد أركون يظهر كم يعتقد كثير من مفكري الحداثة في العالم العربي والإسلامي، أن كتاب الشافعي الرسالة هو نقطة مفصلية في تاريخ الفكر الإسلامي، وأن هذا التغيير هو من الدوغمائية والتحجر والتفوق كاف لأن يلام الشافعي عليه؛ لكن بطبيعة الحال الناظر لكل ما أورده

1- انظر الرسالة، الشافعي، مرجع سابق، من 54 - 134.

2- مرجع سابق، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 330.

أركون بهذه التراتبية يعلم بشكل جلي أنها نفسها تراتبية أحكام الشريعة، وأن الشافعي لم يكن بدعا عن غيره من الأئمة والعلماء، بل قد تبعه في ذلك العلماء في مختلف العصور، بل ورأوا أن فعله هذا هو من العبقرية الفذة.

لكن الذي يطرح حقيقة على أنه مأزق فكري، هو ما ذكره أركون ذاته في آخر هذه الهرمية كنتيجة وهو الوصول إلى أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وأنه متى اتبعت هذه السلمية تعيد الأمة مجدها الغابر، وعصرها الذهبي، ففي رأي أركون هذا هو عينه التحجر، ما يعني أن كل ما يتطور من العلوم والمعارف الإسلامية المختلف، لا يخرج عن هذا الإطار الموضوع سابقا.

وبطبيعة الحال تطورت الكتابات بعد الشافعي في علم أصول الفقه وتوسعت، واعتنى العلماء بهذا العلم، فصنفوا فيه التصانيف الكثيرة، وكان ذلك من مختلف المدارس الإسلامية، فارتسم بذلك الوجه العام لما اعتبر قاعدة أساسية في الاستنباط، كما اعتنى المتكلمون أكثر من غيرهم بهذا العلم، لحاجتهم للبحث في الأدلة، وما ثار حولها من نقاش.

الفرع الثاني: دلالات الألفاظ الأصولية:

من الظاهر في البدء، أن لفظة دلالات تعبر عن اللغة ومعانيها، وقد تقرر في هذا البحث سابقا أن اللسان العربي، هو المنطق العقلي للنص الإسلامي، فجاءت الدلالة بحثا مفصلا في هذا المنطق، لذلك كان لزاما البحث في هذه الدلالات ولو بإيجاز، لأنها هي من تخرج الأدلة من طور الوضع، إلى طور الاستعمال.

يقول ابن خلدون رحمه الله تعالى: "واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ التي لا يحتاج إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصا، فمنهم أخذ معظمها...، فلما انقرض السلف، وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلها صناعة، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنا قائما برأسه، سموه: أصول

الفقه...، وحين كان الكلام ملكة لأهله لم تكن هذه علومًا ولا قوانين، ولم يكن الفقه حينئذ يحتاج إليها لأنها جيلة وملكة، فلما فسدت الملكة في لسان العرب قيدها الجهابذة المتجردون لذلك بنقل صحيح، ومقاييس مستنبطة صحيحة، وصارت علومًا يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله¹، إذا فابن خلدون يجعل هذه العلوم مردها إلى الكلام، فهي لم تظهر حينما كان الكلام عند هؤلاء سليقة، بل ظهرت حينما بات الكلام لديهم أعجميًا، فأصبحت هي قواعد وقوانين، وهذا الاختصار من ابن خلدون يظهر جليًا ما أبحثه في هذا الموضوع، المتعلق بأن اللغة هي المنطق العربي، ما يعني أنها القواعد المؤسسة لكثير من العلوم ومنها علم العقيدة، وقولي أنها مؤسسة لا يعني هذا أنها وحدها المنوطة بهذا العمل، بل تداخلت عوامل أخرى كثيرة.

إذا فإن اختلاف أساليب اللغة العربية ودلالة ألفاظها على المعاني تتعدد، من غرابة واشتراك، كما تتراوح بين الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، إلى غير ذلك مما هو معروف في كتب اللغة وأصول الفقه من طرف دلالة اللفظ على المعنى، وحيال هذا العدد والاختلاف لا بد أن تتعدد الألفاظ وتختلف الاستنباطات، فتختلف بذلك الأحكام.

هذه الأحكام التي يصدرها الفقيه، لاعتمادها أساسًا للحياة، هي أحد الأجزاء الأخرى المكونة لهذا العقل المنطقي الإسلامي؛ وهي تتجلى في الدلالة، وقد قسموها إلى تقسيمات وتفريعات، تختلف باختلاف مستويات البحث في النص؛ ومنها الدلالة من حيث الوضوح والإبهام، فواضح الدلالة على معناه، لا يحتاج فهم المراد منه أو تطبيقه على الوقائع إلى أمر خارج عنه، أما مبهم الدلالة على معناه، يحتاج فهم المراد منه أو تطبيقه على الوقائع إلى أمر خارج عنه، كما أن هذه الدلالة تقسم تقسيمًا أدق وهي عند الأحناف، الدلالة من حيث الوضوح وأنواعها الظاهر والنص والمفسر والمحكم، أما الدلالة من حيث الخفاء عندهم أنواعها الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه، أما عند الجمهور فالدلالة من حيث الوضوح أنواعها الظاهر والنص، ومن حيث الإبهام أنواعها المجمل

1 - ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، مقدمة ابن خلدون، (ط: 03، دار الكتب العلمية، بيروت)، ص 454 - 455.

والمتشابه¹، كما ويقسمون طرق دلالة الألفاظ على الأحكام، إلى عبارة النص وهي دلالة الكلام على المعنى المقصود منه إما أصالة أو تبعا، دون تأمل؛ وإلى إشارة النص التي معناه دلالة اللفظ على حكم غير مقصود ولا سيق له النص، ولكنه لازم للحكم الذي سيق لإفادته الكلام وليس بظاهر من كل وجه؛ وكذلك إلى دلالة النص ومعناها هي دلالة اللفظ على ثبوت الحكم المنطوق به للمسكوت عنه، لاشتراكهما في علة الحكم التي يمكن فهمها عن طريق اللغة، من غير حاجة إلى الاجتهاد الشرعي، وذلك سواء أكان المسكوت عنه مساويا للمنصوص عليه للتساوي في العلة أم أولى بالحكم منه لقوة العلة فيه؛ وإلى دلالة الاقتضاء وهو دلالة الكلام على لفظ خارج عنه يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا عليه، وهذا تقسيم الأحناف²؛ أما الجمهور فيقسمها إلى دلالة المنطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق، ودلالة المنطوق هي دلالة اللفظ على حكم شيء مذكور في الكلام، وهي تشمل دلالة العبارة والإشارة والاقتضاء عند الحنفية³، والذي ينقسم بدوره إلى منطوق صريح، وآخر غير صريح، فالصريح هو دلالة اللفظ على الحكم بطريقة المطابقة أو التضمن، إذ إنَّ اللفظ قد وضع له⁴.

أما غير الصريح فهو ما يدل عليه اللفظ لا بإحدى الدالتين، المطابقة والتضمن⁵؛ وإلى مفهوم الذي هو ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق⁶، ويقسمون هذا المفهوم بدوره إلى مفهوم موافقة ومخالفة،

¹-انظر البخاري، علاء الدين، كشف الأسرار على أصول الفقه للبزدي، (ط:01، 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت) ج:01، ص:205.

²- انظر كشف الأسرار، البزدي، مرجع سابق، ج:01، ص:67، وكذلك اللكنوي، الأنصاري، فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، (ط:1322هـ، المطبعة الأميرية، ببوبلاق) ج:01، ص:338، وكذلك شرح التلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه، التفتازاني، سعد الدين مسعود، (مكتبة صبيح، مصر)، ج:01، ص:131.

³- انظر أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، مرجع سابق، ج:01، ص:360.

⁴- انظر المرجع نفسه، ج:01، ص:360.

⁵- أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، مرجع سابق، ج:01، ص:360.

⁶- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، (ط:01، 2003م، دار الصميعي للنشر والتوزيع، اليمن)، ج:03، ص:74.

فالموافقة هي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المذكور للمسكوت عنه، لاشتراكهما في علة الحكم المفهومة بطريق اللغة¹، أما المخالفة أن اللفظ في محل النطق على نقيض الحكم المذكور².

كما ويقسمون الدلالة باعتبار وضع اللفظ للمعنى، إلى خاص وعام ومشترك ومؤول، لأن اللفظ إن وضع لمعنى واحد منفرد يسمى خاصا، وإن وضع لمعنى متعدد مستغرق جميع أفرادها يسمى عاما، وإن وضع لمتعدد يسمى مشتركا، وإن ترجح بعض معاني المشترك بغالب الرأي يسمى مؤولا، كما ويقسمون الخاص إلى مطلق ومقيد، وأمر ونهي، فالمطلق هو المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه³؛ أما المقيد فهو اللفظ المتناول لمعين أو غير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه⁴؛ والأمر هو اقتضاء فعل غير فعل ترك مدلول عليه بـ لا تفعل⁵؛ أما النهي فهو طلب مقتضى الامتناع عن الإيجاد على أبلغ الوجوه⁶.

كما وجعلوا من تقسيمات الدلالة، استعمال اللفظ في المعنى، إلى حقيقة ومجاز، فالحقيقة هي كل لفظ أريد به ما وضع له في الأصل لشيء معلوم⁷؛ أما المجاز هو كل لفظ مستعار غير ما وضع له لمناسبة بينهما، أو لعلاقة مخصوصة⁸.

إن هذا العرض السريع لدلالات الألفاظ، يظهر معه الطرح الحدائثي، طرحا صبيانيا في مرحلة التشكل، يعبر عن مرحلة البدايات لتشكيل أي فكر جديد، فإن التفصيل المطروح على مستوى الدرس الأصولي، لا يمكن أن يتم اختزاله في المقدمات التي ذكرها أركون، أو نظيره نصر حامد،

¹ - أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، مرجع سابق ج:01، ص:362.

² - بن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ، أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، (ط:01، 1999م، المكتبة المكية و دار ابن حزم، جدة)، ص:127.

³ - ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، (ط:1342هـ، المطبعة السلفية)، ج:02، ص:763.

⁴ - المرجع نفسه، ج:02، ص:764.

⁵ - أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، بن بيه، مرجع سابق، ص:178.

⁶ - السرخسي، أصول السرخسي، (ط:01، 1993م، دار الكتب العلمية، بيروت)، ج:01، ص:79.

⁷ - انظر أصول السرخسي، مرجع سابق، ج:01، ص:170، وكشف الأسرار، البزدوي، مرجع سابق، ج:01، ص:61.

⁸ - أصول السرخسي، مرجع سابق، ج:01، ص:170، كشف الأسرار، البزدوي، مرجع سابق، ج:01، ص:61.

فحينما نتحدث من حيث ظاهر اللفظ عن الوضوح والإبهام، فإننا نتحدث عن الناحية الإجرائية للكلمة، أي الغوص في أصبار الكلمة، ما الذي يراد منها، وهل هي كما تبدو في الظاهر أم أننا نحتاج إلى وسائل أخرى لفهمها؟ أو عند بحثنا في الأحكام، يتم البحث على مستوى النص من عبارة وإشارة وغيرها، فهو بحث في أصل الكلمة كيف يصدر عنها الحكم، وكذلك البحث في المجاز والحقيقة يظهر نوع الكلام المراد، ولا يظهر رأي الشافعي الشخصي، وهو ما يتم تسويقه في الأطروحة الحدائية، وهذا ينسحب على عموم الدرس الأصولي فإنه تشكل للعقل المسلم لكن في إطار النص، وليس في إطار القارئ للنص، وهنا الفرق الشاسع لأنه إذا كان كذلك وفق القول الثاني فحينها يصح الاجتهاد المطلق الذي هو خارج أطر النص، أما وفق الرأي الأول فهو اجتهاد داخل آليات مفتوحة في الأساس.

غير أن هذه الدلالات اللفظية عبر عنها آخرون على أنها أتت على حساب الفحوى والمقصد، ومن ذلك ما قاله الجابري "إن أول ما يلفت الانتباه في الدراسات والأبحاث البيانية سواء في اللغة أو النحو أو الفقه أو الكلام أو البلاغة أو النقد الأدبي هو ميلها العام الواضح إلى النظر إلى اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين، أو على الأقل كطرفين يتمتع كل منهما بنسبة واسعة من الاستقلال عن الآخر"¹، يعطي الجابري رأيه هذا في ظل البحث عن المقصد، بينما الحقيقة أن هؤلاء وإن بحثوا في الوضع اللغوي، فإنهم بحثوا كذلك في المقاصد، بل ويظهرون أنفسهم مقدمين للنص كما هو أولاً قبل أن يظهروا هم مع النص من خلال المقاصد، ما يجعل الطرح التراثي أولى بالأخذ إذا كنا رافضين لمن تظهر شخصيته مع النص، لأن الباحث عن المقاصد إنما يبحث كذلك فيما قد يكون عليه النص خارج إطار اللفظ، وهذا ذاته ما تحاول الأطروحة الحدائية تلافيه، ويضيف الجابري قائلاً: "فجعلوا من الاجتهاد اجتهادا في اللغة التي نزل بها القرآن، فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية، فعمقوا في العقل البياني وفي النظام المعرفي الذي يؤسسه خاصيتين لازمتاه منذ

¹ - الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، (مركز دراسات الوحدة العربية) ص:

البداية : الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني ، ومن هنا أهمية اللفظ ووزنه في التفكير البياني، والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات - الاهتمام باللفظ وأصنافه الخ - على حساب مقاصد الشريعة"¹، إن هذا التأويل المقاصدي الذي يسعى إليه فكر الحداثة، يقسم الأصول إلى مرحلتين: الأولى مرحلة الشافعي الذي أغلق العقل وفق رأيهم، والمرحلة الثانية هي مرحلة الشاطبي الذي فتح العقل بدرس المقاصد، وإن كان الفرق بينهما شاسع، إلا أن النقطة الأهم هو التغيير التام للمقاصد التي كانت عند الشاطبي، فتم إزاحة الشريعة التي هي تفاصيل الأحكام، وإحلال المقاصد الخاضعة لكل واحد منهم مكانها، ما يعني التأزم الفكري الحقيقي، فبصيرورة زمنية نحو المستقبل، لن يبقى من الشريعة لا المقاصد ولا الأحكام، بل يحل مكانها العقل الإنساني، ولما لا العقل الغربي وحده باعتباره قائد الإنسانية اليوم .

أعيد التأكيد في نهاية هذا الفرع على أهمية الدلالات الأصولية، باعتبارها رؤية منطقية منهجية إجرائية داخل مضمون النص، وفي الوقت ذاته هي في قلب نقاش الدرس العقدي، خاصة أن المباحث الإنسانية اليوم باتت أكثر أهمية في البحث البشري عن الله، وهذا ذاته يعد نقلة أكثر من مهمة، لعلها تعيد لشريعة شموليتها.

المبحث الثالث: إبستمولوجيا² الحداثة:

إبستمولوجيا الحداثة تحقيق كلي لارتباط وثيق بين النص، والبحث في مضامين هذا النص بدرجة أولى، غير أن الإبستمولوجية العامة لا تنفي وجود مشكلات إبستمولوجية لزمنة من العلوم أو لعلم جزئي؛ ومن ثم فإن هناك إبستمولوجية خاصة وإبستمولوجية جزئية، وتقع العلوم الإنسانية والاجتماعية تحت طائل المشكلات المتعلقة بها، كالموضوعية والفهم والتفسير والجانب الأيديولوجي

¹ - المرجع نفسه، ص: 39.

² - مفهوم الإبستمولوجيا: هو مصطلح استخدم لأول مرة من طرف الفيلسوف الأسكتلندي، لوصف فرع من فروع الفلسفة المعنية بطبيعة ونطاق المعرفة، وتفسيرها بإيجاز، وكيفية الحصول عليها، وما هي الصلة بينها وبين الحقائق الموجودة من حولها، انظر جيمس فريديريك، مقدمة في فلسفة الوعي، (عدد 1838م-1839م، مجلة بلاك وود).

لأحكامها، والعلاقة بين المنطقي والتاريخي في المعرفة الإنسانية، وفي الحداثة هي جملة الوسائل المستعملة في تحليل النص وتفكيكه ونقده وتقويمه، وهي وسائل تسعى قدر المستطاع الميل إلى الموضوعية الكاملة، إلا أن الذي يقع على مستوى الباحث هو استحالة تجرده في العلوم الإنسانية مما هو قبلي أو مواقف ذاتية، لأن الباحث في أغلب الأحيان يتصدى للوقائع مزودا بمفاهيم قبلية ومقولات مضمرة ولا واعية، تسد عليه طريق الفهم الموضوعي بشكل قبلي.

غير أننا في الحداثة بصدد وضع عملية التفسير مكانة خاصة في العلوم، فهي تمثل النواة الصلبة للعقلنة الطبيعية وترييضها، وهي عملية عقلية تسمح باستنتاج اللاحق من السابق، والظواهر في القوانين باسم الضرورة المنطقية التي لا تسمح فقط بالتفسير، بل أيضا بوضع آليات متكاملة لذلك، وهنا تظهر تلك المناهج في تحليل النص والتي لخصها أركون في قوله "نجد اليوم وعينا أمام القراءات أكثر حيوية، مبدعة ومنتجة تبتعد عن التقليد والإتباع والابتداع، الذي ارتبط ولمدة طويلة بالقراءات الكلاسيكية وبعض القراءات الاستشراقية، إننا أمام محاولات لا تنغلق على ذاتها بادعاء امتلاك حقيقة النص تتبنى آليات أكثر عملية، آليات الهدم و الاختراق والحفر والتفكيك، آليات أقل ما يقال عنها أنها تمتلك القدرة على فهم إخفاءات بواطن تراثنا المعرفي، تضعنا أمام التعبئة اللامقطعة للاكتشاف والبحث عن أسرار الفكر الإسلامي"¹، إنه يقصد المناهج الغربية الكاملة الرؤية حسب تقديره في تحليل النص وقراءته بطريقة أكثر ملاءمة، وهذه الوسائل هي التي نحاول استعراض أهمها في هذا المبحث لأنها منطلقات أساسية للحداثة، وهي المنهج العام الذي يرسم طريقها.

المطلب الأول: الهرمنيوطيقا رؤية تأويلية: بعد أن زادت حاجة الناس إلى التفسير على نحو لم يكن سابقا، كان للقرآن الكريم أثر فعال في إيقاد هذه الجذوة، التي قدحت معها جذوة النقد البلاغي واللغوي والأدبي، فانشغال الناس بالقرآن الكريم ودراسة نصوصه، أسهم في تعدد المدارس التي تهتم بنزول القرآن الكريم وتراكيبه، ومثل ما أسهم هذا الأمر في زيادة الاهتمام عند دارسي

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، (ط:02، 1996م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء)، ص:55.

التفسير، أسهم أيضا في تطوير عمليات العمل الإبداعي الأخرى، إلا أن هذه الرؤية لم تعد مسعفة للنص القرآني بالنسبة للحدثيين، مع ظهور مناهج حديثة وجديدة بالكلية إذ تعبر القراءة القديمة عن الكلاسيكية المغرقة، والتي باتت من غير إنتاجية ولا تواكب العصر، فأصبح للتأمل العقلي مكان ومرتبة مهمة في التطوير الدراسي والبحثي، فإذا كان المسلمون في بادئ الأمر لا حاجة لهم في التحدي الحضاري، لأن مسألة التفوق البياني للقرآن أقر بها العرب وانتهى الأمر، فإن مسألة تحليل مقومات روعة الكتاب وتعليلها، قد هيأت إلى ظهور الدراسات الحديثة وفقهم، وأصبحت في صدارة المسائل التي يدور حولها نقاش كبير، فظهرت فلسفة التأويل للتبيين مقدرة العقل العربي في الغوص إلى مكونات المعنى وتحريك دوائره والوقوف عند المبتغى الدلالي الذي ينسجم مع توجهاتهم التفسيرية والتحليلية، وهو ما يصطلح عليه بالهرمنيوطيقا.

الفرع الأول: التأسيس للهرمنيوطيقا: أطلقت كلمة الهرمنيوطيقا في الفلسفات القديمة، على تلك الدراسات اللاهوتية التي تعنى بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية، ابتعادا عن المعنى الحرفي المباشر، إذ تحاول البحث عن المعاني الحقيقية، والتعمق في أغوار النص المقدس؛ وقد تطور مفهوم الهرمنيوطيقا في العصر الحديث فانتقل البحث في الإلهيات إلى مجال أكثر لتشمل العلوم الإنسانية، كالتاريخ وعلم الاجتماع وعلم الإنسان والنقد الأدبي؛ واشتقت كلمة "الهرمنيوطيقا" من الفعل اليوناني "هومنيون" ويعني يفسر ويوضح، والاسم "هيرمنيو" يعني التفسير والتوضيح، والأصل اليوناني للكلمة: استعمال آليات ومساعدات لغوية للوصول إلى كنه الأشياء، واللغة هي الآلية الأولى للفهم¹.

وقد ارتبطت الهرمنيوطيقا عند اليونان بتفسير النصوص المقدسة ونقلها من مستوى اللاهوتية إلى مستوى البشرية، كما هو الشأن بالإله هرمس الذي كان يتقن لغة الآلهة ثم يترجم مقاصدها وينقلها إلى بني البشر، وهو إذ يفعل هذا كان عليه أن يعبر المسافة الفاصلة بين تفكير الآلهة وتفكير البشر،

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، (2007م، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة)، ص:34.

فهو إذا يحمل النبأ الجلل، ولا يمكن للإنسان أن يكون هرمسيا أي حاملا للرسالة، إلا إذا كانت له القابلية للتجلي¹.

ذكر للهرمنيوطيقا تعاريف من قبل أصحابها، وهذه المفاهيم خاضعة للاتجاهات والمراحل التي مر بها هذا المصطلح، كعلم تفسير الكتاب المقدس، وعلم تفسير النصوص، والعلم بقواعد فهم النصوص، وكذلك منهج المنع من سوء الفهم، كما عند شلاير ماخر، منهج المعرفة في العلوم الإنسانية كما عند ديلثاي، والبحث عن حقيقة الفهم وفلسفته كما عند هيدجر وغادامر، وسنرى نظرياتها ومدى تأثيرها في اختلاف التعريفات، مع اختلافها أيضا في مجالات تأثيرها، فبعضها يهتم بقصد المؤلف، ولكن بعضها يهتم بفهم المفسر، وبعضها يعتقد بوجود معنى معين نهائي للنص، بينما الهرمنيوطيقا الفلسفية، وهي أشهر وآخر نظرية معاصرة في هذا العلم، أنكرت وجود معنى معين ونهائي ومطلق للنص، وإنما للنص تفسيرات متعددة غير متناهية بعدد المفسرين وخلفياتهم وظروفهم المتعددة المختلفة.

إن بداية أهم التعريفات للهرمنيوطيقا كانت على يد "شلاير ماخر" حيث أعطى دلالات أخرى لمصطلح الهرمنيوطيقا، فحول المصطلح من نطاق اللاهوت وتفسير النصوص الدينية، إلى تفسير كل النصوص، وقدم هرمنيوطيقا موضوعية، تقوم على فهم الوسائط اللغوية، التي يسلكها ويعتمدها المؤلف للتعبير عن فكره، يقول: "إن مهمة الهرمنيوطيقا هي فهم النص، كما فهمه مؤلفه، بل أفضل مما فهمه"²، يعد مذهب شلاير ماخر مذهبا كلاسيكيا أوليا، يعتبر الهرمنيوطيقا بحثا عن مراد المؤلف، حيث يتمكن المفسر من خلال المنهج الصحيح التوصل لمقاصد المؤلف والحقيقة الموضوعية للنص، واستعمل هذا المعنى من خلال ما تقوم به اللغة كمهمة، حيث يملك المفسر الفهم الشامل الدقيق لأنواع الألفاظ والصور اللغوية، والقدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية أي الوعي

¹ - المصدر السابق، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص:24.

² - سعيد توفيق، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، (ط:2002م، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان)، ص87.

الفني والنفسي بذهنية المؤلف الإبداعية، والوصول لمقاصده من النص، وهذا الجانب يعتمد على ضرب من التنبؤ يقوم به المفسر، مع اطلاعه على ثقافة المؤلف، وثقافة عصره وظروفه الثقافية والاجتماعية¹، حتى تكون صورة التفسير كاملة ومتناسقة.

بطبيعة الحال لم تبق الهرمنيوطيقا على نسق شلاير ماخر في المفهوم، فقد اتخذت اتجاهها تصاعديا يعبر عن الانفتاح الكامل مع النص، وفق المفهوم الغربي، حيث يأتي هيدجر مخالفا تماما للاتجاه الأول فيطرح الهرمنيوطيقا الفلسفية كبديل وحيد للتفسير يصنع به القطيعة مع النص ومؤلفه، حيث ليس التفسير هو عملية بحث عن مراد المؤلف، بقدر ما هو نظر في النص، وقد أحدثت تحولا رئيسيا وجديا في اتجاه التأويلية وأهدافها ووظائفها، وكان لها النفوذ الأكبر في أذهان الباحثين؛ وقد انطلق هيدجر من قاعدة أن الوجود أساس للتفسير، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود، فلا بد أن يستفاد من التأويلية في مجال فهم الوجود، هذا لفهم ليس مجرد معرفة نظرية، وإنما هو نحو من أنحاء الوجود، إنه هو ذاته الوجود؛ وعلى هذا الأساس يقيم هيدجر هرمنيوطيقا للوجود الإنساني تتصل بالأبعاد الانطولوجية للفهم، ومن خلال وسيط هو اللغة، فاللغة ليست مجرد أداة يملكها الإنسان إلى جانب غيرها من الأدوات، وإنما هي ما يضمن إمكان ظهور الوجود و انكشافه بعد أن كان مستترا؛ حيث يرفض هيدجر في نظرية الوجود في الفلسفة الغربية اعتبارها الإنسان هو محور الوجود، وهو العنصر الفاعل في المعرفة وإعطائها الوجود دورا ثانويا يخضع فيه للذاتية ويستجيب لمقولاتها، لقد كان الوجود عند هيدجر هو السجين المختفي والمنسي تماما في المقولات للفلسفة الغربية السجين الذي كان كل أمل هيدجر أن يخلي سبيله².

سار على خطى هيدجر وبشكل أكثر اتساعا تلميذه غادامر، فقد نقد هذا الأخير الهرمنيوطيقا المنهجية، وطرح بدلا منها هرمنيوطيقا فلسفية، ولعله أقوى من طرح التأويلية الفلسفية في العصر الحديث، ووضح معالمها وحاول تشيبتها ودعمها، فهي عنده في الأساس تعبر عن عدم الاهتمام

¹ - المرجع نفسه، ص: 88.

² - انظر فهم الفهم، سعيد توفيق، مرجع سابق، ص: 31.

بقصد المؤلف، فللنص شخصية مستقلة، يذهب غادامر أن للنص بعد إبداعه من مؤلفه، هوية مستقلة عن مؤلفه، وليس الهدف من تفسيره الوصول لقصد المؤلف وفهمه، فلا أهمية لقصد المتكلم، أو الكاتب من عمله وكلامه أو كتابته، كما لا أهمية لفهم مخاطبيه الأصليين الذين كتب لهم النص، وإنما المهم ما يفهمه المفسر حسب معلوماته المتطورة وأحكامه وآرائه المسبقة وتوقعاته وأسئلته من النص، وما ينتج من حوار معه، فظاهرة التفسير تدور حول محوريات المفسر، لا محوريات النص والمؤلف؛ إذا تنطلق الهرمنيوطيقا عند غادامر من مفاهيم ثلاثة أساسية وهي: التفسير والفهم والحوار.

أتى بعد غادامر من أرسى المبادئ النهائية للرؤية الهرمنيوطيقة وهو بول ريكور، في كتابه الذي أسماه من النص إلى الفعل، فأقام هرمنيوطيقة علمية دقيقة، يقول عنها: "نحن في حاجة إلى تصحيح مفهومنا الأولي للهرمنيوطيقا، من عملية التأويل الذاتية للنص، إلى عملية تأويل موضوعية تكون فعلا يقوم به النص"¹، وجعل هذه العملية تعتمد على ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: تتمثل في فهم الرمز انطلاقا من الرمز ذاته، شريطة أن يكون هذا الفهم نتيجة لمسيرة فينومينولوجية.

المرحلة الثانية: هدفها فك رموز الرسالة التي يحملها الرمز.

المرحلة الثالثة: وهي فلسفة خالصة تقوم على التفكير انطلاقا من الرمز.

من شلاخر ماير وحتى بول ريكور، حدث تغيرات كبرى إن لم أقل متناقضة في مفهوم الهرمنيوطيقا، ذلك أن ما يعتبره الباحثون تطورا طبيعيا للمفاهيم، يراه الباحث نقلة غير اعتيادية لمفهوم التأويل، حيث يضع النص في السياقات اللامنتطقية؛ بدأت الهرمنيوطيقا كتعبير عن فهم إبداعي للنص وانتهت كفهم متحرر عن قيود كاتب النص، حيث يخضع النص للقارئ لا للمؤلف، ويعد هذا ذاته ضربا من الخيال، قد نفهم له مبررا عند الغرب ذلك أن النص الديني بالنسبة لهم يعبر

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة، وحسن بوقرية، (2001)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الجيزة، مصر)، ص:120.

عن الرمزية المغرقة التي يحتاج إلى تفكيك شفراتها، لكن في مقابل النص الغير الديني إنه يعبر عن كتابة أكثر واقعية، ولعل هذا ما يفسر ارتفاع منسوب الكتابات الأدبية الرمزية، إلا أن الإجابة الوحيدة عن هذا، أن النص ذاته ليس على نسق واحد فهو يتراوح ما بين الرمزية والوضوح، ولا يمكن اعتباره كله رمزيا، بل على العكس من ذلك فإن القرآن باعتباره كتاب المسلمين فإن أسسه الكبرى وقواعده الضرورية تعتبر من الواضحات، وهذا الإشكال نفسه يأتي على الهرمينوطيقا الفلسفية: فإذا كانت جميع الآراء والتفسيرات نسبية متغيره، متأثرة بخلفيات المفسر أو أنها لا تصل للحقيقة، وليست صادقة تماما، فمن هذه الآراء والتفسيرات هذه النظرية، وآراء هيدجر وغادامر، حيث تتأثر بخلفياتهم، فلا تكون مطلقة ثابتة، ولا مبرر لصحتها واعتبارها، فلماذا طرحها أصحابها كنظرية مطلقة ثابتة، وحكموا على غيرها بالبطلان فإذا كانت كل معرفة نسبية فسوف يفقد المنهج النسبي اعتباره لأنه غير ثابت فكيف يفرض أتباع المنهج التأويلي هذا المنهج في الفهم والتفسير؟، وأما لو قالوا بأنها مطلقة وثابتة، فهذا يعني إمكان وجود تفسيرات وآراء ثابتة ومطلقة، مجردة عن تأثير الخلفيات، وأصحاب هذه النظرية يتحدثون عن وجود (مسلمات يقينية ثابتة) للهرمينوطيقا، أمثال أن كل تفسير وفهم لأي نص لا يمكن بدون قبلات، فنسأل كيف اعتقدوا أن لهذه النظرية مسلمات، لأن المسلمات أمور يقينية ثابتة، بينما الدين أو غير نظريتهم ليس لها مسلمات يقينية، فإذا أمكن أن تكون لنظريتهم مسلمات ثابتة، أمكن لغيرها.

الفرع الثاني: الهرمينوطيقا في العالم العربي: تعتبر الهرمينوطيقا في علمنا العربي خطوة نحو حل مشكلة النص الذي تراكت عليه جملة التفاسير، التي غيبت مضمونه لذلك يقول أركون في هذا السياق المتراكم " يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض، فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى الحدث التأسيسي الأول، إلى الحدث التدشيني في طراوته وطزاجته الأولية إلا إذا اخترقنا كل الطبقات الجيولوجية المترابطة كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا، فالنص الأول أو الحدث الأول (سواء كان الأمر يتعلق بالثورة الفرنسية أو بظهور الإسلام أو انبثاق الخطاب القرآني) مغمور ومغمور تحت هذه الطبقات التي تحجبه عنا فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها؛ يحصل ذلك

إلى درجة أنه من الصعب جدا التوصل إليه بالذات، على درجة أننا لا نعرفه وإنما نعرف الصورة الإسقاطية المتشكلة عنه، هذا هو المنظور الذي أرى الأمور من خلاله، فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل نصوص أخرى تلي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات"¹، إذا يعبر أركون عن التفاسير إنما هي استجابة شرطية للواقع معين في فترة زمنية معينة، وأن تلكم التراكمية لا يمكن إسقاطها على كل الأزمنة المتلاحقة واعتبارها القراءة الرسمية للنص؛ وبطبيعة الحال لا توجد إشكالية ظاهرة على مستوى هذا الطرح، لكن يعبر أركون في الحقيقة عن مراده بشكل أكثر وضوحا عندما يقول "فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية... إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات"²، وهنا تحدث المفارقة الإشكالية في رؤية أركون، فإن إزالة تلكم الطبقات المفسرة للنص، جعل أركون يذهب وبشكل متحمس نحو طبقات جديدة يغطي بها النص، وهي طبقات الأوروبية في التعامل مع النص، كما أنه من العدل أن يقال وبكل ثقة إن ما قدمه القدامى في تفسير النصوص وطريقة التعامل معها هو أكثر نضجا، يعني أن تقسيمهم للمفسر النهائي والمفسر المتجدد، هو أولى بالأخذ مما يطرحه أركون كبديل، وإن كان هذا ذاته يحتاج إلى كثير من التفصيل يتم فيه مقابلة الرؤية الحدائية لرؤية التراثية على مستوى التفسير، فعملية التفسير حاولت في القديم أن تطرح قدر المستطاع إخراج المعنى من اللفظ الظاهر لكن لا يعني هذا أبدا أنها لم تأخذ النص إلى أبعاد أخرى، وفي الوقت نفسه لا يمكن أن يتم إنكار أن النص خضع لرؤية المفسر، وخاصة فيما يتعلق بالفرق والمذاهب ومحاولة مناصرتها وهو ذاته ما يوافق الرؤية الحدائية في تعدد القراءات، غير أن القدامى كانوا يغلقون النص على بعضهم البعض بسبب الفرقة كما أشرت؛ إذا هذا أحد أهم الأسباب التي يذكرها أركون لأجل تقدم الهرميوطيقا كبديل في عالمنا الإسلامي، وهو الطبقات المتراصة للتفاسير الدوغمائية، وهذه أحد أعظم الإشكالية التي مرت على النص، بحيث يتم تحويل

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، (المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر)، ص: 229.

² - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، مرجع سابق، ص: 76.

النص من تمام البراءة، إلى الخضوع التام للمفسر، حيث يصبح القرآن الناطق الرسمي بما يريد هؤلاء، ذلك أنهم يتكلمون بما شاءوا ثم يقولون إنه من النص، ولعل ما تفر منه الحداثة فهي تقوم بفتح الباب على مصراعيه له، وهو إمكانية الإبقاء على كل قراءة أنها قائمة وصحيحة بذاتها، وإذا استعمل (الدوغمائيون) هذا المبدأ فسوف يجدون مبررا لرؤيتهم وعنفهم.

لم تقف الرؤية الهرمنيوطيقية عند ما ذكرته سابقا، فإن أحد الأسباب الأخرى التي تجعلها ذات ضرورة قصوى في عالمنا العربي وفقهم، هي كونها عملية مستمرة لأجل أنسنة النص وجعله منتجا ثقافيا، حيث يصبح الوحي غير ذي مصدر إلهي أو سماوي، يقول في ذلك نصر حامد أبو زيد "إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات"¹، ولعل هذا الطور من الطرح هو من المشكلة بما كان، فهو يعبر ليس عن القراءات بل عن أصل النص وهو القرآن ذاته فما اعتبره أركون من منتج ثقافي على مستوى التفاسير اعتبره نصر ليس فقط على مستوى التفاسير بل على مستوى النص ذاته، وهذه الخطوة الجريئة يجعلها توطئة إلى القادم، الذي يقول فيه "وقد آن وأن المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان"²، القادم الذي يرى فيه أن سلطة النص سلطة حقيقة وأن الهرمنيوطيقا حل حقيقي للتحرر من هذه السلطة، فتكون بذلك قراءات في كل اتجاهات، ولم يعد المهم هو البحث عن الحقيقة بل المهم هو مجرد فعل القراءة الخاضعة لكل قارئ، المعبرة عن كينونته هو لا كينونة النص، وذلك لأجل تغييب هذا الأخير.

إن واقعية النص التي وضعت من أجل أن يعاش النص في الحاضر كما فعل مع الماضي، لم تعد متاحة أو ممكنة مع قيام المعنى الهرمنيوطيقي للنص، فإن القرآن الذي هو كتاب صالح لكل زمان ومكان ليس بتلك الأهمية التي يصورها تراثيون وفق رؤية الحداثيين، لأن الأهمية اليوم تدور حول

¹ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، (ط: 1990م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة)، ص: 265.

² - الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص: 146.

الإنسان، وعليه من حق هذا الإنسان أن يعيش النص كما يريد هو لا كما يريد النص، وأن الكتاب الذي يعتبر وحيا إلهيا إنما هو وحي للإنسان حتى ينسج من مخيلته ما يمكنه العيش به، فقد جعل هذا الوحي من غير روح أو بالأحرى هو ألفاظ وعبارات غير ذات معنى، أو الأجدر القول أن الله لم يرد من القرآن شيئا محددًا بذاته غير شيء واحد، وهو أن يخضع هذا الكتاب لمراد القارئ؛ إذا فعلية التأويل هنا هي امتناع المعنى، وتخطيم مفهوم الحقيقة، ما يعني استحالة القبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هو احتمال ضعيف يرجحه التأويل من بين احتمالات عديدة، فالهرمنيوطيقة لا تعطي فرصة لاستقرار وثبات المعنى، لكونه يجعل التأويل في سيرورة دائمة.

لقد كنت فيما ذكرت سابقا في دلالة الألفاظ التفاصيل الكثيرة التي وضعها الأصوليون للفظ من حيث دلالاته، وهو إذا ما قارناه بالطرح الحداثي على مستوى الهرمنيوطيقا ما زلت أؤكد على أنه لا يرقى للطرح التراثي، وذلك لأسباب عديدة إلا أن المهم منها سببين رئيسيين؛ الأول: أنها لا زالت في مرحلة التشكل، أما الثاني: فإنها على مستوى النقد تظهر اختزالية، وتريد القفز على هذه المعاني التفصيلية ولكن في موضع هي فيه أقل من هذا الطرح التراثي، فلو قلنا أن الهرمنيوطيقا تقابل الدلالة اللفظية، فهي في الحقيقة قد لا تقابلها إلا في الجاز من حيث الوضع اللفظي، أما باقي التفاصيل فإنها لا تمت للموضوع بصلة حتى على مستوى النقد كما أشرت.

المطلب الثاني: البنيوية في الوضع اللساني: تعددت مناهج الدراسة النقدية للأدب، وكان المنهج البنيوي من المناهج التي طبقت في مختلف الميادين، ولما انتشر هذا المنهج طبقه عدة نقاد في الوطن العربي، فظهر ما يسمى بالمنهج البنيوي في اتجاهات مختلفة، فترجمت كتب وألفت أخرى بالعربية وظهرت مقالات في هذا المجال، كما وأخذ حظه من البحث والتحليل والأخذ والرد، ويعد هو أيضا أحد أهم المعالم المشكلة للابستميا الحداثية النصية.

الفرع الأول: مفهوم البنية وتاريخ التشكل في الغرب:

أولا: مفهوم البنيوية:

أ/ لغة: إن النسب إلى البنية في اللغة العربية هو بنائي، وبنوي وأصل اشتقاق كلمة (بنية) من الفعل الثلاثي (بنى) وتعني البناء أو طريقة التشيد، وكذلك تدل على معنى العمارة والكيفية التي يكون عليها البناء، أو الكيفية التي شيد عليها¹، كما استخدم علماء اللغة والنحو صورا منها تتصل ببناء الجملة وتركيبها حيث تتأسس ثنائية المعنى والمبنى على الطريقة التي تبني بها وحدات اللغة العربية والتحويلات التي تحدث فيها .

فحديثهم إذا هو عن ارتباط وثيق بين المعنى والمبنى فكل زيادة في المبنى زيادة في المعنى و كل تحول في البنية يؤدي إلى تحول في الدلالة، ويضاف إلى ذلك حديث النحاة عن المبنى والمعرب والمبني للمجهول والمبني للمعلوم... إلخ.

ب/ اصطلاحا: يجدر بنا الذكر بأن مصطلح البنية قد تبلور لدى لسانيي حلقة براغ حيث تم " تأكيد مبدأ البنية " كموضوع للبحث قبل سنة 1930م على يد مجموعة صغيرة من اللسانيين الذين تطوعوا للوقوف ضد التصور التاريخي الصرف للسان، وضد لسانيات كانت تفكك اللسان إلى

1- انظر، لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، ج:09، ص:123، والمعجم الوسيط، مرجع سابق، ج:01، ص:72.

عناصر معزولة ، وتنشغل بمتابعة التغييرات الطارئة، لذلك عرفها سوسور رائد البنيوية المعاصرة بقوله:
"أنها تنظيم يعبر عن تماسك العلاقات داخل ذلك النص الموحد"¹.

ويوسع آخر مفهوم البنية إلى طور النسق الكامل فهو: "يحتوي على قوانينه الخاصة، علما بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائما ويزداد ثراء بفضل الدور الذي تقوم به هذه التحولات نفسها، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق أو أن تستعين بعناصر خارجية، وبإيجاز فالبنية تتألف من ثلاث خصائص: هي الكلية والتحويلات والضبط الذاتي"²، ويزيد آخر هذا المفهوم وسعوية بقوله: "إنها نظام من علاقات داخلية ثابتة، يحدد السمات الجوهرية لأي كيان، ويشكل كلا متكاملًا لا يمكن اختزاله إلى مجرد حاصل مجموع عناصره، وبكلمات أخرى يشير إلى نظام يحكم هذه العناصر فيما يتعلّق بكيفية وجودها وقوانين تطورها"³.

فالبنوية هي كل مكون من ظواهر متماسكة، يتوقف كل منها على ما عداه، ولا يمكن أن يكون ما هو إلا بفضل علاقته بما عداه فلا أهمية لطبيعة كل عنصر في أية حالة معينة بحد ذاتها وأن هذه الطبيعة تقررها علاقة العنصر بكل العناصر الأخرى ذات العلاقة بتلك الحالة، وباختصار لا يمكن إدراك الأهمية الكاملة لأي كيان أو أية خبرة ما لم يتفاعل الكيان مع البنية التي يكون هو جزءا منها.

ثانيا: ظهور البنيوية الغربية: سبق ظهور البنيوية كمنهج مستقل، مدارس مهدت لظهوره وأهمها على الإطلاق ما قامت به الحركة الشكلانية حيث كانت البدايات الأولى للشكلانية الروسية، حينما نشر "فكتور شكولوفسكي" مقالته عن الشعر المستقبلي في 1914م، تحت عنوان: "انبعاث الكلمة" ومنذ تلك الانطلاقة بدأت مدرسة جديدة متعلقة بالنقد الأدبي تتبلور، ولعل أهم سمة كانت تجمعهم

¹ - سوسور رافيندان، البنيوية والتفكيك تطورات النقد الأدبي، تر: خالدة أحمد، (ط1، 2002م، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد)، ص: 42 .

² - جان بياجه، البنيوية، تر: عارف منيمنه وبشير أوبري، (ط: 04، 1985م، عويدات، بيروت)، ص: 08.

³ - زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، (دار مصر للطباعة، القاهرة)، ص: 32. وعبد الوهاب جعفر، البنيوية بين العلم والفلسفة، (ط: 1998م، دار المعارف، مصر)، ص: 08.

هو ضجرهم من أشكال الدراسة الأدبية السائدة، بالإضافة إلى اهتمامهم بحركة الشعراء المستقبلين، ويعتقد فكتور شكولوفسكي و بوريس اخنباو أنهم منطري هذه الرؤية.

سييلور هذا الضجر من طريقة التعامل مع الأدب، التحول الجذري من مواطن الاهتمام لدى الشكلايين مجموعة من المفاهيم والأدوات الإجرائية، لدراسة الأدب دراسة علمية، فبعد أن حددت الشكلاية موضوعها الأدبي، ستبحث عن منهج يتلاءم مع الموضوع، وما دامت مواد البناء من الأدب تستقي من اللغة، فإن الاهتمام سينصب على الجانب التقني فيها، لذلك نجد أن الشكلايين الروس قد استهلوا أعمالهم بدراسة الأصوات لأن هذه المسألة كانت في عصرهم من أعقد المسائل المتعلقة بدراسة البناء الصوتي للشعر، كما دعت إلى الاهتمام بالعلاقات الداخلية للنص الأدبي، واعتبرت الأدب نظاماً ألسنياً، ذا وسائل سيميولوجية للواقع، وليس انعكاساً للواقع، واستبعدت علاقة الأدب بالأفكار والفلسفة والمجتمع، وقد طورت البنيوية بعض الفروض التي جاء بها الشكليون الروس¹.

وكذلك مما أسس لظهور البنيوية، هو النقد الجديد الذي ظهر أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين في أمريكا، فقد رأى أعلامه " أن الشعر هو نوع من الرياضيات الفنية"، وأنه لا حاجة فيه للمضمون، وإنما المهم هو القالب الشعري، وأنه لا هدف للشعر سوى ذاته

أما الألسنية فكانت أهم مصدر مباشر استمدت منه البنيوية مفهومها، ولعلها أهم هذه المصادر، وعلى الخصوص ألسنية فرديناند دي سوسير، إذ يرى الباحثون أن آراءه بين اللغة والكلام، والبدال والمدلول، وألوية النسق أو النظام على باقي عناصر الأسلوب، وفي التفرقة بين التزامن والتعاقب وثنائية المحور التاريخي التطوري، والمحور التزامني الوصفي، إضافة إلى ثنائية علمي اللغة الداخلي والخارجي، هي التي أسست لنشأة الدراسات البنيوية عموماً.

وكما أشرت سابقاً فإن دي سوسير هو رائد هذا المجال الأول، وقد صاغ نظريته في علم اللغة، فهو يرى أن موضوع علم اللغة الصحيح والوحيد هو اللغة في ذاتها ومن أجل ذاتها، وقد فُوق بين اللغة ولأقوال المنطوقة والمكتوبة، فاللغة أصوات دالة متعارف عليها في مجتمع معين، وإن لم توجد كواقع منطوق لدى أي فرد من أفرادها، أما الأقوال فكل الحالات المتحققة من استعمال اللغة، ولا يكون واحد منها، بل ولا يلزم أن تكون جميعها ممثلة للغة في كمالها ونقائها المثاليين، وإن كان

¹ - انظر: إبراهيم السعافين و عبد الله الخياص، مناهج تحليل النص الأدبي، (ط:01، 1993م، منشورات جامعة القدس المفتوحة)، ص: 68-69.

سويسر لم يعبر بلفظ البنية وإنما نظام، ولكن اختلاف اللفظ لا يعني ضياع المعنى بل على العكس فالمعنى هو ذاته.

ومن أهم المؤسسين لهذه المدرسة رومان جاكسون أول من تحدث عن الفونيم، أي الوحدة الصغرى في اللغة، وهو تلك الوحدة غير القابلة للانقسام أو التحليل، بل الوحدة الغير قابلة لأن تعوض بوحدة أخرى، لأن بناء كل فونيم مختلف ضرورة عن بناء فونيم آخر، ولم يتوقف جاكسون عند مستوى الوصف الدقيق للأصوات، بل تجاوز ذلك إلى الربط بين الصوت والمعنى، إذ أن كل مشابهة ظاهرة في الصوت، خصوصا في الشعر، تقوم بمنطلق المشابهة أو المغايرة في المعنى، وقد كان السباق بلفظة البنيوية كمنهج نقدي¹.

ومن الشخصيات المؤسسة كذلك للمنهج البنيوي في الغرب الفرنسي جان بياجيه الذي جعل للبنية ثلاث خصائص لا بد أن تتسم بها الكلية فتكون البنية من عناصر داخلية خاضعة لقوانين النسق والتحول، وهو سلسلة من التغيرات الباطنية تحدث داخل النسق، والتنظيم الذاتي، فتنظم البنية نفسها لتحفظ لها وحدتها، وتساهم في طول بقائها².

ومن أهم المؤسسين كذلك شتراوس فمن خلال مؤلفاته المتنوعة والتي اتخذت من البنيوية عمودا تدور حوله مجموعة الآراء في دراسة العقل البدائي خاصة والعقل الإنساني عامة، يمكن معرفة منحاه البنيوي، فقد ركز على فكرة العقل بأنها موجودة كموضوع طبيعي له أساس عام مشترك بين كافة الأجناس البشرية، أي أن الإنسان البدائي في أفريقيا يسلك ويفكر مثل الإنسان المتحضر في أوروبا وأمريكا، وذلك وفق أساس مبدأ التعارف الثنائي أو المزدوج الموجودة في كل المجتمعات البشرية، والتي أساسها السلبية والإيجابية ويفسر هذا ميل الإنسان اليوم إلى طريقة العيش في المجتمعات البدائية التي ما زالت تتهدي في سلوكها مبادئ العقل البسيط بعيدا عن الحياة المعقدة المعاصرة³.

إن أهم نقطة شكلت التحليل البنيوي للأدب هي اعتبار النص بنية ذات دلالة، فينحصر موضوع دراسته في تحليل النص وحده، مستبعدا عنصري هامين أسهما كثيرا في الابتعاد عن أدبية الأدب، هما المبدع والظرف الاجتماعي، وهذا يعني أن البنيوية تقوم على مبدأ أن يكون النص ماثلا

¹ - راجع : رومان جاكسون، قضايا الشعرية، تر: محمد الولي و مبارك حنوز، (ط:1988م، المعرفة الأدبية، دار توبقال للنشر)، ص:24 .

² - انظر البنيوية، جان بياجيه، مرجع سابق ص: 84 - 90.

³ - انظر: نبيلة إبراهيم، فن القص في النظرية والتطبيق، (ط:01، مكتبة غريب، القاهرة)، ص:16.

أمام القارئ" الذي يقتصر على دراسة النص بمعزل عن أية مؤثرات كانت، ومن هنا ابتعد النقد البنيوي عن أحكام القيمة على العمل الأدبي، واكتفى بالوصف وهذا ما تؤكد عليه البنيوية أساساً لمنهجها¹.

الفرع الثاني: البنيوية في الأدب العربي: تأخر دخول البنيوية إلى العالم العربي، لكن وعندما وصلت إلى وطننا العربي متأخرة نظر لها، وكتب فيها باحثون ونقاد عرب تراوحت كتابتهم بين النقل الحرفي وتتبع اللفظي في أبعد نطاق، وتطبيق ذلك المنهج بكل حذافيره على الأدب العربي دون تجاوزه له، ولعل أهم من مثل هذه النوعية التطبيقية هو صلاح فضل، وفي مقابل هذا الطرح هناك طرح مخالف تماماً بحيث سعى لإدخال الجانب التطويري على هذا المنهج عموماً، وسعى لتأسيس منهج بنيوي لا يمانع من تداخل مناهج أخرى في قراءة النص، والسبب في ذلك يرجع لمدى استيعاب هؤلاء الكتاب للمقولات البنيوية الغربية وكيفية إعادة فرزها وطرحها، ثم إعادة بنائها وتجاوزها، فالبنيوية تدرجت في بنائها أكثر من ثلاثين عاماً.

وعلى العموم بدأت البنيوية ظهورها في عالمنا العربي في أواسط الستينيات، حين نشر محمود أمين مقالاً أطلق فيه على هذه المناهج اسم الهيكلية، لكن لم تجر بعده الكتابة في هذا الموضوع إلا في السبعينيات، فقد نشر العديد من النقاد والأدباء العرب دراسات التي اتجهت اتجاهاً البنيوية: الشكلائي، والتكويني، وإن كان للتكوينية النصيب الأكبر من الانتشار².

كان من أوائل هؤلاء العرب الذين كتبوا في البنيوية، المفكر زكريا إبراهيم فوضع كتاباً يوضح فيه الأسس العلمية التي بنيت عليها البنيوية، ووضح فيه المشاكل الممكنة والواقعة تحت وطأة البنيوية، وسماه "مشكلة البنية"، فهذا الكتاب هو من أوائل الكتب العربية التي وضعت في التنظير للبنيوية، وقد تساءل فيه الباحث، عن البنيوية هل هي علم؟ أم فلسفة؟ أم هي مجرد منهج للبحث العلمي؟ غير أنه خلص لما اعتبره نتيجة ضرورية وهي كون البنيوية منهجاً للبحث العلمي، وذلك من خلال

¹ - انظر: محمد عزام، فضاء النص الروائي، مقارنة بنيوية تكوينية في أدب نبيل سليمان، (ط: 01، 1996م، منشورات الاختلاف)، ص: 27.

² - انظر: سعد البازعي، استقبال الآخر، (ط: 01، 2004م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب)، ص: 173-174.

أراء المؤسسين لها، مثلما فعل شتراوس الذي أعلن أن البنيوية ليست فلسفة، وإنما هي منهج للبحث العلمي، و كذلك جان بياجيه الذي يقول إن البنيوية منهج لا مذهب¹.

ومن أهم الكتاب في البنيوية كذلك الكاتب صلاح فضل، الذي وضع كتابا مهما في نقد البنيوية، وإظهار وجوهها، واسم الكتاب "النظرية البنائية في النقد الأدبي"، ولعله أفضل كتاب وضع بالعربية عن التنظير للنقد البنيوي آنذاك، لأنه كتاب علمي جاد، وضع بلغة نقدية، وعالج أصول البنيوية، واتجاهاتها، ومستوياتها، وضرب في الصميم، فتحدث عن أصول البنيوية لدى سوسير، والشكلانيين الروس، وحلقة براغ اللغوية، والمدرسة الألسنية الأمريكية، ثم عرف بالبنية والبنيوية، وتحدث عن تطبيقاتها في العلوم الإنسانية، وعن معاركها مع الوجودية، كما تحدث عن البنيوية في حقل الأدب والنقد، وعن لغة الشعر، وتشريح القصة، والنظم السيميولوجية².

من الكتاب العرب كذلك الذين حاولوا توضيح البنيوية من حيث المفهوم والأسس الكاتب شكري عزيز الماضي، ألف كتابا في نظرية الأدب فدرس فيه نظريات الأدب من نظرية المحاكاة، ونظرية التعبير، ونظرية الخلق، ونظرية الانعكاس، ونظريات الأنواع الأدبية، وتطور الأدب، وعلاقة الأدب بالأيدولوجيا، وبعلم النفس، وبعلم الاجتماع، فحاول في هذا الكتاب ربط البنيوية بغيرها من العلوم، ووضعها في سياق أكبر وأوسع من الأدب فقط³.

يتلخص مفهوم البنيوية في المتطلبات الصارمة التي تفرضها على قارئ الأدب، فهي تقحم القارئ في النص حتى يصبح مشكلا له، وجزءا لا يتجزأ منه، إذ إنه من الصعب على القارئ أن يكون مجرد هاو للمتعة أو التسلية، أو أن يكون غير ملم بقواعد اللغة، وفنون القول المختلفة، لكن هذا المطلب في الوقت نفسه يحد من انتشار الأدب؛ غير أنه يكاد يكون من الصعوبة بما كان إذا لم أقل يستحيل أن تجد قارئ مستعدا لتلك الحالة من القراءة، فتلكم الروح النقدية العالية التي تتطلب

¹ - زكريا إبراهيم، مشكلة البنية، (ط: 01، 1976م، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر).

² - صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، (ط: 03، 1987م، دار شؤون الثقافة العامة، بغداد)، وانظر كذلك مناهج النقد المعاصر، (ط: 01، 1997م، دار الأفق العربية، القاهرة)

³ - شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، (ط: 01، 1986م، دار الحدائث، بيروت).

من القارئ، بحيث يشارك مشاركة إيجابية وفعالة في تصور إمكانيات النص، وتوقع الحلول المختلفة للقضايا الفنية أو الشكلية المعروضة، هي روح قليلة ونادرة الوجود جدا.

الفرع الثالث: البنيوية في الفكر الحدائثي: لقد شكل النص الأدبي بإطلاق عبارة النص عليه حدود التفكير الأدبي النقدي، ثم سحبت الكلمة على النص الديني فأسقطت كل الحمولة المتعلقة بالأدب عليه، وأصبحت كل المناهج النقدية، تستعمل في دراسة النص الديني والذي هو القرآن والسنة؛ فقد كان عمل الحدائثيين العرب منصبا في الأساس على نزع القداسة الدائرة بالنص وجعله نصا يخضع لواقعية القراءة الأحادية لدى القارئ، وهو ما ذكرته سابقا من أنه ينبئ عن ظهور اختلافات أكثر جذرية من ذي قبل، هذه القداسة التي يتم إسقاطها بأهم المناهج دراسة للنص وفقهم وهي البنيوية.

رأى كثير من كتاب الحدائث في العالم العربي ضرورة استعمال هذه المناهج كبناء متكامل لرؤية شاملة لمستقبل جديد، فهذه المناهج هي روح النقد المحددة لكل شيء، لذلك يقول الجابري وهو أحد المتبنين للمنهجية البنيوية، يقول عنها "إنه ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية مطابقة، وهما الشرطان الضروريان لكل نهضة"¹، فأصبحت بهذا مناهج النقد للتراث هي الكلمة المرادفة للنهضة.

أحد هؤلاء الذين استعملوا البنيوية هو محمد أركون، لكن يجب التنبيه أنه ظل يتراوح بين مختلف النظريات والمناهج، فقد كانت بداياته بنيوية وبعدها أصبح لسانيا ثم سمبائيا وبعدها أنثروبولوجيا، وبقي يدعو إلى مختلف هذه المناهج الغريبة؛ وكان عمله التطبيقي لاستعمال البنيوية يتم على مستوى القرآن وأراد باستعمال هذا المنهج إسقاط الهيئات الرسمية التي تحفظ النص من الفهم والاستيعاب، والتي قامت بإغلاقه على مر القرون المتلاحقة، يقول "كان الوحي قد ترسخ على هيئة نظام معرفي

¹ - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، مرجع سابق، ص: 76.

مهيمن تماما، لقد حدث تاريخيا، أن وجد أناس هضموا هذا النظام المعرفي وتمثلوه وفسروه بشكل أرثوذكسي صارم، ثم طبقوه بكل جبروت، هكذا تجمعت كل الشروط الملائمة لتصفية إلحاح الفهم والتعقل، أو على الأقل لضبط هذا الإلحاح وسجنه ضمن حدود لا يتعداها، لكننا نعرف جيدا ماذا يعني هذا الضبط وتلك الرقابة، لذا نلاحظ أن هناك حاجة مستمرة للنضال من أجل اكتساب استقلالية نسبية الفكر¹، يتماها أركون مع الحاصل التاريخي الأوروبي، ويجعل منه مشكلة يسير فيها النص القرآني، على نفس الخطوات التي سار عليها النص في أوروبا، فهو بداية يريد الثورة على المؤسسات الدينية الرسمية، القامعة للحريات والموظفة للدين في خدمة السلطة، ثم الثورة على التعاليم التي تحفظ هذه الرؤية وفقه، وإعادة قراءة هذه التعاليم بما يوافق المناهج الغربية، وإبعاد تلك التفسير القديمة لما تحمله هذه التفسير من إذلال للفرد، وإلغاء لنشاطه الفكري، وحصره في بوتقة الفقيه والمفسر؛ وهي نفس الخطوات بحذافيرها التي سار عليها الغرب، وهو ما يطرح إشكالية حقيقية وعميقة على مستوى مجتمعاتنا المسلمة، حيث أصبحنا في تبعية كلية حتى في استيراد المشكلة واستيراد الحل معها، فهذه المشكلات لا تخص مجتمعاتنا لكن مع ذلك نقوم بجلبها ونعيش معها على أنها هي نفسها مشكلاتنا، ثم يوجد منا من يجد لنا الحلول بعقلية عبقرية، وهي جلب الحلول الغربية نفسها؛ لذلك عبر أحد الكتاب عن هذه الحالة الشعورية التي تسود الفكر الحدائثي في تعاطي مع النص يقول "إن تتبع واستقراء مختلف كتابات المعاصرين الداعية إلى فهم كتاب الله في ضوء المناهج الحديثة لتحليل الخطاب، لا نكاد نجد قاسما مشتركا بين مختلف الكتابات سوى تلك الرغبة الجارحة لإسقاط أي نظرية على النص القرآني دون مراعاة مدى توافقها معه أو مجافاتها له، والدارس اليوم يستطيع أن يقرر أنه ما من منهج أو نظرية معرفية ظهرت إلا انعكس صداها في الدرس القرآني"² لعل هذا أفضل تعبير عن حالة الهوس التي تسود الفكر الحدائثي، حيث أنه لا مجال عندهم في أن يبدعوا هم مناهج حقيقة ونابعة من الإشكالات التي يرونها ويعيشونها، حيث المناهج غريبة

¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، (ط: 02، 1996م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء)، ص: 293.

² - عبد الرزاق هرماس، القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب، (جامعة قطر، حولية كلية الشريعة، العدد 19، 1422هـ)، ص

بجته، ولعل هذا يجعل استشراف المستقبل بأن نقول، إن المناهج التي سوف يتم إبداعها في الغرب سوف تركز لخدمة النص القرآني.

جاءت البنيوية كآخر التطورات النقدية التي شكلت صرعة نقدية كبرى في العقود الأخيرة من القرن العشرين، وتعرضت إلى نقد كثير لأسباب كثيرة، خاصة بكونها نظرية نقدية جاءت كرد على التغريب الحدائوي في النص الأدبي نفسه، فغرق النقد في شبكات العلاقات الداخلية والخارجية لغويا، والحامل والمحمول والبنية الكبرى والصغرى وغيرها، وأخذت البنيوية مسلكها في التعاطي مع النص، فكان تناول النص القرآني بالدراسة وفق مناهج قراءة النصوص الأدبية؛ كما تشكلت في ثقافتها الأصلية، بحيث تم إلغاء الفوارق بين النص الديني والأدبي، تماها كما قد يتجاهل الناقد الفوارق بين نص إعلامي ونص شعري مثلا، ولأء لقالب منهجي معين ويمكن ببساطة اكتشاف فروق جوهرية بين النص الديني والنص الأدبي، فقد جعل النصين على مستوى واحد من الاستيعاب ومن التعاطي معهما وهذا ذاته لا يصح أن يعلق كمنهج محتوم للنصوص.

ذكرت سابقا أن من الذين استعملوا البنيوية كمنهج لقراءة النصوص الجابري، وهو استعمل على وجه مخصوص البنيوية التكوينية، واستند في ذلك إلى ثلاث خطوات منهجية أساسية، وهي الطرح البنيوي الداخلي، والطرح التاريخي، والطرح الإيديولوجي؛ فالمعالجة البنيوية الداخلية تنطلق من كون النص ألفاظا مستقلة من غير تبعية، ثم تأخذ بالمعاني كدرجة ثانية، أما مشكلات النص وقضاياها فتكون في المرحلة الثالثة، بمعنى أن نتعامل مع النص كمنعطي، ولا نهتم بالأحكام الخارجية المسبقة حول التراث، أو الانسياق شعوريا أو لا شعوريا وراء الرغبات الحاضرة، فلا بد من الانطلاق من النصوص فهما وتفسيرا وتأويلا، يقول الجابري " إن البنيوية تعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة ككل تتحكم فيها ثوابت، ويغتني التي تجري عليه حول محور واحد، هذا يقتضي محاورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، بحيث تجد كل فكرة من أفكاره مكانها الطبيعي داخل الكل، إن القاعدة الذهبية في هذه

الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة، يجلب وضع كل ذلك بين قوسين، والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه¹؛ بعد هذه القراءة على المستوى الأول تأتي القراءة باعتبار السياق التاريخي، بحيث يعرف الزمن الذي كتب فيه النص، والظروف التي أثرت على صاحب النص خلال كتابته له، ثم إخراج الحكم وفق تلكم الظروف، وهو ما يعطي إمكانية إسقاط نتيجة القراءة الأولى على القراءة الثانية والمقارنة بينهما، ثم جعل النص لا يخضع لتلك السياقات التاريخية بل على العكس فمن خلال القراءة الأولى يمكن تحرير النص، بل ويمكن كذلك الاقتراح على السياق التاريخي حلولاً لم يكن ينتبه إليها أو طرائقاً لم يسر فيها؛ حيث يكون السياق التاريخي ليس هو أفضل ما حصل مع النص؛ بعدها تأتي المرحلة الأخيرة في القراءة الداخلية للنص، وهي أدلجة النص في سياقه التاريخي المذكور حتى لا يخرج من طور التاريخانية إلى طور التمدد عبر العصور²؛ هذا الطرح الذي يشكل أحد أهم مراحل قراءة النص في الفكر الحدائثي، لا يتوقف عند هذه النقطة فحسب بل هي تشكل قراءة واحدة ومجزأة للتراث، فالمناهج المستعملة تطويرية بطبيعتها، لكن نحاول أن نقف عند أهمها.

يأخذ أركان الناحية الإجرائية لهذا المنهج ويطبّقها في مفهوم السنة بحيث يرى أن الخطاب النبوي هو النصوص المجموعة في الإنجيل والتوراة والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص، وهذا الخطاب التلفيقي يوازي بين النصوص الواردة في هذه الكتب السماوية على أنها نصوص دينية ينبغي التعامل معها على مساحة واحدة من الرفض والقبول، وبالتالي إمكانية القول في آيات القرآن بدرجة ما يمكن القول به في نصوص التوراة والإنجيل³؛ ولعل من ظاهر هذا القول يظهر

¹ - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءة معاصر في تراثنا الفلسفي، (ط: 06، 1993م، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء)، ص: 85.

² - المرجع نفسه، ص: 80-90.

³ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، (ط 2، 2005، دار الطليعة، بيروت)، ص: 05.

للقارئ مدى خطورته، بل المتبع لأركون في تطبيقاته البنيوية يتبين له مدى الانتقائية الحاصلة في النصوص.

وهذا ما جعل صاحب كتاب المرايا المحدبة ينتقد البنيوية في أصل التأسيس الماركسي، فهو يرى أن البنيويين يعتقدون أن التصرفات والكلام الفردي ليس لهما معنى بمعزل عن أنساق الدلالة التي تولدها، يعني ببساطة أن البنيويين حسب هذا القول، يربطون بين الأدب كأحد مكونات البنية الفوقية والواقع الخارجي كأحد مكونات البنية التحتية، هذا الربط الصريح بين النص كداخل والواقع كخارج لا يقوم به البنيوي باعتباره بنيويا، فالشريحة الغالبة من البنيويين غير اليساريين لا يتفقون مع هذا الرأي بل باعتباره ماركسيا بالدرجة الأولى، الماركسية إذا هي القوة التي أثرت في البنيوية وليس النقيض¹؛ هذا التلخيص المركز للصراع داخل فكر الحدائين العرب، ما هو إلا بحث عن وجهات النظر المخصصة لقراءة النصوص، ولعل من يشكل التيار المتفق مع وجهة النظر الماركسية في دراسة البنيوية داخل النص هو حسن حنفي، وقد قام بمحاولة تفسير القرآن تفسيراً مادياً، وذلك في مقدمة ترجمة "رسالة في اللاهوت والسياسة" لسبينوزا، ودعا في تلك المقدمة لتبني منهج سبينوزا في نقد الكتاب المقدس، وإسقاط هذا المنهج على القرآن الكريم.

ثم في مرحلة لاحقة اتجه حنفي إلى نشر سلسلة من المقالات والكتب طغى عليها التفسير الماركسي لكتاب الله تعالى، وكان ديدن الكاتب فيما نشره عن الموضوع الإلحاح والتأكيد على أن آيات القرآن هي من إنتاج الواقع الذي يفرضها ويستدعيها، ولن يكون المرء مجازفاً ولا مبالغاً إذا قرر بأن المبدأ الماركسي الذي ينص على "أولوية الواقع على الفكر" ظل تنظيراً جاهزاً آمن به حنفي وأشربه في قلبه وأسقطه على القرآن دون أن يخضعه لأي مناقشة أو تمحيص، فكانت بنيويته تقليداً ماركسياً كامل الأوجه حتى أنه تغيب فيه أسس البنيوية كمنطلقات.

المطلب الثالث: التفكيكية تاصيل للوقوعية:

يعد التفكيك أهم حركة ما بعد البنيوية في النقد الأدبي، فضلا عن كونها الحركة الأكثر إثارة للجدل أيضاً، وربما لا توجد نظرية في مناهج الفكر النقدي أثارت موجات من الإعجاب وخلقت حالة من

¹ - المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص: 166.

النفور والامتناع مثلما فعلت التفكيكية في السنوات الأخيرة؛ فمن ناحية نجد أن بعض المفكرين يتحمسون لها على الصعيدين النظري والتطبيقي على الرغم من تباين أسلوبهم وحماسهم، ومن ناحية أخرى نجد أن الكثير من النقاد الذين ينضون تحت خانة النقد التقليدي يدون سخطهم من التفكيكية، فقد شكلت نقطة فارقة في تاريخ التعاطي مع النص.

الفرع الأول: مفهوم التفكيكية وتاريخها:

أولاً: أ/ لغة: فكك: (فعل)، فكك يفكك، تفكيكا، فهو مفكك، والمفعول مفكك، وفكك مبالغة في فك، فكك الجهاز، أي بالغ في فكه؛ ففصل أجزاءه.

فكك العروضي دائرة العروض، أي استخرج ما فيها من أبحر الشعر، ويقال فكك العظم وفكه أي أزاله عن موضعه¹.

وجاء أيضاً تعريف (التفكيك) لغة في لسان العرب تحت مادة "فكك": الليث: يقال فككت الشيء فانفك بمنزلة الكتاب المحتوم تفك حاتمته كما تفك الحنكين تفصل بينهما وفككت الشيء: خلصته وكل مشتبهين فصلتهما فقد فككتهما، وكذلك التفكيك.

أما عند ابن سيدة: "فك الشيء يفكه فكا فانفك فصله. وفك الرهن يفك فكا وافتكه: بمعنى خلصه... فك فلان أي خلص واريح من الشيء"².

ب/ اصطلاحاً: التفكيكية مصطلح ينتمي لعائلة من المصطلحات المتداولة في الدراسات

النقدية المعاصرة، وهو مصطلح مثير للجدل بسبب ما يتضمنه معناه من مفاهيم معادية للغيبات الميتافيزيقا، ومن أهم تعريفاته ما عرفه به المؤسس جاك دريدا بأنه "حركة بنائية وضد البنائية في الآن نفسه"، أخذ جاك دريدا المصطلح عن الفيلسوف هايدجر متأثراً به في كتابه الكينونة والزمان،

¹ - المعجم الوسيط، مرجع سابق، ص:134.

² - لسان العرب، ابن منظور، مرجع سابق، ج:04، ص:46.

وليس التفكيك عند جاك ديريدا بالمفهوم السلبي للكلمة، حيث ترد كلمة التفكيك في القواميس الفرنسية بمعنى الهدم والتخريب، لكن ترد في كتابات جاك ديريدا بالمعنى الإيجابي للكلمة بالمفهوم الهيدجري¹.

وعرفه محمد عناني "فك الارتباط، أو حتى تفكيك لارتباطات المفترضة بين اللغة وكل ما يقع خارجها، أي إنكار قدرة اللغة على أن تحيلنا إلى أي شيء أو إلى أي ظاهرة إحالة موثوقا بها"، وهذا عكس السائد الذي كان منتشرًا في أوروبا، التي مجدت لقرون طوال مفاهيم مركزية، كالعقل، والوعي، والبنية، والمركز، والنظام، والصوت، والانسجام في حين، إن الواقع قائم على الاختلاف، والتلاشي، والتقويض، والتفكك، وتشعب المعاني، وتعدد المتناقضات، وكثرة الصراعات التراتبية والطبقية².

أما عبد الله إبراهيم فوفه على أنه: "تفكيك الخطابات والنظم الفكرية، وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها، والاستغراق فيها وصولًا إلى الإمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها" فإستراتيجية القراءة في النظام التفكيكي هي إستراتيجية قراءة الخطابات الفلسفية والأدبية والنقدية، من خلال التوضع في داخل الخطابات، وتقويضها من داخلها، من خلال توجيه الأسئلة وطرحها عليها من الداخل³.

في حين عرفه عبد العزيز حمودة بأنه "نوع من القراءة النصية التي تبحث عن بنية النص القلقة الغير المستقرة للعمل على هدمها ومن ثم تركيبها من جديد، هدم وبناء، من أجل تغيير مركز النص ومنح عناصره المقهورة المهمشة أهميتها مع كل تغيير"⁴ فيرى الناقد في المرايا المحدبة أن النص والقارئ يتراقصان على الجنب فتكون بينهما تقاطعات دون وجود تماس حقيقي، وهو ما اعتبره نقلة لا عقلانية ولا موضوعية عند القارئ العربي.

¹ - كريستيان ديكان، حوار مع جاك ديريدا، (العدد: 18، 1982م، مجلة الفكر العربي المعاصر)، ص: 254.

² - محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، (ط: 01، 1996م، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت) ص: 131.

³ - عبد الله إبراهيم وآخرون، معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، (ط: 1996م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب)، ص: 114.

⁴ - المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، مرجع سابق، ص: 338.

كما عرّفه محمد محمد سكران بمعناه العام بأنه عملية "فصل العناصر الأساسية بعضها عن بعض، بهدف اكتشاف العلاقة الكامنة بين هذه العناصر، والتغيرات الموجودة في هذا النموذج أو هذا البناء الذي يراد تفكيكه"¹، إذا هو عملية استكشافية يرى فيها الناقد نفسه يقوم بتكوين العناصر اللامركبة وليس شرطاً أبداً أن يتم ذكر التركيب من عدمه، لكن يلزم من ذلك ظهور التفكيك على السطح كمحرك للناقد في عملية الهدم المستمرة.

يمثل التفكيك نظرية نقدية شاملة تبغي إعادة قراءة النصوص الفلسفية والمعرفية والثقافية والإبداعية المتنوعة، ويرى أن تلك النصوص تخضع لعمليات معقدة ناتجة من علاقات النصوص المتناصّة بعضها مع البعض الآخر، وتعد هذه اللحظة مهمة في تاريخ الفكر الحدائوي عموماً لذلك كانت أحد أكثر المقولات انتشاراً في الفكر العربي ما قاله الدكتور غسان السيد عن لحظة الانطلاقة "لقد جاءت اللحظة الحدائوية الأوربية التي نقلت الإنسان من واقع إلى واقع آخر مختلف، تخلخلت فيه كل الثوابت السائدة التي جمّدت العقل البشري لقرون طويلة، فتشكل وعي جديد معارض بصور كلية للوعي اللاهوتي، الذي أراد توحيد العالم حول مركز عقائدي موحد، يتجسد فيه المعنى الوحيد للحقيقة التي لا تقبل النقاش، ومنذ تلك اللحظة تميز الفكر الغربي بالقدرة على مراجعة ما أنجزه واشتغل عليه، حتى وإن كان يقع ضمن ثوابته، وولد هذا الأمر خطاباً مختلفاً عما هو سائد، خطاباً يريد أن يقطع كل الجسور مع الماضي، ومع أي نقطة إحالة مرجعية ثابتة، ويتمثل هذا الخطاب، بصورة خاصة، في خطاب جاك دريدا، الذي جاء في الأساس ليفضح الخطاب الغربي الذي لم يستطع في مراحلها كلها التخلص من مركزية حادة تتحكم في الوعي الجمالي والقيمي للإنسان"².

وهذا ما يفسر تراجع البنيوية الناتج عن فشلها في تحديد السمات الكلية لحركة الدوال، ومراعتها على تموضع البنى في أنساق تحيل إلى مدلولات متعددة نهائية، وتوصف بأنها محددة، فضلاً

¹ - محمد محمد سكران، التربية والثقافة فيما بعد الحداثة، (ط1، 2006م، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة)، ص: 59.

² - غسان السيد، التفكيكية والنقد العربي الحديث، (العدد: 426، تشرين الأول 2006، مجلة الموقف الأدبي، مجلة أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق). ص: 57.

عن عدم إعطائها منزلة فاعلة للمتلقي، لأن النص عندها هو من يقدم المعنى إلى متلقيه، ويمارس دور الفاعل والمفعول في الوقت نفسه، فكسب المعنى من جانب المتلقي، مرهون بما يتيح النص بينائه وتعدد أنساقه وحركة بنياته، وانتظام تراكيبه؛ غير أن المقولة المتحمسة لغسان السيد، تظهر الاتجاه العربي السائد والمنتظرة كل صيحة غربية كي تكون عربية بحتة، بل يظهر وجهة النظر الحداثية المتحمسة في الكل، فعلى الرغم مما لاقته التفكيكية من نقد لاذع، خاصة في بلد كالولايات المتحدة التي تبنت التفكيكية، بقي كثير من مفكري العالم العربي يعتبرونها منهجهم الرائد في قتل النص، وكذلك على الرغم من تراجع شعارات التفكيكية المنادية بالثوير والتمرد على كل شيء، لا زال عالمنا العربي يدعي تلکم الادعاءات فقط لأجل المساس بالمقدس.

ثانياً: نشأة التفكيكية: لا يخالف أحد من أن الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا هو مؤسس التفكيكية، فقد طرح آراءه في ثلاثة كتب نشرت في سنة 1967م وهي "حول علم القواعد" و "الكتابة والاختلاف" "والكلام والظواهر" والمفهوم العام لهذه الكتب يدور على نفي التمركز حول الميتافيزيقا المتمثل في الثقافة الغربية الوسيطة.

ظهرت التفكيكية كردة فعل على البنيوية، وهيمنة اللغة، وتمركز العقل، وهيمنة اللسانيات على كل حقول المعرفة، فهي محاولة إعطاء نفس جديد لوعي آخر، أصبحت بعد هذا التفكيكية ابتداء من سنة 1970م منهجية نقدية أدبية في الثقافة الأنجلو سوكسونية، وآلية للبلاغة والتأويل النصي سواء على مستوى الإنشاء أم على مستوى النقد والتحليل، وقد ظهرت هذه المنهجية في سياق ثقافي خاص يتمثل في تقويض مقولات اللسانيات الغربية والتي قد أظهرنا منها علاقتها الوطيدة بالبنيوية، فقامت على هدم المرتكزات البنيوية، في إطار ما يسمى بـ "ما بعد الحداثة" وظهرت جماعة تيل كيل، وجماعة بيل الأمريكية، فإذا كانت فرنسا تمثل فرنسا المهد الأول للتفكيك، فإن التفكيكية شبت في أحضان أمريكا حيث انتقلت التفكيكية إلى أمريكا عبر رحلة قادها دريدا الذي ألقى محاضراته في جامعة بيل وجونز هوبكنز، هذه الأخيرة التي شهدت ميلاد المؤتمر الأول للتفكيك عام 1996م لتسود بذلك التفكيكية الساحة النقدية الأمريكية في السبعينات، وتأثر بها العديد من

المؤلفين والنقاد لتهمين بذلك أفكار ديريدا على الساحة الأدبية وخاصة النقاد الرومنسيين والناقمين على موجة النقد الجديد، لاسيما أن الدراسات التفكيكية قد أعادت الشك في العملية النقدية لتعود إلى الذات الكانطية عودة نسبية وهذا لا يمنع وجود معارضين مثل التفكيك صدمة لهم¹.

كما تندرج فلسفة التفكيك في إطار حركة اليسار التي جاءت لتقوض دعائم المؤسسة الرأسمالية باسم الثورة، والهدم، والرفض، والشك، والتقويض، ولا ننسى أيضا أن فلسفة جاك ديريدا فلسفة جيل الثورة والرفض والانتفاضة، والتمرد عن قوانين العقل والمنطق والمؤسسة السياسية، ويعني هذا أن فلسفة جاك ديريدا فلسفة عدمية قائمة على الهدم والتقويض، وإزاحة الثوابت العقلية التي بنيت عليها الميتافيزيقا الغربية، تلك الميتافيزيقا القائمة على التمرکز والبنية والعلامة والعقل، ويعني هذا أن التفكيكية أتت في سياق الفلسفات اللاعقلانية الثائرة على الوعي والعقل والنظام والانسجام والكلية.

قدم ديريدا معطيات عملية لتنشئة النقد على أسس قويمة ومحددة بالنسبة إليه، وهو ما يستدعي عرضها في عجالة:

أولا: الاختلاف: يشير المصطلح الأول إلى الصياغات المستقبلية، فضلا عن الآنية للطرح التفكيكي، وذلك لتشعب الارتباطات الفكرية والمعرفية مع هذا المصطلح، إذ يشكل البؤرة الأساس التي تنطلق منها مقاربات الطرح النقدي لجدلية الحضور والغياب إلى السماح بتعدد التفسيرات انطلاقا من وصف المعنى بالاستفاضة، وعدم الخضوع لحالة مستقرة، في إمكانيتها تزويد القارئ بسيل من

¹ - انظر محمد شبل الكومي ، المذاهب النقدية الحديثة، (ط:2004م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر) ص:53 وما بعدها، وكذلك أحمد يوسف، القراءة النسقية سلطة البنية وهم المحاينة، (ط:01، 2007م، الدار العربية للعلوم، بيروت) ص:121 وما بعدها.

الاحتمالات، وهذا الأمر يدفع القارئ إلى العيش داخل النص، والقيام بجولات مستمرة لتصيد موضوعية المعنى الغائبة، وترويح المعنى، حسب دريدا¹

ثانياً: نقد التمركز: ويقدم المعطى الثاني من معطيات دريدا نقد التمركز، إمكانية كبيرة في فحص منظومة الخطاب الفلسفي الغربي عبر قرونه الممتدة زمنياً حيث يفرق التفكيكيون بين المركز الذي هو الجزء الحاسم من التركيب النصي، وهو النقطة التي لا يمكن استبدالها بأي شيء آخر، والمركز شيء إيجابي لحركة الدلالة والمعنى عندهم، أما التمركز فهو شيء مفتعل يضيفي المركزية على من هو ليس بمركز، ويقود ذلك إلى احتقار المركز واستبداد النموذج الزائف، فيكشف هذا المعطى إذا في الوقت نفسه التأمل الفلسفي المتعالي، ويعمل على تعريته، وتمزيق أقنعتة بوصفها رواسب حجت صورة الحقيقة؛ وتوجه دريدا في هذا الإطار كان منصبا على نقد التمركز بوصفه دلالة سلبية، ومدح المركز بوصفه العنصر المشع للدلالة.

ثالثاً: نظرية اللعب: ويشير المعطى الثالث إلى تمجيد التفكيكية لصيغة اللعب الحر اللامتناهي لكتابة ليست منقطعة تماماً عن الإكراهات المغيبة للحقيقة، وتأكيد المعطى الثقافي للفكر والإدراك، وغياب المعرفة السطحية المباشرة، واستلهاهم أفق واسع من المرجعيات الفكرية المماثلة، والفلسفية المعقدة، والنظم المخبوءة، وطرائق التحليل الخاصة، وتتبنى التفكيكية في هذا السياق وبشكل واضح تطبيق استراتيجيات نصية وخطابية للقراءة تقلل من أهمية أية إحالة واثقة على منظومات (الابستمولوجيا، والأخلاق، والحكم الجمالي) ليغدو التحليل التفكيكي بعد ذلك شعارات، وكلمات سر مفرغة على حد تعبير نورس من أي مضمون معرفي أو أخلاقي أو جمالي².

رابعاً: علم الكتابة: أما معطى علم الكتابة فقد أفرد له دريدا كتاباً مستقلاً، لكن ومن خلال محاولة تبسيط المعنى فإن مفهومه له علاقة وثيقة بالتمركز الصوتي كونه قائماً على تفضيل الكلام الملفوظ

¹ - انظر مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، سارة لحوحمان وروجي لا بورت تر: إدريس كثير وعز الدين الخطابي، (ط: 02)، دار الكتاب، القاهرة، مصر) ص: 235.

² - انظر كريستوفر نورس، نظرية لا نقدية، تر: عابد إسماعيل، (ط: 01، 1999م، دار الكونز الأدبية)، ص: 51.

على المكتوب، ما يجعل هذا نقدا واضحا على ثنائية سوسير الدال والمدلول، فالدال عند سوسير هو تشكل سمعي وبصري، وصورة لحمل الصوت، وصورة واهمة لحمل المعنى، فكان رأي دريدا بالنسبة إليه صراعا مع الفلسفات التي أعطت الأولوية للصوت بدلا من الكتابة¹.

خامسا: الحضور والغياب: بمعنى أن الدوال تحمل مدلولات تتعدد بالاختلاف، فيحضر هذا المعنى، ويغيب ذلك؛ وبهذا تتناسل الاختلافات، فيشكل تنوجا نقديا للمعطيات السابقة، لأنه يمثل الثمرة المعرفية للتحليل التفكيكي وتتعدد المدلولات، ويعني هذا كله أن ثمة وحدات تحضر، ووحدات تغيب في الوقت نفسه، فضلا عن أن معطيات (الاختلاف، ونقد التمرکز، ونظرية اللعب، والكتابة) تبرز فيها بشكل مباشر ثنائية الحضور والغياب؛ لذلك يعد عنصر الحضور والغياب هو الأهم على الإطلاق لما له من واقعية في كل شيء، أي بالأحرى إمكانية سحبه على كل المقولات الإنسانية، وهو ما يظهر مدى القلق المتردد بين غياب الشيء وإمكانية حضوره في التالية².

الفرع الثاني: التفكيكية في الأدب العربي:

استعمل العرب كعادتهم هذا المنهج في النقد الأدبي، وكان لجملة منهم الحماس الكبير في الاستعمال الأدبي على رأسهم عبد الله الغدامي في كتابه "الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية" وقد أطلق على التفكيكية مصطلح التشريحية، وحاول أن يظهر ذو رؤية إبداعية، لكن النقاد رفضوا هذه الرؤية، لأنه حاول فيها الجمع بين جسد هجين، فاستعمل كلا من السميائية والتفكيكية والبنيوية وأخرج ما سمي بالمفاهيم الخمسة (الصويتيم، والعلاقة، والإشارة الحرة، والأثر، وتداخل النصوص)³، وكذلك من الكتاب الذين أرسوا لمفهوم التفكيكية هو الناقد عبد الله إبراهيم في كتابه "التفكيك: الأصول والمقولات"، وسعى من خلال رؤيته الخاصة الممزوجة بهذا المنهج إلى

¹ - محمد سالم سعد الله، الأصول الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، (ط: 01، 2008م، دار الحوار، اللاذقية، سوريا)، ص: 57، وما بعدها.

² - انظر المرجع نفسه، ص: 63 وما بعدها.

³ - انظر عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق، (ط: 06، 2006م، المركز الثقافي العربي، بيروت) ص: 16-50.

الدعوة لثقافة الاختلاف بدلا من ثقافة التطابق كما أسماها¹، ومن كتابها كذلك هشام الدركاوي في كتابه "التفكيكية: التأسيس والمراس"²، ويعد السعودي سعد البازعي أحد الشخصيات العربية التي شكلت رؤية داخل مفهوم التفكيك، ففي كتابه "استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث"³ يظهر مدى تأثير العالم العربي بهذه المناهج في ثنائية محكومة بقوة الوجود لا بالتفكير الحر، وقد وجه نقده هذا في كتب أخرى منها كذلك: "الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف"⁴، كما كتب كتابا يصب في هذا المجال بالمشاركة مع ميحان الرويلي "دليل الناقد الأدبي"⁵.

كما يوجد كثير من الكتابات التي تنحى هذا المنحى إما من خلال التأسيس، أو من خلال رؤية نقدية لهذه المناهج، غير أن الملاحظ وجود قبول لهذه المناهج من طرف كثيرين، على الرغم من أنها نوع من ضروب الترف الفكري، الذي بات الغرب واقعا فيه يدور عن المعنى دون تلمس حقيقي له، فبدأ بتأسيس للامعنى، من أجل إحداث أشكال أخرى للحياة لكنه ينهار والعرب يقلدون.

الفرع الثالث: التفكيكية في الفكر الحدائى: إن أهم شخصية حدائى اعتبرت الكتابة التفكيكية منهجا لها هو الحدائى اللبناني علي حرب، وقد كتب كتابين مهمين في هذا الباب هما "نقد النص"⁶ وكتاب "هكذا أقرأ ما بعد التفكيك"⁷ فهو دريدي بامتياز، وقد أعمل هذا المنهج في نقد القرآن الكريم، ويقول عنه "إلا أن تبني التفكيك لا يعد تحمة، إلا عند حراس العقائد، المدافعين عن إمبريالية المعنى، وديكتاتورية الحقيقة، وأن مهمة التفكيك تكمن في كشف المحجوب، وفضح المستور، ويكشف الجوانب اللامعقولة في الخطابات التي تتسم بالعقلانية، ويفضح الطريقة السحرية التي تستعمل بواسطتها الكلمات والمصطلحات"⁸ وهنا يظهر علي حرب متحمسا كبيرا لهذا المنهج، ومقدمته هذه تظهر مدى سعادته بهذا المنهج، وقبل أن أقوم على تشريح هذه الرؤية لعلي حرب،

¹ - انظر عبد الله إبراهيم، التفكيك: الأصول والمقولات، (ط:01، 1990م، عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب).

² - انظر هشام الدركاوي، التفكيكية: التأسيس والمراس، (ط:01، 2011م، دار الحوار، دمشق، سوريا).

³ - انظر سعد البازعي، استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، (ط:01، 2004م، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان).

⁴ - انظر سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، (ط:01، 2008م، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان).

⁵ - انظر ميحان الرويلي، وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، (ط:02، 2000م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب).

⁶ - انظر علي حرب، نقد النص، (ط:02، 1995م، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان).

⁷ - انظر علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، (ط:01، 2005م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان).

⁸ - علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، (ط:03، 2004م، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان)، ص:159.

أحب أن أذكر ما يقوله مؤسس هذا المنهج عن منهجه، يقول ديريدا: "إن ديني لهيدجر هو من الكبر، بحيث إنه سيصعب أن نقوم هنا بمجرد، والتحدث عنه بمفردات تقييمية أو كمية، أوجز المسألة بالقول: إنه هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وعلمنا أن نسلك معها سلوكا إستراتيجيا يقوم على التموضع داخل الظاهرة، وتوجيه ضربات متوالية من الداخل، أي أن نقطع شوطا مع الميتافيزيقا، وأن نطرح عليها أسئلة تظهر أمامها من تلقاء نفسها عجزها عن الإجابة، وتصفح عن تناقضها الجواني، إن الميتافيزيقا، كما عبرت عنه في موضع آخر، ليست تخما واضحا، ولا دائرة محددة المعالم والمحيط، يمكن أن نخرج منها، ونوجه لها ضربات من هذا الخارج، ليس هناك من جهة ثانية خارج نهائي أو مطلق، إن المسألة مسألة انتقالات موضوعية، ينتقل السؤال فيها من طبقة معرفية إلى أخرى، ومن معلم إلى معلم، حتى يتصدع الكل، وهذه العملية هي ما دعوته بالتفكيك"¹، هذا هو الوجه الذي بنيت عليه التفكيكية من خلال إتباع ديريدا لهيدجر الذي أسس للإلحاد من خلال رؤية فلسفية، فيكمل ديريدا عمل هايدجر من أجل إفراغ الميتافيزيقا من الحقيقة، ولا تخفي كلمات علي حرب السابقة هذا التأثير بمنهج التثوير على الرؤية الميتافيزيقية "كشف المحجوب".

إذا تسعى التفكيكية إلى هدم متواصل لكل القيم والمبادئ العليا وإفراغها من محتواها، وهو كذلك ما تطبقه الحداثة العربية في منهجها، على الرغم من استحالة الأخذ بهذا المنهج في تفكيك النص القرآني على وجه الخصوص، فإن كنا قد نقبل على سبيل التجوز بالمنهاج الغربية الأخرى في قراءة النص الديني، فإن إبعادها على الإطلاق هو في المنهج التفكيكي، ذلك أنه قائم على الهدم والتشكيك والتقويض لأكثر المفاهيم الدينية تسليما، بينما يأتي القرآن ليقدم للإنسان أعظم الأفكار الناجعة، في ثبات واضح للسنن الكونية، مبنيا على ثنائيات واضحة تخدم كل واحدة منها الأخرى، وهو ما ترفضه التفكيكية بتاتا، ومحاولة بعض الحداثيين لاستعماله بطريقة محسنة، يجعله يغدو شيئا آخر.

ومن الكتابات التي احتفت بالمنهج التفكيكي كتاب محمد أركون "الفكر الإسلامي: قراءة علمية"²، فقد سعى إلى تفكيك ما أسماه بالدوغمائية التراثية وعلى رأسها الثنائيات المعهودة، يقول: "ويمكننا أن نضرب بأمثلة عديدة متنوعة للاستدلال على أن الفكر الإسلامي مهما بلغ من إبداع في

¹ - جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، (ط:01، 1988م، الدار البيضاء، المغرب)، ص:47.

² - الفكر الإسلامي: قراءة علمية، محمد أركون، مرجع سابق.

ميادين شتى ينحصر كله في الإبستمية الخاصة بالقرون الوسطى مع اتجاهها الإلهي وخضوعها لفكرة الوحي/ وما بعد الوحي، والبشر إلى مؤمنين/ وكفار/ وأهل كتاب، ونظرا للكون باعتباره مخلوقا من قبل إله واحد محيط بكل شيء قدير، بينما الإبستمية (نظام الفكر) الحديثة تتصف بالانفصال والانقطاع عن جميع هذه الاعتقادات وتتقيد بالمعرفة التجريبية وبالعيان"¹، سواء في المصطلحات أو الإسقاطات أو ما يعتبر فيما بعد منتجات كلها تخضع لتراث الغربي وإن كان بطريقة الصراع مع الحاضر، وهو ما يجعل المنهج التفكيكي محض زيادة على ما قامت به أوروبا من نقد للكتاب المقدس، وإحلال الوضعية العقلانية مكانه، ولا ضير في هذا العمل بل على العكس كان لزاما على أوروبا أن تفعل ذلك قبل زمن طويل، مع مأساة الفكر المسيحي، لكن محاولة نفي الخصوصية الإسلامية وإحاقها بالتبعات المسيحية هو تعد على القراءة المعرفية حقا؛ وإن ما قام به الإسلام من كشف زيف الأفكار والأديان التي كانت سائدة لحظة ظهوره، أوهم بعض الحداثيين أن الإجابة عن تلكم الأفكار تعني التماثل في الطرح، وهو ما نقرأه مفصلا في فكر الحداثة العربي، إلا أن آلية التغيير داخل المناهج الغربية، باتت نافعة حتى للطرح الحداثي العربي، فهي تقوم على تعريته وإظهار عواره في كل ما يدعوا إليه من السعي للإبداع، وواقعه أنه في إتباع أعمى للغرب، ولا ينتقد المناهج المستحدثة حتى ينتقدها الغرب، وإذا ما قارنا هذه الدعوة للإبداع ترى روح التراث كيف كانت متوقدة إلى أبعد حد ممكن، وتأتي كتابة أركون وقبله علي حرب ضعيفة في لغتها، هزلية في مضمونها، تجاوزية في تحليلها، تسعى لإحلال نفسها مكان التراث على أنها إبداعية، والظاهر أن سعي المفكر أو الكاتب في الدعوة إلى مركزيته الذاتية هو أحد المكونات القلقة في الفكر العربي، وإن كان البحث ليس هذا مجاله، فإن البحث لم يجد الصورة الإبداعية في أقوال هؤلاء حتى يقيسها، فهي في النهاية قياس لفلسفة الغرب وفكره.

سعيت في هذا الفصل إلى تبين المناهج المعتمدة عند كل من التراثيين والحداثيين في قراءة النص (قرآن وسنة)، ومقابلة التفاصيل الدقيقة في القراءة لدى الأصوليين مثلا، وفي مقابلها السطحية المعتمدة في الطرح الحداثي، المليئة بمصطلحات تعمل خارج الموضوع لا داخله أمثال: إغلاق النص، وعقلنة النص.. وفي قراءة سريعة لتراث الغرب المعرفي في التعامل مع النص يظهر خاوي المناهج، ما جعل حاضره ساعيا إلى بحث تماثلات جديدة للفهم، بل وأقول متأخرا بالنسبة للقراءة في الفكر

¹ - الفكر الإسلامي، محمد أركون، المرجع نفسه، نقلا عن مقدمة هشام صالح، ص: 09.

الإسلامي، فبحث اللفظ والمضمون سار جنباً إلى جنب في الفكر الإسلامي، لكن التهمة التي سعى فيها الغرب لقراءة النصوص، من خلال تحكيم المال والجنس والسلطة وغيرها من أساليب القراءة هو ما حكم عليه بالموت، فلدى المسلمين بدأ القرآن بريثاً وصريحاً ومع شخصية هي الأفضل في قومها بشهادتهم بل في البشرية جميعاً، ليناقش الأفكار والمعتقدات الخاطئة والضالة تلكم التي تعبر عن الجاهلية؛ أما الأحكام فيفرق المسلمون بعبقرية فذة بين ما يمكن أن يكون اتهاماً للنص وبين براءته، ولو لاحظ أحدهم الفرق بين القرآن والسنة في طريقة الجمع والبحث والحفظ لعلم أن المناهج مركونة في ذهنية الإنسان بدهة وهي لا تحتاج لهكذا ترف.

وعليه فإن خلاصة الفصل بينت وبما لا يجعل مكاناً للشك تأخر الطرح الحدائثي وتجاوزيته في مقابل الطرح التراثي الذي يسعى الأول إلى هدمه بكل شكل، كما بينت عدم امتلاك أي روح إبداعية لدى الحدائثيين ما يعني موت الحدائث بالذات، ومن النتائج المباشرة في البحث عن القواعد كما هو مذكور في العنوان، هدم الحدائث لهذه القواعد من خلال المناهج الغربية سابقة الذكر، فإذا كان التراث سعى إلى بناء قواعد محكمة للفهم، فإن الحدائث وهي تسعى إلى هدم هذه القواعد، تبدو بعيدة المنال عن تحصيل هكذا مطلب، وبأبي الفصل القادم لبحث مجال التطبيق في عملية الهدم التي تقوم بها الحدائث على مستوى العقيدة، وتقارن بينها وبين التراث في كل من الإلهيات والنبوات والسمعيات، وتبين نوع النقلة الحاصلة من التراث إلى الحدائث كي تجيب عن سؤال هل هدمت الحدائث قواعد التراث؟ أم أنها تجاوزتها دونما أدنى نقاش؟ وهل حقيقة توافق الحدائث العربية رؤية المعتزلة لهذه القواعد؟.

جامعة الزيتونة
الفصل الثاني: النقلة في القواعد

العقدية من التراث إلى الحداثة:

وتحتة ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: النقلة في الإلهيات

المبحث الثاني: النقلة في النبوات

المبحث الثالث: النقلة في السمعيات

أبحث في هذا الفصل أصل الموضوع الذي منه العنوان وكما ذكرت في الفصل السابق، أني أبحث في مضامين النقلة من التراث إلى الحداثة، وذلك من خلال عمق الدرس العقدي، الذي يعتبر أحد الأصول المنشئة للدوغمائية التراثية كما يصفها الحداثيون، لذلك أحاول تفكيك هذه الرؤية من خلال التركيز على التحولات التي تصبوا إليها الحداثة، وهذا وإن كان يشكل عائقا إبيستمولوجيا، من حيث ما رأيناه سابقا من اختلاف منطلقات مناهج كل من التراث والحداثة، إلا أني سأحاول إظهار أصول هذه التحولات.

المبحث الأول: النقلة في الإلهيات: يعد البحث في الإلهيات أهم مواضيع العقيدة على الإطلاق، ذلك أنها تبحث الذات الإلهية وأفعالها وكل ما تعلق بها، وإذا كانت العقيدة أشرف العلوم، فإن الإلهيات أشرف مباحث العقيدة، وقد ملأت كتب التراث بالبحث عن الله، وسعت إلى رد أي زيف يمكن أن يتعلق بذاته العلياء، لكن شدة ما ظهر بين مدارسهم من الاختلاف أوهم أنهم لا يستندون إلى قواعد، لذلك سنسعى إلى بيان صحة هذه المقولة أو خطأها، ثم من جهة أخرى تربص الحداثة بالاختلاف لتؤسس دائما لنقيض القضية فتنفيها من أصلها، ما جعلني أبحث في مدى صحة هكذا منطلق.

المطلب الأول: بحث مدارس التراث في الإلهيات: كان البحث في الإلهيات واسعا لدرجة صعوبة جمع أقوالهم في مطلب واحد، لكن حاولت أن أنتقي بعضا منها حتى تكون مثالا لغيرها، وهذا البعض كان من الأهم، لمحاولة حصر الموضوع.

الفرع الأول: بحثهم في أدلة إثبات وجود الله: لقد تراوح تأسيس المسلمين لبحث أدلة وجود الخالق سبحانه، بين النص المحض والعقل المحض، ومنهم من سعى للجمع بين الحسنين، وهو ما سأبحثه في هذا الفرع:

أولاً: أدلة إثبات وجود الله عند مدرسة أهل الحديث: الأدلة عند هذه المدرسة هي ذاتها الأدلة من الكتاب والسنة، فالمدرسة عرفت تاريخياً بالموافقة التامة لظاهر النص، كما ودخلت في صراع معلوم مع المدارس الأخرى بسبب تقديمهم العقل على النقل، لذلك سوف نرى في كل مباحثها استعمال اللفظ القرآني في تتبع الاستدلالات.

على العموم تستدل المدرسة على الخالق بالخلق، فهذا أهم الأدلة وأوضحها بالنسبة إليهم، لكن يفصلون هذا المعنى وفق الاستدلال القرآني على الخالق، ومن جملة ما استدلوا به:

1/ دليل الفطرة: قال ابن رجب الحنبلي: "وهذا يدل على أن الله فطر عباده على معرفة الحق وسكون إليه وقبوله، وركز في الطباع محبة ذلك والنفور من ضده"¹، وهو بالنسبة إليهم دليل قائم بذاته، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "ومثل الفطرة مع الحق مثل ضوء العين مع الشمس، فكل ذو عين لو ترك بغير حجاب لرأى الشمس، والاعتقادات الباطلة العارضة من تهود وتنصر، وتمجس مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس، وكذلك كل ذي حس سليم يجب الحلو، إلا أن يعرض في الطبيعة فسادا يحرفه حتى يجعل الحلو مرا"²، فدليل الفطرة عندهم يستدل به لا له، وهو أهم ركيزة في مذهبهم³.

2/ دلالة خلق السماوات والأرض: وإنما يعبد الله سبحانه بعد العلم به ومعرفته، ولذلك خلق السموات والأرض وما فيهما، للاستدلال بهما على توحيده وعظمته، كما قال تعالى: " O O

¹ - ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، (منشورات المؤسسة السعدية، الرياض)، ج:02، ص:185-186.

² - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مرجع سابق، ج:04، ص:95.

³ - انظر كذلك الأصفهاني، أبو القاسم إسماعيل، الحجة في بيان المحجة وشرح أهل السنة، ت: الهادي بن ربيع المدخلي، (ط: 02، 1999م، دار الراية، الرياض).

ê éèç æâ äã âáà ß þ ý ù û úù ø ×

è ì í" [الطلاق:12]، فدلّيل الخلق هو أظهر الأدلة المعتمد عليها.

يقول ابن كثير في شرح قوله تعالى: " - . / 0 1 2 3 4 5

6 7" [يوسف:115]، يخبر الله تعالى عن غفلة أكثر الناس عن التفكير في آيات الله ودلائل توحيده بما خلقه الله في السماوات والأرض من كواكب زاهرات ثوابت، وسيارات أفلاك دائرات، والجميع مسخرات، وكم في الأرض من قطع متجاورات، وحدائق وجنات وجبال سيارات، وبحار زاخرات، وأمواج متلاطمت، وقفار شاسعات، وكم من أحياء وأموات، وحيوان ونبات وثمرات متشابهة ومختلفات في الطعوم والروائح والألوان والصفات، فسبحان الواحد الأحد خالق أنواع المخلوقات المتفرد بالدوام والبقاء، والصمدية للأسماء والصفات وغير ذلك¹. دليل الخلق هو دليل معجز فالإنسان الذي خلق من علق، وخلق ذاته دليل، فهذا الإنسان هو الدليل وهو المستدل في آن واحد.

2/ دليل النعم: أنعم الله تبارك وتعالى على عباده بنعم كثيرة ظاهرة وباطنة لا تعد ولا تحصى منها

نعمة السمع والبصر، ونعمة الخلق والإيجاد، وغيرها من النعم، كما قال تعالى: " G F E D

H I J K L M N" [المؤمنون: 78]، وكذلك قوله تعالى: " Ì Á Â Ã Ä Å Æ Ç È

Θ × Ö Õ Ô Ó Ñ Ð" [النحل: 53]².

¹ - ابن كثير، إسماعيل ابن عمر، تفسير ابن كثير، ت: سامي بن محمد السلامة، (ط: 1999م، دار طيبة)، ج: 02، ص: 494.
² - انظر كلا من القنوجي، محمد صديق خان، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ت: عبد الكريم الحجوري، (ط: 02، مكتبة صنعاء الأثرية، اليمن)، ص: 09. وانظر كذلك ابن القيم الجوزية، شمس الدين، صيد الفوائد، ت: حسن الحلبي، (ط: 01، دار ابن الجوزي، الأردن)، ص: 98 وما بعدها.

ثانياً: عند الأشاعرة: عمدة الأدلة عند الأشاعرة على وجود الله هو دليل الحدوث والقدم¹، وقد أبطلوا فطرية المعرفة وقالوا أن أول واجب على المكلف هو النظر تأثراً بالمعتزلة قال الحافظ في فتح الباري "وقد نقل القدوة أبو محمد بن أبي جمرة عن أبي الوليد الباجي عن أبي جعفر السمناني، وهو من كبار الأشاعرة، أن هذه المسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب والله المستعان"².

ودليل الحدوث هو الاستدلال على وجود الله بأن الكون حادث وكل حادث فلا بد له من محدث قديم وأخص صفات هذا القديم مخالفته للحوادث وعدم خلوها فيه، ومن مخالفته للحوادث إثبات أنه ليس جوهرًا ولا عرضًا ولا جسمًا ولا في جهة ولا مكان؛ لذلك قالوا أن الله مباين لخلقه فهو بهذا لغير جهة ولا تحيز "يستحيل على الله تعالى أن يكون في جهة للجرم بأن يكون فوق العرش مثلاً أو تحته أو يمينه أو شماله أو أمامه أو خلفه، يستحيل على الله أن تكون له جهة في نفسه بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو قدام أو خلف"³.

ويعد دليل الحدوث عند الأشاعرة أشهر أدلتهم وهو مبني على مقدمتين، الأولى: العالم حادث، والثانية: كل حادث لا بد له من محدث، ويستند إثبات حدوث العالم إلى إثبات خمسة أمور:

أولاً: إثبات الأعراض وقيامها بالجواهر

ثانياً: إثبات حدوث الأعراض

ثالثاً: إثبات استحالة تخلي الجواهر عن الأعراض

رابعاً: إثبات امتناع حوادث لا أول لها

¹ - ليس هو الدليل الوحيد عند الأشاعرة فعندهم أدلة أخرى لكن سأكتفي بأشهرها.

² - العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي، الفتح الباري بشرح الصحيح البخاري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، (ط: 01، 1986م، دار الريان للتراث)، ج: 01، ص: 90.

³ - السنوسي، أبي عبد الله محمد بن يوسف، شرح أم البراهين، ت: محمد صادق درويش، (ط: 01، دار البيروني)، ص: 24.

خامسا: إثبات أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث¹.

وقد قالوا عن هذا الدليل المسلوك أصعب تصورا من المستدل عليه، لذلك قال رشيد رضى: "وما كان دين الفطرة مقرر الحنيفية السمحة الذي ظهر في الأميين، ودعا إلى المتوحشين والممدنين، أن يكلف كل فرد في تصحيح الإيمان بنظريات فلاسفة اليونان، تميزا بين تلك الخلافات في الحدوث بالزمان أو الحدوث بالذات، ثم خلافات الفلاسفة مع أهل الكلام في أصل وجود الزمان"².

ثالثا: وجود الله عند الفلاسفة: يرى الفلاسفة امتناع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، ويستدل الفلاسفة في الأساس على وجود الله من طريق دليل الإمكان، ويرفضون دليل الحدوث، لأن العالم عندهم قديم بالزمان، لم يسبقه عدم وهو يحتاج إلى مؤثر، فقدم العالم تابع لقدم الله تعالى بطريق العلة التي لا تتخلف عن المعلول، يقول ابن سينا "كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفت إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون، وإن لم يجب لم يجز أن يقال إنه ممتنع بذاته، بعدما فرض موجودا، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط علته صار ممتنعا، أو مثل شرط وجود علته صار واجبا، وإن لم يقرن بها شرط، لا حصول علة ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود إما واجب الوجود لذاته أو ممكن لذاته"³، فصياغة دليل الإمكان عند الفلاسفة معتمد في الأساس على رفض فكرة أن يكون الدليل هو الحدوث، فإذا العالم بالنسبة إليهم ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته مفتقر إلى واجب الوجود لذاته، فتكون النتيجة بأن العالم مفتقر لواجب الوجود لذاته.

فعندهم الممكن يستوي طرفا وجوده وعدمه، فليس وجوده من ذاته وإلا صار واجب الوجود لا يقبل العدم، وليس عدمه من ذاته، وإلا صار مستحيلا لا يقبل الوجود أصلا، فقبول العالم للوجود

¹ - الجويني أبي المعالي عبد الملك، لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، ت: نزار حمادي، (ط: 01)، دار الإمام ابن عرفة، تونس، ص: 76.

² - مجلة المنار، المنار والأزهر، (ط: 01، 1353 هـ، المنار، القاهرة)، العدد: 05، ص: 581.

³ - ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، (ط: 02)، دار المعارف، مصر، ص: 90.

والعدم دليل إمكانه، ثم يحتاج ممكن الوجود إلى مرجح، ذلك أن وجوده ليس ذاتياً، وهذا المرجح إما أن يكون نفس الممكن أو غير الممكن، فإذا كان المرجح هو نفس الممكن فهو باطل، لأنه يقتضي التقدم باعتباره فاعلاً، والتأخر باعتباره مفعولاً، كل ذلك في لحظة واحدة وهذا الجمع بين النقيضين محال؛ أما إذا كان المرجح غير ممكن فهو أحد أمرين لا ثالث لهما، إما مستحيل وإما واجب الوجود، فإذا كان المرجح هو المستحيل فهو باطل، لأن المستحيل عدم فلا يعقل أن يمنح الوجود، لأنه فاقد له، وفاقد الشيء لا يعطيه، فلا يبقى إلا أن يكون المرجح واجب الوجود، وهو الله تعالى¹.

فالفلاسفة إذا يقولون بقديم العالم، ويثبتون وجود الله تعالى، ويثبتون ما يسمى بنظرية العقول العشرة، ويرون بهذا أن العالم صدر عن الله تعالى صدور العلة عن معلولها، فيصفون العالم بالقدم الزماني، وهو مالا يسبقه عدم ويحتاج إلى مؤثر هو الله تعالى موصوف وحده بالقدم الذاتي، ويذهبون إلى أن الله تعالى واحد من كل وجه، فلا يصدر عنه إلا واحد، وهذا الواحد الصادر عن الله متكرر بالاعتبار، فهو متصف بالإمكان من حيث أن غيره أثر فيه، وبالوجوب من حيث إنه علة للقدم، فهذا الواحد قديم بقديم علته، ويتوالى الفيض ويتكاثر الصدور حتى تصل الأفلاك إلى تسعة، والعقول إلى عشرة، ويصبح فلك القمر هو الفلك التاسع، ويصير عقل فلك القمر هو العقل العاشر المسمى عندهم بالعقل الفعال، وهو الذي يدير العالم الأرضي².

وعلى هذا فالعالم في جملته عندهم قديم بالزمان، حادث بالذات، ولا أول له، لأن العلة والمعلول مقترنان، ويرون أن الجزئيات والأفراد حادثة ذاتا وزمانا.

الفرع الثاني: أقوالهم في توحيد الله تعالى: إن توحيد الله كان رأس ما بعث به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى قومه، فإنهم كانوا يؤمنون بوجود إله خالق متصرف في الكون، ولكن يشركون معه غيره.

¹ - محمد سليم أحمد السيد، انظر المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه، (ط:01، دار المعارف، مصر)، ص:196.

² - انظر ابن سينا، أبو علي، النجاة، (ط:02، 1331هـ، دار المعارف، القاهرة)، ص:383.

أولاً: التوحيد عند مدرسة أهل الحديث: أهم توحيد في هذه المدرسة هو توحيد العبادة، أي إفراد الله بالعبادة وحده، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية " ذلك أن توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة الله وحده، فمن عبد الله وحده لم يشرك به شيئاً فقد وحده، ومن عبد من دونه شيئاً من الأشياء فهو مشرك به ليس بموحد مخلص له الدين، وإن كان مع ذلك قائلاً بهذه المقالات التي زعموا أنها التوحيد، حتى لو أقر أن الله وحده خالق كل شيء، وهو توحيد الأفعال"¹

بل يرون أن سائر طوائف الإسلام شابهوا مشركي العرب في توحيد الربوبية، بحيث قاموا بتعريف التوحيد على أساس الإله الخالق المدبر والمتصرف في الكون، فيقولون أن العرب آمنة بهذا النوع من التوحيد، لكنها رفضت عبادة الله وحده، وأشركت معه غيره².

كما يرون أن التوحيد هو الاعتقاد الجازم بأن الله رب كل شيء ومليكه، وأنه الخالق وحده المدبر للكون كله، وأنه هو الذي يستحق العبادة وحده لا شريك له، وأن كل معبود سواه فهو باطل، وعبادته باطلة وانه سبحانه وتعالى متصف بصفات الكمال، ونعوت الجلال ومنزه عن كل نقص وعيب³، وهذا هو التوحيد بأنواعه الثلاثة، توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات.

أولاً: توحيد الربوبية: وهو اعتقاد تفرد الله تعالى بالربوبية، أي إفراد الله بأفعاله، بأن يعتقد أنه وحده الخالق لجميع المخلوقات، وأنه الرازق لجميع الدواب والادميين، وأنه مالك الملك، والمدبر لشؤون العالم كله، يولي ويعزل، ويعز ويذل، قادر على كل شيء، يصرف الليل والنهار، ويحي ويميت.

ثانياً: توحيد الألوهية: وهو إفراد الله تعالى بأفعال العبد التي يفعلونها، على وجه التقرب المشروع، كالدعاء والنذر والنحر والرجاء والخوف، والتوكل والرغبة والرغبة والإنابة، ويرون أن هذا النوع من

¹ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض أساس التقديس، ت: موسى بن سليمان الدويش، (ط: 01، 1425هـ، مكتبة العلوم والحكم)، ج: 01، ص: 478.

² - انظر ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، (ط: 1996م، دار الكتاب العربي).

³ - انظر الإسماعيلي، أبو بكر، اعتقاد أئمة الحديث، ت: محمد الخميس، (ط: 01، دار الفتح، الشارقة).

العبادة هو موضوع دعوة الأنبياء والرسل من أولهم إلى آخرهم، ويرون أن أكثر الشرك الواقع عند البشر إنما وقع في توجيه أنواع هذه العبادات إلى غير الله؛ فظهر من هذا أن توحيد الإلهية، بمعنى العبادة وليس بمعنى الكون لها، فمعنى لا إله إلا الله هو أنه لا معبود بحق إلا الله، فتوحيد الإلهية متفرع عن توحيد الربوبية ومنبث عليه وملازم له، لكنهم في كلمة الإخلاص أرادوا بها النفي والإثبات فلا إله نفي تبطل الشرك بكل أنواعه، وإلا الله إثبات ثبت أنه لا يستحق العبادة إلا الله.

ثالثا: توحيد الأسماء والصفات: ويقصد به أن يثبت لله من الأسماء والصفات ما أثبتته لنفسه دون إهمال شيء مما أثبتته لنفسه بأن ينفي عن الله تعالى بعض ما أثبتته لنفسه، ولا يزداد عليها بأن يثبت لله تعالى من الأسماء والصفات ما لم يثبت إطلاقه على الله تعالى، في الكتاب والسنة الصحيحة؛ والمدرسة ترى أنه تم الإلحاد كثيرا في أسماء الله وصفاته من مختلف الطوائف الإسلامية¹.

ويجدر الإشارة إلى أن هذا التقسيم يرى خصوم المدرسة أنه وليد شيخ الإسلام ابن تيمية، أما الموافقون فيقولون أنها أصل موجود عند السلف في كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- وألفاظ السلف.

ثانيا: التوحيد عند المعتزلة: يقول القاضي عبد الجبار "فأما التوحيد في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره، فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه، والإقرار به"²؛ وجعلوا أصل مستندهم في التوحيد أربع أمور، وهي نفي الصفات الذاتية، وتأويل الصفات الخبرية، والقول بخلق القرآن، ونفي رؤية الله تعالى مطلقا.

فهذه الصفات كما قال القاضي وغيره من المعتزلة، هي أعراض للأجسام فهي محدثة، ولو أثبتنا لله صفة قديمة، فكأننا نقول بقديمين، وهذا يعني وجود إلهين، حيث أن صفات زائدة عن الذات لما عرف في اختلاف الصفة عن الموصوف، وإذا فالله سبحانه واحد وليس كمثله شيء وهو السميع

¹ - ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الفتوى الحموية الكبرى، ت: حمد التوجيري، (ط: 02، 2004م، دار الصمعي، الرياض)، ص: 206.

² - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ص: 128.

البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة، ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا بحس، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذي أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال¹؛ فهم بنفي هذه الصفات ينفون عنه التثنية، فنفي الجهة والجسمية والتحيز يعد عندهم توحيداً.

كما ويجعلون تبعاً لهذا الأصل وهو نفي الصفات، نفي رؤية الله تعالى في الآخرة، وقالوا في قوله سبحانه: " (* + , - . / [القيامة: 22-23]، أن معناها منتظرة بما يفعل بها ربها²، واحتجوا على قولهم بقوله تعالى: " 5 6 7 8 9 < :: = > [الأنعام: 103]، وقالوا كذلك بخلق القرآن، وهو ما يتفق مع ما ذهبوا إليه من نفي الصفات.

أراد المعتزلة بمذهبهم في التوحيد، تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً عن كل مشابهة، أو تحيز أو انتقال، ذلك أن باقي الديانات التي كانت في المنطقة الإسلامية ترى المشابهة والمماثلة والتعدد، فالمسيحية مثلاً يؤمنون بحلول الله في المسيح وظهوره فيه.

ويقول كذلك القاضي عبد الجبار " اعلم أن الواحد قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ أو لا يتبعض، على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد أنه جزء واحد، وفي جزء من السواد والبياض أنه واحد، وقد يستعمل ويراد به أن يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره، كما يقال فلان واحد في زمانه،

¹ - الأشعري، أبو حسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، (ط: 1990م)، المكتبة العصرية، (مصر)، ص: 155.

² - الزمخشري، محمود أبو القاسم، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعميون الأقاويل في وجوه التأويل، ت: عادل أحمد عبد الودود وعلي محمد معوض، (ط: 02)، دار العبيكان، (الرياض)، ج: 02، ص: 440.

وغرضنا إذا وصفنا الله تعالى بأنه واحد، إنما هو القسم الثاني، لأن مقصودنا مدح الله تعالى بذلك، ولا مدح في أنه لا يتجزأ ولا يتبعض، وإن كان كذلك لأن غيره يشاركه فيه"¹

كما يقول يحيى بن الحسين عن الصفات "وأما ما ذكر من العلم فإنه لا يخلو من أن يكون الله عالم بنفسه، ويكون العلم من صفاته في ذاته لا صفته لغيره، فقد جعل مع الله سواه، ولو كان مع الله سواه لكان أحدهما قديماً والآخر محدثاً"²

وكان أول من تلکم بالتركيب في المعتزلة هو واصل بن عطاء، كان يقول "إن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين"³.

وعليه فإن التوحيد عند المعتزلة يقصد به أن الله تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلهية ولا شريك له فيما ثبت له أو ينفي عنه من الصفات مع اشتراط العلم والإقرار بهذه الوجدانية وعدم المشاركة ومن لم يحقق هذين الشرطين فليس بموحد.

ثالثاً: التوحيد عند الأشاعرة: يشمل التوحيد عند الأشاعرة أموراً ثلاثة، أن الله واحد في ذاته لا قسيم له، وأنه واحد في صفاته لا شبيه له، وأنه واحد في أفعاله لا شريك له⁴؛ جاء في المسامرة التوحيد هو اعتقاد الوجدانية في الذات والصفات والأفعال⁵، كما أنهم يرونها بأنها عدم الشريك في الإلهية وخواصها، يقول التفتازاني "حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك، في الإلهية وخواصها، ولا نزع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم، وخلق الأجسام واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم بنفسه، كلها من

¹ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ص: 227.

² - رسائل العدل والتوحيد ت: محمد عمارة، الاحتجاج على محمد بن الحنفية، (ط: 01، دار الشروق، مصر)، ج: 02، ص: 130.

³ - الملل والنحل، الشهرستاني، مرجع سابق، ج: 01، ص: 40.

⁴ - انظر مقالات الأشعري، مرجع سابق، ص: 55، وانظر كذلك البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ت: أحمد بن إبراهيم أبو العنين، (ط: 01، 1999م، دار الفضيلة، الأردن) ص: 215.

⁵ - ابن لهمام، كمال الدين بن أبي شريف، المسامرة في شرح المسامرة، ت: محمود عمر الدمياطي، (ط: 03، دار الكتب العلمية، لبنان)، ص: 43.

الخواص، وبالجملة فنفي الشريك في الإلهية ثابت عقلا وشرعا، وفي استحقاق العبادة شرعا، قال تعالى: " وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا ۗ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۗ سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ " [التوبة: 31]¹.

ويرون أن الوحدة تطلق بمعنى عدم الانقسام، وبمعنى عدم الشبيه، فيقولون إن الله واحد لا قسيم له، فهو سبحانه لا ينقسم ولا يتجزأ، ولا يتبعض ولا يتعدد، ولا يتركب، وهذا عندهم هو توحيد الذات؛ أما توحيد الصفات فيقصدون به أن الله لا شبيه له في صفاته.

وبعبارة أخرى فالتوحيد عندهم هو الاعتقاد في عدم الشريك في الإلهية وخواصها، والإلهية هي الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق المتصف بها أن يكون معبودا وهذه الصفات هي المسماة بخواص الإلهية، وهي خلق العالم وتدبيره، واستحقاق العبادة، والتفرد بحق التشريع، والمعنى المطلق عن غيره، ويعبرون عن هذا التوحيد بنفي التشبيه، أي اعتقاد أنه لا مشابه له تعالى بوجه من الوجوه لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله " 1 2 3 4 5 6 7 " [التوبة: 11]، ويقابل هذا التوحيد الشرك؛ وهو شرك في الذات والصفات والأفعال، أي المشابهة لله في هذه الأقسام الثلاثة.

وأرادوا بالتوحيد الذي هو نفي قبول الانقسام، عن الكمية والتركيب والأجزاء والحد والمقدار، أرادوا به في الأساس نفي النزول والاستواء عن الله تعالى يقول السنوسي في إخباره عن الله " وبأن يكون جرما أي تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ، أو يكون عرضا يقوم بالجرم، أو يكون في جهة للجرم، أوله هو الجهة، أو تقييد بمكان أو زمان أو تتصف ذاته العلية بالحوادث، أو تتصف بالصغر

¹- شرح المقاصد، للتفتازاني، مرجع سابق، ج: 03، ص: 27.

أول الكبر، أو يتصف بالأعراض في الأفعال أو الأحكام"¹؛ ويقول كذلك " وأما برهان الوجدانية له تعالى؛ فلو أنه لم يكن واحدا لزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه حينئذ"²

ويعرف بعض الأشاعرة كلمة "الإله" بأنه القادر على الاختراع، يقول الأشعري " واختلف أصحابنا في معنى الإله، فمنهم من قال إنه مشتق من الألية وهي القدرة على اختراع الأعيان"³.

كما ويرون أن الدليل المعتمد في هذه المسألة هو الدليل النقلي فقط، بمعنى أن العقل لا يعلم به حسن توحيد العبادة، ومن أقوالهم في ذلك ما قاله التفتازاني "وبالجمله فنفي الشركة في الألوهية ثابت عقلا وشرعا، وفي استحقاق العبادة شرعا قال تعالى "p o n m l k j i h" [البينة: 05]"⁴.

رابعا: التوحيد عند الصوفية: إن أساس التوحيد عند الصوفية ليس تنزيه الله عن المشابهة والمماثلة، بل هو متعلق عندهم في الأصل عن الصلة بين الله الخالق ومخلوقاته، بين المعبود ومعبوداته، بين الكائن السرمدي المطلق الثابت، والعالم المتكثّر المتغير، بين اللامتناهي الذي يتعالى عن أي صفة تحدد له مكانا وزمانا، والامتناهي المقيد في وجوده بمكان وزمان.

فمفهوم التوحيد عند الصوفية هو القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غيرك⁵، وكذلك جاء بأنه ظهور صفة الوجدانية للعبد حتى ينمحق كله فيها، ولا يبقى له أثر، إلا مجرد التصديق القلبي بأن ذلك حق⁶، وجاء في معجم ألفاظ الصوفية " أن التوحيد هو شهادة المؤمن يقينا بأن الله تعالى هو

¹ - السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف، متن أم البراهين المسمى بالعقيدة السنوسية الصغرى، ت: سعيد فودة، ص: 02.

² - المرجع نفسه، ص: 05.

³ - البغدادي، عبد القاهر أبو منصور، أصول الدين، (ط: 03، دار الكتب العلمية، لبنان)، ص: 123.

⁴ - شرح المقاصد، مرجع سابق، ج: 04، ص: 42، وانظر كذلك القشيري، زين الدين أبو القاسم، شرح الأسماء الحسنى، ت:

عاصم إبراهيم، (ط: 01، دار الكتب العلمية، لبنان)، ص: 71.

⁵ - التهانوي، محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت: علي دحروج، (ط: 1996م، مكتبة لبنان

ناشرون، لبنان)، ج: 02، ص: 384.

⁶ - النقشبندی، محمد عثمان سراج الدين، رسالة التوحيد، من غير معلومات الطبعة ص: 43.

الأول في كل شيء، والأقرب من كل شيء، وهو المعطي والمنع لا معطي ولا مانع ولا ضار ولا نافع إلا هو"¹؛ وقالوا أيضا في مفهومه أنه "الفناء عن رسوم الصفات في الحضرة الواحدية، وشهود الحق بأسمائه وصفاته لا غير، وفي الحقائق الفناء في الذات مع بقاء رسم الخفي المستور بنور الحق المشعر بالإثنية المثبت للخلقة"²

ويقسمون التوحيد إلى ثلاث أقسام متعلقة في الأساس بالفناء:

الأول: التوحيد الإرادي (الفناء عن عبادة السوى): وهو توحيد الفناء عن إرادة سوى الله عز وجل بحيث يفنى بالإخلاص لله عن الشرك، وبالشرعية عن البدعة، وبالطاعة عن المعصية، وبالتوكل عليه عن التعلق بغيره، وبمراد ربه عن مراد نفسه، فيكون بهذا التوحيد شهود الربوبية والقيومية، فيشهد تفرد الرب تعالى بالقيومية والتدبير والخلق والرزق والعطاء والمنع والضر والنفع، وكذلك يكون شهودا عن إرادة ما سوى الله ومحبتة والإنابة إليه ورجائه، وتعد صياغة هذا النوع من التوحيد عند الصوفية المعتدلين صياغة ذوقية، تحافظ على الثنائية بين الله والعالم.

الثاني: التوحيد الشهودي (الفناء عن شهود السوى): وهو في الأصل عدم خاطرة القلب بغير الله، فهو شهود ما سوى الله تعالى، بحيث يكون تحقق الوحدة المطلقة، ما يعني اتحاد العبد مع الله اتحاد عيان ومكاشفة ومشاهدة، فيغيب بموجوده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمذكوره عن ذكره وبمعروفه عن معرفته، فيكون التوحيد هو أنه كلما ضؤل حال الآدمي، كانت زيادة في ظهور الألوهية على مستوى الإنسان والكون، ولا تكون علاقة الإنسان بربه علاقة أمر ونهي.

الثالث: التوحيد الوجودي (الفناء عن وجود السوى): وهو أنه ما ثم غير، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء في الوحدة المطلقة، ونفي التكثر والتعدد عن الوجود بكل اعتبار، فلا يشهد غيرا أصلا بل يشهد وجود العبد عين وجود الرب، بل ليس عندهم في الحقيقة رب وعبد، وتوحيد هذه

¹ - حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، (ط:01، 1987م، مؤسسة المختار، القاهرة)، ص: 92.

² - القاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، ت: عبد العال شاهين، (ط:01، 1992م، دار المنار، القاهرة)، ص: 220.

الطائفة في شهود الوجود كله واحد وهو الواجب بنفسه، ما ثم وجودان ممكن وواجب ولا يفرقون بين كون وجود المخلوقات بالله وبين كون وجودها هو عين وجوده¹.

الفرع الثالث: بحثهم في أسماء وصفات الله تبارك وتعالى: وقد كان هذا أغرق موضوع للفرق الإسلامية المختلفة، ولم يثبت على قدم إلى يوم الناس هذا، فإنهم لا زالوا مختلفين حوله.

أولاً: قول مدرسة أهل الحديث في الأسماء والصفات: ترى مدرسة أهل الحديث، أن صفات الله تعالى توقيفية، فلا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، في كتابه أو على لسان رسوله -صلى الله عليه وسلم- وهم يرون أن دلالة الكتاب والسنة على ثبوت الصفات، إما أن يكون تصريحاً بالصفة، كالعزة والقوة والرحمة، أو تضمن الاسم لها كالعزيز والغفور، أو تصريح بفعل أو وصف دال عليها، كالاستواء على العرش والمجيء.

ويقسمون صفات الله تعالى إلى ثبوتية وسلبية، فالثبوتية ما أثبتته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله -صلى الله عليه وسلم- وكلها صفات كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه، كالحياء والعلم، والقدرة والاستواء، واليدين والوجه، فيجب إثباتها لله على الوجه اللائق به، وهذه الصفات الثبوتية إنما هي صفات مدح وكمال، وكلما كثرت وتنوعت دلالتها ظهر من كمال الموصوف بها ما هو أكثر؛ أما السلبية فهي ما نفاه الله عن نفسه في كتابه، أو على لسان رسوله -صلى الله عليه وسلم-، مثل الصمم والنوم، وغير ذلك من صفات النقص².

ويقسمون الصفات الثبوتية إلى قسمين هما الذاتية والفعلية، فالذاتية هي التي لم يزل الله ولا يزال متصفاً بها، وهي التي لا تنفك عنه سبحانه وتعالى، كالعلم والقدرة والسمع، والبصر والعزة والحكمة،

¹ - انظر السهروردي، شهاب الدين أبو حفص، عوارف المعارف، ت: سمير شمس، (ط: 02، دار الصادر، بيروت)، ص: 73، وانظر كذلك مدارج السالكين، ابن القيم، مرجع سابق. ج: 01.

² - انظر مرعي بن يوسف الكرمي، انظر أقاويل الثقات في تأويل الصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، ت: شعيب الأرنؤوط، (ط: 01، 1985م، مؤسسة الرسالة)، ص: 53 وما بعدها بتصرف.

والوجه واليدين، أما الفعلية والتي تسمى بالصفات الاختيارية، وهي التي تتعلق بمشيئة الله تعالى، إن شاء فعلها، وإن لم يشأ لم يفعلها، كالاستواء على العرش والنزول إلى السماء¹.

وتنقسم بدورها الصفات الذاتية والفعلية إلى قسمين عقلية وخبرية، فالعقلية هي التي يشترك في إثباتها الشرعي السمعي، والدليل العقلي، وهي عندهم أغلب صفات الله تعالى، أما الخبرية النقلية فهي التي لا تعرف إلا عن طريق النص، فطريق معرفتها النص فقط، مع أن العقل السليم لا ينافيها؛ ويرون أن الصفات معلومة باعتبار المعنى، ومجهولة باعتبار الكيفية، فالاستواء معلوم لهم باعتبار العلو والارتفاع، ومجهول باعتبار كيف يستوي الله عليه؛ والقول عندهم في الصفات كالقول في الذات، فالله ليس كمثل شيء لا في ذاته ولا في صفاته، ولا أفعاله، فذاته لا تماثل الذوات، وهي متصفة بصفات حقيقية لا تماثل الصفات².

ويرون أن أسماء الله تعالى أعلام وأوصاف، فهي أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وأوصاف باعتبار ما دلت عليه من المعاني، وهي تدل على الواحد من حيث أنها أعلام، أما معانيها على مستوى كونها أوصاف فهي مختلفة، ودلالة أسماء الله تعالى على ذاته وصفاته تكون بالمطابقة، وهي تفسير الاسم بمدلوله أو دلالاته على جميع معناه، أو تكون بالتضمن وهي تفسير الاسم ببعض مدلوله، أو بجزء معناه، وإلا تكون بالالتزام، وهو الاستدلال بالاسم على غيره من الأسماء التي يتوقف هذا الاسم عليها، أو على لازم خارج عنها؛ وأهم قاعدة عندهم في الأسماء أنه لا مجال

¹ - ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، ت: عواد عبد الله محمد المعتق، (ط: 01، 1988، مطابع الفرزدق)، ج: 01، ص: 95 وما بعدها.

² - انظر ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، (ط: 05، 1994م، دار الرشد، الرياض)، ص: 16 وما بعدها بتصرف.

للعقل أن يدرك ما يستحقه الله من أسماء وأوصاف، بل لا بد أن يكون التسليم في ذلك كاملاً ومستندهم الأول قوله تعالى ﴿ 1 2 3 4 5 6 7 ﴾ [التوبة: 11]¹.

ثانياً: الأسماء والصفات عند الأشاعرة: يثبت جمهور الأشاعرة من الصفات الوجودية سبع صفات، سموها صفات المعاني، وهي كل صفة قائمة بموصوف موجبة له حكماً²، وهذه الصفات هي العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر؛ وقد قرر الأشاعرة وأثبتوا أن صفات المعاني السبع صفات حقيقية وأنها صفات كمال الله تعالى، وقالوا بأن صفات المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات، ووجهوا هذا القول بأن المراد من نفي المغايرة نفي الانفكاك لا مطلق المغايرة، وأما نفي العينية فالمقصود به أن حقيقة الصفات غير حقيقة الذات من حيث المفهوم، فهذه الصفات السبع اتفق الأشاعرة على إثباتها، وكذلك اتفقوا على تأويل الصفات الاختيارية، إلا أنهم اختلفوا حول رأيهم في الصفات الخيرية، وهذا الاختلاف فيما أن يكون بين متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم، أو عند الفرد الواحد، حيث يميل مرة إلى الإثبات ومرة إلى التأويل³.

ويرون أن صفات القدرة والإرادة والعلم والحياة، صفات لا يصح الاستدلال عليها إلا بدليل عقلي، ولا يصح بالسمعي إلا على وجه التأكيد فقط، أما السمع والبصر والكلام، فهي صفات لا يستدل عليها إلا بدليل سمعي، ذلك أنها لا تتوقف عليه المعجزة من الصفات.

ويقسمون الصفات من حيث متعلقاتها إلى أربعة أقسام، الأول ما يتعلق بالممكنات دون الواجبات والمستحيلات، وهو القدرة والإرادة، فالأولى تعلقها تعلق إيجاد والثانية تعلقها تعلق تخصيص، وأما القسم الثاني فهو ما يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات، وهو العلم والكلام،

¹ - انظر اللالكائي، أبو القاسم هبة الله ابن الحسن ابن منصور، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ت: نشأة بن كمال المصري، (ط: 2001م)، دار الإرشاد و دار البصيرة، اليمن ومصر)، ص: 54 وما بعدها كما أنه يمكن الاطلاع عليه في باقي الكتب المذكورة.

² - البيهقوري، إبراهيم بن محمد بن أحمد، تحفة المرید شرح جوهره التوحيد، ت: عبد الله محمد الخليلي، (ط: 02)، دار الكتب العلمية، بيروت)، ص: 63.

³ - انظر أحمد صبحي، الأشاعرة، (ط: 04، 1982م، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر)، ص: 24 وما بعدها.

فتعلق الأولى تعلق انكشاف، وتعلق الثانية تعلق دلالة، والقسم الثالث منها ما يتعلق بالموجودات وهو السمع والبصر، وأما الرابع وهو مالا يتعلق بشيء، وهو الحياة¹.

وعلى مستوى أسماء الله تعالى فهي عندهم من المسلمات، وقد حرصوا على التأليف فيها، والبحث في دقائقها، وقالوا أن أسماء الله توقيفية، وهذا رأي أغلب الأشاعرة وخالف في المسألة الباقلاني²، ويرون أن أسمائه سبحانه ليست جامدة، وهو ما يفسر حرص علماء الأشاعرة على شرحها، وبيان معانيها وذكر ما دلت عليه من صفات الله، كما أطلق الأشاعرة على الله أسماء لم يدل عليها دليل من الشرع لكن اضطروهم إليها مناقشاتهم المنهجية، كاسمي الذات والقديم، وهذا وفق قاعدة يرون فيها أن ما صح معناه في اللغة، وكان معناه ثابتاً له لم يجرم تسميته به، فإن الله لم يجرم ذلك علينا فيكون من الجائز المسموح به³.

وفي مسألة هل الاسم هو المسمى يقول أبو الحسن الأشعري، أن الأسماء ثلاثة أقسام، فتارة يكون الاسم هو المسمى، كاسم الموجود، وتارة يكون غير المسمى، كاسم الخالق، وتارة لا يكون هو ولا غيره كاسم العليم القديم⁴.

ثالثاً: الأسماء والصفات عند المعتزلة: كان أول من تلمح في الصفات هو الجعد بن درهم⁵، فإنه نفاها، وعن الجعد أخذ الجهم بن صفوان، وبعدها من جملة ما أخذه المعتزلة عن الجهمية، هو رأيهم في نفي الصفات، يقول في ذلك أبو الحسن الخياط "إن الله تعالى لو كان عالماً بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو أن يكون محدثاً، ولا يمكن أن يكون قديماً، لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين،

¹ - الرازي، فخر الدين، المحصل ت: طه جابر العلواني، (ط: 03، 1997م، مؤسسة الرسالة)، ص: 437.

² - الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ت: محمد عثمان الخشت، (ط: 01، مكتبة القرآن، القاهرة)، ص: 127.

³ - انظر العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، ت: حسان عبد المنان، (ط: 01، بيت الأفكار الدولية).

⁴ - المقالات، الأشعري، مرجع سابق، ص: 172.

⁵ - انظر المقرئ، تقي الدين أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ت: أيمن فؤاد السيد، (ط: 01، دار الكتب العلمية، لبنان)، ج: 04، ص: 181.

وهو تعدد، وهذا قول فاسد، ولا يمكن أن يكون عالماً محدثاً، لأنه لو كان كذلك يكون الله قد أحدثه إما في نفسه أو في غيره أو لا في محل، فإن كان أحدثه الله في نفسه أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، وهذا محال، وإذا أحدثه في غيره كان ذلك الغير عالماً بما حله منه دونه، كما أن من حله اللون فهو متلون به دون الغير، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل؛ لأن العلم عرض لا يقوم إلا في جسم، فلا يبقى إلا حال واحد، وهو أن الله عالم بذاته¹.

لذلك يرى مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء أن من أثبت الصفات، إنما يؤديه إثباته إلى تعدد القدماء، وذلك شرك، إلا أن قوله بنفي الصفات كان غير مكتمل وغير ناضج، لأنه شرع فيه قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين²، وقد استكماله من بعده تلاميذ مدرسة الاعتزال، الذين قالوا إن الله عالم بذاته، قادر بذاته لا بعلم، والعلم والقدرة هي صفات قديمة ومعان قائمة به، وقد ذكر ابن المرتضى المعتزلي إجماعهم على ذلك فقال "وأما ما أجمعت عليه المعتزلة، فقد أجمعوا على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لمعان"³، فملخص قول المعتزلة في نفي الصفات هو أن صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته، لأنه لا يخلو إما أن يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه، فإن كان وجوده لا يقوم إلا بها، فقد تعلق بها وصار مركباً من أجزاء لا يصح وجوده إلا بمجموعها، والمركب معلوم، وإن كان لا يقوم وجوده بها، ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه، فهي عرضية والعرض معلول، وهما على الله محال فلم يبقى إلا أن صفات الباري غير زائدة على ذاته، وهو المطلوب⁴.

¹ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ت: محمد رشاد سالم، (ط: 01، 1986م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، ج: 02، ص: 95.

² - الملل والنحل، الشهرستاني، مرجع سابق، ج: 01، ص: 51.

³ - القاضي، عبد الجبار بن أحمد، المنية والأمل، ت: سامي النشار وعصام الدين محمد، (ط: 1972م، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، مصر)، ص: 56.

⁴ - انظر محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار، (ط: 02، دار الفكر العربي، مصر)، وانظر كذلك ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، (ط: 1426هـ، مجمع الملك فهد للطباعة القرآن)، ج: 01، ص: 605.

غير أن العلاف من أئمة المعتزلة خالف في هذه المسألة فقال "إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي ب حياة وحياته ذاته.."¹، فقول العلاف هذا يثبت به أن الصفات هي بعينها الذات، وتكون الطريقة التي خالف بها العلاف جمهور المعتزلة إنما هي في اللفظ، أما نفي الصفات فيبقى قائماً، فالاختلاف إنما هو في الطريقة لإثبات غاية واحدة.

من خلال رأي المعتزلة في نفي الصفات أول المعتزلة النصوص التي يحتمل أن لا تنزه الله تنزيهاً مطلقاً، وتبعاً لهذا التنزيه، لا سبيل لرؤية الله بالأبصار، لأنها تستلزم الجهة، والقول بالجهة بالنسبة له تعالى محال، وتكلم الله لموسى بأصوات مسموعة محال، لأنه يؤذن بالتجسيم، وقالوا عن الإرادة أنها ليست قديمة بل هي محدثة إلى غير محل، وقالوا بأن هناك صفات سلبية لفظاً ومعنى، كمخالفة الحوادث، وأخرى إيجابية لفظاً سلبية معنى، كالقدم والبقاء، وثالثة إيجابية لفظاً ومعنى، كالقدرة والإرادة².

المطلب الثاني: قواعد مدارس التراث في الإلهيات: إن الحديث عن القواعد الضابطة لمؤلفات العقيدة في الجانب الإلهي، هي كما غيرها لا تنضبط (وفق قولهم) لما بين المدارس الإسلامية من اختلافات وتباينات كبرى، وكل فرقة منهم تدعو إلى مذهبهما العقدي على أنه الصواب وأن غيرها من المدارس لا تأتي إلا بالخطأ؛ ولأن القواعد هي رد الاختلافات إلى أصل منشأ، فإنهم يرون أن البواعث بينهم تختلف من مدرسة إلى أخرى، وذلك على حسب مراد كل مدرسة، فمنهم من اجتمعوا على أن منطلق الاستدلال هو كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم-؛ وبعض آخر رأى أن المنطلق لا يكون منهما بل المال هو الذي يكون إليهما، فكانوا في ذلك بين قريب وبعيد من الكتاب والسنة، وانقسموا إلى فرقتين أساسيتين الأولى هي الفرقة النقلية والثانية هي الفرقة العقلية، فالأولى رأت أن النص المنزل من الله هو الأصل لكل معرفة، وأنه يلزم إتباعه حتى مع عدم

¹ - الملل والنحل، الشهرستاني، مرجع سابق، ج:01، ص:53.

² - انظر أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، جزء المعتزلة، (ط:05، 1985م، دار النهضة العربية)، ج:01، ص 53. وما بعدها

وضوح الصورة في ذهن المتبع، وذلك كي لا تتعطل أحكام الله وشرائعه، لما يوجد في العقول من تفاوت، أما طائفة المعقول فاشتروا وجوب النظر على كل مكلف، فقسموا العلم إلى ضروري ونظري، وقالوا أن النظر إنما يحصل به العلم، إذا كانت المقدمات من الضروريات، أو لازمة لها لزوما تعلم صحته بالضرورة، ثم قسموا الضروريات إلى الوجدانيات والحسيات والبدهييات، وخاضوا نقاشاتهم على هذا الأساس¹.

غير أن هذا لم يمنع أن يجمع ولو مع بعد الشقة بين هذه الطوائف التي كان أصل منطلقها هو الإسلام ومدار مرادها هو كذلك، فقد كان معتمدي هو ذكر التفاصيل الجافة في متون العقائد عند كل مدرسة، وكيف أصبحت العقيدة مجالا لأكبر السجلات في التاريخ الإسلامي، وكيف أن كتب كل المدارس إنما هي مخصصة للرد على المخالف، حتى يظن القارئ أن أصل الاعتقاد إنما هو ما ينشأ من قول المخالف حال وقوع المخالفة؛ يعني وكأنه لا وجود للاعتقاد إلا بعد ظهور قول المخالف، وإن كان هناك استثناء لما يعتبر تأسيسا للعقائد وخاصة ما احتواه القرآن، إلا أنه أصبح لا يكاد يبين من شدة ما غطته المؤلفات العقدية بالآلاف والمشتغلة في الأساس على تأسيس الردود.

لا يعني هذا بطبيعة الحال أن لا يكون درس العقيدة يحتوي في مضامينه الردود على المخالف فإنها طبيعة الإسلام التي لا تقبل كل قول يقال على أنه صواب، ومع ذلك فهذا لا يعني أن يصبح الدرس العقدي أغلبه إن لم أقل كله، مؤسسا على هذه الردود وأن تكون العقيدة التي يتعبد بها الإنسان لله هي فقط هذه الأقوال المخالفة؛ نعم لقد أسس القرآن في مضامينه الكثير من الردود على أهل الكفر والإلحاد، لكنه في مقابل ذلك كان مليئا بالتأسيس للمعرفة الله ومعرفة أسمائه وصفاته، وأفعاله في الكون، ومعرفة عالم الغيب وعلاقته بعالم الشهادة، ومعرفة الأنبياء وما يصح فيهم من قول واعتقاد وإتباع، وغيرها من كثير المسائل².

¹ - انظر علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، (ط: 1984م، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان).

² - يخدم هذه الفكرة كذلك كلية المعارف الدينية وارتباطها ببعضها.

وكانت محاولتي في هذا البحث جادة لأجل الخروج من هذا المأزق الذي أصبح يملأ كتب العقيدة، وذلك عن طريق التأسيس لقواعد ضابطة تحكم منهج التأليف للعقيدة، كمحاولة مني لفتح الباب للبحث في هذا المجال؛ لكن كان أن اصطدمت بالأطروحة الحدائرية التي ترى أنه لم يحكم الفكر الإسلامي، إلا دوغمائية القواعد، وأنه في كل زاوية من الفكر الإسلامي، قاعدة تشترط قبل إخراج أي فكرة دينية، وأنه قد وصلنا إلى مرحلة يجب فيها التخلص من هذه القواعد، والدخول في مرحلة تحرير العقل الإسلامي كما يقولون؛ حينها قررت تغيير وجهة نظر البحث، حيث باتت ليس التأسيس للقواعد وإنما هي التماهي مع القواعد التي حكمت المتن العقدي التراثي؛ وهذا ما فعلته هنا في مبحث الإلهيات حيث ذكرت أقوالهم مركزة دون الترجيح بينها، أو إظهار أدلتها التي جعلت من اختيار ما يغلب على آخر؛ وفي الوقت نفسه أحاول معرفة اللافاعدة في الفكر الحدائري، وحينما أقول أحاول ولا أقول أفعل، هذا لسببين رئيسيين ومهمين للغاية؛ أولهما: أن الأطروحة الحدائرية لا تتوافق في المضامين والأطروحة التراثية، وهذا الذي سيبين فيما بعد، وأما الثانية: كون درس الحدائرية لا يزال جديداً وكما أشرت سابقاً لا يزال في طور النمو بمقارنته مع التراث وما أنتجه من معرفة مهما كان الموقف منها، وسبب جدته وحدائته يجعله لا يتواصل مع الأطروحة التراثية، لكن مع ذلك لا يعني هذا أن لا تقبل الأطروحة لهذا السبب، فالمعرفة منتج تراكمي وهي تحتاج إلى الوقت، لكنني فقط أردت أن أقول أنه وحتى لحظة إنجاز هذا البحث، يبقى المنتج الحدائري أقل غزارة في مقابل المنتج التراثي.

أما القواعد التراثية ذاتها، فهي قواعد تعلق بكل مذهب في الأساس، حيث أسست كل مدرسة لنفسها قواعد يشتغل من خلالها أتباعها على توليد معرفة عقديّة داخل أطرها، غير أنني وكما أشرت سابقاً أحاول البحث في المشترك بينهم، لأنه يستحيل أن لا يوجد مشترك ومعتددهم جميعاً هو الإسلام.

الفرع الأول: فيما تعلق بأدلة إثبات وجود الله: الحقيقة أن الأدلة إنما تكون للإثبات قاعدة ما، ولا تكون الأدلة ذاتها قاعدة، يعني أن أدلة إثبات وجود الله لا يمكن في الأصل استخراج قاعدة

منها، لكن يستخرج قاعدة من وجود الله أصلا، ولأن أهل الإسلام اتفقوا على وجود الله بالضرورة، لكنهم اختلفوا فيما بينهم على طرق تلکم الأدلة، وكذلك اختلفوا في سائر الملل والنحل، جعل من بحث الأدلة هو المحور الذي دار عليه الدرس العقدي في هذه النقطة، كما أنها من الأهمية بما كان حيث اعتبرت الأدلة مقدمات ضرورية لكل مبحث عقدي بعدها.

اعتمد المتكلمون على الضرورة العقلية في إثبات وجود الله، ورتبوا باقي المسائل على أساس هذه القاعدة، أي أن أول واجب على المكلف كان هو النظر العقلي لأجل معرفة إثبات وجود الصانع، وبعد أن يحصل ذلكم الإثبات تكون باقي المسائل تبعا بالضرورة ومعتمدا عقليا في الأساس، وراحا كثيرون يرفضون القول بالنظر العقلي ويقولون أنه تكليف بما لا يستطاع¹، وفي مقابل هذا النظر العقلي قررت مدرسة أهل الحديث قاعدة الفطرة السليمة، ورأت أن الفطرة هي أصل الأدلة، وهذا ذاته ما لم يستوعبه المتكلمون حيث قالوا أن الفطرة يستدل لها ولا يستدل بها، يعني أن تكون الفطرة كذلك هي فيمن يفترض فيه أن فطرته حية وسليمة، لكن الذي يخاض معه النقاش هو صاحب فطرة ضيعت عبر الزمن لأسباب متعددة، فلا يصح معه أن يستدل عليه بفطرته والتي هي في الأصل منتكسة.

قول كلا المدرستين يظهر مدى التعارض أنه لا يقبل القول الآخر وأنه لا يحتمله، فبطبيعة الحال إذا قلنا بالنظر العقلي فإنه سيتم تكليف الناس بما لا يطاق حقا، والناس معلوم تفاوت عقولهم؛ ثم كيف يكون النظر العقلي طريقا لإثبات وجود الله، وفي الناس من لا يمكنه هذا النظر لما في عقله من القلة ولعلنا صرنا إلى زمان أكثر وضوحا في هذا المعنى، فإنه ومع ازدياد معارف الناس وازدياد المتعلمين إلا أن هذا لم يوصل إلى معرفة الله، بل إن العالم الغربي وهو الذي اتسعت عنده العلوم والمعارف أكثر من غيره، لم يستطع إيجاد الله، بل يحاول أن يثبت في كل لحظة أن هذا النظر العقلي المستفيض إنما يبعد عن فكرة الإله بدلا من أن يقرب منها؛ وهذا كذلك يجعلنا إلى نفس نقطة الفطرة

¹ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درر تعارض العقل والنقل، ت: محمد رشاد سالم، (ط: 02، 1991م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية).

الإنسانية التي قالت بها مدرسة الحديث، حيث لم تعد الفطرة واضحة المفهوم إلا بوجود حياد كامل يعتبرونه في الأصل هو الإلحاد؛ وفي نفس الوقت لا يعني هذا التحول في مفاهيم الناس في أيامنا هذه، أن ما يقولنه هو صواب بل على الإطلاق تماما، فإن الناس يخالفون الحق حتى مع علمهم أنه حق، وهذه النقطة ذاتها ما يعبر عن عدم البراءة التامة التي يحاول الغرب تسويقها على أنها أصل الفكر الإنساني.

غير أن الأساس هو أن كلا المدرستين يبقى رأيهما قائما، وذلك بقدر تعدد أنفس البشر التي تستقي كل واحدة منهم ما يوافق شيئا منها، قد لا يكون معلوما بالضرورة لكنه متفق مع ما يتعلق بإنسانيتهم، فالمعرفة الغربية التي ذكرتها، هي نفسها قامت بهداية كثيرين إلى طريق الحق والصواب.

أما فيما يتعلق بوسائل ذلكم، فقد اختارت كل مدرسة رأيا، فأهل الحديث اختاروا الاستدلال على الخالق بالخلق، وعلى المنعم بالنعمة، وهو ما أرجحه مطلقا، لما اعتبره وقوفا كاملا مع القرآن، وإن كنت لست بصدد الترجيح إلا أن المنهجية المعرفية تفرض ذلك؛ بينما اختار الأشاعرة والفلاسفة طرقا أخرى لوسائل هذا الاستدلال، وترددت كلا المدرستين بين دليل الحدوث والإمكان وكلهم يرفع عن أطروحته وينفي بها أطروحة الآخر أو يثبت ما بها من النقص؛ فإني وإن كنت قد بدأت بترجيح أطروحة مدرسة الحديث، فإني أبين مرجوحية قول المدارس العقلية، لما قد ظهر في زماننا من سقوط الاستدلال بالجوهر الفرد، وما يترتب عليه من حدوث، وكذلك ما تبين من ضعف الاستدلال بدليل الإمكان وغيره، وهو عمل لم أقم به بل هو في الأصل عمل كثير من الباحثين¹.

لكن لا بد من ذكر نقطة مهمة بهذا الصدد وهي أن انتصار (إن صح تعبير) مدرسة المحدثين على المدارس العقلية في هذا الباب، من إسقاط الجوهر الفرد وما قال به الفلاسفة كذلك، لا يعني هذا أبدا أنها استطاعت استبعاد العقل، بل على العكس أصبح العقل العلمي المعرفي اليوم، مساوقا تماما للفطرة الإنسانية والضرورة الحياتية؛ فنقد الجوهر الفرد اليوم إنما أتت قوة نقده من خلال المعرفة

¹ - انظر مناهج البحث لدى مفكري الإسلام، سامي النشار، مرجع سابق، ص: 60 وما بعدها.

العلمية ذاتها، فمدرسة الحديث والتي أرادت الحفاظ على السياق القرآني قائما، كان لها ذلك ولو بعد زمن طويل، فطرق الاستدلال المعرفية اليوم هي من هذا الوجه وإن كان بطرق أكثر تفصيلا.

لكن ما هي قاعدتهم في كل هذا؟ وحينما أقول كل هذا أقصد بالرجوع المفصل، بل والممل في بعض الأحيان إلى الكتب والمؤلفات الكثيرة جدا؛ فالله عند أهل الإسلام هو موجود بالضرورة، لكن ومع اختلافهم في بحث الأدلة على إثبات وجوده، ورد بعضهم على بعض ونفي مقولة غيرهم، فإن تعدد الطرق ذاتها هو القاعدة على إثبات وجود الله، حيث يبقى المجال مفتوحا دائما ومتجددا في أدلة إثبات وجود الخالق، وهو ما يجعلني ألخص هذه القاعدة بقولي: **وجود الله يجعل من طرق الاستدلال عليه متعددة.**

الفرع الثاني: فيما يتعلق بتوحيد الله تعالى: بات التوحيد اليوم مطلبا عاليا للغاية والناس مع ازدياد العلم واتساع رقعة المتعلمين، يرون أن من آمن بوجود إله خالق، لا بد أن يوحد بالضرورة، كما وتراجعت الفلسفات والعقائد الوثنية، بطبيعة الحال ليس لصالح الإيمان بالله الواحد بقدر ما هي لصالح الإلحاد أساسا، لكن هذا يظهر مدى تأفف الناس عن الاثنية والترفع عنها، لما ترتبط به من الخرافات والاعتقاد في الجمادات أو الكائنات المماثلة للإنسان بأنها تنفع وتضر وتستطيع التأثير في الكون؛ وكما قلت يرجع السبب في ذلك إلى العلم حيث استطاع الإنسان فهم الكون بشكل أفضل، واستطاع أن يلخص تلکم المتعددات إلى وجود إله أو عدم وجوده، ومن خلال هذه الفكرة فقط يمكننا مناقشة ما حصل في التراث الإسلامي حول توحيد الله.

التوحيد بطبيعة الحال أخذ مساحة كبرى كغيره في السجال التراثي، بين هل كانت المدرسة المخالفة للأخرى موحدة لله، أم أنها لم تكن كذلك، والنتيجة أن كل واحدة منهم تقول أن التوحيد الحق هو الذي أملكه؛ ولعل أقرب المدارس إلى بعضها في هذه النقطة هي المدرستين الأشعرية والماتوردية مع مدرسة أهل الحديث، أما ما كان مع المعتزلة والصوفية فإنه يظهر أنه أكثر بعدا.

التوحيد الإلهي هو أعظم مسائل الاعتقاد بعد الإيمان بوجود الله، إلا أن كل مدرسة ركزت على جانب ارتأت أنه الصواب في مفهوم التوحيد، وهذا لأسباب مختلفة كالتلاقح مع الحضارات الأخرى، وهو خاصة الحاصل مع مدرستي الفلاسفة والمعتزلة، بيد أن مدرسة أهل الحديث مثلا ركزت على ما رآته أنه خلل دائم في كل الأمم السابقة للإسلام وهو توحيد الألوهية، وأن الأنبياء ما جاءوا إلا لتبيان أصل من توجه إليه العبادة؛ أما الأشاعرة فتركوها على مرتبة واحدة فيمن يستحق العبادة، وفيمن يقال بأنه الخالق الرازق مدبر الكون، لكنهم بحثوا فيمن يكون مورده العقل وفيمن يكون مورده الشرع، أما الصوفية فسلكوا طريقا آخر تماما.

كان لمدرسة الحديث كما أشرت سابقا التركيز الأكبر على ما اصطالحوا عليه بتوحيد الإلهية، باعتبار أن الأمم السابقة ومعها مشركوا قريش، كانوا يؤمنون بوجود إله واحد خالق ومدبر للكون، لكنهم كانوا يصرفون العبادة والندور والقرابين إليه وإلى غيره، فقالت هذه المدرسة أن الأصل هو التركيز على توحيد الإلهية، وهذا القول أوافقه تماما؛ لكن استمراريته لا توافق هذا الزمن، فإن كفار قريش الذين كانوا يؤمنون بوجود إله خالق لكن لا يعبدونه، باتت اليوم شيئا آخر حيث الناس يعتقدون أنه لو وجد إله خالق لكان لزاما بالضرورة أن يعبد، وكما أشرت سابقا هذا بسبب تطور العقلية الإنسانية ونزوحها نحو العلم والمعرفة، فيصبح بهذا التركيز على توحيد الربوبية أمرا ضروريا للغاية.

أما المدارس العقلية فكما قلت سابقا فمنها من اضطر إلى مناقشات منهجية بسبب التلاقح الذي حصل مع حضارات أخرى، وهو ما جعلهم ينقلون ألفاظ تلك الحضارات وتفاصيل ما ذهبت إليه وإن كان بشكل مخالف، فالمعتزلة مثلا أرادوا توحيد الله تعالى بنفي الصفات عنه لما قد يوهم ذلك من وجود إلهين، وأن الأمم الأخرى لم تثبت تعدد الآلهة إلا بتعدد صفاتها، حيث وزعت تلك الأفعال الإلهية على مخلوقات تقوم بها نيابة عنها؛ لكن مع بطلان قول المخالفين للمعتزلة فكذلك لا يبرر هذا مدرسة الاعتزال أن لا تعادل في القول، فقولها كذلك يبطل.

إن دوران أهل الإسلام في فلك التوحيد الكامل مع اختلافات قد تكون جوهرية في رأيهم، وذلك بالنظر إلى أنواع البشر المشركين بالله، يتأكد اعتقاد المسلم أن أصل الإسلام، وأحد أهم ركائزه على الإطلاق هو توحيد الله تعالى، فيكون بهذا التأكد تأسيس لمركزية المعرفة الإسلامية المستمدة من هذا التوحيد.

أما عن القاعدة ذاتها فإنه مع اختلافاتهم في تفاصيل بيان كيف يكون التوحيد توحيدا لله، فإن هذا يؤسس للفكرة ولا ينفىها، فالله في البدء والآخر هو عندهم يجب توحيد توحيدا مطلقا، ما يعني أن القاعدة عندهم هي أن الله واجب التوحيد في الألوهية والربوبية والأسماء والصفات، وهذه القاعدة لا تنفي النقاشات المنهجية التي تسعى جاهدة للحفاظ على الأصل في التوحيد؛ فمثلا اختارت الصوفية تقسيمات مختلفة تماما عن تلكم التي اختارتها باقي المدارس في توحيد الله تعالى، ولعل السبب في ذلك يرجع لمحاولتها الخروج من تلكم السجلات إلى الناحية الإجرائية للتوحيد، أي ما يقع تحته من العمل، وهذا فيه من جانب صواب الشيء الكثير، خاصة إذا تلافينا ما وقعت فيه المدرسة ذاتها من الشطط، ووقفنا مثلا عند توحيد الإرادي، فقد ضاع عند الناس مفهوم العمل بالتوحيد لما طغى من تلكم النقاشات التي حاولت إظهار التوحيد بشكل أمثل.

الفرع الثالث: فيما يتعلق بالأسماء والصفات: يكفي لذكر هذه اللفظة أن تأخذك إلى قلب الصراع الإسلامي الإسلامي، بل لا يكاد كتاب من كتب العقيدة إلا محور الموضوع فيه هو الصفات الإلهية، لما تراه كثير من المدارس أن هذا النوع من التوحيد إنما وقع فيه كثير من الشطط.

تخبر الأسماء والصفات الإلهية الإنسان عن عظمة الخالق سبحانه، الذي تتجلى أسماؤه في هذا الكون، كما ويتفق أهل الإسلام أن كل تعدد مرئي في الكون هو من الواحد سبحانه، وأن هذا الواحد الذي تكثر عنه الكون يجب تنزيهه عن كل نقيصة؛ لذلك ترى أهل الإسلام اختلفوا في هذا المعنى أيما اختلاف، فبالنسبة إليهم إن الإخبار عن الله دقيق للغاية، ومحاط بقدسية كاملة تجعل من البحث في ذاته وصفاته معقدا بتعقيد ما أنتجته المدارس الإسلامية؛ فضلا عن هذا لو أضفنا رؤية

باقي الديانات للمتعدد والفرد، لرئينا بوضوح أن البحث في الموضوع متقارب إلى درجة أن نزل فيه عقول قوية، وهو ما حصل مع الفلاسفة والمعتزلة بدرجة أكبر.

كل من يرى للمنتج العقدي الفلسفي المعتزلي، يلاحظ تماسهم الواضح مع الديانات والفلسفات الأخرى¹، تماسا يوهم أن الإسلام ذاته إنما أنتج من طريق استقائه عن تلك الحضارات المخالفة في المفهوم والمضمون لرؤية الإسلام؛ هذا التنزيه المطلق لله من طرف المدرستين لم تقبله باقي المدارس، كما أنه لم ينفذ إلى العامة، وهو ما أذن بزوال المدرستين فيما تعلق بموضوع الأسماء والصفات، فبقدر السجال الذي أحدثته كل من مدرسة الاعتزال والفلسفة، لم يستطيعا البقاء بتلك المفاهيم العقلية المحضة.

لقد كان استخدام العقل في الغيبي غير المعلوم وهو صفات الله وأسمائه، تعديا وتجاوزا واضحا من المدرستين؛ وقد تجلى هذا الأمر بشكل واضح مع التوسع المهول للعلوم والمعارف، والتدقيق الواضح في كل ما هو عقلي حقا وفيما هو ليس كذلك، فإن دخول كل طور في غير مجاله يحدث الخلل الذي رأيناه مع المدرستين، كما ويشكل عائقا أمام تقدم العقل الذي ليس من شأنه البحث فيما لا يقع تحت سلطانه، هذه الرؤية سوف أوجّلها إلى الفصل القادم عند الحديث عن العلم والمعرفة.

أما بالحديث عن المدارس الأخرى فنرى اتفاقا كبيرا بين كل من الأشعرية والماتردية، واختلافا لفظيا قويا مع مدرسة أهل الحديث، يجعل من البحث في الأسماء والصفات من محارات العقول كما قرر كثير من أئمة هذه المدارس؟ وإن كنت أقف مع البراءة الأولى وهي إبقاء النص على أصله عند أهل الحديث، فإن هذا لا يخالف عندي مدار البحث عندهم جميعا، ألا وهي القاعدة ذاتها تنزيه الله مطلقا، هذا التنزيه المتفق عندهم جميعا هو الذي لا يخالف فيه أحد.

¹ - انظر الندوة العالمية لشباب الإسلام، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ت: مانع بن حماد الجهني، (ط: 04، 1420هـ، دار الندوة العالمية)، المعتزلة من ص: 117.

² - انظر إجماع العوام عن علم الكلام، أبو حامد الغزالي، مرجع سابق، ص: 21.

المطلب الثالث: موقف الحداثة من الإلهيات: ليس هناك روابط حقيقية بين فكر الحداثة العربي وبين الفكر التراثي في موضوع الإلهيات، ذلك أن تطور الحداثة وفق ما أراه هو تطور خارج الأطر والإشكاليات الداخلية للفكر الإسلامي، إذ أن أكثر ما تطرحه الحداثة من مشكلات هي مشكلات غربية في الأساس، وتستجلب معها الحلول الجاهزة كذلك، على الرغم من أن الحداثيين العرب يقولون أننا بصدد حداثة مختلفة تماما، غير أن المعالج لكتاباتهم يرى أن أقوالهم لا تأخذ هذا الاتجاه البتة.

تعد الفكرة عن الله في الغرب أكثر الأفكار بالنسبة إليهم تخلصا منها اليوم، فهي كما قلت نزعة إحدادية كاملة ترى أن الإله إنما هو من صنع الإنسان، وأن الذي حل محل هذا الإله هو الوعي العلمي والمعرفي المتزايد، والذي كلما زاد منسوبه لدى الإنسان قلت عنده فكرة الإله وتأثيره في الكون؛ وبطبيعة الحال هذه النزعة وإن كانت ليست وليدة هذه اللحظة إلا أن السنوات الأخيرة أنبأت عن نزعة إحدادية متزايدة، كما أن الأفكار الوثنية الأخرى لم تعد موضع تصديق منهم، فلو كان هناك إله للزم عندهم أن يكون إلهًا واحدًا مستحقًا للعبادة، ولعل الصياغة الغربية لعدمية الإله كانت متعصبة كردة فعل عكسية لعصبية الكنيسة، يقول فويرباخ عن الإله "من الواضح كالشمس، ومن الظاهر كالنهار، أنه ليس هناك إله، ولن يكون هناك إله"¹، فقله ذو الحماسة الزائدة يعكس الوضع الحقيقي الذي صار عليه الغرب اليوم.

عند هذه النقطة من التحول وهي التخلص من الله كما يقولون، تم الالتفات إلى الإنسان واعتباره المحور الرئيس لديمومة الكون، وأنه ما ثمة إله بل ثمة إنسان، حاول أن يجسد الكمال الذاتي فيه بإطلاق فكرة الله الكامل، لكنه ما أراد إلا ذاته، وهو ما وضع أسسه ماركس حينما رأى أن "الأديان ما هي إلا أوهام تقدم كائنا يتحلى بصفات الكمال الإنسانية والصفات المثالية التي وجدها الإنسان في ذاته وأطلقها على الله"²، هذا النوع من التفسير لله ما هو إلا محاولة لإبعاد الناس عنه

¹ - رأفت شوقي، الإلهاد نشأته وتطوره، (دون معلومات الطبع) ج:01، ص:121-122.

² - المرجع نفسه. ج:01، ص:130.

سبحانه؛ وفي الفكر الحدائني الغربي تم التأسيس العلمي لنقد هذه الفكرة، ونقد كل صلاتها المتصلة بها وأهم تلكم الصلات هي الكتب المقدسة، فقد تم نقدها على أوسع نطاق ممكن، وباتت كتب الحدائنة لا تحوي الحديث عن الله بل تتحدث عن الإنسان، كما حتى الكتابات التي لها علاقة مباشرة بالبحث في الكتب المقدسة إنما تقدر الإنسان وليس الله، بل وتضع الله في موضع النقد الكامل، وأحد أهم المبادئ التي قامت عليها الحدائنة الغربية هي الذاتية، إذ تركز على الفردية المطلقة "فلا يمكن للإنسان أن يصبح فردا حرا مستقلا بنفسه على نحو مطلق، ولن تتحقق له الذاتية المطلقة إلا إذا كف عن تصور عالم الألوهية، وصار إنسان نفسه لا إنسان إلهه، وفرد ذاته لا فرد ربه"¹

وصولاً إلى الحدائنة العربية نجد هذا الاتجاه الذي يحاول جاهدا إظهار الدين في شكله الإنساني، على أن الله هو من يبحث عن الإنسان وليس العكس، يبحث عنه عن طريق رعاية مصالحه المستدامة، وأن الإنسان لم تتحرك الأديان في اتجاهه إلا لأجل هذا الغرض؛ ما يعني مطلقة النص الخاضع للإنسان لا الخاضع لله، حتى وإن كان مصدره الله بما أن بعده التطبيقي وضع لغرض الإنسان، حينها فقط يمكن لهذا الإنسان أن يشتغل بالنص على مستواه؛ اشتغالا يجعل المقدس هو الإنسان وليس بالضرورة هو شيء آخر غير ذلك الإنسان الساعي للكمال.

إن الحديث عن الله في الفكر الحدائني ليس هو حديثا محوريا كما قلت، بل يظهر الله في كتابات الحدائنين أقل درجة من الإنسان، لكن ومع ذلك حاول الكثير من الحدائنين أن يتلافوا هذه الفجوة؛ ولعلي في هذه النقطة بذات أفرق بين كتاب الحدائنة الأدبيين وبين كتابها العقديين إن صح تعبير، فالفئة الأولى وإن كانت هي الأكثر عددا والأولى في تبني فكر الحدائنة، إلا أن الثانية هي المنظرة الحقيقية لأسس الحدائنة العربية من منظور ديني بحت، فالله عند الأدباء ليس ذو أهمية إلا من حيث كونه لفظة تنطق في سياق النص الأدبي، أما الحدائنون المنظرون فالله عندهم مجال للنقاش حول أحكامه المستمدة منه.

¹ - سمير حميد، خطاب الحدائنة: قراءة نقدية، (ط:01، 2009م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت)، ص: 42.

ليس هناك تطابق حقيقي بين المواضيع العقدية التراثية والمواضيع الحدائرية التي تهتم بالتشريع، باعتبارها عملية عكسية، حيث أن جملة الشرائع تلکم هي من تدل على الله وليس العکس، فإن المعرفة المطلقة بالأحكام المتعلقة بحياة الإنسان اليومية، وما يسميه الحدائريون بنقد العقل الإسلامي؛ هو نقد على مستوى بنية النص، وطريقة فهم العقل العربي الإسلامي لهذا النص وتطبيقاته وهو ما يطلق عليه الاجتهاد؛ فهذه المعرفة المفصلة من خلالها يثبت الحدائريون فكرة الألوهية.

لكن إذا تحدثنا من ناحية الحجاج وطرقه في ثبوتية وجود الله، نجد مثلاً كتاب الكشف عن مناهج الأدلة والذي أضاف له محمد عابد الجابري رأيه فيما اعتبره وقوفاً لجانب العلم والمعرفة المطلقة، في مقابل مذهب المتكلمين؛ فساق فيه رأي الأشاعرة في إثبات وجود الله واعتبره ترسيماً أيديولوجياً لرؤية لا تقف مع العلم الذي هو المنطق والفلسفة، فيورد بذلك رأي الغزالي الذي أتى على الفلسفة واعتبرها كفراً، على الرغم من أنها هي لغة العلم على حد قوله، بينما ابن رشد وقف موقف الحياد من ترجيح طريقة العلم والمعرفة على طريقة المتكلمين، يقول في ذلك "وقد انتهى التطور بعلم الكلام عند الأشعرية إلى آراء في الكون مبنية على ما يقررونه من خلال الجدل الكلامي، وليس من خلال البحث العلمي والفلسفي حول طبيعة العالم"¹؛ فهذا الرأي يظهر مدى تركيز الأطروحة الحدائرية لأجل البعد عن أي ترسيم أيديولوجي، باعتباره إغلاقاً للعقل وعدم وقوف مع العلم والمعرفة، فالنقطة الأساس هي ليست موضوع الحجاج ذاتها بقدر ما هي الطريقة الحجاج، يعني أنها ليست الدفاع عن وجود الله بقدر ما هي الدفاع عن طريقة الوصول إلى ذلك.

لا أستطيع القول أن ما رآه الجابري ينسحب على جميع الحدائريين لكنه عينة حاولت دراسة مضمون طرق الحجاج على وجود الله، غير أن بقية كتاب الحدائرية ومنظريتها اشتغلوا أكثر شيء بتفاصيل الشريعة لما يسمى عندهم بنزعة الأنسنة، كما وتطبيقات هذه النزعة على مستوى النص

¹ - محمد عابد الجابري، الكشف عن مناهج الأدلة، أو نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، (ط: 01، 1998م، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت)، ص: 69.

تكون باستعمال مناهج علمية كما يقولون وهي المناهج الغربية ويسمون هذه النزعة بالعقلنة أي عقلنة قراءة النصوص، ومن خلالها فقط يمكننا أن نرى الله.

ولعل هذه النزعة التي لا تبحث في وجود الله وتنقل مباشرة إلى التسليم بوجوده، إنما أتت من روح الإسلام ذاتها، وإن كانت بالنسبة للحدائين مشكلة "لا يمكن أن يتصور إمكانية طرح مشكلة فكرية حول الله أو مناقشة فكرية حول وجود الله، والسبب هو أن الخطاب القرآني يملأ مشاعره كمسلم أو كعربي بوجود الله، إنه يملأ أقطار وعيه ومشاعره إلى درجة أنه لا يبقى في وعيه أية مساحة لإثارة مناقشة فكرية حول وجود الله"¹، فهذا انتقال من البحث في وجود الله إلى وجوده ضرورة لا من خلال أدلة الوجود بل من تلکم النصوص المستفيضة والتي على حد هذا التعبير إنها أدلة تستند إلى المشاعر، أو قوة ما يثبت النص من أن الله موجود وحاكم؛ وهنا تثار نقطة البحث الأهم وهي أن أدلة إثبات وجود الله إنما تساق للمخالف الذي ينفي وجود الله، فلما لا تبقى قائمة على أصل ما هي عليه؟ والإجابة تأتي سريعا؛ من خلال قراءتي لكتب الحدائين ليس موضوع إثبات وجود الله هو من أولوياتهم، بل لا يرون أصلا أنهم مضطرون لمناقشة المخالف، بقدر ما يحاولون خلق قراءة إسلامية متفقة مع روح الغرب الحديثة في تفاصيل الشريعة.

إن الطريقة التي تتعاطى بها الحداثة مع المنتج التراثي في باب الإلهيات هي طريقة هدميه، حيث تحاول قدر المستطاع، كسر ما تتفق على تسميته بالأسيجة الدوغمائية والترسيمات الأيدلوجية لمختلف المذاهب، والتي نشأة عبر التاريخ، ولا يطبق عليها إلا قانون الأرخنة، وهو تعبير متواصل عن التجديد وفقهم في الجهة المخالفة للأرخنة، تجديد يجعل كل ما نشأ في التاريخ عليه أن يبقى قدر الإمكان في إطاره الزمكاني، وأن لا يتجاوز مرحلته إلى مرحلة العصر الذي نحن فيه، فضلا عن أن يكون حاكما للأطر الفكرية لهذا الزمن أو الأزمنة المتلاحقة.

¹ - أمينة غصن، النقد الحديث قراءة الصيرورة لا الحداثة، (العدد: 13، 1989م، مجلة الناقد)، ص: 41.

إذا تمت صراع في العمق بين فكر الحداثة وفكر التراث بكل مقوماته، تجهد فيه الحداثة قدر المستطاع بهدم إله مصنوع ومر كب في مخيلة الأصوليين، مقابل إعادة بناء إله آخر أكثر حيوية وتعاطيا مع روح الغرب الحديثة، إله يمكن من خلاله النظر للإنسان دون النظر إلى انتماءاته، أو بالنظر للبحث في كونه يتبع الحق أو الباطل؛ ولعل هذه النقطة هي أكثر النقاط التي شكلت الحد الفاصل بين الله الأمر والنهائي وبين الله القائل وأما الفهم فمن الإنسان؛ إنهما مركبتين مختلفتين بالكلية، فالأولى بقدر ما تنسب إلى الله فهي تحاول النسبة للكامل الذي لا يعيبه النقصان، أما الثانية فهي تحاول النسبة للإنسان حتى تجعل من أحكام الشريعة نزعة إنسانية.

فالعملية التفكيكية المستمرة التي تقوم بها الحداثة هي من تشكل الله في مفهومها، تشكله فلسفيا وعقديا وأيديولوجيا، عملية تفكيك تظهر دائما أنه ثمة مؤامرة تراثية على الوضع الإلهي في سياقه التاريخي، مؤامرة تشكلت بتحالف السلطة والفقهاء لأجل وضع إله رسمي في مقابل الله المتحرر من هذه السلط، وما تحاول الحداثة القيام به هي تخلص الله من يد أولئك المتحكمين به، وذلك عن طريق مسح آلاف الطبقات الجيولوجية عنه، وبداية ذلك كانت مع إظهار قول المخالف بحيث أنه كان يشكل الرأي المقموع التي حاولت السلطة إبعاده، لذلك تجد لدى الحداثيين تركيزا كبيرا على الفرق الباطنية وغيرها من الفرق التي اعتبرت تاريخيا فرقا منحرفة، واعتبرت الحداثة رأي تلکم الفرق حول الله والدين وغيرها من المسائل رأيا مهما للغاية.

فبين العقل الفلسفي والعقل الديني تشكل الله تاريخيا، والتعرف على الله من طريق الفلسفة يعتبر تعرفا عليه من طريق معرفي وعلمي كامل الصورة، فهو تعرف على مستوى نقدي مستقل ومسؤول فكريا، أما التعرف عليه من الجهة الثانية فهو تعرف عليه داخل أطر مرسومة مسبقا وذات معطى تاريخي محدد، وهذه الجدلية الفكرية شكلت التوتر الحاصل في التاريخ وفقهم بين الموقف الفلسفي والموقف الديني في معرفة الله، ولكي يتم الخروج من هذه الإشكالية يجب الوقوف وبطريقة مستدامة مع الجانب العلمي في التعرف على الله بدلا من الأطر الدينية؛ وهو نفسه الصراع القديم دائر حول العقل والنقل، فقط تم إنتاجه بشكل مختلف من قبل الحداثيين، حتى لا تعود نفس المصطلحات إلى

السطح، ويتم معالجة الصراع القديم بوسائل حديثة وهذا ما يشكل مأزقا آخر في الفكر الإسلامي، لأنه وبالنسبة إلى فإن العلم والدين قد وجدا طريقا مشتركا اليوم دون أن يكونا في صراع أبدي.

المطلب الرابع: النقلة من التراث إلى الحداثة في باب الإلهيات: يعتبر التوحيد جوهر الحضارة الإسلامية وكما يقول الفاروقي "هذا الجوهر قابل للمعرفة والتحليل والوصف"¹، هذه المعرفة أخذها الفاروقي إلى خطوات عملية وهي الثنائية والإدراكية والغائية، وإن كانت كل خطوة مهمة للغاية، غير أني أنقل كلامه حول الثنائية لأهميتها، يقول: "في المرتبة الأولى لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر، هو وحده الله الدائم المتعال لا شبيه له، باق إلى الأبد واحدا مطلقا لا شركاء له ولا أعوان، وفي المرتبة الثانية يوجد المكان والزمان، الخبرة، الخليقة... المرتبتان من خالق ومخلوق مختلفان غاية الاختلاف من حيث طبيعة وجودهما، كما من حيث كونهما ومسارتهما"²، هذا التجلي الواضح في عقلية الفاروقي بين الخالق والمخلوق، تظهر مدى الفهم المركز حول الطبيعة الإلهية المتعالية، والطبيعة الإنسانية الساعية في قبول الكمال من خلال تجربة التاريخ، هذا الاختلاف الحقيقي يشكل توافق الإنسان مع ذاته ومع خالقه، دون وجود صراع يتم تصويره على أنه معانات إنسانية كما حدث في الغرب؛ أما النقلة ذاتها فهي العلاقة الإدراكية لهذه الثنائية في فكر الحداثة، لأنها نزعة تقديس الإنسان على أساس أن منسوب إنسانيته ينقص بالزيادة في منسوب قدسية الله، يقول أدونيس في سياق حديثه عن الحالة الإبداعية التي يجب أن يكون عليها الإنسان "...جوهر الإنسان ليس في كونه مخلوقا بل في كونه خالقا، فجوهر الإنسان في أنه كائن خلاق مغير"³، هذه المقولة تظهر نزعة الأنسنة التي انتقلت إلى العالم الإسلامي وكأنها في صراع حقيقي مع الله، بحيث يتم إعادة تعريف الجوهر الإنساني الذي قال الله فيه "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"، على أنه حالة الإبداع المتجددة والدائمة، إذا هذا الجوهر ليس العبادة بقدر ما هو الحركة الإبداعية؛ في الحقيقة لا

¹- راجي إسماعيل الفاروقي، وملياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، تر: عبد الواحد لؤلؤة، (ط: 01، 1998م)، مكتبة العبيكان، الرياض)، ص: 131.

²- المرجع نفسه، ص: 132.

³- أدونيس، الثابت والمتحول، (ط: 01، 1978م، بيروت، لبنان)، ج: 03، ص: 148.

يخالف إبداع الإنسان عبوديته لله، لأننا لو نظرنا بعمق لما قاله أدونيس كون الإنسان خالقا، أي خالقا للاقتصاد للأدب وللشعر، للعلم والتكنولوجيا لكل شيء يحيط به، يعلم أن الإنسان والذي هو خلق الله قد ركز في هذا الخالق الروح الإبداعية وديمومتها، وليس الفعل الإلهي متدخلا في الفعل الإنساني مع وجود الحرية، بقدر ما هو ترشيد عقلائي لهذه الروح الإبداعية، والبث في السنن الكونية فيكون الجزاء على قدر العطاء.

أعلم مسبقا أنني بصدد عدم التلاقي الصريح بين موضوعات البحث الأصيلة في الفكر التراثي، وموضوعات التجديد الحدائثي، فعلى مستوى الله لا أنكر أنني أمام مأزق إيستمولوجي حقيقي يطرحه عدم التلاقي هذا، لكن في الحقيقة عدم التلاقي هو ما أبحث عنه كي أقول بنتيجة حتمية وقطعية أن النقلة لا تمثل الفكر الإسلامي في العمق، بقدر ما تتماها مع الأطروحات الغربية؛ وقد يجيني حدائثي فيقول ألا يكفيك هذا القدر من التخلف المدمر للمجتمعات الإسلامية؟ والذي صورته الأولى هي حالة القتل المستدامة، من أن تخلق ثورة على كل المفاهيم والأنساق المعهودة خارج أطر المحدد المسبق والمتداول.

الحقيقة أن عملي يبحث داخل هذه المضامين، فعندما أقول أن النقلة غير سلسلة ولا توافق روح الإسلام العامة، لا يمكنني أن أنكر عدم البراءة البحثية داخل هذه المضامين؛ لأنه إذا كانت الحدائث هي تحرير العقل من اللاهوت وقوانين الشريعة، فإن الإجابة التي أقترحها تأتي سريعا على الأقل بالنسبة إلي ولن تكون بريئة أبدا؛ غير أنني أعمل على مستوى الانتقائية الحدائثية ذاتها فهي لا تنكر البتة الإسقاطات الغربية في المعالجة الدينية للأحداث التاريخية، التي وجدت على مستوى المسيحية والإسلام سواء بسواء، ما يعني أشكلت الطرح الحدائثي في عدم براءته هو، وتكون حالة الدمار هي محاولة استدعاء للقرون الوسطى المدمرة في أوروبا، وهذه الإجابة لا يمكن الترحيح عنها حتى يظهر العكس وهو ما لا يمكن حدوثه.

إذا تطرح الحدائثية حل الإنسان بدل الله، ما يعني وبدرجة أولى على الفقهاء وحراس الدين أن ينظروا للإنسان، بدلا من المبالغة المفرطة بالحديث على الحق الإلهي، الله قال... الله أمر؛ حينها تكون

الإجابة البسيطة التي قدمتها غير ذات معنى، وأن هناك في العمق يكمن خلاف حقيقي بين الله والإنسان، فعدم التلاقي في المباحث هو بالنسبة لفلسفة الإنسان لب المضمون، وهذا إذا ما تحدثنا عن مسائل كجهاد الطلب وحكم المرتد وزواج النبي -صلى الله عليه وسلم- من عائشة وهي بنت تسع سنين، وآية ضرب المرأة، والمساواة في الميراث، والخلاف العقائدي بين مختلف المدارس الإسلامية، والذي أدى تاريخياً إلى حروب طاحنة، فكل هذه المسائل وأكثر تعتمد على مقدمتين الأولى: إنها مسائل إنسانية والثانية: أنها تتعلق بالحق الإلهي، وهذا ما يمثل نقطة التلاقي في الفكر الحدائثي، وإن كنت لا أستطيع الإجابة على تلكم المباحث الإنسانية لأن كل واحدة منهم تشكل أطروحة بحث وحدها، غير أنه من اللازم الولوج للمضامين الإنسانية التي تدعوا إليها الحدائث، وقياسها مع المضامين الإنسانية التي يعتمدها التراث، كما ويطرح الإشكال الأكبر هل إذا اخترنا الإنسانية فإننا سنهمل الله؟ أو لو اخترنا الله فسنهمل الإنسانية؟.

إن المشكلة السابقة الذكر في التحول من الله إلى الإنسان كانت في الأساس نزعة غربية على مستويات مختلفة فهي تارة تبحث عن الإنسان الكامن في الله، وتارة تبحث عن الإنسان بإنسانيته، فالأولى خرجت من رحم اللاهوت المسيحي، أما الثانية فكانت نتاجاً للحروب العالمية، وبين الرؤية الأولى والرؤية الثانية فرق شاسع وعميق من حيث المنطلقات؛ غير أن الجدير بالذكر هو تلاقحهم حول الإنسان ذاته، وهذا ما اعتبره قاعدة المحادثة الحقيقية بين وجهتي النظر، ذلك أننا إذا ما قلنا أن الإنسان وهو في بحثه عن الله، في الفكر اللاهوتي المسيحي كان الإنسان يتخلص من حظوظ نفسه الدنيوية باتجاهه الكامل نحو الله، فكانت الرهبانية المعهودة لللاهوت المسيحي تحمل الإنسان على العيش من أجل الآخرين، غير أن هذه الرؤية حملت في طياتها الكثير من العنف المعروف تاريخياً¹، حينها تم الانقلاب على الكنيسة بكل جلبيتها؛ وانتقل إلى العلم والمعرفة والمناهج الجديدة، لكنها كذلك لم تكن تنفع لإنقاذ الإنسان، بل على العكس من ذلك تماماً أظهرت عنفاً لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية، واتهمت تلكم الفلسفات الغربية الجديدة بقتل الإنسانية في كل فرد بشري، خاصة

¹ - انظر فقط محاكم التفتيش.

مع دعوتها للتخلص الكامل من فكرة الله، وللخروج من هذا المأزق قررت الفلسفة الغربية الدعوة للإنسانية دون أي اشتراط لدعوة أي رؤية دينية معها، فقط الإنسانية لأجل الإنسانية، والواقع الراهن ينطق عن حاله أنها لم تبلغ تلك المرحلة، والسبب هو أن الإنسان ذاته تختلف مستوياته، وأنه يجب الانطلاق من مسلمة "الإنسان يحمل بذور الخير والشر معا" وأن فرضية الخير وحده غير متاحة ولا ممكنة أبدا.

إن هذه الرؤية الأخيرة هي ما تضع آلية الثواب والعقاب في رؤية الإنسان لنفسه وللآخرين، وبهذا أكون قد أجبت مسبقا عن الطرح الحدائثي العربي الذي يرى أن تصوف ابن عربي والتوحيدي وابن مسكويه وجلال الدين الرومي، هو الحل في النزعة الإنسانية المنشودة؛ غير أن السؤال الذي أجبت عنه هو كيف تكون آليات الثواب والعقاب في ظل وجود رؤية صوفية بحتة؟ فالإجابة التي قدمتها ليس من الممكن رؤية للإنسان الخير دون رؤية الإنسان الشرير؛ نعم يقدم القرآن حلولاً منهجية أكثر دقة من تلكم التي تحاول الحدائثة جلبها، هذه الحلول التي ترجع في مكانها إلى الحوار البناء والمتفكر، الذي يشمل على مجامع الرحمة والرأفة، بلوغا إلى نشر العدالة والدفاع عن المستضعفين مهما كانت انتماءاتهم الدينية أو العرقية أو اللغوية.

ففرضية الإنسان تعتمد إذا لا على الإنسانية المحدودة الرؤية اليوم والداعية إلى عدم التقاتل و فقط، بل تركز على العدالة الإنسانية الشاملة والتي من الضروري والمؤكد أن يحدث فيها صدام دموي متكرر؛ لأننا لو فرضنا أن كل العالم خير واشتغلنا على هذا المعنى وحده، فستضيع حقوق البشر جميعا بل يكون الأقرب للأذهان هو أن ينتشر الشر على نطاق واسع وعلى حساب الخير.

إن الجواب الذي قدمته حول نشر العدالة في البشرية، هو جزء من الجواب حول النزعة الإنسانية، خاصة في جانب الصراع الدموي؛ أما عن النزعة الإنسانية في جانبها المتعلق بالأحكام الشرعية، فالإجابة وإن كان يختص بها الفقه، فإن هذه المسائل هي ما باتت اليوم في قلب الدرس العقدي؛ وعلى الرغم من الإجابات الاضطرارية الضاغطة والمختارة مسبقا التي يقدمها الفقهاء، إلا أن العقيدة تفرق بين الحق الإلهي والحق الإنساني فالأول مبني على الرحمة والتجاوز، أما الثاني فهو

مبني على الحقوق والناجز؛ لذلك نرى أن النقاش الحاد والمتسارع الذي تخوضه الحداثة، هو ما يعتبر الاختزالية المقيتة للجملة من المعارف الإجرائية، في ظل عدم وضوح الصورة المكتملة للمناهج الغربية والتي هي في تغير دائم ومستمر، لا يتفق مع شرط الزمن، ولا مع إدراك الإنسان ذاته.

إن الرؤية المجزئة تعد إحدى أكبر الأخطار المهددة للفكر البشري، خاصة في ظل استبعاد السؤال عن الماهية واستبداله بسؤال الكيفية، حيث لم يعد للمضامين أهمية ترجى، ولعل هذا التحول سيكون كفيلاً بأن يفقد الإنسان كل معاني الحياة، ولن يبقى حينها لا إنسان ولا إنسانية؛ هذا إذا ما أضفنا إليه تحلي المسلمين عن مبادرة إعادة الإنسان إلى طوره أولاً وقبل كل شيء، ثم بعد ذلك إمكانية الدخول في نقاش عقدي جاد؛ غير أن الذي أفترضه مبدئياً هو الخروج أولاً من هذه الإنسانية المخصوصة في الفكر الحداثي، فهي ليست أكثر من تماه مع الفكر الغربي، والعودة إلى موازنة حقيقية بين الله والإنسان، يتم فيها الرجوع إلى الناحية الإجرائية من الشريعة باعتبارها أشكالاً ومظاهر ربانية، وفي الوقت ذاته أخذ تلكم الأشكال إلى روح المعنى دون تغليب أي أحد على حساب الآخر.

المبحث الثاني: النقلة في النبوات: تعد النبوة بحثاً داخل المثال الكامل الذي جسده دين الله، وهذا المثال وإن كان البحث فيه هو من ناحية أفعاله بالدرجة الأولى، فإن البحث العقدي يتعلق بما يسبق الفعل، وعليه تمت مناقشة مختلف الملل في صدق النبوة، وحرية بعث الله لرسول دون حاكم يسعى إلى تقزيمها وهو لا يملك أسبابها، أو الطرق الموصلة إليها، وإنما يختار الله ما يشاء.

المطلب الأول: بحث مدارس التراث في النبوات: لم يكن الاختلاف حول النبوات أقل شأنًا منه في الإلهيات، وهو ما سنلاحظه:

الفرع الأول: بحثهم في الوحي الإلهي للأنبياء:

أولاً: الوحي عند أهل السنة والجماعة: مفهوم الوحي عندهم هو أن يعلم الله تعالى من اصطفاها كل ما أراد إطلاعها عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر¹، إذا هو ما أنزله الله على أنبيائه وعرفهم به من أنباء الغيب والشرائع والحكم، ويقسمون الوحي إلى وحي الله للملائكة وإلى وحي الله للمرسلين من البشر، ولا يجعلون الوحي في مرتبة واحدة، بل يستنبطون من القرآن ما هو يعبر عن المعاني المختلفة للوحي، فالأول هو المعنى اللغوي الذي يعني الإيماءة الخفية، والثاني هو الغريزة والفطرة، بحيث يكون الكائن مهياً هيأة طبيعية جبلية، يسلك بها المراد منه كوظيفة في هذه الحياة، أو سير نحو هدف معلوم له دون الحاجة العقلية²، ومن ذلك قوله تعالى: "

c b a ` _ ^] \ [Z Y X W

فطرها وتستوحي من باطن غريزتها، أما الثالث فهو إلهام نفسي وشعور باطني يحس به الإنسان؛ وللوحي كفاءات مختلفة عندهم وهي:

الكيفية الأولى: الوحي الخاص، وهو إعلام خفي يكون بإلقاء الكلام في الروح، بمعنى يقذف العلم في قلب النبي فيجده في نفسه من غير جهد، بل يكون حصوله عنده ضرورة، حيث يطرأ عليه بعد أن لم يكن، فيكون بينة له على أنه يتلقى من مصدر خارجي عن نفسه وعن قدراته العقلية³.

الكيفية الثانية: أن يكلم الله تعالى نبيه من وراء حجاب مباشرة وبلا واسطة، فيسمع النبي كلام الله سبحانه دون أن يراه، فقد كلم الله عزوجل نبيه موسى، كما وذكر في القرآن تكليمه لآدم.

الكيفية الثالثة: وهي أن يكون الوحي عن طريق الملك المقرب، فيكون الملك رسولا إلى أحد من البشر بأمر الله، وقد ذكر الله جبريل عليه السلام بأنه أمين وشديد القوى ومكين، ما يعني العناية الكاملة بمن يحمل الرسالة¹.

¹ - الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، (دون معلومات طبع) ج:01، ص:64.

² - انظر ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصارم المسلول على شاتم الرسول، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، (ط:1983م، الحرس الوطني السعودي، السعودية)، ص: 16 وما بعدها بتصرف.

³ - انظر أبو القاسم، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل، شرح الحديث المقتفى في مبعث النبي المصطفى، ت: أحمد عزون، (ط: 01، 1999م، مكتبة العمرين العلمية، الشارقة، الإمارات)، ص:67، كان العمل عليها بتصرف مني، من جملة الكتاب.

ثانياً: الوحي عند الصوفية: تعد مدرسة التصوف الإسلامي أهم المدارس ذات الرأي الخاص فيما يتعلق بالوحي الإلهي، ذلك أن الوحي يشكل معرفة أساسية بالنسبة إليها، فالمعرفة طريقها الأول هو التحصيل العلمي المعروف الذي يكون بوسيلة تعلم الطبيعية وهو يكون من الخارج، أما طريقها الثاني هو التعليم من الداخل أي بمعنى التفكير الباطني، وهو مساو عندهم للتعليم من الخارج.

يرى الصوفية أن الأنبياء يأخذون العلم من طريق الوحي الإلهي ذلك أن الأحكام المتلقاة لا يمكن إدراكها بالعقل، يقول ابن عربي "إن الأنبياء لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة عن النظر العقلي، لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن إدراك الأمور على ما هي عليه"²، إذا فعلم الأنبياء الوحيد هو الوحي الإلهي وهو مخصوص للأنبياء فقط، وذلك لشرف أخذه عن الله مباشرة.

ويعبر الصوفية المعتدلين عن عدم إمكانية انكشاف الوحي الإلهي للمخلوقين بعد الرسل، فيقول في ذلك الإمام الجنيد "كشف الله لكل نبي طرفاً من الغيب، وكشف لنا -صلى الله عليه وسلم- أنباء الغيب، وهو الغاية في الكشف، فكان مكشوفاً له من الغيب ما لا يجوز أن يكون مكشوفاً لأحد من المخلوقين"³.

لكن غيره من أئمة الصوفية يرون أن هناك علاقة وطيدة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ويمكن للصوفي أن يحصل شيئاً منها عن طريق الروح والقلب⁴، ولعل أبرز من اتجه هذا الاتجاه من أئمة التصوف هو ابن عربي، فالغيب على مستوى عالم الأرواح هو انتقاش صورة كل ما وجود وسيوجد من الأزل والأبد في العالم الأول العقلي الذي هو روح العالم؛ أما على مستوى عالم القلوب فهو

¹ - المرجع نفسه، بتصرف.

² - ابن عربي، فصوص الحكم، (دار الكتاب العربي، بيروت)، ج: 01، ص: 133.

³ - هذه في حقيقة الأمر مخطوط اسمه حقائق التفسير للأزدي، رqn 0654.

⁴ - عبد الحليم محمود، سلطان العارفين، (ط: 02، دار التراث العربي، القاهرة)، ص: 90.

انتقاش بعينه مفصل تفصيلا علميا كليا وجزئيا في عالم النفس الكلية التي هي قلب العالم المسمى باللوحة المحفوظ¹.

ويجمع الصوفية معنى الوحي المذكور في كتاب الله على معنى رئيسي وهو الإشارات الإلهية في القلب، مع السرعة والخفة، فيكون بهذا اتجاه واحدا للوحي الإلهي، وإن كان هذا رأي ابن عربي على وجه الخصوص، فالوحي عندهم انعكاس داخلي في روح النبي المهية لذلك، وعلى هذا المستوى يتم استبعاد الوحي المعروف بالواسطة بين الله والنبي.

يتضح من مقولاتهم أن الوحي عند الصوفية يعبر عن اتجاهات قد تكون متباينة، فيما يذهب إليه كل اتجاه:

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه الذي يذهب إلى أن الوحي الرباني للنبي، إنما يكون عن طريق واسطة معلومة، وبهذا يتفق هذا الاتجاه مع سائر المدارس الإسلامية المعروفة، التي تقول بأن الوحي للنبي هو عن طريق جبريل عليه السلام.

الاتجاه الثاني: يميل إلى تفسير الوحي تفسيرات رمزية باطنية، تكون نابعة من داخل النبي الذي هيأ نفسه إلى ذلك، وهذا الاتجاه الثاني لا يعني بضرورة إنكاره للوحي من الملائكة، بل يرون ذلك حاصلًا، إلا أنهم يقدمون وحي الرمز والإشارة على وحي الملك المتجه إلى النبي.

أما ما تعلق بجانب الأولياء فيعبرون عن المعرفة المتلقاة من الوحي الإلهي، الذي هو إلهام للأولياء، يعبرون عنه بالعلم اللدني، أي من الله يؤتيه لمن يشاء من عباده، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى "

Z Y X W V U T S R Q P O " أي بلا واسطة الكشوف ولا

بتلقين الحروف لمنه الملقى إليه بمشاهدة الأرواح².

¹ - ابن عربي، تفسير القرآن الكريم، (ط: 01، 1968م، دار البيضة العربية، بيروت)، ج: 01، ص: 373.

² - انظر تفصيل هذا عند الحكيم الترميذي، تحصيل نظائر القرآن، ت: حسين نصر زيدان، (ط: 01، 1969م، مطبعة السعادة، مصر)، ص: 149.

ثالثاً: رأي الفلاسفة في الوحي الإلهي: قال الفلاسفة عن الوحي الإلهي بأنه زوال الحجب الجسمانية عن روح محمد -صلى الله عليه وسلم- حتى يظهر في روحه من المكاشفات والمشاهدات بعض ما كان حاضراً متجلياً في ذات جبريل عليه السلام¹.

وعرفها آخر فقال "إن من خواص النفس النبوية الشريفة تلقي الوحي والإلهام والاتصال بالعقل الفعال، وتقوم سائر النفوس المنحرفة عن الحق وإكمال الفطرة الناقصة، بوضع السنن والوعظ والتذكير والترغيب والترهيب، والإخبار بالأشياء التي ليست في قوة النفس الفلسفية أن تعلمها، فإذا اتفق للإنسان في أصل مولده أن يعطي فطرة كاملة استغنى عن المقاييس ووجد الأمور العقلية كأنها مصورة في نفسه، ويرى البطليوسي أيضاً أن النبوة تكون في هذه النفس إلهاماً من الله لا اكتساباً من قبل النبي باتخاذ شيء من الأسباب"².

وقد قسموا طرق استفادة الوحي إلى قسمين:

أ/ طريق العقل الإنساني في أعلى مراتبه بعد أن يصبح عقلاً بالفعل مستفاداً، وهذا العقل يرتقي عند بعض الناس إلى أن يتقبل الأنوار الإلهية بغير معلم وبغير تعليم، ولا حس ولا فكر، فيسمى العقل القدسي أو الروح القدسية، وعقول الأفلاك عندهم ملائكة، ومن ثم يتصل العقل الإنساني، في أعلى درجاته بالعقل الفعال -عقل فلك القمر- وطبيعتها عقلية³، وهذا الإشراق بلا تعليم من العقل الفعال في العقل القدسي، هو كيفية من كفايات الوحي بأن يسمع صوته ويراه والملك مطلع على الغيب، إذ هو مطلع على اللوح، ولا وسائط في إطلاعه على اللوح ولا في إطلاع العقل القدسي، عن النبي على ما يهبه له العقل الفعال من معارف؛ ويقوم ابن سينا النبوة على أساس عقلي ويرد كفتيتهما في العقل الإنساني إلى التدرج والترقي إلى أن يصبح العقل الإنساني في درجة ليس بحاجة

¹ - انظر الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد، التفسير الكبير، (ط: 2004م، دار الكتب العلمية، بيروت)، ج: 10، ص: 148.

² - البطليوسي الأندلسي، أبو محمد عبد الله بن محمد، الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، ت: محمد زاهد الكوثري، (ط: 01، 2006م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة)، ص: 54-56.

³ - اعتمد الفلاسفة نظرية العقول للإخبار عن عالم الغيبات وعلاقته بعالم الشهادة، وأصلها أفلاطوني انظر الفارابي، محمد أبو نصر، عيون المسائل، ت: محمد بركت، (ط: 01، بيروت)، ص: 11 وما بعدها.

إلى فكر أو نظر وإنما يقتبس معارفه من العقل الفعال ويشعر بذلك في داخله بما لا يحتاج إلى تفكير، وهو المسمى عندهم حدسا، والحدس ليس خاصا بواحد دون آخر ولكنه متفاوت فهو أعلى ما يكون وأكثر ما يتحقق في النبي، ولكنه قد يقل عند غيره حتى يصل إلى أناس لا حدس عندهم.

ب/ أما الطريق الثاني فيكون بفيض العقل الفعال على القوة المتخيلة، وللمتخيلة عند فلاسفة المسلمين شأن كبير، إذ هي أساس تفسير الرؤيا الصادقة والأحلام عموما، وقد عقد الفارابي فصلا في كتابه "أراء أهل المدينة الفاضلة" في سبب المنامات وقد رد ما يراه النائم في منامه إلى هذه القوة المتخيلة المتوسطة بين القوة الحاسة وبين القوة الناطقة، أي بين الحس والعقل، إذا إن لها صلة بالخصائص النفسية للإنسان من ميول وعواطف وحركات ونزعات، وهي تحتفظ بالآثار الحسية القادمة من العالم الخارجي عن طريق الحواس الظاهرة والباطنة، ولها القدرة على التأليف والاختراع والإبداع بما فيها من قدرة على التركيب والفصل وتكوين صور جديدة قائمة على الوهم، وهي تحاكي القوى النفسية لدى الإنسان، ويعقد فصلا آخر على القول في الوحي ورؤية الملك، يردهما فيه إلى القوة المتخيلة القوية عند الأنبياء التي تقبل من العقل الفعال فيكون لها نبوة بالأشياء الإلهية¹.

الفرع الثاني: رأيهم في معجزات الأنبياء:

أولا: رأي مدرسة أهل الحديث في المعجزات: ترى هذه المدرسة وعلى رأسها ابن تيمية الذي أطال البحث والمناقشة في مسألة النبوة والمعجزة، ترى أن المعجزة ليست هي الطريق الوحيد لإثبات النبوة إذ يمكن التمييز بين الصادق والكاذب بغير ذلك، عن طريق تفحص حالة مدى النبوة، وما يدعو إليه فلو دعا إلى فسق وفجور، لا يكون صادقا، ولو دعا إلى شرك لا يكون صادقا، وهذا المستند الذي يخالفون فيه مدرسة المتكلمين في مسألة كون الخارق للعادة شرطا للمعجزة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "وهؤلاء جعلوا مجرد كونه خارقا للعادة هو الوصف المعترف، وفرق بين أن يقال لا بد أن يكون خارقا للعادة وفرق بين أن يقال كونه خارقا للعادة هو المؤثر، فإن الأول يجعله

¹ - انظر مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، "الفارابي"، (ط: 1998م، دار وكتبة الهلال، بيروت، لبنان)، ص: 371.

شرطا لا موجبا، والثاني يجعله موجبا، وفرق بين أن يقال العلم والبيان وقراءة القرآن لا يكون إلا من وحي، وبين أن يقال كونه حيا يجب أن يكون عالما قارئاً، ومن هنا دخل الخلط على هؤلاء¹، وبطبيعة الحال في رد ابن تيمية على المتكلمين بنظرهم للمعجزة يؤسس لإثبات النبوة بالدلائل والقرائن، ويجعل ذلك متعلقاً في الأساس بإرادة الله وقدرته فيقول "فإنه إذا كان قادراً على أن يهدي الإنسان الذي كان علقه ومضغة إلى أنواع العلوم بأنواع من الطرق إنعاماً عليه، وفي ذلك من بيان قدرته وحكمته ورحمته ما فيه، فكيف لا يقدر أن يعرفه صدق من أرسله إليه، وهذا أعظم النعم عليه والإحسان إليه"²

فهم يرون أن الله تعالى قد أعطى كل نبي من الآيات الدالة على صدقه وصحة دعوته ما شأنه أن يؤمن البشر بدلالة مثله، كما وفرقوا بين معرفة الكرامة والمعجزة، تفريقاً دقيقاً فقالوا:

- 1- أن المعجزة مبنية على الإظهار والإشهار، وأن النبي مأمور بإظهارها، بينما الكرامة مبنية على السر والكتمان، وليس للولي إظهارها، فهي مخصوصة له من دون الناس.
- 2- المعجزة تكون مقرونة بالتحدي وبدعوى النبي، أما الكرامة فغير مقرونة بدعوى التحدي، ولا بدعوى المنزلة عند الله.
- 3- ثمرة العجزة تعود بالنفع على الناس المرسل إليهم النبي، أما المعجزة فهي مخصوصة النفع.
- 4- المعجزة تكون بجمع خوارق العادات، والكرامة تختص ببعضها.
- 5- الأنبياء يحتجون بالمعجزة على المشركين لأن قلوبهم قاسية، والأولياء يحتجون بالكرامة على أنفسهم لزيادة اليقين³.

¹ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، النبوات، ت: عبد العزيز بن صالح الطويان، (ط: 01، 2000م، أضواء السلف، الرياض)، ص: 531.

² - النبوات، ابن تيمية، مرجع سابق، ص: 243-244.

³ - محمد خير، حسن محمد العمري، الولاية والكرامة في العقيدة الإسلامية، رسائل جامعية، ص: 83.

ثانيا: رأي الفلاسفة في معجزات الأنبياء: يتماشى مذهب الفلاسفة في المعجزات مع مذهبهم ونظرتهم للنبوة، حيث جعلوا النبوة مسألة كسبية، لا تختص بها طائفة من البشر دون سواها، وإنما هي في متناول كافة النفوس، إذا تخلصت من شواغلها وانتهزت فرص الغيب¹، فلذلك يرى الفلاسفة أن حوارات العادات تقوم بمن كملت نفوسهم، مثل إشفاء المرضى والاستسقاء والخسف والزلازل²، وتحدث التراتبية في مفهوم الفلاسفة على مستوى حوارات العادات بين الأنبياء والأولياء والأشقياء، من خلال تجرد نفوس الأنبياء والأولياء على درجات ومن خلال فساد أنفس الأشقياء وانحراف مزاجهم³، إذا يرجع الفلاسفة أصل المعجزة إلى قوة الإنسان الجالبة لها، وهذا ما يفسر قول الكندي "بأن علم الأشياء بحقائقها إنما يكون بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق"⁴، فتكون المعجزة على مفهوم الفلاسفة قوة نفسية، يصلح بها أن يأتي النبي أو الولي بالحوار من الأمور، يقول ابن رشد "المعجزات عبارة عن قوة النفس تخدم النبي في غير بدنه، لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه، فإذا جاز أن تطعه أجسام بدنه لم يمتنع أن تطيعه غير بدنه، فتتطلع نفسه إلى هبوب ريح، أو نزول مطر، أو هجوم أو تزلزل، أو أرض تحسف، وتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر، ويكون ذلك معجزة للنبي، ولكنه إنما يحصل ذلك في هواء مستعد للقبول، ولا ينتهي إلى أن يقلب الخشب حيوانا أو ينشق القمر الذي لا يقبل الانحراق، فمذهبهم في المعجزات قائم على أصلهم في الطبيعيات؛ مبدأ القوة النفسية العلمية التي تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر"⁵، فالمعجزة هي تطلع النفس وإرادة ذلك وهذه النفس تكون نفسا مخصوصة، ويمكنها النظر إلى الأمور الخفية وأسرارها المكنونة، التي لا يمسه إلا المطهرون من أدناس الشهوات وأرجاس الكبر والرياء، وهي البحث عن مرامي أصحاب النواميس في رموزهم وإشاراتهم اللطيفة، ورأيهم هذا في المعجزات إنما مستندهم الأساس فيه، المقارنة بين نوع الإدراك المباشر والغير

¹ - ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، ت: سليمان دنيا، (ط: 01، دار المعارف، مصر)، ص: 150.

² - انظر ابن سينا، مجموعة ابن سينا في العلوم الروحانية الكبرى، (مكتبة الحاج عبد السلام بن محمد بن شقرون) ص: 38.

³ - انظر مجموعة ابن سينا في العلوم الروحانية الكبرى، ابن سينا، المرجع السابق، ، ص: 40.

⁴ - الكندي، رسائل الكندي، ت: أبو ريدة (ط: 1950م، القاهرة، مصر)، ج: 01، ص: 97.

⁵ - ابن رشد، تحافت التهافت، ت: سليمان دنيا، (ط: 02، دار المعارف، مصر، المكتبة المركزية) ج: 02، ص: 773.

مباشر، حيث أن الشيء المدرك بطريقة مباشرة، إنما ينطبع في الذهن صورته الحقيقية كما هي، وأما غير المباشر هو مدرك من بواطن النفس البشرية بحيث تقوم بتعديله، حتى يكون على الصورة التي هو عليها في الأصل، كانكسار العصا في الماء، وهي في الأصل مستقيمة، فعرف ذلك من خلال ما جربه الناس من قبل من المعرفة بذلك، فصار قياسهم هذا على كل ما يمكن أن يكون خارقاً للعادة، حيث كما قلنا سابقاً أن النفس هي الأصل الجالب للمعجزات، والمستند الثاني هو القوة التخيلية، فشأنها شأن الصور بالتركيب والتفصيل، فانطباع تلك الصور في الحس المشترك يمكن من رؤيتها كما ترى الصورة الواردة من الخارج، فإن ما يكون على يد الأنبياء والأولياء إنما كله لا نسبة له إلى أمر محسوس خارجي، ذلك أن الأمور الحسية الخارجية لا يختص بدركها شخص دون آخر، فورودها على الحس إنما هو من الداخل، من القوة التخيلية الدائمة الحركة في التصورات والتخيلات والمحاكيات¹.

كما ويقسمون المعجزة إلى ترك وقول وفعل، فالترك مثل أن يمسك عن القوة المعتادة برهة من الزمن، بخلاف العادة فلا يحتاج إلى البدن وسببه انجذاب النفي إلى عالم القدس وانشغالها عن تحليل مادة البدن، والقول يكون لإخبار عن الغيب وأمثاله، والفعل هو كل ما تقدم التأثير في مؤثر خارجي بقوة المخيلة².

ثالثاً: المعجزة عند الأشاعرة: يرى الأشاعرة أن دلائل النبوة إنما أصلها هو المعجزات، والتي هي في الأصل حوارق، يقول الغزالي في وجه دلالة المعجزة على صدق الرسل "أن كل ما عجز عنه البشر لم يكن إلا فعلاً لله تعالى، فمهما كان مقروناً يتحدى النبي -صلى الله عليه وسلم- ينزل منزلة قوله صدقت، وذلك مثل القائم بين يدي الملك المدعي على رعيته أنه رسول الملك إليهم، فإنه مهما قال

¹ - انظر إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، (دون معلومات الطبع)

² - مصطفى لبيب عبد الغاني، مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، (ط:01، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر)، ص:90.

للملك إن كنت صادقاً فقم على سريرك ثلاثاً واقعد -على خلاف عادتك- ففعل الملك ذلك حصل للحاضرين علم ضروري بأن ذلك نازل منزلة قوله صدقت"¹

ويلخص الغزالي شروط المعجزة فيقول، أن يكون في زمن تصح فيه الرسالة، أن تكون خرقاً للعادة، أن تكون تحد، أن توافق دعواه، أن يكشف القناع في التحدي، أن يعجز المخلوق عن معارضته، ويضاف إلى هذا الشرط الأخير، أن تكون المعجزة من جنس ما يتعاطاه أهل زمانه².

فدلائل النبوة جعل أساسها المعجزة، وأن ما سواها متمم ومكمل وليس أصلاً، وهي فعل الله سبحانه وتعالى الخارق للعادة، المقارن لدعوى الرسالة المتحدى به قبل وقوعه، غير مكذب، يعجز من يبغى معارضته عن الإتيان بمثله³، وانقسم الأشاعرة قسمين حول كيف يحصل العلم بالمعجزة، فذهب طائفة منهم أن العلم بصدق المعجزة يحصل ضرورة⁴، وأرادوا بذلك مخالفة من ذهبوا إلى إمكانية أن يتساوى الصادق والكاذب، بإعطاء المعجزة من الله، أما الأشعري نفسه فقد رأى أن المعجزة لا سبيل إلى التصديق بها إلا خلق المعجز، الذي لا يعجز عنه الله تعالى، ولو عجز على أمر المعجزة، لما صدق الرسول بأي حال من الأحوال⁵، فإن أهم أساس عند الأشاعرة في تقرير المعجزة هو عدم المعارضة، إلا أنهم اشتروا لها شروطاً أخرى أهمها أن يكون الفعل الدال على صدق دعوى النبوة مما لا يقدر عليه إلا الله، وأن لا تكون في ذلك المعجزة صفة قديمة، يقول الجويني "إذ لا اختصاص للصفة القديمة ببعض المحدثين دون بعض، ولو كانت الصفة القديمة معجزة لكان وجود

¹ - إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، مرجع سابق، ج: 01، ص: 105.

² - انظر الغزالي، أبي حامد، معارج السالكين، ضمن مجموعة رسائل، (ط: 01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)، ص: 190.

³ - عبد الفتاح بركة، شرح السنوسية الكبرى، للإمام عبد الله السنوسي، (ط: 01، 1982م، دار القلم، الكويت)، ص: 351.

⁴ - الفخر الرازي، محمد بن عمر، الأربعين في أصول الدين، ت: أحمد حجازي، (مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر)، ص: 67.

⁵ - وهو رأي القاضي والإسفراني وابن فورك، انظر بسام عبد الوهاب الجابي، المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، (ط: 01،

2003م، دار ابن حزم، بيروت)، ص: 45.

الباري تعالى معجزا، وإنما المعجز فعل الله تعالى نازل منزلة قوله لمُدعي النبوة صدقت¹، وشرطهم الثاني هو أن تكون المعجزة خارقة للعادة المألوفة، واشترط بعضهم في ذلك أن تكون المعجزة مقدورة للنبي، لأن قدرته مع عدم قدرة غيره معجزة، فتكون بهذا العادة مألوفة للنبي وللغير النبي، ومن شروطهم كذلك أنه يجب على وقوع المعجزة أن تقع بعد إظهار النبي لدعوته بالنبوة كما يجب أن تقع المعجزة موافقة تماما للدعوى النبي في الحد واللفظ، فإنه لا يصح في الأذهان أن يرينا النبي خارقة معينة ثم يأتي بأخرى لم يقلها ولم يردّها²؛ وكذلك أن تكون المعجزة مما لا يقدر عليه الإنس والجن، فتكون بهذا سالمة من المعارضة، بحيث أنه لو أمكن أحد من الجن والإنس المحيي بما جاء به النبي على وجه الإعجاز، لم تعد هذه معجزة بل هي من الممكن المتاح، والحقيقة أن اشتراط هذين الشرطين الأساسيين عند الأشاعرة، من عدم المعارضة للمعجزة، وأن تكون مقرونة بدعوى النبوة، فهذا للأجل منع دخول السحر والشعوذة في المعارضة، وكذلك عدم دخول الكرامات في دعوى النبوة.

كما اشتراطوا عدم تكذيب ما ادعاه له، بحيث لم يمكن أن يأتي بمعجزة، فتتلقى تلك المعجزة بتكذيبه على النبوة، فإن تكذيبها إياه إنما يضاف الصدق إلى المعجزة لأنها الوجه الخارق للعادة، ويخالف في ذلك الجويني حيث يعتبر أن المهم هو أن يأتي النبي بالمعجزة فقط، يقول الجويني "والذي عندي في ذلك أن التكذيب إن كان خارقا للعادة فهو الذي يقدر في المعجزة، وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب، فأما الميت إذا حي وكذب فتكذيبه ليس بخارق للعادة، وللنبي أن يقول إنما الآية إحياءه وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة"³.

رابعا: المعجزة عند المعتزلة: توافق المعجزة رأي المعتزلة في الحسن والقبح كونهما عقليان، وترى المعتزلة أن المعجزة هي ما يخرج عن المعتاد من خرق للعادة، وتكون مقرونة بدعوى النبي أنها كذلك،

¹ - الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت: أسعد تميم، (ط: 01، 1985م، مؤسسة الثقافة الإسلامية)، ص: 261.

² - انظر المواقيف، عضد الدين الإيجي، مرجع سابق، ص: 430.

³ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني، مرجع سابق، ص: 266.

وبما أنهم مدرسة عقلية كبرى قالوا يستلزم من كل من أتى بمعجزة على غير عادة القوم، يستلزم منها أن يكون نبيا، ذلك أن الدليل يستلزم المدلول، يقول القاضي عبد الجبار "إذ العادة لا تحرق إلا عند إرسال الرسل، ولا تحرق لغير هذا الوجه، لأن خرقها لغير هذا الوجه يكون بمنزلة العبث"¹، فرأي المعتزلة أنه يستحيل أن يكون للسحر والكهانة تأثير خارج عن العادة، وإمكانيتهما مما لا يمكن إضافة تصوره للعقول، وإلا فما معنى اشتراك الرسل وغيرهم في خرق العادة²، وأضافوا من خلال هذا الضابط، استحالة أن تكون كرامات للأولياء، وأما ما يقع بين يدي الساعة فقد يرى المعتزلة أنها ذكرت في كتاب الله، وقد اشترط المعتزلة شروطا للوقوع المعجزة.

يقول القاضي في حديثه عن النبوة أنها تقع بالمعجزة وبالدعوى يقول "الدليل على نبوته، أنه قد ادعى النبوة وظهر عليه المعجز عقب دعواه، وقد بينا أن المعجز يدل على صدق ما ظهر عليه إذا كان الحال ما ذكرناه"³، ويدل دليل المعتزلة عن وقوع المعجز في حد ذاته أن يكون من الله، ضرورة لا من غيره، إذ غيره لا يمكنه الجيء بالمعجز كما سبق ذكره، فهذا اشتراطهم الأول؛ أما الثاني أن تكون المعجزة مساوقة في الزمن للدعوى النبي لنبوته، بحيث لا تتقدم ولا تتأخر لأن ما يتقدم من المعجز لا يعلق بالدعوة، لأن الدعوة لم توجد فلا يصح تعلقه بها، ولا تتأخر، أي بعد الموت لأن حكم الدعوى قد بطل، وهذا ما يعني عندهم أن ما ثبت بعد النبوة من خوارق إنما هو من باب الدلائل لا المعجزات، وفي هذا المقام يرفض القاضي رأي من نقض قوله بظهور مدعي النبوة كظهور مسيلمة الكذاب، وغيره من مدعي النبوة بل يعتبر القاضي أن هذا من الركافة؛ وجعلوا شرطهم الثالث عدم المعارضة يقول القاضي "وأما ترك العرب معارضة القرآن، وعدوهم عنه إلى المقاتلة فظاهر أيضا، فإنهم حين أحسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل القرآن، تركوه إلى المقاتلة، وذلك يؤذن

¹ - انظر المعنى في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار، ج: 05، ص: 58.

² - يمكنك الرجوع إلى هذا المعنى، وليد محمد السعد، خوارق العادات وحقيقة الولاية والفرق بينها وبين الأحوال الشيطانية، رسالة ماجستير من جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، رقم: 00872.

³ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ص: 588.

بمعجزهم عن ذلك، وإلا فالعاقلة إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى أصعبهما"¹، وهذا المستند إنما وضع لأجل المعارضة أهون من المقاتلة، ويشترطون كذلك مطابقة الدعوى بحيث لا تخالف الدعوى بالإعجاز عن النبي، فلو حصل ذلك ما أمكن تصديقه، وكذلك اشترطوا أن يكون ناقضا للعادة من بين ظهرائه، ليدل على صدق من ظهر عليه.

كما ويرون أن المعجزات منها ما يعلم ضرورة، ومنها ما يكون الطريق إليه الاستدلال، حيث يكون الاتفاق على الأساس الأول بين المخالف والموافق، ويكون القسم الثاني، الأول مستند له يبدأ بالمتفق حوله²؛ كما يشترطون أن يكون المعجز ناقضا للعادة يقول القاضي "قد علمنا أن ما جرت العادة بمثله لا يتعلق بدعواه تعلقا يقتضي أنه دلالة على صدقه، من حيث يجوز أن يكون مفعولا للعادة الجارية، لا للتصديق وإذا كان كذلك لم يجوز أن يكون دالا على النبوة"³.

الفرع الثالث: رأيهم في العصمة الإلهية للأنبياء:

أولا: رأي الأشاعرة في عصمة الأنبياء: يرى الأشاعرة وجوب عصمة الأنبياء من الكفر والكذب، وعمما ينافي مقتضى المعجزة، وعن تعمد الكبائر بعد البعثة، ما يعني أن العصمة عندهم تكون بعد البعثة لا قبلها، فالنبي يمكنه الوقوع في الكبائر قبل علمه بأنه نبي، وعن الصغائر المنفرة لا خلالها بالإتباع، عدا السهو والخطأ يقول البغدادي "فقد سها نبينا -صلى الله عليه وسلم- في صلواته حين سلم في الركعتين ثم بنا عليها وسجد سجدي السهو، يقول النظام إن ذنوبهم على السهو الخطأ مأخوذة لما وقع منهم من هذه الجهة، وإن كان ذلك موضوعا عن أمهم، وإنما يصح عصمتهم على أصولنا إذا قلنا أن الله أقدرهم على الطاعة دون المعاصي وصاروا بذلك معصومين عن المعاصي"⁴، فيظهر البغدادي مستند الأشاعرة في عصمة الله للأنبياء وذلك من خلال أصل يخالفون فيه المعتزلة

¹ - المرجع نفسه، ص: 588.

² - المرجع نفسه، ص: 589.

³ - القاضي عبد الجبار، المغني، (ط: 01، 1960م، مطبعة دار الكتب، الجمهورية العربية المتحدة)، ج: 15، ص: 202.

⁴ - البغدادي، عبد القاهر أبو منصور، أصول الدين، (ط: 01، 1928م، مدرسة الإلهيات بدار الفنون، اسطنبول، تركيا)، ص:

كما بين في قوله، وهو أن الأنبياء أقدرهم الله على الطاعة، وليس متأكدا إن كان البغدادي يريد بهذا القول نظرية الكسب الأشعرية، وهي ما تعلق بأفعال العبادة وإرادة الله، وينقل البغدادي مسألة الإجماع حول عصمة الأنبياء فيقول "أجمع أصحابنا على أن الأنبياء بعد البعثة معصومين من جميع الذنوب"¹ فمذهب المحققين من الأشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيصة بعد البعثة مطلقا، فالأنبياء ليس يمكنهم الوقوع في الذنوب حال البعثة، فالأشاعرة يمنعون وقوع الأنبياء في الصغائر يقول الشهرستاني: "إن الأنبياء معصومون عن الذنوب الصغيرة كما أنهم معصومون عن الذنوب الكبيرة، لأن الصغائر لو تركت تبدلت إلى كبائر"²، ويوافق التفتازاني هذا الرأي فيقول "مذهبنا أن الأنبياء لا يرتكبون الذنوب الكبيرة ولا الصغيرة عن عمد، ولو ارتكبوا الذنوب الكبيرة سهوا فإنهم لا يصرون عليه ويتنبهون إلى ذلك فوراً"³ إلا أن هذه المسألة ليست على إجماع كامل منهم، وهي مسألة تجويز الصغائر على الأنبياء عليهم السلام، فإمام الحرمين وهو أحد أركان الأشاعرة يرى "تجويز وقوع الأنبياء في الصغائر، فالرسل والأنبياء هم القدوة والمبلغين عن الله، والله أمر بإتباعهم وتأسى بهم، وهذا شأن الأنبياء والرسل وهو أن يتبعوا ومن وجب إتباعه لزم أن يكون اعتقاده وأفعاله وأقواله جميعها طاعات لا محالة، لأنه لو صدر منه ذنب لزم اجتماع الضدين، ذلك أن ما أمر به من الخير لزم إتباعه فيه فهذا الخير هو طاعة الله عز وجل، وإذا أتى منهيا عنه فمعناه أنه أتى بمعصية الله، وهذا محال في حق النبي"⁴.

وإذا ما أجملنا قولهم فيها فهي "حفظ الله تعالى لظواهر أنبيائه وبواطنهم من كل عمل منهى عنه، في الصغر والكبر، قبل النبوة وبعدها، فلا يصدر عنهم ذنب ولا يرتكبون معصية"⁵، وهذا الحفظ قد

¹ - أصول الدين ، البغدادي، مرجع سابق، ص:175.

² - الملل والنحل، الشهرستاني، مرجع سابق، ص:560.

³ - شرح المقاصد، التفتازاني، مرجع سابق، ج:05، ص: 11.

⁴ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني، مرجع سابق، ص:328.

⁵ - الباجوري، جوهرة التوحيد، ت: علي جمعة محمد الشافعي، (ط:04، 2008م، دار السلام، مصر)، ص:200.

أصبح المقرر في المذهب هو حفظ مطلق، حيث لا يمكن وقوع المعصية من النبي بأي وجه، فهم يعتقدون اعتقاداً جازماً بجملة من الصفات التي لا تنفك عن الأنبياء وهي من مسلمات العقيدة¹.

ثانياً: رأي مدرسة أهل الحديث في عصمة الأنبياء: قال ابن بطال: "ذكر الأنبياء في حديث الشفاعة لخطاياهم، فإن الناس اختلفوا هل يجوز وقوع الذنوب منهم فأجمعت الأمة على أنهم معصومون في الرسالة، وأنه لا تقع منهم الكبائر، واختلفوا في جواز الصغائر عليهم فأطبقت المعتزلة والخوارج على أنه لا يجوز وقوعها منهم، وزعموا أن الرسل لا يجوز أن تقع منهم ما ينفر الناس عنهم وأنهم معصومون من ذلك، وهذا باطل لقيام الدليل على خلافه"²، فهذا القول يظهر ما قرره مدرسة أهل الحديث لرأيها في العصمة، لذلك قال شيخ الإسلام ابن تيمية "فإن الآيات الدالة على أنهم معصومون فيما يخبرون به عن الله عز وجل، فلا يكون خبرهم إلا حقاً وهذا معنى النبوة وهو يتضمن أن الله ينبئه بالغيب وأنه ينبيئ الناس بالغيب والرسول مأمور بدعوة الخلق وتبليغهم رسالات ربه"³، إذا فالأنبياء لا يرتكبون الأخطاء في التبليغ عن الله عز وجل، ولا يمكنهم بذلك الزيادة والنقصان في الشريعة، أو التحريف فيها، فهم بهذا مبلغون أمناء للرسالة ربهم.

وقد نقل شيخ الإسلام الإجماع في كونهم معصومون في فعل الكبائر وتكون هذه هي المرتبة الثانية بعد العصمة من التبليغ، يقول ابن تيمية: "القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام، وجميع الطوائف، حتى إنه قول أكثر أهل الكلام كما ذكر أبو الحسن الأمدي، أن هذا قول الأشعرية وهو أيضاً قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل هو لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول ولم ينقل عنهم ما يوافق القول، وإنما نقل ذلك القول في العصر المتقدم عن الرافضة ثم عن بعض المعتزلة، ثم وافقهم

¹ - ابن خمير السبتي، تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء، ت: محمد رضوان لداية، (ط: 02، 1990م، دار الفكر، دمشق، سوريا)، ص: 82.

² - ابن بطال القرطبي، أبو الحسن علي، شرح الصحيح البخاري، ت: ياسر بن إبراهيم، (ط: 01، مكتبة الرشد)، ج: 10، ص:

³ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مرجع سابق، ج: 07، ص: 18.

عليه طائفة من المتأخرين"¹، إذا فالعصمة الإلهية عند هذه المدرسة محتومة في الكبائر لكنها في الصغائر غير ممنوعة، لما قد دل على ذلك قول الله المحكم في أخطاء الأنبياء، واعتبر أي تأويل لتكم النصوص، هو محاولة للبي أعناقها، فقبلت المدرسة بصريح القرآن وسعت إلى تبيان أن هذا لا يخالف أصل الرسالة، ما دامت العصمة في تبليغ هي الأهم على الإطلاق، كما أن الكبائر والموبقات التي تبعد الناس عن الأنبياء فهم كذلك معصومون منها، وما بقي من الصغائر فهي للتعليم والبيان، ووقوعهم في تلكم الصغائر وقع عليهم التنبيه فيها من الله عز وجل، وحصلت التوبة منهم عنها.

ثالثاً: رأي الشيعة في العصمة: الحقيقة أن للشيعة رأياً مخصوصاً في العصمة وهو لا يتعلق بالأنبياء وحدهم بل بما يعتبرونه ولاية للأنبياء، وهم الأئمة الذين يلون الأنبياء؛ فاعتبر الشيعة الأئمة معصومين كعصمة الأنبياء تماماً، يقول التستري: "الإمام قائم مقام النبي -صلى الله عليه وسلم- وله الولاية العامة في الدين والدنيا وساد مسده، فكما أنه شرط في النبي اتفاقاً فكذا في الإمام إلزاماً"²، فالإمام إذا هو بمقام النبي، ما يعني تبعاً لذلك عصمته، وهذا ما ألزموه لأئمتهم فـ"عصمة الأئمة من الذنوب صغيرها وكبيرها، فلا يقع منهم ذنب أصلاً، لا عمداً ولا نسياناً، من وقت ولادتهم إلى أن يلقوا الله"³، ولا يرى الشيعة غضاضة في مقارنة الإمام بالنبي بل يضعونهم على قدم المساواة جاء في العقائد الإمامية أن الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل ما ظهر منها وما بطن كما يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان لأن الأئمة حفظة الشرع والقوامون عليه حالهم في ذلك حال النبي"⁴.

¹ - المرجع نفسه، ج:04، ص:319.

² - التستري، القاضي نور الله التستري، الصوارم المهرقة، في جواب الصواعق المحرقة، (ط:01، دار الريسوني، لبنان)، ص:50.

³ - أمير القزويني، الشيعة في عقائدهم وأحكامهم، (ط:03، 1997م، دار الزهراء، بيروت، لبنان)، ص:322، وانظر كذلك المفيد، محمد أبو عبد الله العكبري البغدادي، تصحيح اعتقادات الإمامية، (ط:04، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، بيروت، لبنان)، ص:37، وانظر كذلك، المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامة، (ط:02، انتشارات أنصاريان، قم، إيران)، ص:66.

⁴ - تصحيح اعتقادات الإمامية، مرجع سابق، ص:51.

وقد قيل أن هذه الفكرة منبعها من الوصية، فالنبي المعصوم لا يوصي إلا المعصوم مثله، ومثلما مهمة الرسول تحتاج إلى عصمة، فمهمة الإمام كذلك إذ هو متابع له الفعل، وهي ترتبط بنوع الدور والمهمة الملقاة على عاتق الإمام، ولما كان دور الإمام ومهمته تتطلب وجود مواصفات خاصة حتى يمكن القيام بها، فمن ثم كانت العصمة ضرورة لا بد منها للإمام تدفع الجماهير إلى الثقة به، والتلقي منه، ولزوم الطاعة له وتحول دون منازعة من قبل الأعداء¹.

فعمقيدة العصمة للإمام تبدو في ظاهرها أمرا يتعلق بمباحث العقائد والشرائع، غير أن حقيقتها ذات صلة متينة بالخلافة وأحقية أئمتهم بها، لذلك يقول أحدهم "إن العصمة التي تتنافى مع العقل والمنطق، والتي نسبت إلى الإمام كي يسد بها النقاش في محتواها على العقلاء والأذكياء، ويرغم الناس على قبولها، لأنها من معصوم لا يخطئ، فهناك أمور نسبتها كتب الشيعة إلى الأئمة وامتألت بها كتب الروايات الموقوفة، عندهم مثل الكافي في الأصول والوافي والاستبصار، ومن لا يحضره الفقيه وغيرها، وفيها الكثير من الغلو من أجل إثبات عمقيدة العصمة"²

المطلب الثاني: قواعد مدارس التراث في النبوات: لقد كان الطريق الذي اكتسب البشر منه الهدايات الربانية هو طريق الوحي الإلهي المنزل على من اصطفاه من الخلق، حتى تكون الهداية كاملة والحجة قائمة على الخلق، أي بمعنى حتى لو وجد من الناس من ضيع فطرته وانقلب وانتكس فإن الله تعالى كان كفيلا بأن يرسل الأنبياء والرسل، حتى ينبه الخلق بشكل دائم ومستمر بأن هناك إله يستحق العبادة.

غير أن هذه المسألة الواضحة والبسيطة من حيث التركيب، لم تكن كذلك في التراث الإسلامي، حيث اتخذت كغيرها من المسائل مسلكا صعبا وعويضا للنقاشات، راحت كل طائفة من الفرق الإسلامية تثبت النبوة وما تعلق بها من مسائل، وفق ما أخرجته من أصولها، فكان من الصعب على الباحث في مسائل الاعتقاد معرفة ما هو الأصل الذي انبنت عليه هذه المسائل، وهو ما أحاول قدر

¹ - أحمد محمود صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، (ط: 1991م)، دار النهضة العربية، مصر، ص: 145.

² - موسوي الموسوي، الشيعة والتصحيح الصراع بين الشيعة والتشيع، (ط: 1988م) ص: 82.

المستطاع تحليلته؛ لقد كان البحث في النبوات مليئا بالاختلافات التي أنشأها المتكلمون والفلاسفة وغيرهم من المدارس، لكن الحقيقة أن الأصل وإن لم يتغير، والذي هو الإيمان بأن الله أرسل الأنبياء والرسل ليكون سبب هداية للبشرية، فإن تلكم التراكمات الكبيرة في درس العقيدة، باتت غطاء كافيا ليحجب الأصول وفعاليتها في حياة الناس مقابل الانتصار للمذهب والطائفة.

لكن وكما أشير دائما إن هذا لا ينفي المناقشات المنهجية الدائمة للتصحيح المسار وتقويمه، لكن لا أن يكون الفرع أصلا والأصل فرعاً، فقط لأجل الانتصار للذات، فإن المؤلفات والمصنفات العقديّة لا بد أن تجلي قدر المستطاع الأصول المطلوبة، وما يبني عليها من عمل باعث، وأن لا تكون فروع العقيدة مجالاً للتشيط، وترك العمل.

الفرع الأول: فيما يتعلق بالوحي الإلهي: بداية بالوحي الإلهي الذي هو مجال التعليم من الله إلى الأنبياء؛ اعتقد أهل السنة في الوحي بأنه مجال التعليم من الله للبشر، تعليماً يكون عن طريق الشرائع والأحكام على وجه الخصوص، يتلقاه النبي الذي يتحلى بأعظم صفات الكمال البشري، كي يجابه به الوثنية المنتشرة في قومه أو في العالم، ويخرج الناس من ضيق الكفر إلى سعة الإيمان بالله عز وجل، ورأوا أن الوحي الذي نزل على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم هو جبريل عليه السلام.

الوحي إذا هو مجال التعليم وهذا يعني أن كل ما دخل تحت مسمى المعرفة النبوية هو وحي من الله تعالى على خلاف طفيف معروف عند فقهاء أهل السنة، فالسنة النبوية هي حياة النبي مع القرآن، فلا يمكن أن يتصور أن النبي صلى الله عليه وسلم عاش مع القرآن، ولا يمكن أن ننقل شيئاً عن طريقة عيشه مع هذا الكتاب ولا مع تلكم الأحداث الكثيرة طيلة زمن التنزيل، وهو خلاف ما انتشر اليوم حول أنه ما ثمة شيء اسمه سنة.

إن أول اللقاء الذي كان بين النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام، أسس لمرحلة مختلفة تماماً عما كان سائداً في التاريخ البشري، ولا تعني هذه المرحلة من التاريخ الإنساني، أنها مجال للقبول من جميع البشر، وأقول هذا حتى أظهر نوع الخلافات المنبثقة عن الناس أن منها ما يكون دافعه الشر

وفقط، حتى مع معرفة الحق والقيام عليه، ولعل هذا الوحي ذاته قد كشف من خفايا النفوس التي لا يحدث أحدهم بها إلا نفسه، ومع ذلك تمت مجابته بالتكذيب والعناد؛ لذلك كان البحث في تفاصيل هذا الوحي متأنيا في الأساس من صدق النبي المخبر عن أن الوحي قد أتاه وبلغه ما بلغه؛ لكن يتم الرفض بحجة أن هذا الوحي الخفي لا يرى ولا يحس، فهم بهذا لم ينظروا إلى نوع الشيء الموحى به، بقدر ما كانوا يردون النظر للواسطة التي تأتي بهذا الوحي.

هذا التكذيب استمر مع باقي الأمم التي أتت متأخرة عن زمن النبي، فكانت النقاشات المنهجية مجالا للاضطراب الفكري في مؤلفات العقيدة، وبقي الصراع داخل المدارس الإسلامية حول تحكيم النقل أم تحكيم العقل، في مسألة الوحي الإلهي كما هي في الإلهيات، غير أن أهل السنة جعلوا أصلهم الذي يرجعون إليه في هذه المسألة هي ما نقل من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

وكان من المسائل التي ذكر حولها الإجماع عندهم المتعلق بالوحي، هل كان النبي صلى الله عليه وسلم نبيا قبل أن يوحى إليه أم بعد أن أوحى إليه؟ فأجمعوا أنه صلى الله عليه وسلم كان نبيا بعد نزول الوحي إليه لما في ذلك من الآيات المبينة لذلك.

لكن خلافا لمدرسة أهل السنة كان لدى مدرسة التصوف رأي مخالف عند بعضهم ومن المعلوم لديهم ارتفاع نسبة كل المعارف والعلوم المتعلقة بالقلب، فقد اكتسبت المعرفة القلبية لديهم مجالا كبيرا، وحولها دارت معارفهم، وكتاباتهم العقديّة، وإن كان شق من أئمة التصوف موافقين لمذهب أهل السنة، فإن شقا آخر ارتأى أن يكتب في مجال الوحي بما رآه يوافق مذهبه على العموم؛ وكما أشرت سبقا فقد رأوا أن النبي يتلقى العلوم والمعارف عن طريق وحي الرمز والإشارة الذي اكتسب عندهم أهمية كبرى، لما يحتاجون لهذا المفهوم من استخدامه وسحبه على معارفهم القلبية، ومحاولة إضفاء الشرعية عليه.

إن مسلك الصوفية الغالب عندهم خاصة بعد ابن عربي فيما تعلق بالوحي الإلهي يختط طريقا تحاول التخلص من مجال الاختلافات الساعية للبحث عن أبعاد ذلكم الوحي في حياة الإنسان القلبية، وإن كان هذا الشكل بالذات الباحث عن الروح هو ما يرجح في البحث العقدي، فإني أظن الصوفية قد أخطئوا المسائل المستهدفة بالعمل القلبي، فلا يعني أن الإنسان إذا أراد البحث عن حياة روحه أن يجعل ذلك متعلق الصلة بالله فيما ليس هو مخصوصا به؛ وبطبيعة الحال تبرر طائفة من الناس لرأي الصوفي هو ما وقع عليهم من غلبت النفس إلى درجة السكر حتى لا يدري ما يقول؛ إلا أن الأظهر في المفاهيم والحدود والتعريفات أنهم قالوها حال الفطنة لا حال السكر.

أحب التركيز على المسلك القلبي الذي تمتع به الصوفية في تاريخنا الإسلامي، فإنه في أهمية كبرى، وهو يحاول المخالفة لما كان سائد في الدرس العقدي وهو غياب الروح الباعثة والمصاحبة لأصل الاعتقاد، وهو ما ذكرته في الفصل السابق، من أن لفظة الإيمان تحمل هذه الدلالة الروحية بدلا من لفظة العقيدة، فإننا حقا نبحث عن هذه الروح حتى تكون مصاحبة للعقيدة لما في ذلك من تحديد حقيقي وموافقة لروح القرآن؛ فالصوفية أرادت تبيان طريق القلب لكسب المعارف، وعلى الرغم من أن هذه الطريق هي غير مقبولة اليوم البتة، وهذا له أسبابه، فيجب التمييز بين مرتبتين الأولى هي أن هناك علوما ومعارف تجريدية وأن مسلكها البحث والتنقيب، ويكون التوفيق فيها من الله، وهو سبحانه بين طريق كسبها، وأما المرتبة الثانية فهي متعلقة في الأساس بضرورة وجود الروح الباعثة لدرس العقيدة، وهي مخالفة للسائد عند الصوفية من اكتساب المعارف مباشرة من الله إلى الولي؛ فالتركيز في البحث عن روح العقيدة والإيمان لا يعني بضرورة موافقة الصوفية في مسلكهم بل على العكس من ذلك، فإن هذا إرجاع لخلاف أظن أن حياة الناس اليوم استبعدته بما فيه الكفاية.

أما الفلاسفة فهم الأكثر تماسا مع الحضارات الأخرى حيث باتة كل مسألة من مسائل الاعتقاد لهم فيها رأي مخصوص، وفي موضوع الوحي الإلهي اهتم الفلاسفة أكثر شيء بنوعية المعرفة المتلقاة وطريقة تلقيها، وحاولوا قدر المستطاع إعطائها بعدا معرفيا محضا يتوافق وضرورتها الواقعية.

ولعل رأي الفلاسفة في الوحي الإلهي زاد مدارس المسلمين اختلافاً، خاصة وأن المجال المبحوث لديهم يتعلق بنوعية معرفة الفيلسوف وبنوعية معرفة النبي؛ وعلى الرغم من صعوبة المسلك ووضعية فهمه، فإنه يوافق عموم مذهبهم في التعاطي مع العقول، فتركيز الفلسفة الأساسي هو البحث في كيفية الطريق إلى هذا النوع من المعرفة، وترى مذهب الفلاسفة يتماس مع الأنبياء في المعارف غير أن النبي يزيد عليهم بما يضاف له من العقل الفعال.

لعل هذه أحد أهم الأسباب التي تم فيها استبعاد الفلاسفة وأرائهم العقديّة في التاريخ الإسلامي، واعتبر رأيهم نوعاً من الشطط، لمحاولة اقتراحهم من صفات النبوة، حتى يظن القارئ لهم أن لا فرق كبير بين النبي والفيلسوف، إلا اجتهاد الفيلسوف ذاته، اجتهاداً يرى فيه أن المعرفة المكتسبة من طرفه قد تكون أعلى درجة من تلكم التي يلقيها النبي على العامة لأن العامة عقولها ساذجة عن معرفة تفاصيل العلوم لذلك يعطيها النبي علوماً توافق عقولها، ولا يخالف هذا حقيقة واقع الفلاسفة فإن علومهم في الإلهيات فيها من التعقيد ما يصعب معه إدراكها، غير أن قولهم إن ما أتى به النبي وضع لتكم العقول الساذجة عن معرفة العلوم لا يصح وفيه من الشطط الشيء الكثير، بل قد أظهرت المعرفة النبوية عظيم الشأو في كل التاريخ الإسلامي.

إلا أن المتفق من أغلبهم في بحثهم عن الوحي الإلهي، هو متفق وفق شروط كل مدرسة على فاعلية هذا الوحي في الحياة الإنسانية، وإن كنت قد استبعدت الفلاسفة على وجه الخصوص، فإن باقي المدارس تتفق على فاعلية حقيقية لهذا النص، فحتى المعتزلة أصحاب العقل ومحكموه لا يخالفون في أن النص وضع للعمل بمقتضاه، وعليه تكون قاعدتهم المتفق عليها، الوحي من الله لهداية البشرية، وللعمل بالموحي به.

الفرع الثاني: قواعدهم في المعجزات: أرسل الله الأنبياء وجعل معهم المعجزات كي يصدقوا ولا يكذبوا، وتكون معجزتهم حجة بالغة على أقوامهم، فقد كان التكذيب ديدن أكثر أهل الأرض على الرغم من إرسال الرسل وإقامة الحجة بهم، وعلى الرغم من وجود المعجزات؛ وقد كانت أعظم معجزة لآخر الأنبياء عليهم السلام هي معجزة القرآن لمحمد صلى الله عليه وسلم، ولا زالت مستمرة إلى يوم

الناس هذا، ولا زال يقام بها الحجّة الكاملة على الخلق؛ غير أن أهل الإسلام اختلفوا في كيفية المعرفة للوصول إليها.

فقد اختلفت الفرق الإسلامية في المعجزة لا من حيث وقوعها، بل كان خلافهم كيف يعرفونها معجزة وليست سحرا أو شعوذة؟ وهذا الخلاف جر معه كما العادة خلافات ترجع عند بعضهم على أصل المعجزة ذاتها، وهذا وفق المذهب الذي تنطلق منه كل فرقة.

فأرى مدرسة أهل الحديث وقد طغى عليها كما أشرت من قبل رأي شيخ الإسلام ابن تيمية، اعتمدت على أن الله الذي أرسل النبي وأيده بالمعجزة هو الأقدّر على تعريف الناس بصدق النبي وصدق معجزته، وهذا الرأي يرجع لمدار رأيهم حول الفطرة الإنسانية؛ فإن التعريف بهذه الفطرة على الرغم من علو شأنها، وهي أكثر ما يمكننا اليوم إحيائه، إلا أنها عند كثيرين لا تكفي وقد ضيعت، ما يعني مخاطبتهم بالقدر الذي صار في عقولهم، أي بمعنى ما هم عليه في لحظة مخاطبتهم بالمعجز أو من طرف النبي.

لذلك إن تفحص مدى النبوة يكون من ذوي العقول والفطر السليمة، فالتكذيب حاصل من البشر حتى مع يقينهم بأن هذا نبي، لكن لا يمنع هذا أبدا زيادة أنواع المحاججات، فإنها حتى ولو لم تفد الشخص المحاج بها إلا أنها تكون مستندا لغيره ينطلقون منها إلى الإيمان؛ كما وأن نوع دعوة النبي ذاتها تلزم أصحاب الفطر السليمة فلو دعا إلى شرك أو فسوق قد يتبعه أقوام لما عندهم من انتكاسة.

أما الفلاسفة فرأيهم المخصوص مخالف تماما للوجه الذي سارت عليه المدارس التي ذكرتها، فرأيهم يعتمد على القوة المتخيلة من نوع الإدراك الغير المباشر، وذلك تبعا لرأيهم في إمكانية كسب النبوة لمن كملت نفسه من البشر، وهذا السعي الذي يجتهد الفلاسفة في إدراك العلوم والمعارف وهو البلوغ إلى هذا النوع من الكمال؛ فالمعجزة إذا عندهم منطلقها من نفس النبي كي تخدمه في شيء خارج عنه في الأساس، وهذا يظهر الفلسفات الأخرى التي ترى قدرة النفس على كسب الخوارق.

هذا الرأي للفلاسفة اليوم هو مستبعد بالكلية حتى عند تلك المدارس التي تدافع عن الآراء الفلسفية القديمة، كما أن النفس البشرية وإن حصلت لها معجزة كما يقولون خارج بدنها، فإن هذا لا يعني أبدا حصول النبوة لها، كما أن ذالك التأثير الخارجي يحصل بالإرادة الإلهية الكاملة وإلا لا يكون كذلك حتى ولو كانت أعظم النفوس نقاوة وصفاء، فالنفس البشرية لا يمكنها التأثير في الخارج من الأمور فقط، وإلا لاحتج لإقامة الدليل على هذا أصلا، وهو ما يدخل في متاهات الاستدلال.

عند هذه النقطة بالذات أتى رد الأشاعرة وقالوا أن المعجزة فعل لله في الشيء المعجز، كما واشتروا للمعجزة شروطا لا يتفقون عليها بالإجماع إلا أنها تخرج مخرج الغالب الأعم، وأهم شروطهم فيها أن تكون المعجزة خارقة للعادة، وهذا بطبيعة الحال لسبب الذي جرت عليه العادة في العرف أن المعجزة خرق للعادة، بيد أن شيخ الإسلام رفض هذا القول وقال نعم قد تكون خرقا للعادة ولكن ليس شرطا، وهو وإن فتح بابا أكثر عموما غير أن جعله المستند في ذلك تعريف الله للناس بأن هذا معجز، هو تضيق من وجه آخر وإلا ما كان معنى المعجزة أصلا، لذلك أظن أن الرأي متوسط بينهما.

أما الشروط الأخرى فهي منهجية وفق رأي المخالف والمعارض عموما فزيادة أن تكون المعجزة من النبي مقرونة بدعوى النبي جعلوها كي لا يدخل فيها الولي وغيره، غير أن هذا لا يعني أن تكون شرطا، فإن ما جرى على الأنبياء قولهم أنهم أنبياء بالعادة، لكن إضافة ذلك للمدعي النبوة لا يكون لهذا الغرض، بل لغيره من الأغراض.

لكن عند هذا الشرط الأخير خالفت مدرسة الأشاعرة مدرسة الاعتزال وقالت أن الشرط يكون بأن كل من أتى بالمعجز يستلزم أن يكون نبي، وهذا الغرض من وجود المعجزة ذاتها؛ والحقيقة إن جعل هذا الأمر شرطا أوليا يستدل له بالنبوة لا به، لم يسبق إليه غير المعتزلة، ذلك أنه لم يقع من أحد أن أتى بمعجزة ولم يكن نبيا فيما بلغ من الأحبار للبشر، أو أن له علاقة مباشرة بالتعليم الإلهي، لذلك لم تكن هذه النقطة من المعتزلة ذات أهمية؛ غير أن الخلل في مذهبهم جرى على عدم

ردهم الجاد على مدعي النبوة والاكتفاء بتسفيه هذا الرأي في الأصل والكلية؛ فقد اتفقوا على العموم على أن المعجزة لزيادة تصديق النبي، وهذا هو مفاد قاعدتهم في المعجزة.

الفرع الثالث: قاعدتهم في العصمة الإلهية للأنبياء: إن من أكثر المسائل مشكلة في الفكر الإسلامي العقدي، هي مسألة العصمة الإلهية، وذلك لفتح بعض الطوائف باب العصمة لغير الأنبياء، وجعل هذه المسألة أصلا من أصول اعتقادهم، وإن كنت استبعد هذا الرأي بالضرورة، إلا أن هذا لا يحل المشكلة ذلك أني لا أفكر بعقل المخالف ولا برأيه، ففي النهاية انتمي إلى مدرسة أرى اعتقادها في هذه المسألة كامل الوجه، غير أنني أجتهد لدرك القاعدة التي ترد إلى أصل المخالفة في هذه المسألة.

تقول عموم المدارس الإسلامية في العصمة الإلهية أنها واجبة للأنبياء وبينهم اتفاق في ذلك، وقد نقل هذا الإجماع ابن حزم: "ذهب جميع أهل الإسلام من أهل السنة والمعتزلة أنه لا يجوز البتة أن يقع من نبي أصلا معصية بعمد ولا صغيرة ولا كبيرة ونقول أنه يقع من الأنبياء السهو عن غير قصد ويقع منهم أيضا قصد الشيء يريدون به وجه الله تعالى والتقرب به منه فيوافق خلاف مراد الله تعالى إلا أنه تعالى لا يقرهم على شيء من هذين الوجهين"¹، فهذا الإجماع المنقول عن عصمة الأنبياء لم يسلم من المخالفة في ذكر مسألة أرى أنها ثانوية.

غير أن الذي طغى في هذه المسألة هو رأي الشيعة لإعطائهم العصمة لغير الأنبياء، وهو ما أدخل هذه المسألة في سجل تاريخي معروف، فطريقة التعليم عند الشيعة تستمر دائما وذلك بوجود الأئمة المعصومين، ومنه يكون هذا بمثابة التشريع الجديد لهم والمتطور، أكيد أن هذا الرأي خالفهم فيه جميع طوائف الإسلام، ورأوا فيه زيادة لا تصح في أصل الاعتقاد الإسلامي، لذلك بقي هذا الموقف الشيعي حبيس مدرستهم ولم يتعداه إلى مدارس أخرى.

¹ _ الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، مرجع سابق، ج:04، ص:02.

ولو نظرنا إلى فائدة العصمة لرأينا أنها ضرورة قصوى في حفظ الدين، فالنبي لا يمكنه أن يجمع بين الأضداد، بين كونه نبيا من الله، وفي الوقت ذاته تقع منه أخطاء جسام، كما أن التشريع لحياة الناس الموصل للأخرة يلزم منه عدم الخطأ في هذا التشريع، وإلا ما كان للشرعة أن تقوم؛ لذلك كان نقاشهم حول السهو الخطأ الصغير لأجل التعليم، وبيان بشرية النبي كذلك، نقاشا موهما بأنه يضرب أصل النبوة، وهو على خلاف ذلك، فالرسالة يلزم معها العصمة لما يترتب على ذلك من عمل وهذا أهم ما يجب التركيز عليه وتبينه.

إن الشريعة الكاملة في رؤيتها وتامة في أحكامها، لقد كان أفضل تمثيل لها على الإطلاق هو من طرف النبي -صل الله عليه وسلم- المنزلة عليه، وكذلك أصحابه الذين سعوا جاهدين في تمثيلها أحسن تمثيل، فقد تنزل الوحي بتدرج حسنت به نفوس المتعلمين له، وقاموا بتطبيقه على أحسن وجه، وهذا التمثيل هو الذي يدرك به عصمة الشريعة، لأنه لو كان خلاف ذلك لما صلح أن يتبعه أحد، وعليه كانت قاعدة طوائف الإسلام هي الوحي معصوم للعمل بمضامينه.

المطلب الثالث: رأي الحدائث في النبوات: لم تكن الحدائث مهتمة بمفهوم الوحي ذاته، لكن كان محور دراستها كله حول الكتاب الموحى به؛ أما طريقة الوحي ذاتها فقد أضيفت أكثر شيء إلى مفهوم الميثولوجيا، وهي البعد الأسطوري للروايات السردية، وهذا لا شيء إلا للنزعة التاريخية القديمة في محبة كل غريب يقول أركون بهذا الصدد "إن إحدى الخصائص المميزة لنظامي العقل هذين رأي النظام الكتابي والنظام الشفهي تتمثل بانتشار ثقافة العجيب المدهش أو الساحر الخلاب أو الخارق للطبيعة أو القوى الكونية"¹، يعني أن المرحلة التاريخية التي فرضت العقل المنتج على تلك المرحلة هي النزوع نحو الأساطير على أنها هي الحقائق المطلقة ذلك أنها ليست من الممكن المتاح، وبطبيعة الحال تعتبر الحدائث هذا الأمر ليس وقوفا مع العلم والمعرفة؛ ويعرف أحدهم الوحي بقوله: "هو حالة استثنائية يغيب فيها الوعي، وتتعلل الملكات، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة

¹ - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، مرجع سابق، ص: 13.

لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته"¹، وهذا التعريف أقرب لمفهوم المتفلسفة في كون الوحي قوة متخيلة، وهو بهذا إحياء للمفاهيم القديمة، ما يعني أننا لسنا بصدد الحادثة، بقدر ما نحن بصدد إحياء الطوائف الإسلامية التي لم يكن لها حظ تاريخي.

غير أن نصر حامد أبو زيد يذهب إلى أن الخيال الإنساني لديه أثر بارز في الوحي الإلهي، يقول: "إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء (بحكم الاصطفاء والفضيلة) أقوى منها عند من سواهم من البشر، فإذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الاشتغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخلي، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرين دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على السواء، وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفعاليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي، ثم الشاعر في نهاية الترتيب"²، لقد أورد نصر حامد أبو زيد رأيه هذا بعد صياغة لمجمل مجربات التنزيل من حيث المنهج، فأتى على ذكر آراء أهل الإسلام من خلال انتقائية ملحوظة لمن قرأ الكاتب، كي ينتهي إلى هذا المفهوم الركيك بقوله "فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب"، إن هذا الربط بين المخيلة والنبوة تظهر صريحة في قول نصر، فهي مخيلة ليست للنبي وحده بل كذلك يمكن للشاعر والصوفي الدخول في هذا المعنى، وقول نصر التبريري أنه لا تسوية بينهم، هو محض إضافة ليست ذات أهمية في ترتيب الحجج، ما يعني أن هذا الإقحام الشنيع للمخيلة في الوحي، يظهر مدى استعداد الحادثة لوضع المخيلة الجمعية مكان النبوة، حيث اعتبار جودة التفكير بمثابة النبوة، ولهذا القول من حظ العقلانية الطاغية ما يكفي معه ضرب أصل النص، وهذا ما اعتقد حدوثه مع الحادثة.

¹ - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، (ط: 02، 2008م، دار الطليعة، بيروت، لبنان)، ص: 40.

² - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، (ط: 1990م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر)، ص: 49.

لكن دعنا ننتقل إلى النقطة الأهم وهي دراستهم حول النص الموحى به، وهو القرآن الكريم وبدرجة أقل بالنسبة إليهم السنة النبوية الشريفة؛ فقد قدم الحداثيون آراءهم حول القرآن، وقاموا بدراسته على خطى ما فعله الغربيون مع التوراة والإنجيل؛ لكن حقيقة ما كان مذهلاً ومريعا في الوقت ذاته بالنسبة إلي، ليس هو استعمال تلك المناهج الغربية في دراسة النص والتبشير بها من طرف الحداثيين العرب، بقدر الذهول في استعمال الدراسات الغربية للقرآن واعتمادها على أساس أنها أكثر علمية ومعرفية من القراءات الإسلامية للقرآن والسنة، وأن هذه المناهج الغربية لا يمكن مقارنتها بما نشئ من العلوم والمعارف لدى المسلمين القدامى، فحتى مناهج المحدثين والتي كانت أكثر دقة وموثوقية، اعتبرتها الحداثة أقل درجة من العلوم والمناهج الغربية¹.

أما المناهج ذاتها والتي أشرت إليها في الفصل الأول من هذه الدراسة، كاستعمال التفكيكية ومعها الهرمنيوطيقة في قراءة النصوص، وهي لا تقف عند هذا الحد من استعمال المناهج، تدور فكرتها الرئيسية حول تاريخية النص الديني، ويبقى العقل الفلسفي حاكما على رؤية الناس للعلوم والمعارف، فحتى الفكر الغربي رزح قدر المستطاع نحو الإغريق إلى غاية الرومان الكلاسيكيين، في اعتماد العلم والمعرفة الخارجة عن الأطر المحددة والمسبقة بالنسبة إليهم، والتي تتمثل بطبيعة الحال في المنتج الديني، وهذا نفسه ما اعتمدته الحداثة العربية.

فالقارئ لكتبهم يرى مقارنة لا هوادة فيها بين شخصيتين اعتبرتا مهمتين في تاريخ الفكر الإسلامي بين أبي حامد الغزالي والذي اعتبر مرصما للأيديولوجية الأشعرية ومعها كل ما يطلق عليه اسم التراث اليوم، وبين شخصية ابن رشد التي أتت محررة للناس من التبعية لهذه الأيديولوجية وإعادة وضع المعرفة في سياقها الطبيعي والذي كان آنذاك الفلسفة²؛ فقد دق أبو حامد الغزالي آخر مسمار على نعش الفلسفة في العالم الإسلامي، حينما كتب كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة، لكن أتى

¹ - انظر الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، مرجع سابق، ص: 139 وما بعدها.

² - يمكنك بحث هذا الرأي محمد عابد الجابري فقد استفاد في تبيان الفرق بين المعرفة الفلسفية التي تبناها ابن رشد، وبين المعرفة المؤدجلة والتي تبناها الغزالي، انظر مناهج الأدلة لابن رشد، تعليق محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص: 09.

بعده ابن رشد وحاول إعادة بعث الفلسفة من جديد¹، وبين أن المناهج المخصصة التي اختارها أبو حامد الغزالي هي اختيارات لا تقف مع العلم والمعرفة كما قرأتها الحداثة، وأن نفس الشيء يحدث مع المناهج الغربية اليوم فإنه يتم استبعادها من طرف الدوغمائية الإسلامية، ما يعني استبعادا للعلم والمعرفة.

فالتاريخية هي منذ اللحظة الأولى التي نشأ معها النص في سفح القوى الأولى المتصارعة، وفق سردية تراجيدية للأحداث، والتي هي في التاريخ الإسلامي وجود القبيلة في مقابل الفردانية المتحررة، لكن ما لبثت تلكم الفردانية تتحول لأدلجة كاملة للمجتمع، وإعادة صياغته بشكل آخر لكنه لا يختلف عن الأنماط الرئيسية في إنتاج المجتمعات، وفي هذه اللحظة بالذات تفرق الحداثة بين النص المكي والنص المدني، حيث أن هناك إلهين الأول هو رب القبائل والثاني هو الله وبارتفاع هذا الاسم وظهوره بشكل أكبر يتم ترسيم آخر حدود الأدلجة، ثم يحاول الحداثيون كل واحد منهم لإحياء النقطة المرتكز عليها في إثبات تاريخية النص ذاته، هذه التاريخية التي اعتمدت على الدراسات الغربية لإخضاع النص للمناهج الحداثية، من السيميائية إلى الأركيولوجية وغيرها.

يتحول النص بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم من كتاب مفتوح بسبب الحالة الشفهية السائدة للمجتمعات والتي تصاحبها ما يسمى بالثقافة الشعبية للعموم النص، وهي ما تخالف الكتاب الأوائل للأناجيل، الذين كان النصوص لديهم حكرا، حيث كتبوها دون غيرهم، لكن بعد انتهاء المرحلة الشفهية وبدأ مرحلة الكتابة، يتحول القرآن كذلك إلى كتاب مغلق بسبب هيمنة الأرثوذكسية الدينية التي تحفظ الكتاب دون غيرها، وهذا حينما اختار عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه أن يجعل مصحفا واحدا يفرقه في الأمصار؛ ما يعني عند الحداثة أن النص ذاته تم وضع اختيارات مخصصة له كما تم غلقه بصفة نهائية، وكان وفق رأيهم من الممكن أن يبقى هذا المصحف

¹ - انظر الغزالي، محمد أبو حامد بن محمد، تحافت الفلاسفة، ت: سليمان دنيا، (ط:04، دار المعارف، مصر)، والرد على الكتاب كان من طرف ابن رشد، محمد أبو الوليد، تحافت التهافت، ت: سليمان دنيا، (ط:01، 1964م، دار المعارف، مصر).

مفتوحا، والبعد التطبيقي لهذا الانفتاح هو أن يصبح مصحفا قابلا للزيادة والنقصان وتحويل القصص وتبديلها.

تم تطبيق المنهج السردى على القصص القرآني حيث تظهر فكرة الميثولوجيا جلية تماما، فقد اعتبر القصص القرآني عند بعضهم قصصا غير حقيقي ولا واقعي، وإنما هو من المخيال الميثولوجي، لأجل وضع أسس محددة في تعليم المجتمع وتربيته، فهو يمثل الفن المعاصر بقواعد الابتكار والإبداع، وأن واضح هذا الفن إنما هو فنان، ولم يشترط القرآن الصدق التاريخي للحوادث، بل أسس لنظرة أدبية مفتوحة وعميقة في الآن ذاته، تعبر عن إمكانية جعل النص كتابا للجميع القصص البشرية وسواء كانت من المخيال البحث، أو أنها كانت مستمدة من قصص الواقع¹.

كما واعتبرت الحداثة أن لا ثمة مقدس في النصوص، وأن المقدس هو سياق تاريخي يجعل طائفة من الناس ترتفع بشيء عادي إلى درجة التقديس، فالمقدس هو صناعة إنسانية وليس من الله، والله لا يمكن أن يعطي للبشر شيئا يقول لهم قدسوه؛ بل إن النص ذاته كان وليد تلكم المعاشات التاريخية فقصصه الواردة والأحداث المذكورة هي من هذا الباب، وأن نزوله مجزئا خلال كل هذه السنوات يظهر مدى تعاطيه مع الواقع، وأن كل محاولة لتخليص النص من تاريخيته، هي محاولة لعدم التجديد النهائية، لذلك حرصت الحداثة أيما حرص على أخذ النص لبعده التاريخي، حتى يتمكن الناس من ديمومة التجديد سواء بتحديث النص ذاته، أو بالخروج من حالة النص السائدة أصلا.

أما أهم المناهج المطبقة على النص القرآني، هي المنهج الهرمنيوطيقي الذي كنت وضعته في الفصل الأول على أنه أحد أهم الأسس التي تنطلق منها الحداثة للقراءة للنص؛ وفي هذا المنهج بالذات نزعة غربية محضة، حيث تجعل للنص مفتوحا أمام جميع الفاعلين الاجتماعيين، لقراءة النص كل وفق نظرته سواء كانت سلبية أو إيجابية، سواء خالفته فوصلت للقراءة أفضل منه (كما يدعون)، أو أنك وقفت لجانبه وفق معطياتك التاريخية، ففي كل الأحوال يعتبر النص بهذه الطريقة

¹ - انظر محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن، (ط: 01، 1951م، مكتبة النهضة العربية مصر)، في مجمل الكتاب.

منتجا لجميع البشر، واستعمال هذا المنهج بالذات يجعل من كل القراءات ممكنة ومتاحة وصحيحة وفق رأي القارئ؛ وأنه لا يحق للأحد مصادرة رأي آخر في القراءة، بل عليه أن يقدم قراءته خارج هذه الأطر المقررة من طرف الغير؛ كما ولا يمكن لهذا النوع من القراءة أن يقوم إلا إذا كان هناك تسامح، وأن التسامح هو المنهج العلمي الوحيد الذي يجب قبوله في إطلاق الأحكام على الآخرين، أما الأحكام الأخرى كالبدعة والتكفير، فهي أحكام غير متسامحة ويجب استبعادها بكل قوة عن الساحة اللفظية للناس¹.

أما السنة ذاتها فيلخصها قول نصر حامد أبو زيد "في هذا السياق يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب إتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملا في تعاليم القرآن، وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال وأفعال ليست ملزمة للمسلم في العصور التالية"²، وهذا في الحقيقة هو رأي الحدائث جميعها وبعضهم يستثني حتى قراءة النبي صلى الله عليه وسلم للقرآن، ويعتبرها قراءة كغيرها من القراءات وأنها كذلك قراءة تاريخية.

وأما المعجزات فكما أشرت سابقا في قول محمد أركون إنها معجزات تخضع لانتشار ثقافة العجيب المدهش والخلاب، وفي ظل العقلانية المعاصرة والتي ترى الحدائث نفسها أنها قائمة حركتها في المجتمعات العربية، تعد هذه المعجزات خيالات مصطنعة موافقة لحركة المجتمع، وهي محددات خارجة منه لزيادة ما يسمى بالمنسوب الإيماني، فهي ميتافيزقا الفاعلية في التاريخ، وأن وجودها أو قيامها اليوم وحتى بمعطيات الماضي غير ممكن أو لا يمكن أبدا، لأن العقلانية الكاملة كفيلا بإعطاء النص بعده الذي يحتاجه في الواقع ودون وجود المعجزة.

غير أن المعجزة وجدت طريقها أكثر شيء عند كتاب الحدائث الأدبيين، حيث صيغة صيغا أدبية بحتة، باعتبارها رؤى جمالية تكون في السياق النص الأدبي ذاته، وحينها يجمع بين المعجزة ونقيضها

¹ - انظر الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص: 179 وما بعدها

² - نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، (ط: 01، 1995م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء)، ص: 17.

في آن واحد، كما ويجمع بين الخير والشر، وبين الملائكة والشياطين، لا من باب المفاضلة بينهم، بل من باب أنهم كانوا كذلك فاعلين رئيسين في المشهد؛ ولأن الكتابات الأدبية لا تخضع للإلزامية العقلانية الكاملة، لأنها أشبه ما تكون بحالة الفناء عند الصوفي، غير أنها تؤسس وبشكل أكثر من واضح، للاختزال تلکم المعاني وتفريغها وجعلها غير ذات أهمية وهذا ذاته ما نعيشه اليوم، فقد أصبحت المعاني الدينية بسبب التعاطي الأدبي معها مفرغة المعاني لدى بسطاء المجتمع، وهذا ما يوجب إخضاع الكتابات الأدبية إلى الروح النقدية الكاملة.

أما العصمة الإلهية للأنبياء فهم قد رفعوا العصمة عن النص الموحى به أصلاً لذلك لا يحتاج بعدها إلى عصمة الأنبياء، وأن هذه العصمة وضعت فقط لأجل زيادة منسوب التقديس كما أشرت سابقاً، وهذا الشيء لا أظنه يغيب عن كتاب واحد من كتب الحداثة، لأن محور دراساتهم كلها هو حول النص، وأنه متى تم تحريره من هذه المعصومية، فهو تحرير له من دوغمائية الفقهاء والمفسرين الأوائل له¹.

وقد ركزت الحداثة العربية كما هي في الغرب على بشرية الأنبياء، بشرية يقصدون بها نزع القداسة عنهم، فلا يمكن أن يتصور لأمر تاريخي أن يكون فوق التاريخ، سواء الأحداث والمجريات أو الأشخاص والمجتمعات؛ وفي ظل فرضية موت المؤلف المعهودة والمعروفة عندهم، لا يكون للأنبياء أي دخل حقيقي في النص، ومعه لا يهم أن نقول هل هم معصومون أم لا، فالأهمية تتأتى في قراءة النص وفي عدم معصوميته، فالنص في ظل وجود المناهج الغربية الحديثة، هو لا يشكل إلا الإطار التاريخي والواقعي للمتعلقين به، ولا يمكن أبداً سحبه بفعل الدعوة التي قام بها الأنبياء، على مجتمعات أخرى هي قد وصلت إلى مناهج أكثر تدقيقاً من تلكم التي توصل إليها التراث على حد تعبيرهم.

¹ - انظر مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص: 50 إلى 87 ملخص بتصرف.

كما أن الصراع القديم الحديث حول العقل والنقل، يعتبر عند الحدائين محسوما ونهائيا، بل وتقف الحداثة إلى جانب كل المدارس التي نبذت في التاريخ الإسلامي، وكذلك تقف إلى جانب الأشخاص، فقد اعتبرت شخصية تاريخية كابن الراوندي شخصية عقلية فذة بالنسبة إليهم¹، حتى مع إنكارها لأصل النبوات، فالوقوف إلى جانب هؤلاء هو وقوف إلى جانب العلم والمعرفة والفلسفة، كما يشيرون إلى ذلك دائما؛ أما الوقوف إلى جانب الإيمان الاعتيادي، فهو وقوف ضد نسق العلم والمعرفة.

إن مدخل النبوات عموما من حيث الدفاع عن النبوة وأصل قيامها، أو حتى إمكانية قيامها، وما تعلق بها من مواضيع كثيرة، حاولت أن أحصرها فيما ذكرته في هذا المبحث من أهم المواضيع المتعلقة بها، لا تجد في كتب الحداثة ولا في فكر روادها، علاقة ذات صلة بما كان في التراث الإسلامي، وبين الموجود عندهم اليوم في كتاباتهم، كما أن هناك إتباعا واضحا للغرب في نقده للديانات وكل ما تعلق بها، ففي النهاية إن استعمال المناهج الغربية هو أدى ويؤدي بالضرورة (كما نرى في واقع الحداثة) إلى نفس النتائج الحتمية.

المطلب الرابع: النقلة من التراث إلى الحداثة في النبوات: إني أختار التاريخية نقلة محددة سلفا في مجال النبوة وذلك لأن أحد المراتب الثلاثة التي تستخدمها الحداثة هي تاريخية النص ذاته؛ لقد كانت قراءة النص عند التراثيين بمختلف مشاربهم تستند على المعطى العقائدي، فقد رأوا في النص قوة حاكمة على حياتهم، تعتمد على أن هذا النص وحي من الله إلى الأنبياء وهو معصوم من الخطأ، كما أنه معجز في ذاته، وقد وضع به المنهج العام للحياة البشرية على امتدادها التاريخي.

هذا الترتيب الذي ذكرته تخالفه الحداثة، حيث ترى أن النص لو اعتبر أنه من الله فإن للفعل البشري حق التدخل فيه من غير قدسية، وأنه معجز كغيره من أنواع المعجزات البشرية في قوة التفكير، وهو ليس معصوما بمفهوم القدامى لأنه حصل معه عملية تأريخ من الفاعلين الاجتماعيين

¹ - الثابت والمتحول، أدونيس، مرجع سابق، ج:03، ص:156.

أغلقتة، كما أضافوا أن هذا الكتاب يخضع للإنسانية الكاملة، ما يعني القراءة الحرة في كل أبعادها، وهو لا يمثل منهج حياة محدد، بل هو يمثل منهج قراءة تتضح من خلالها حياة الناس كل وفق رأيه، وهو بهذا لا يمكن أن يمكس فيه بمعنى محدد.

هذه الصورة العامة التي تسعى الحداثة لوضعها تخالف التراث في مختلف قراءاته، فحتى الفلاسفة الذين تحدثوا مثلا عن القوة المتخيلة هم والصوفية، لم يجعلوها مباشرة للنص، كما لم يعطوا الحق في تغيير النص، على أساس أنه متعالي وأنه لا يمكن بلوغه بمجرد الآراء، فالاختلاف الذي جرى بينهم وإن كان عميقا، فإنه لفظي من كونه يقصد النص، ويعطيه بعده المعنوي المفاهيمي، ولا يفرغه من محتواه، هذه النقلة ذاتها هي من الدهشة والتجاوزية مما لا يمكن تخيله.

إن قياس النص السردي من كتب الأدب والشعر، على النص الديني هو ذاته مشكلة لأننا حينما نقول الكتاب والسنة، فنحن نتكلم عما هو خارج عن أطر الزمان والمكان، لما قرره الأصوليون من قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"¹، هذه القاعدة التي تعتبر من الذكاء وقوة الذهن في الجمع بين النص وبين الحياة المتجددة، والتي كان منطلقها الأساس واقع حياة النبي -صلى الله عليه وسلم- وحياة الصحابة، تخالف رأي الحداثة في تاريخية النص، وإلا لكان المعتمد الأول أن لا يخص نزول آية تخبر عن حادثة متعلقة بأحد الصحابة باقي المجتمع الإسلامي الأول، ومنه ما تتالي على ذلك من الأزمنة في العصور الإسلامية المختلفة، فقد عملوا بمقتضى الشريعة وكانوا على أفضل حال؛ فهذه القاعدة فهمت أنه لا يمكن أن يكون السبب المخصوص حكرا على أحد من الناس، ذلك أن النبي لو علم أحد الصحابة كيفية الصلاة فهذا يعني أنها صلاة للجميع، ولا يمكن أن تكون مخصوصة لأحدهم دون الناس، إلا ما كن مخصوصا حقا من خلال النص ذاته؛ هذه الرؤية تجعل من النص مختلفا عن رؤية الحداثة من خلال مستويين، الأول: وهو أن النص صالح من حيث المضمون لكل زمان ومكان باعتبار عموم اللفظ، أما الثاني: فهو ثابت في جملة من الأحكام والشرائع، فيتجدد حيث سمح النص من خلال الفعل الاجتماعي النبوي الأول بالتجديد، ويبقى ثابتا كذلك

¹ - عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، (ط:08، دار القلم، مكتبة الدعوة الإسلامية، مصر)، ص:174.

من خلال النص ذاته؛ لذلك تعد نقلة الحادثة غير باحثة في المضامين الإسلامية بقدر ما هي باحثة في المضامين الغربية، لأن قاعدة كهذه تعتبر منهجا حقيقيا وواقعا للنص، وبهذا تنتفي مهمة اتحاد الفقهاء والسلطة لإغلاق النص كما تصورهما الحادثة، فالنص الديني الإسلامي هو نص مخصوص يخالف تلكم الإسقاطات، التي استجلبت من الفكر الغربي في التعامل مع النص، وهو بهذا يخالف الحتمية والصيروية الضرورية للحدث الذي وقع فيه، ما يعني تعاليه على الزمان والمكان معا، وتكون بذلك التاريخية في محل الاجتهاد وحسب، فكل من كان معه ملكة الاجتهاد، يمكنه صناعة قراءة خاصة بالزمان والمكان وفق منهج الاجتهاد المحدد، ولا يكون النص ذاته تاريخيا.

يقول هشام صالح معلقا على رأي محمد أركون في تاريخية النص: "هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني، عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعة البشرية القبائلية، لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ومعلوم أن الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربطه نفسه باستمرار بالتعالى الذي يتجاوز التاريخي الأرضي كليا أو يعلو عليه"¹، إن هذا التصريح الواضح من هشام صالح، يبين أن القرآن ذاته هو من يعلو على مفهوم التاريخية، لكن حتى مع هذا الواقع الصريح، يتم إقحام الحدث التاريخي في صيرورة النص، وإذا ما أضفنا إليه اتهام التراث كما هو العادة، تثبت هذه المقولة أن القرآن هو المقرر وليس التراثيون، ومع ذلك يقول هشام صالح: "مفهوم التاريخية غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي، فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ في نظره، ولكن البحث التاريخي يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته"²؛ فالنص إذا عند ذكر رؤية القرآن ذاته هو يتعالى على التاريخ، أما بالنظر إلى الوعي الإسلامي التقليدي فهو تاريخي بامتياز، وهذا كما قلت سابقا يؤكد حقيقة عدم براءة الأطروحة الحداثية.

¹ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، مرجع سابق، ص: 21. في الهامش تجد تعليق هشام

صالح.

² - المرجع نفسه، ص: 22.

إذا تاريخية النص تطرح فكرة التشكل الدائم للنص وفق معطى الزمان والمكان، ومعنى هذا أنه لا حاجة لنا في استعمال النص أبداً، لأننا لا نمسك به إلا وفق هذا المعطى، بل أي محاولة للإمسك به في ظل الفكر الحدائى يعتبر أمراً خيالياً، بعبارة أصح نحتاج لأن نفكر خارج أطر النص أصلاً؛ نعم هذا هو الطرح الحقيقى والصريح لفكر الحدائى، إنها علمنة النص عن النص ذاته، فلا يكون للمنصوص عليه معنى يعمل به في حياة الناس، وهو ما يدخل المنهج الظواهرى في قراءة النص، حيث القراءة تخضع لكل فرد على حسب ما يريد هو قراءته، إن هذا التفاعل هو تفاعل فردى، ولعله من هذا المنطلق يمكن تقويض الحدائى في مقابل التراث، حيث القراءة الفردية تخالف في المضمون والمفهوم كل ما كتب في التراث من إنتاج معرفى.

إن هذا المبدأ ذاته يسعى جاهداً لإبقاء النص في القديم وإحلال القراءات المختلفة، أو إن صح التعبير قراءات لا تمت بأي صلة للنص، إنها طريقة جديدة تماماً لإبعاد الناس عن النص ذاته، ولعل من قرأ المناهج الغربية في تحليل النص يفهم وبشكل جيد النتائج المحتمومة التي تقود إليها المفاهيم الحدائى وعلى رأسها التاريخية، إنها نتيجة اللانص ذاته، فكل من يرى الغرب يدرك جيداً أنه لم يعد يحتاج النص في أي جانب من جوانب الحياة، فقد تم إزاحته تدريجياً من خلال هذه المناهج المتأخرة، واليوم يدخل نفس المنهج للعالم الإسلامى.

ركز الحدائىون على أن النص تاريخى بالنظر إلى أسباب النزول، فإن أسباب النزول التي تخبر عن الحدائى التي بسببها تنزل القرآن، سبب كافى للقول بتاريخية النص وفقهم، وتكون بهذا الإسقاطات الغربية الأولى ثم بعدها المتأخرة نتيجة ضرورة للقرآن في الفكر الحدائى، وأي محاولة للتعالى على هذه النتيجة هو كذب معرفى غير مقبول.

المبحث الثالث: النقلة في السمعيات: تتعلق السمعيات في الأساس بما لا يمكن للإنسان الوصول إليه عن طريق العقل المحض، فيأتى النص وهو كتاب الله العزيز ليبين للناس جملة من الأخبار لم يكونوا ليعلموها إلا من هذه الطريق، وعلى رأسها الجنة والنار وهو ما يدخل الحياة الدنيا في فاعلية العمل الخير.

المطلب الأول: بحث مدارس التراث في السمعيات: كانت السمعيات كذلك محل جدل كبير بين المدارس التراثية إلى درجة التباين، ورؤيتهم لجملة من مسائل السمعيات لم تقف على قدم الاتفاق، وهذا يتبين من خلال بعض المسائل المهمة التي أطرحها:

الفرع الأول: بحثهم في رؤية الله تعالى:

أولاً: رؤية الله عند أهل الحديث: تعتقد مدرسة الحديث بإجماع أئمتها رؤية الله تعالى في الآخرة، رؤية لا شك فيها، يقول ابن قدامة المقدسي: "والمؤمنون يرون ربحم في الآخرة بأبصارهم ويزورونه، ويكلمهم ويكلمونه، قال تعالى: " () * + , - . / "، وقال تعالى: " VUT

W X Y [المطففين:15]، فلما حجب أولئك في حال السخط دل على أن المؤمنين يرونه في حال الرضى، وإلا لم يكن بينهما فرق، وقال النبي -صلى الله عليه وسلم- "إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته"¹ متفق عليه.

وهم يجمعون على ذلك ويعتبرونه من صريح القول، يقول الإمام النووي: "اعلم أن مذهب أهل السنة بأجمعهم أن رؤية الله تعالى ممكنة غير مستحيلة عقلاً، وأجمعوا أيضاً على وقوعها في الآخرة، وأن المؤمنين يرون الله تعالى دون الكافرين، وزعمت طائفة من أهل البدع المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة أن الله تعالى لا يراه أحد من خلقه، وأن رؤيته مستحيلة عقلاً، وهذا الذي قالوه خطأ صريح وجهل قبيح، وقد تظاهرت أدلة الكتاب والسنة وإجماع الصحابة من بعدهم من سلف الأمة على إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة للمؤمنين، ورواها نحو من عشرين صحابياً عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وآيات القرآن فيها مشهورة واعتراضات المبتدعة عليها لها أجوبة مشهورة في كتب

¹ - البخاري، محمد بن إسماعيل، الصحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، (ط:01، طوق النجاة)، مواقيت الصلاة فضل صلاة العصر رقم الحديث: 521.

² - المقدسي، الموفق ابن قدامة، لمعة الاعتقاد، (ط:04، 1395هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان)، ص:21.

المتكلمين من أهل السنة، وأما رؤية الله تعالى في الدنيا فقد قدمنا أنها ممكنة، ولكن الجمهور من السلف والخلف من المتكلمين وغيرهم أنها تقع في الدنيا"¹.

كما وقرروا أن هذه الرؤية إنما تقع بالأبصار وليس خلقا آخر يقول ابن تيمية: "أجمع سلف الأمة وأئمتها على أن المؤمنين يرون الله بأبصارهم في الآخرة"²، كما ورد شيخ الإسلام عن من احتج بقوله تعالى: "5 6 7" فقال: "فإذا المعنى أنه يرى ولا يدرك ولا يحاط به، فقوله "5

6 7" يدل على غاية عظمته، وأنه أكبر من كل شيء، وأنه لعظمته لا يدرك بحيث يحاط به، فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء، وهو قدر زائد على الرؤية"³، فمذهبهم رؤية الله حقا لكن مع تحرز واضح يقول الطحاوي: "الرؤية حق لأهل الجنة، بغير إحاطة ولا كيفية كما نطق به كتاب ربنا" (* + , - . /) وتفسيره على ما أراده الله تعالى وعلمه، وكل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- فهو كما قال، ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله عز وجل ولرسوله صلى الله عليه وسلم، ورد علم ما اشتبه إلى عالمه"⁴.

ثانيا: رؤية الله عند الأشاعرة: قال أبو الحسن الأشعري في الإبانة: "وندين بأن الله يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ونقول: إن الكافرين محجوبون عنه إذا رآه المؤمنون في الجنة كما قال سبحانه: "T

WVU X Y" [المطففين: 15]، وأن موسى -عليه السلام- سأل الله -عز وجل- الرؤية في الدنيا، وأن الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكا، فأعلم بذلك موسى أنه لا يراه في الدنيا"⁵

¹ - النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، إدارة: محمد محمد عبد اللطيف، (ط: 01، 1929م، المطبعة المصرية بالأزهر)، ج: 02، ص: 75.

² - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مرجع سابق، ج: 06، ص: 512.

³ - المرجع نفسه، ج: 06، ص: 515.

⁴ - الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، العقيدة الطحاوية، (ط: 01، 1995م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان)، ص: 13.

⁵ - الإبانة عن أصول الديانة، الأشعري، مرجع سابق، ص: 53.

ويقول الإمام الجويني: "اتفق أهل الحق على أن كل موجود يجوز أن يرى، وذهب المحققون منهم إلى أن كل إدراك يجوز تعلقه بقبيل من الموجودات في مجرى العادات، فسائغ تعلقه في قبيله بجميع الموجودات"¹، فالرؤية إذا كما يقرها الجويني ممكنة متاحة وذلك للمستند العقلي في رؤية الموجودات، يقول: "قد ثبت بموجب العقل جواز رؤية الباري تعالى، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون في الجنان وعدا من الله تعالى صدقا وقولا وحقا"²، فهذه الرؤية ممكنة عقلا ما دامت المرئيات في الدنيا هي من الموجودات، فلا يعقل أن موجودا لا يرى، ويعمق الجويني هذا الاستدلال العقلي بقوله: "والذي يعول عليه في إثبات الرؤية بمدارك العقول، أن نقول قد أدركنا شواهد مختلفات، وهي الجواهر والألوان، وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها، والرؤية لا تتعلق بالأحوال، فإن كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك، فهو ذات على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات، فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا رأى موجود لزم تجويز رؤية كل موجود، كما أنه إذا رأى جوهر، لزم تجويز رؤية كل جوهر، وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه"³، كما ويتحرزون في رأيهم هذا، فالرؤية عندهم إثبات حدوث معنى في المرئي لأن الألوان مرئيات ولا يجوز حدوث معنى فيها، وإلا لكان ذلك المعنى هو الرؤية وهذا يوجب أن إذا رأينا الميت فقد حدثت فيه الرؤية وجامعت الرؤية الموت، وإذا رأينا الأعمى حدثت في عينه رؤية فكانت الرؤية مجامعة للعمى، فلما لم يجز ذلك بطل ما قاله المخالفون؛ وليس إثبات الرؤية لله تعالى تشبيهه للباري، ولا تجنيسه، ولا قلبه عن الحقيقة لأننا نرى السواد والبياض فلا يتجانسان، ولا يتشابهان بوقوع الرؤية عليهما، ولا ينقلب السواد عن حقيقته إلى البياض بوقوع الرؤية عليه ولا البياض إلى سواد⁴.

¹ - الإرشاد لقواطع الأدلة، الجويني، مرجع سابق، ص: 174.

² - المرجع نفسه، ص: 181.

³ - الإرشاد لقواطع الأدلة، الجويني، مرجع سابق، ص: 177.

⁴ - انظر ضرب الأمثلة في المرجع نفسه، ص: 191.

وقد خالف الرازي أصحاب مدرسته في كون الرؤية ممكن الاستدلال عليها بالعقل، يقول: "اعلم أن الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسألة الذي أوردناه، وأوردنا عليه هذه الأسئلة واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها"¹، وهذا في معرض حديثه عن المخالفين الذين لا يرون رؤية الله ممكنة في الآخرة، ثم قال: "فإذا عرفت هذا فنقول؛ مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي، وهو أننا لا نثبت صحة رؤية الله بالدليل العقلي، بل نتمسك بظواهر القرآن والحديث"²، وهذا الرأي بسبب ما إلتزمه الأشاعرة من التزامات للأمثلة التي ضربتها سابقا، وهذا ما لم يقبله الرازي ومن خالفهم في الدليل.

ثالثا: الرؤية عند من ينفونها(المعتزلة والإباضية والشيعة): أجمع المعتزلة على أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض، وأن شيئا من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا في الآخرة، حتى إن بعضهم قد كفر من يقول برؤيته سبحانه، كما ترى المرئيات بالمقابلة أو المحاذاة أو في مكان حالا فيه دون مكان؛ وهذا ما يتوافق فيه كل من الإباضية والشيعة.

فقد قال صاحب قاموس الشريعة في قوله تعالى: "5 6 7 8 9":
[سورة الأنعام: 103]، "هذه صفة لا تنسخ، لأن هذا خبر والأخبار لا تنسخ، ولأن الله مدح نفسه، ومدائح الله لا تزول ولا تتحول"³.

كما ويشترطون لتتحقق الرؤية أن تكون رؤية الشيء بالعين وانعكاس الضوء، إذا كان الشيء المرئي والمشاهد في جهة معينة، وأن تكون بين الرائي والمرئي مسافة معينة تفصل بينهما بحيث لو زادت أو نقصت تلك المسافة لخرجت الرؤية عن حيز الإمكان، والشرط الآخر أن يكون المرئي في مقابل الرائي ومحاذاته وبالالتفات إلى هذه الشروط والنقاط فرؤية الله تكون محالة، وذلك لأنه لا

¹ - الأربعين في أصول الدين، البغدادي، مرجع سابق، ج:01، ص:277.

² - المرجع نفسه، ج:01، ص:278.

³ - جميل بن خميس السعدي، قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، (ط:1983م، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان)، ص:83.

يتحقق أي واحد من هذه الشروط بالنسبة إلى الله، لأنه تعالى لم يكن له جهة معينة، أو مكان معين ليستقر فيه، ولم يتصور أن تكون بينه تعالى وبين البشر أية محاذاة وفاصلة ومسافة، لأن هذه المسافة والفاصلة تستلزم أن يكون الله عز وجل جسما ماديا ومتحيزا ومتعلقا بالمكان، وهذان الأمران من المستحيلات بالنسبة إلى ذاته سبحانه.

واختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على نفي رؤية الله تعالى بالبصر هل يرى بالقلوب؛ فقال العلاف وأكثر المعتزلة أننا نرى الله بقلوبنا، بمعنى أننا نعلمه بقلوبنا، وأنكر عباد بن سليمان وغير هذا¹.

ومما استدلوا به على نفي الرؤية قوله تعالى: " { z y xw v u " يقول الجاحظ المعتزلي في رسائله في معرض استشهاده بهذه الآية على نفي الرؤية: [النساء:153]، "قد رأينا الله استعظم الرؤية استعظاما شديدا، وغضب على من طلب ذلك وأراده، ثم عذب عليه، وعجب عباده ممن سأله ذلك، وحذرهم من أن يسلكوا سبيل الماضين، فإن كان الله تعالى في الحقيقة يجوز أن يكون مرئيا، وبعض الحواس مدركا وكان ذلك عليه جائزا، فالقوم إنما سألوا أمرا ممكنا، وقد طمعوا في مطمع، فلم غضب هذا الغضب، واستعظم سؤالهم هذا الاستعظام، وضرب به المثل، وجعله غاية في الجرأة وفي الاستخفاف بالربوبية"².

وكان مدار أدلتهم في نفي الرؤية هو قوله تعالى: " وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ نَفِي مطلق غير مقيد بزمان أو مكان، و "®" الواردة في الآية قالوا أنها تفيد التأييد، فهي عند علماء اللغة من حروف الإياس، فاجعلوا المعنى في "®" -، أي لن تراني أبدا لا في الدنيا ولا في

¹ - البلخي، أبو القاسم، والقاضي عبد الجبار، والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ت: فؤاد السيد، (ط:02)، الدار التونسية للنشر، تونس)، ص:63.

² - انظر محمد عبده، وطارق عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث، (ط:01، 1987م، دار الأرقم، برمنجهام)، ص:97.

الآخرة، كما وقالوا أن هذا الطلب من موسى عليه السلام إنما ليعلم قومه أن الله لا يرى، فإنهم هم من طلبوا ذلك¹.

الفرع الثاني: رأيهم في حكم مرتكب الكبيرة:

أولاً: مرتكب الكبيرة عند أهل السنة والجماعة: الكبيرة عند أهل السنة هي كل ذنب ختم بعذاب أو لعن في الدنيا، وقيل أنها ما أوجبت حداً في الدنيا أو حداً في الآخرة؛ أما الصغائر فقالوا عنها أنها ما لم يكن فيها ذلك، ويرى أهل السنة أن الكبائر لا تنقض الإيمان ولا تنافيه لذلك فإن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، وقد سبق الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن تعريف الإيمان عند السلف؛ أما حكمه في الآخرة فإن مرتكب الكبيرة إذا مات وهو مصر على شيء من الكبائر فهو تحت المشيئة إن شاء الله غفر له وإن شاء عذبه، ولا يخلد في النار أحد من أهل الإسلام.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهم مع ذلك لا يكفرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر، ولا يسلبون الفاسق الملمي اسم الإيمان بالكلية، ويقولون هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يسلب مطلق الاسم؛ ولا يكفر المؤمن بمعصية، فإنه ثبت بالكتاب والسنة وإجماع السلف أن الزاني غير محصن يجلد ولا يقتل، والشارب يجلد والقاذف يجلد والسارق يقطع، ولو كانوا كفاراً لكانوا مرتدين ووجب قتلهم وهذا خلاف الكتاب والسنة، وقد صرح الإمام أحمد أن أهل الكبائر معهم إيمان"².

ويتعلق هذا الأصل عندهم بمفهوم الإيمان فهو يزيد وينقص، كما أنه قول وعمل واعتقاد، "باب القول بأن الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، ولا يكون مؤمناً إلا بأن تجتمع فيه هذه الخصال الثلاث"³، ويقول الإمام البخاري في هذا الوجه: "لقيت أكثر من ألف رجل من

¹ - الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ص: 130.

² - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مرجع سابق، ج: 07، ص: 235.

³ - الآجري، أبو بكر محمد الحسين، كتاب الشريعة، ت: عبد الله بن عمر الدميحي، (ط: 01، 1418هـ، دار الوطن، الكويت)، ج: 02، ص: 611.

أهل الحجاز ومكة والمدينة والكوفة والبصرة وواسط وبغداد والشام ومصر، لقيتهم كرات قرنا بعد قرن ثم قرنا بعد قرن، فما رأيت واحدا منهم يختلف في هذه الأشياء؛ أن الدين قول وعمل"¹، وعلى هذا المعنى ترتب مفهوم حكم مرتكب الكبيرة.

وكذلك رأي الأشاعرة في حكم مرتكب الكبيرة، فإنهم قد سلكوا مسلك العقل والنص في الاستدلال، يقول الباقلاني في مسلك العقل: " فإن قال قائل فخبروني عن الفاسق الملي هل تسمونه مؤمنا بإيمانه الذي فيه، وهل تقولون إن فسقه لا يضاد إيمانه؟ قيل له: أجل، فإن قال: فلم قلت إن الفسق الذي ليس بجهل بالله لا يضاد الإيمان؟ قيل له: لأن الشيعيين لا يتضادان في محل واحد، وقد علمنا أن ما يوجد بالجوارح لا يجوز أن ينفي علما وتصديقا، يوجد بالقلب فثبت أنه غير مضاد للعلم بالله والتصديق له؛ والدليل على ذلك أنه قد يعزم على معصية الرسول -صلى الله عليه وسلم- بقلبه من لا ينفي عزمه على ذلك معرفة النبي -صلى الله عليه وسلم- وتصديقه له، وكذلك حكم القول في العزم على معصية الله عز وجل، وأنه غير مضاد لمعرفته والعلم به، والتصديق له هو الإيمان لا غير، فصح بذلك اجتماع الفسق الذي ليس بكفر مع الإيمان وأنهما غير متضادين؛ فإن قال: ولم قلت إنه يجب أن يسمى الفاسق الملي بما فيه من الإيمان مؤمنا؟ قيل له: لأن أهل اللغة إنما يستقون هذا الاسم للمسمى به من وجود الإيمان به، فلما كان الإيمان موجودا بالفاسق الذي وصفنا حاله، وجب أن يسمى مؤمنا كما أنه لما لم يضاد ما فيه من الإيمان فسقه الذي ليس بكفر وجب أن يسمى به فاسقا، وأهل اللغة متفقون على أن اجتماع الوصفين المختلفين لا يوجب منع اشتقاق الأسماء منهما ومن أحدهما فوجب بذلك ما قلناه"²، وعليه فإن المقرر كذلك عند الأشاعرة هو عدم كفر مرتكب الكبيرة.

¹ - أخرجه اللالكائي، أبو القاسم هبة الله، السنة، ت: أحمد بن سعد حمدان الغامدي، (ط: 02، دار طيبة، الرياض)، ج: 01،

ص: 173

² - التمهيد، الباقلاني، مرجع سابق، ص: 349-350.

ثانياً: مرتكب الكبيرة عند الخوارج: يعرف الخوارج الكبيرة ومنهم الإباضية على أنها كل ما عظم من المعصية مما فيها حد في الدنيا، أو وعيد في الآخرة فالسرقة وشرب الخمر والزنا وقتل النفس التي حرم الله، والكذب وعقوق الوالدين، والتولي يوم الزحف وترك الصلاة والامتناع عن دفع الزكاة وترك الحج مع الاستطاعة، وقطع الطريق والظلم وإيذاء المسلمين وتخويفهم والفساد في الأرض، ونصرة الباطل والحكم بغير ما أنزل الله إلى غير ذلك من الأفعال المحرمة بنص الكتاب والسنة والإجماع، كل ذلك من الكبائر، وهي التي يترتب على ارتكابها وعيد في القرآن أو في السنة، سواء شرع لها حد في الدنيا كالزنا والسرقة أو لم يشرع كأكل الربا والميتة ولحم الخنزير.¹

مفهوم الكبيرة هذا هو الذي تقول الخوارج بخلود أصحابها في نار جهنم، ذلك أنه كافر كفر نعمة، فالمسلم هو المؤمن بالله المتبع لنبيه -صلى الله عليه وسلم- التقي الموفي بدينه الحريص على إسلامه، القائم بالواجبات والمجتنب للمعاصي والسيئات، وهو الذي يرجو رحمة ربه ويخشى عذابه، ويتوب كل ما أذنب؟ أما الكافر عندهم فهو نوعان؛ الأول كافر كفر شرك خارج من الملة، والثاني كافر كفر نفاق أو كفر معصية، وهو الذي تطلق عليه الإباضية بكفر النعمة، وهذا الأخير يطلق على كل من ارتكب كبيرة من الكبائر العملية كالسرقة والزنى والخمر، أو ترك الصلاة وعدم الصيام وغيرها من الكبائر السابقة التعريف؛ وكفر النعمة هذا مخلد في نار جهنم، فالخوارج تقول بخلود أهل الكبائر في النار، ويعلقون هذا الخلود بالعدل الإلهي وبالوعد والوعيد، وما ينتج عنه من ثواب وعقاب.

وتركز الإباضية من فرقة الخوارج على معنى كفر النعمة، يقول الشيخ علي يحيي معمر: "ولو حكم بالشرك أو الخروج من الملة على كل من ارتشى وكل من ربا وكل من صدق كاهنا أو عرفاء، وكل من تهاون في صلاة أو حج فريضة ما بقي من المسلمين إلا العدد اليسير ولو سرنا مع هذا

¹ - انظر الخليلي، أحمد بن حمد، الحق الدامغ، (ط: 1409هـ، مسقط، سلطنة عمان)، ص: 183.

² - بيوض، إبراهيم بن عمر، فتاوى الشيخ بيوض، جمع بكر بن محمد الشيخ بلحاج، (ط: 02، 1990م، أبي الشعثاء، سلطنة عمان)، ص: 132.

المنطلق لحكمنا على جميع المسلمين بالشرك أو الردة لقوله -صلى الله عليه وسلم- (لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض)¹ ولقد بدأ ضرب الرقاب بعده بقليل، ولم يتوقف حتى اليوم بل إن رقاب المسلمين لتطير بأيدي المسلمين في كل يوم حتى هذا العصر، ولا يبدو أنها ستتوقف، فهل نحكم على كل هؤلاء بأنهم مشركون مرتدون، فالإباضية عندما يطلقون كلمة الكفر على موحد فهم يقصدون به كفر النعمة، وهو ما يقصد به الفسوق أو النفاق أو العصيان عند غيرهم؛ فكفر النعمة والفسوق والعصيان كلمات ثلاثة تدل على معنى واحد، وهذه الكلمات الثلاثة أطلقت على المنافقين في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- كما أطلقت على الذين يجاهرون بالمعصية².

ويرون أن الأدلة من الكتاب والسنة مستفيضة على معنى خلود أصحاب الكبائر في نار جهنم

ومن ذلك قوله تعالى: " فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَنفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ ¼ ½ ¾ ن

Ó Ò Ñ Đ Ì Î Í Ì È Ê É È Ç Å Ä Ã Ä Ä À

à ß Þ Ù Ú Û Ü Ø × Ö Õ

تعالى: " ! " \$ % & ' () * + , - . /

DCB A @? > = < : 9 8 7 6 5 4 3 2 1 0

R Q P N M L K J I H G F E [البقرة: 175].

كما ويستدلون من السنة كذلك بأحاديث كثيرة منها ما روى البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابن عمر أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "إذا مات أحدكم عرض عليه مقعده بالغدأة والعشي، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار،

¹ - صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب العلم، باب الإنصات للعلماء، رقم الحديث: 121، وانظر كذلك صحيح مسلم، مرجع سابق، رقم الحديث 65.

² - علي يحي معمر، الإباضية في موكب التاريخ، (ط: 2008م، مكتبة الضامري، السيب، سلطنة عمان)، ج: 01، ص: 98.

يقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة"¹، وكذلك ما رواه عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم قال: "من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تحسى سما فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها، ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في نار جهنم"²، وهذا هو مجمل أدلتهم في حكم مرتكب الكبيرة ولهم اختلاف مع المعتزلة في هذه المسألة فسوف نراه.

ثالثاً: مرتكب الكبيرة عند المعتزلة: يرى المعتزلة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً، كما عليه جمهور المسلمين، ولا كافراً كما عليه الخوارج، يقول القاضي عبد الجبار: "لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما"³.

هذه المسألة هي سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم، فقد روي أن رجلاً دخل على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، فلا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ ففكر الحسن في ذلك؛ وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلقاً؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد

¹- انظر صحيح البخاري، مرجع سابق، باب الميت يعرض عليه مقعده بالغدأة والعشي، رقم الحديث، 1313، وانظر صحيح مسلم، مرجع سابق، رقم الحديث: 2866.

²- انظر صحيح البخاري، مرجع سابق، باب شرب السم والدواء به وبما يخاف منه والخبيث، رقم الحديث: 5442، وانظر كذلك صحيح مسلم، رقم الحديث: 109.

³- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ص: 697.

يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن؛ فقال الحسن اعتزلنا واصل، فسمي هو وأصحابه المعتزلة¹، فهذه المسألة عندهم هي سبب إطلاق التسمية عليهم، فإنهم قد وجدوا أحكام الكفار المنصوص عليها في القرآن لا تنطبق على صاحب الكبيرة، فهو ليس بكافر، وأيضاً لا ينطبق عليه أحكام المنافقين فهو ليس بمنافق، ويرون أن حكم الله في المؤمن الولاية والمحبة والوعد بالجنة، بينما وجدوا أن صاحب الكبيرة حكم الله عليه باللعنة.

وهذا مما أجمعت عليه المعتزلة يقول ابن المرتضى: "وأما ما أجمعت عليه المعتزلة، فقد أجمعت على المنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمناً ولا كافراً"²، وكذلك يقول الإسفرايني: "ومما اتفقت عليه المعتزلة قولهم؛ إن حال الفاسق الممي يكون في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن ولا كافر، وإن خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلداً في النار، ولا يجوز لله تعالى أن يغفر له أو يرحمه، أي أن مرتكب الكبيرة بكونه يشبه المؤمن في عقده، ولا يشبه الكافر في عمله، ولا يشبهه في عقده أصبح وسطاً بين الاثنين، وتبعاً لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر"³

واستدلوا على ما ذهبوا إليه من كون صاحب الكبيرة مخلداً في نار جهنم بقوله تعالى: " I k | x wvut s r q po n m [البقرة: 81]، وقوله سبحانه: " 3/4 1/2 ن Æ Å Ä Ã Â Á À É È Ç [النساء: 14]؛ كما ويرون أن الحكم الذي أطلق على الكافر لا يدخل فيه صاحب الكبيرة كقوله تعالى: " WV UT S RQP 0N M f e d c b a ` _ ^] \ [Z YX

¹ - الملل والنحل، الشهرستاني، مرجع سابق، ج: 01، ص: 52.

² - ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ت: توما ارندل، (ط: 1898م، حيدر آباد الدكن)، ص: 06.

³ - الاسفرايني، أبو المظفر، التنصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، ت: كمال يوسف الحوت، (ط: 01، 1983م، عالم الكتاب، بيروت)، ص: 42.

hg i " [التوبة: 29]، فهذا قتال أهل الكتاب ولا يدخل فيه قتال صاحب الكبيرة،
 وأما قتال المشركين الذي لا يدخل فيه هذا المعنى هو قوله تعالى: " WV U T S R "
 fe d c b a ` _ ^] \ [Z YX " [محمد: 04]؛ لهذا المعنى قال
 واصل بن عطاء: "فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله،
 ووجب أنه ليس بمنافق لزوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم-،
 ووجب أنه ليس فاسق فاجر لتسمية الله له بذلك، لذا فهو فاسق مخلد في النار لتوعد الله له بذلك،
 ولكنه في عذاب أخف من عذاب الكافر"¹

إذا يقرر المعتزلة أن مرتكب الكبائر هو في منزلة بين المنزلتين، على خلاف الخوارج الذين يحكمون
 بكفره والإباضية منهم يقولون أنه كافر كفر نعمة؛ وهذا الذي هو في منزلة بين المنزلتين، مخلد في النار
 إن لم يتب.

الفرع الثالث: رأي مدارس التراث في أفعال العباد:

أولاً: أفعال العباد عند مدرسة أهل الحديث: هي الإخبار عن كونها نابعة من الإنسان بخلق من
 الله ومتعلقها هو الإيمان بالقضاء والقدر، يقول ابن أبي زيد القيرواني: "والإيمان بالقدر خيره وشره
 حلوه ومره، وكل ذلك قد قدره الله ربنا، ومقادير الأمور بيده، ومصدرها عن قضائه، علم كل شيء
 قبل كونه، فجرى على قدره، لا يكون من عباده قول ولا عمل إلا وقد قضاه وسبق علمه به " ،
 - . / 0 1 2 " [الملك: 14]، يضل من يشاء فيخذله بعدله، ويهدي من يشاء
 فيوفقه بفضله، فكل ميسر بتيسيره إلى ما سبق عمله، وقدره من شقي أو سعيد، تعالى أن يكون في
 ملكه ما لا يريد، أو يكون لأحد عنه غنى، خالقاً لكل شيء، ألا هو رب العباد، ورب أعمالهم،
 والمقدر لحركاتهم آجالهم"²، فإنه لا يتصور أن يكون تحت حكم الله عز وجل ما لا يريد؛ وقد أفرد

¹ - المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات ابن المرتضى، ت: سوسنة ديفلد فلزر، (ط: 01، 1061م، النشرات الإسلامية)، ص: 08.

² - مقدمة رسالة أبي زيد القيرواني، مرجع سابق، ص: 06 - 07.

الإمام البخاري كتابا مستقلا أسماه خلق أفعال العباد، ليرد فيه على القائلين، بحرية فعل العبد، ومما أورده قول ابن العباس -رضي الله عنهما- وغيره عن أئمة السلف، حيث قال: "كل شيء بقدر حتى وضعك على خدك، قال أبو عبد الله محمد بن إسماعيل: سمعت عبد الله بن سعيد يقول: ما زلت أسمع من أصحابنا يقولون إن أفعال العباد مخلوقة، قال أبو عبد الله: حركاتهم وأصواتهم، واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة"¹، وقال الإمام البخاري: "فإن الله في ذاته هو الخالق، وحظك واكتسابك من فعلك خلق، لأن كل شيء دون الله يصنعه وهو خلق"²، فهذه العقيدة عندهم مقررة، ويرون أنها ما كان عليه السلف الصالح، يقول الصابوني: "ومن قول أهل السنة والجماعة في أكساب العباد أنها مخلوقة لله تعالى لا يمترون فيه، ولا يعدون من أهل الهدى ودين الحق من ينكر هذا القول وينفيه، ويشهدون أن الله تعالى يهدي من يشاء، ويضل من يشاء، لا حجة لمن أضله الله عليه، ولا عذر له لديه، ويشهد أهل السنة ويعتقدون أن الخير والشر والنعف والضر بقضاء الله وقدره لا مرد لهما، ولا محيص ولا محيد عنهما، ولا يصيب المرء إلا ما كتبه له ربه، ومن مذهب أهل السنة وطريقتهم مع قولهم بأن الخير والشر من الله، وبقضائه لا يضاف إلى الله ما يتوهم منه نقص على الانفراد فلا يقال: يا خالق القردة والخنافس والجعلان، وإن كان لا مخلوق إلا والرب خالقه، ومن مذهب أهل السنة والجماعة أن الله يريد لجميع أعمال العباد، خيرها وشرها، لم يؤمن أحد إلا بمشيئته، ولو شاء لجعل الناس أمة واحدة، ولو شاء ألا يعصى ما خلق إبليس، فكر الكافرين، وإيمان المؤمنين، بقضائه سبحانه وتعالى وقدره وإرادته ومشيئته، أراد كل هذا وشاءه وقضاه، ويرضى الإيمان والطاعة، ويسخط الكفر والمعصية"³، فقول مدرسة أهل الحديث هو الإيمان بأن الله المريد والفاعل لكل شيء، وهو كذلك الفاعل لأفعال العباد المباشر لها، وإن كان للعباد أفعال وإرادة فإن الله هو من أقدرهم عليها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية بهذا الصدد: "ومما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها من يشاء ويهدي من يشاء، وأن العباد لهم مشيئة وقدرة، يفعلون بقدرتهم ومشيئتهم ما أقدرهم الله عليه قولهم؛ إن العباد

¹ - صحيح البخاري، مرجع سابق، خلق أفعال العباد، ص: 106.

² - المرجع نفسه، ص: 108.

³ - عقيدة السلف أصحاب الحديث، الصابوني، مرجع سابق، ص: 29- 31.

لا يشاءون إلا أن يشاء الله¹، إذا فإن العباد وإن فعلوا بمشيئتهم وقدرتهم فهي لا تخرج عن مشيئة الله وقدرته.

وقد جعلوا للقدر مراتب معلومة بها يفهم فعل الله في الكون، وهي:

أ: الإيمان بعلم الله الشامل، وهي أعظم مراتب القدر، كما أنها محل اتفاق جميع الفرق الإسلامية، عدا القدرية الأوائل، وهذه المرتبة فيها علم الله بأفعال العباد دون خلقها، قال تعالى: "لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً" [الطلاق:12].

ب: الكتابة في اللوح المحفوظ، حيث كتب الله مقادير كل شيء في هذا اللوح، وهي كذلك مسألة اتفق أهل الإسلام عليها، فهي لا يترتب عليها وفقهم مخالفة لأصل الآراء حول أفعال العباد مهما كان الرأي، ومن أدلة الكتابة "ما روى عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: "كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وكان عرشه على الماء"².

ج: وهي مرتبة المشيئة، فإن ما شاء الله عز وجل كان وما لم يشأ لم يكن، فإنه وحده الذي تقع تحت يديه، تصريف شؤون الكون: قال تعالى: "أَمْ أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ السَّاعَةُ لَوَجَدُوا رَبَّهُمْ كَذَّبَتْ لَهُمْ يَدَايُهُمْ وَكُنْتُمْ لَكُمُ الْبُرْجَانِ" [التكوير:29]، وهذه المسألة خالف فيها كثير من طوائف أهل الإسلام.

د: وهي مرتبة خلق أفعال العباد، فقد تقرر في العقيدة الإسلامية أن الله خالق كل شيء، وعليه استحال معه أن لا تكون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه، وهي الأصل الذي اختلف عليه المسلمون³.

¹ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مرجع سابق، ج:08، ص:495.

² - صحيح مسلم، مرجع سابق، ج:04، ص:2044، رقم الحديث: 2653.

³ - انظر ابن القيم الجوزية، محمد أبو عبد الله، شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل، ت: الحساني حسن عبد الله، (ط:01، دار التراث، القاهرة)، ص: كل مرتبة مذكورة في بابها.

ثانيا: أفعال العباد في رأي المعتزلة: يرى المعتزلة أن أفعال العباد من العباد أنفسهم وليست من الله، يقول القاضي عبد الجبار: "والغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها؛ فقد اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وعودهم حادثه من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين"¹، كما وينقل الأشعري إجماعهم على ذلك: "أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يخلق الكفر ولا المعاصي ولا شيئا من أفعال غيره إلا رجلا منهم فإنه زعم أن الله خلقها بأن خلق أسماءها وأحكامها حكى ذلك عن صالح قبة"²، أما ابن حزم فذكر أن: "أهل السنة وغيرهم كلهم مجمعون على أن جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله عز وجل ووافقهم على هذا موافقة صحيحة من المعتزلة؛ ضرار بن عمرو وحفص الفرد"³.

فقد قرر المعتزلة أننا نعلم بالضرورة فرقا بين حركتنا الاختيارية والاضطرارية، وحركة الجماد ونعلم بالضرورة قدرتنا على الحركة الأولى كحركتنا يمنا ويسرة وعجزنا عن الثانية كحركتنا إلى السماء، وحركة الوقوع من شاهق، وانتفاء قدرة الجماد، ومن أسند الأفعال إلى الله تعالى ينفي الفرق بينهما ويحكم بنفي ما قضت الضرورة بثبوته؛ كما ويقولون أنه لو كانت الأفعال كلها منسوبة إلى الله لم يعد عندنا فرق بين من أحسن إلينا غاية الإحسان، وبين من أساء إلينا غاية الإساءة طول عمره وعليه فإنه لا يمدح الأول ولا يذم الثاني لأن الفعلين صادرين عن الله لا عن الفاعلين، فقالوا وعلمنا ببطلان ذلك لأنه علينا مدح الأول وذم الثاني، فعلم قطعاً إسناد العمل للفاعلين، وأضافوا إلى هذا المعنى أنه ليس من اللائق أن يكون الله فاعلا وهو يأمرنا وينهانا ويكلفنا، ثم يكون هو الفاعل لما يأمر وينهى عنه، فضلا عن أن يكون الكافر كافرا لأن الله أراد له أن يكون كذلك، ثم يرجع ويحاسبه على كفر هو

¹ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ص: 323.

² - مقالات الإسلاميين، الأشعري، مرجع سابق، ص: 227.

³ - ابن حزم، أبو محمد الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (ط: 03، دار الجيل، بيروت)، ج: 03، ص: 32.

ليس باستطاعته أن يدفعه، وأما المؤمن فما كان مؤمنا بالإرادة الإلهية وبعدها يجازيه على فعل هو لم يفعلها أصلاً¹.

ينكر المعتزلة إذا أن يكون الله خالقاً لأفعال العباد، ومع هذا فهم لا ينكرون علم الله بوقوع الأحداث كما تقع يقول الخياط: "إن المعتزلة لم ينكروا علم الله الأزلي، فالله تعالى عندهم لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه، لا تخفى عليه خافية، ولم يزل عالماً من يؤمن ومن يكفر أو يعصي"²، وقد اعتبر مخالفيهم أن هذا متناقض، غير أنهم أجابوا بأن الله أقدرهم عليها مع هذا العلم، بينما تكون من العبد مخلوقة بقدره من الله.

كما واستدلوا بأدلة نقلية منها ما أورده القاضي حينما شرح قوله تعالى: " ! " #
% \$ & " [ص:27] فقد نفى الله تعالى أن يكون في خلقه باطل، فلولا أن هذه
القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا، وإلا كان يجب أن تكون الأباطيل كلها من
قبله، فيكون مبطلاً كاذباً تعالى الله عن ذلك³، واستدلوا كذلك بقوله تعالى: " ! " # \$
% ('&) * , - . / " [غافر:17]، وقوله: " Û Ü Ø ×"
[المدثر:38]، وقوله سبحانه: " p q r s t u v w x y z } ~"
يُغَيِّرُ مَا يَقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَّالٍ"
[الرعد:11]، وقوله تعالى: " 9 8 : ; < = ? @ A B C D E F"
HG I J K [الملك:03]، فقالوا التفاوت من جهة الخلقة أو من جهة الحكمة، ولا يجوز

¹ - جابر زايد السميري، قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين، (ط:01، 1995م، دار الكتب السودانية، الخرطوم)، ص:289.

² - الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ت: نبيرج، (ط: 1925م، دار الكتب المصرية، القاهرة)، ص:118.

³ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، مرجع سابق، ص:362.

التفاوت من جهة الخلقة لما عليه المخلوقات من نظام، والمراد هو التفاوت من جهة الحكمة، وأفعال العباد لا يصح أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت، لأن في خلقة المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس إلا أن المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه، وإذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى¹.

ثالثاً: قول الأشاعرة في أفعال العباد: في الحقيقة لا يختلف رأي الأشاعرة عن رأي مدرسة أهل الحديث في كون أفعال العباد مخلوقة لله، لكن وضعت المدرسة الأشعرية نظرية مخصوصة فيما يتعلق بفعل العبد المباشر، وهي نظرية الكسب التي يعرفها أبو حسن الأشعري بأنها: "الفعل بقدره محدثة، فكل من وقع منه الفعل بقدره قديمة، فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدره محدثة، فهو مكتسب، وهذا قول أهل الحق"²، ويشرح ابن فورك قول الأشعري، فيقول: "فأما إبانة مذهبه في معنى العمل والفعل، ومن يصح أن يوصف بذلك، فإنه كان يذهب على أن الفاعل على الحقيقة هو الله عز وجل، ومعناه معنى المحدث، وهو المخرج من العدم إلى الوجود، وكان يسوي في الحقيقة بين قول القائل، خلق، وفعل وأحدث، وأبدع، وأنشأ، واخترع، وذراً، وبرأ، وقطر، ويخص الله تعالى بهذه الأوصاف على الحقيقة، ويقال إنها إذا أجريت على المحدث فتوسع، والحقيقة من ذلك يرجع على معنى الاكتساب، وكان يصف المحدث على الحقيقة أنه مكتسب، ويحيل وصف الله تعالى بذلك"³، كما ويضيف "إن كسب العبد فعل الله تعالى، ومفعوله، وخالقه ومخلوقه، وإحداثه، ومحدثه، وكسب العبد ومكتسبه، وإن ذلك وصفان يرجعان إلى عين واحدة يوصف بأحدهما القديم، والآخر المحدث، فما للمحدث من ذلك لا يصلح للقديم، وما للقديم من ذلك لا يصلح للمحدث، وكان يجري ذلك مجرى خلقه للحركة، في أنه عين الحركة فيتصف الله تعالى منها بوصف الخلق، ويتصف المحدث منها بوصف التحرك، فتكون حركة للمحدث خلقاً لله تعالى، ولا يصلح أن تكون حركة لله تعالى وخلقاً

¹ - انظر قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين، السمييري، مرجع سابق، ص: 145 وما بعدها بتصرف.

² - مقالات الإسلاميين، الأشعري، مرجع سابق، ص: 304.

³ - ابن فورك، محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، ت: أحمد عبد الرحيم السايح، (ط: 02، 2006م، مكتبة الثقافة الدينية)، ص: 93.

للمحدث"¹؛ فالأشاعرة يرون بهذا أن الكسب هو الحالة المتوسطة بين خلق الله وفعل الآدمي، وإن كان في حقيقة الأمر يختلفون بينهم في تحديد لفظ العبارة المراد الأخذ بها، فحاصل معنى الكسب هو أن الله تعالى لما علم منذ الأزل ما سوف يفعله الإنسان من أفعال، وذلك كله على حسب إرادته، وفي الأوقات المعينة بعد وجوده، فإنه جل شأنه يخلق للعبد الفعل الذي علم أنه سوف يريده، فالفعل بإيجاد الله تعالى، وكسب من العبد، فيكون شبه الوصف للعبد، وأما الله تعالى فلا يتصف مطلقاً بفعل من أفعاله، بل أفعاله تأتي نتيجة لصفاته.

المطلب الثاني: قواعد مدارس التراث في السمعيات: على الرغم من أن كلمة السمعيات تخبر عن الدليل الخالص الذي لا يعلم له طريق عقلي في الإثبات أو النفي وهذا لقصور المعرفة الإنسانية عن ذلك، غير أن الحاصل حقيقة هو أن الاختلافات في مجال السمعيات لم يكن قليلاً عند أهل الإسلام، بل ورأوا أن اللفظ ذاته يحتمل معاني عديدة، وهذا ما يجعل مفهوم السمعيات ليس الدليل وحده كما ذكرت المدارس التراثية، فالواقع يخبر عن تدخل عقلي واضح في إثبات أو نفي ما لا يقع تحت أيديهم، ومبرره عندهم هو أن النص من احتمال المفاهيم المتعددة.

والسمعيات ذاتها لا تكون محصورة، خاصة إذا ما تتبعنا الذين أدخلوا مفهوم السمعيات في مفهوم النبوة، أو لو أضفنا مبحث الإنسانيات المعاصر إلى بعض أجزاء السمعيات، لكن المعتبر الأصلي أن تكون من عالم المغيبات الذي يخبر عنه الله ونبيه -صلى الله عليه وسلم- فمواضيع كالجنة والنار والصراف ووقوع عذاب القبر، وغيرها من المسائل يستحيل للعقل البشري بلوغها؛ لكن الظاهر أن الاختلاف والتدخل العقلي بدأ مع بلوغها من الله إلى البشر، ككون هل الجنة والنار مخلوقتان أم لا؟ ثم يترتب على ذلك عقائد تلزم العامة باعتقادها، وهو ما يصعب معه تقبل النتيجة لصعوبة تقبل المنطلق.

¹ - المرجع نفسه، ص: 94.

غير أن هذا لا يمنع أن يكون لدى أهل الإسلام اتفاقات في هذه المسائل كذلك، فإنهم ومع اختلافاتهم المضنية في الجنة والنار مثلا غير أنهم متفقون على أن الأولى نعيم للمحسن، وأن الثانية عذاب للمسيء، وهذا ما يجعل إمكانية استخراج قواعد بالضرورة، خاصة مع رد الاختلافات إلى الأصل المنشأ وهو ما سنحاول بحثهم في المواضيع التي اخترتها.

الفرع الأول: قواعدهم في رؤية الله: تعتبر رؤية الله تعالى مشكلة عقدية بحتة حيث أنها تقف على طرفي النقيض من كل مدرسة، وهو ما يصعب الجمع بين المدارس في مسألة كهذه، حيث تعبر مدارس كمدرسة أهل الحديث ومدرسة الأشاعرة عن حقيقة رؤية الله تعالى من طرف أهل الإيمان الذين يدخلون الجنة، وفي المقابل مدارس كالمعتزلة والخوارج والشيعة ينفون الرؤية مطلقا، ويقولون باستحالتها وعدم ورودها أصلا، لما يرون من مخالفتها لرأيهم في الجواهر والأعراض، فلا يمكنهم بذلك الجمع بين المتناقضات، وهم بهذا يجعلون مسائل السمعيات هذه متعلقة بالعقليات.

إذا اعتقد أهل السنة والجماعة أن رؤية الله ممكنة ومتاحة بل واجبة لأهل الإيمان، وهذا لصريح الأدلة كما يرون، فمدرسة أهل الحديث قررت وبما لا يجعل مجالاً للشك أن الله تعالى يرى بالأبصار، وأن هذه الرؤية لا تعني الإحاطة به، كما وردت على كل المدارس التي تنفي الرؤية، بل ردت كذلك على مدرسة الأشعرية التي تقر بالرؤية، لكنها تجعلها أقرب إلى قول النفاة، حيث رؤوا فيهم جمعا بين المتناقضات وهي إثبات الرؤية مع نفي الصفات وإنكار العلو، وهو ما لم تقبله مدرسة أهل الحديث.

أما الأشعرية أنفسهم فإنهم يثبتون الرؤية كذلك وهذه الرؤية مضبوطة بضوابط محددة، وقد استندوا في ذلك إلى الدليل الشرعي، والدليل العقلي فقد رأوا إمكانية رؤية كل موجود، ما يعني إمكانية رؤية الأصوات والروائح، وسائر المحسوسات، وهذا ما اعتبر لدى مخالفينهم تكلفا لا يصح، والأصل أن يعتمد على الدليل النقلية فهو أوضح وأبسط في وجه الدلالة على المعنى؛ لكن وحتى مع الاعتبار الصعبة التي أخذوا بها إلا أن المهم هو إثبات الرؤية، فإن هذه المسائل اليوم أصبحت أكثر وضوحا وذلك لسبب الفصل الحاد بين العقليات التقليدية والنقلية المعلومة، وهذا الفصل الذي به يكون الاختصاص واحدا وغير متداخل، يجعل من تجلي هذه المسائل أفضل في عصرنا.

وأما نفاة الرؤية فقد أثبتوا نفيهم هذا بالأدلة العقلية والقلبية كذلك، وقالوا أن الله لا يرى أبداً، كما وردوا على القائلين بثبوت الرؤية، وجعلوا للمدخل العقلي حظ الأسد في إثبات النفي، ولا يمكن إنكار ليهم لعنق اللسان العربي فيما ذهبوا إليه؛ كما واعتبروا أن القائلين بالرؤية إنما أتوا بالمستحيل، فالله وفق قولهم أعظم من أن يرى وهذه العظمة حسية ومعنوية، فمن ناحية الحس فإنه لا يحويه الحيز ولا المكان، وأما المعنوية فمعلومة.

غير أنني أقول وبعبارة عن النصوص وتأويلاتها، فإنه بات من غير المسموح به اليوم التدخل العقلي في مثل هذه المسائل، وهذا لوضوح الرؤية في أن إلزام الفعال لما يريد بالزامات عقلية غير ممكن وليس متاح، ولعل التأويلات العقلية الكثيرة القديمة في زمن العلم، أصبحت وبشكل أوضح غير مقبولة، ما يعني أن المحافظة على براءة النص، أفضل بكثير من الاضطرارات العقلية المرفوضة؛ إلا أن أهل الإسلام اتفقوا وعلى عموم قولهم أن الله محاسب خلقه يوم القيامة، وهو يعني مقابلته إن صح التعبير بهذا، ما يعني وإن كنت لا أجد لهم قاعدة تجمعهم على الرؤية، فإني أرى قاعدة خارجة عن الرؤية في أصلها ولكنها لا تخالف معنى المقابلة، وهي قبول معنى أن لقي الله لا يخالف فيها أحد من أهل الإسلام، ولعل هذه القاعدة تأتي جواباً على الواقع العلمي اليوم الذي يقول بعدم وجود إله؛ كما وأن القاعدة لا تخالف الترجيح فكل يرجح قاعدته، فتكون الرؤية الواجبة لله سبحانه وتعالى أصلاً لا يمكن التزحزح عنه لمجرد الاختلاف في المسألة، وعليه تكون القاعدة على ما أثبتته القائلون بالرؤية، وهي أن الله واجب الرؤية بالنص قبل العقل، ذلك أن تحكيم النص في مثل هذه المسائل هو الأولى كما أشرت سابقاً.

الفرع الثاني: قواعدهم في مرتكب الكبائر: إن ترك الذنوب والقربة من الله هو أفضل ما يسعى إليه المسلم، فلا يمكن نفي المعصية عن البشر، لذلك وضع الله التوبة طريقاً للتخلص من هذه الذنوب، والأمل القائم مع التوبة متعلق برحمة الله العظيمة والتي وسعت كل شيء، كما أن القنوط من هذه الرحمة يعد ذاته ذنباً عند الله، وهذه الذنوب قسمة إلى كبائر وصغائر، ولا ينظر في ارتكاب المعصية إلى المعصية ذاتها بل ينظر إلى من يعصى وهو الله سبحانه وتعالى، وعندها تصبح الذنوب

كلها على درجة واحدة، لذلك وجبت التوبة منها جميعها، وأن الإصرار على أي منها غير مقبول، كما وأن الإنسان يفعلها ضعفا لا مكابرة.

هذه القواعد العامة التي تحكم المعصية باعتبارها فعلا بشريا اعتياديا، كان في الأحكام المتعلقة بها اختلافات معلومة لدى أهل الإسلام، وأهمها على الإطلاق هو حكم مرتكب الكبيرة عند الله عز وجل؛ فكانت هذه المسألة من أوائل مسائل الاختلاف بينهم، كما جمعت بين جانب عقدي وآخر سياسي، فمن ناحية العقيدة هو ما ذكرناه، أما من الناحية السياسية فما وقع من الخلاف بين الصحابة والحكم على مرتكبي الكبائر بالنار المؤبدة من طرف الخوارج.

اختار أهل السنة القول بأن مرتكب الكبيرة يتوب عليه الله سبحانه، ولو عذب في نار جهنم إنما يكون عذابه مؤقت وإلى نهاية، فيخرجه الله تعالى من نار جهنم ويدخله الجنة، واستحق هذا بسبب إقراره بوحداية الله تعالى، فإن توحيد الله أعظم مطلب على الإطلاق، وقد رأينا سابقا تركيز هذه المدرسة على التوحيد كأهم مبدأ يقوم عليه الإسلام كله، بطبيعة الحال أهل الإسلام قاطبة يرون هذا لكن هذه المدرسة بالذات تجعله مخصوصا أكثر من غيرها؛ لذلك مرتكب الكبيرة ليس له ذلك الحكم الذي أطلقته عليه الخوارج في رأيها، ثم كان السؤال ما يفعله إذا بالإيمان بالله، إذ يكون هو والكافر على سواء، فهذا بالنسبة إليها تزهيدا واضحا في الإيمان بالله تعالى، واعتبرت رؤية المخالفين لها بدعة كبيرة في الإسلام، وعلى قدر رفضها لقول الخوارج رفضت كذلك قول المعتزلة، واعتبرته من غير معنى.

أما الخوارج أنفسهم فقد اعتبروا هذا المعنى تضيقا على الناس في استعمال التوبة بفعل المعاصي، حيث أنه من خلال رؤية الناس وواقعهم بفعل القول بالخروج من النار، كثرة المعاصي وزادت الذنوب، لذلك قالوا أن من لم يتب من معصيته الكبيرة في هذه الدنيا، فإنه في الآخرة من المخلدون في النار، ولأنهم لا يردون القول بأنه مؤمن عاصي، قالوا بأنه كافر كفر نعمة كما عند الإباضية، وهذا ما لم تقبله المعتزلة أبدا، وقالت أنه في منزلة بين المنزلتين، لا هو كافر ولا هو مؤمن.

في الواقع لا يمكن إنكار رفض الناس اليوم لقول كل من الخوارج والمعتزلة، لما يرون في ذلك تقنيًا للإنسان من رحمة الله، بل الناس اليوم على القول بأن العذاب المبالغ فيه لا يمكن للعقل تصوره، لكن بطبيعة الحال الشريعة لا تكون على مقاس ما يريده الناس فالله لا يسأل عما يفعل، ما يعني أن هذا القول الأخير غير مقبول لو كانت الأدلة تحتمله فالمشروع هو الله تعالى، غير أن أهل الإسلام متفقون على أن المعصية يعاقب عليها ما دامت معصية.

الفرع الثالث: قواعدهم في أفعال العباد: إن مما ترتب عليه حكم مرتكب الكبيرة الحرية المطلقة للإنسان والتي قال بها المعتزلة، فهم يرون أن أفعال العبد ليست مخلوقة لله، بل هي أفعال نابعة تمامًا من كون الإنسان حراً ومسئولاً، وإلا لما جازت محاسبته على فعل مقدر عليه، ولا يمكن دفعه عنه، فقالوا إن من تمام عدل الله سبحانه أن لا يجبر الخلق على الفعل، وكيف يجبرهم ثم يحاسبهم على ما أجبرهم، فإن من أجبر على شيء رفع حكمه عليه، وقول المعتزلة هذا قابله قول الجبرية الذين قالوا بالجبر المحض للعباد، وأن كل إنسان خلق إما للجنة وإما للنار، وأنه لا يمكنه دفع أحدهما عنه، فقد حدد له سلفاً ما يكون عليه من مقام يوم الحساب.

لكن مدارس أهل السنة وقفوا موقفًا وسطًا من هذه الأقوال، فقالوا بأن الله سبحانه وتعالى خلق أفعال عباده لأنه خالق كل شيء، وأثبتوا مع هذا الخلق حرية جزئية للعبد، فكانوا بهذا جمعوا بين الشيء ونقيضه، وهذا بمقام القدرة فكون الله قادراً هو وحده القادر على الجمع بين هذه المتناقضات؛ وعلى الرغم من موقفهم الصعب إلا أن أهم ما قرّر هو الحرية، فقد ارتفع الحديث في زمن الناس هذا عن الحرية كأهم عامل للتكليف، حيث أن التكليف يجب معه الحرية والتي يترتب عليها المسؤولية، فالإنسان مسئول أمام الله على قدر حريته.

وذهبت الأشعرية لقول مخصوص وهو القول بالكسب، فالكسب عندهم هو الفرق الدقيق بين علم الله بفعل الآدمي وخلق هذا الفعل، فتكون الفاصلة حق الآدمي في الكسب، ورأوا أن هذا قول وسط بين الجبرية والقدرية، غير أن مدرسة أهل الحديث لم توافق هذا الرأي ورأت أن رأيهم هو وسط بينها وبين الجبرية، لكنهم أرجعوا الفعل الكامل إلى الله، وأن الله هو وحده الفاعل لا غير،

وفعل الآدمي إنما هو فعل مشاركة فقط، وقالوا أن هذه المشاركة يستحق عليها العقاب، لأن الله وفقهم نهي الإنسان على أن يشارك في فعل المعاصي التي هي في الأصل خلق الله، وبما أنه شارك في فعلها استحق العقاب؛ على الرغم من عجب هذا القول إلا أن لفظ الكسب ذاته هو لفظ قرآني، غير أنهم لم يخالفوا في معناه كما تقول مدرسة أهل الحديث، وهي ترفض هذا القول بالكلية وترى أن الإنسان فاعل على الحقيقة كما أخبر الله تعالى، وأن الله سبحانه وتعالى خالق أفعال العباد على الحقيقة كذلك، وهو ما اعتبر كما أشرت سابقاً جمعاً بين المتناقضات؛ فالقول في القدر عموماً يعد أحد أكثر المسائل الشائكة في الفكر الإسلامي، خاصة وأن النصوص ذاتها حملت لكل الأقوال، ولأن مدرسة أهل الحديث مدرسة النص بامتياز أبت على ألفاظ النص كما وردت من الله سبحانه وتعالى.

فالقدر المتفق بين مختلف المدارس اليوم هو أن الإنسان حر حرية يصح معها محاسبته وهذه هي قاعدة أفعال العباد، فعلى الرغم من الاختلاف بين طرفي النقيض ومع استبعاد لرأي الجبرية، يكون المستقر بينهم هو ما ذكرته، وهذه الحرية التي أرادت المدرسة الأشعرية إثباتها من خلال كتاب الله بالكسب اختلفت هي كذلك على تعريفها، ولم تثبت على قدم واحدة في مفهومها، إلا أن المؤكد هو لفظ القرآن في إثبات هذه الكسبية وإضافتها للبشر.

المطلب الثالث: موقف الحداثة من السمعيات: السمعيات إخبار عن غيب مطلق وطريقه الوحيد هو النص، وهذا هو سبب تسمية هذه المسائل بالسمعيات، ولأن الحداثة هي الإخبار عن واقع الناس بعيداً عن عالم الغيب، فتعد فصلاً بين العقلنة والدين، يقول عبد العزيز حمودة في توصيف هذه الحال: "وضع العقلنة والدين على طرفي نقيض، على أساس أن الدين فكر غيبي، يتعارض مع التفكير العلمي والعقلاني"¹، إذاً هذا هو المبدأ لا علاقة لنا بعالم الغيب لأنه ليس مما يقع تحت أيدينا، وهذا الفكر هو نفسه الذي عاشته وتعيشه أوروبا، فالיום لم يعد من الممكن تصور عالم غيبي يتزاحم مع عالم الواقع المبني على العلم والمعرفة وفقهم، فإن الغرب أحدث القطيعة الكاملة

¹ - عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، (ط: 2001م، دار عالم المعرفة، الكويت)، ص: 90.

بين هاذين العالمين، ومنه لا يمكن للحادثة العربية أن تخرج عن هذه رؤية القديمة للغرب؛ فضلا عن الصراعات الحادثة اليوم والتي تدور رحاها حول كيف يمكن للناس أن يؤمن بغيبي لا دليل عليه ويجعلونه محكما قبل تحكيم العلم؟ وهذا الواقع أوصفه كما هو الآن في وسائل الإعلام، خاصة مع ظهور الدولة الإسلامية المدعاة.

إذا فالحادثة تسير على خطى الغرب من حيث المناهج عموما، فهل هي كذلك من حيث النتائج؟ في الحقيقة النتائج تأتي ضرورة لهذه المناهج، إذا ما كان الإنسان يبيت النية بالنتيجة في ألفاظه المسبقة عن البحث، يقول أدونيس: "يبدو أن المجتمع العربي لا يتغير، بل يتراكم كأنه مجتمع الثابت لا التغير يؤمن بالأبدية لا بالزمان، وبالآخرة لا بالدنيا"¹، وهو المعنى المسحوب على الرؤية الحداثية للمجتمعات الإسلامية عموما، فالتغير نحو الغرب الذي ما لبثت الحداثة تبشر بكل ما فيه، لذلك يكون الصراع القائم واضح المعالم الثابت اليقيني في مفهوم الدين، ليس هو ثابتا ولا يقينيا في مفهوم الحداثة.

إن التحرر من كل ما هو غيبي نزعة غربية محضة بل نزعة عالمية، فالناس اليوم يستحون أيما استحياء لقولهم نحن نؤمن بعالم الغيب، وإذا ما قال أحدهم ذلك فإنه يقوله من باب الطرفة والدعم النفسي الذي لا معنى له، لكنهم جميعا يضعون الإيمان بالغيبيات في مقابل العلم، وبالنسبة إليهم يكفي أن تقول أناؤمن فالكلمة ذاتها تحمل الدلالة اللاعقلانية، أي بمعنى إنك حينما تقول أوؤمن فأنت لا دليل لديك على ما تؤمن به غير إيمانك، لذلك يعتبر هذا بالنسبة إليهم مقولة لا عقلانية ولا علمية.

الإيمان بسمعيات ليس من اهتمام الحداثة، بقدر ما هو اهتمام بنقيض هذا المفهوم يقول جابر عصفور: "الثقافة التي يغلب عليها الإتياع والتقليد، وبنية المجتمع يغلب عليه الخوف والإذعان، وذلك في متوالية توضح عمليات التناص الديني السياسي الاجتماعي في لا وعي المتلقي، حيث تتجاوب

¹ - أدونيس، زمن الشعر، (دون معلومات طبع)، ص: 27.

المخزونات اللاشعورية الملازمة لسلطة الدولة الإرهابية وأجهزتها القمعية وعنفها اللاإنساني، والمخزونات المصاحبة للقيم الدينية، حيث الخوف من عذاب القبر والرعب من نار الآخرة¹، هذا هو الصوت الذي ارتفع في حقيقة الأمر، حيث الإيمان بالغيبات هو تركيز عن الإيمان بألوان العذاب التي أعدها الله للمخالفين لأوامره ونواهيه، وهذه الازدواجية في الجمع بين ما هو سياسي وبين ما هو ديني هو ديدن الغرب في التخلص من الدين، منذ أيام الثورة الفرنسية كما أشرت سابقا، ولأن محاكم التفتيش لم تكن محاكم إسلامية، احتاج كتاب الحداثة العربية إلى جلب صورة أخرى عن تلکم المحاكم الفعلية بذكر عذاب نار جهنم والقبر، على أنها تقوم مقام محاكم التفتيش، وكان بعدها من السهل إسقاط النتائج الضرورية التي جرتھا محاكم التفتيش على الفكر الديني الإسلامي؛ وهذا مما يعد رؤية لا علمية بل إقحامية وغير تطويرية في نقد الفكر التراثي كما تدعي الحداثة، ما يعني أننا بصدد تكريس الرداءة حتى في طريقة نقد الآخر.

لكن اللافت للنظر هو هذه الكتابات الأدبية عن الإيمان بالغيبات، حيث البحث فيها لم يقع مفصلا على يد منظري الحداثة أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، بقدر ما تم الحديث عنها من طرف الأدباء؛ حيث توضع هذه المسلمات الغيبية في إطار قصة تراجيدية يكون فيها الإنسان ساعيا للتخلص منها أو التمرد عليها، ما يعني العمل على العقل العاطفي للناس لا العقل التحليلي الذي يعطي الرؤية النصية والواقعية والعقلية لعالم الغيب، وبهذا تستعمل الحداثة جانب العاطفة الذي تنتقده على الأئمة والدعاة بدعوى الإبداع الشعري والأدبي، لكن في نفس الوقت لا يمكن إنكار هذا التجاوز الملحوظ في الألفاظ والعبارات، والذي سمي قديما في مدرسة التصوف بالشطح الصوفي، ولعل بعضهم تعذر للصوفية بسبب أن ما قالوه كان في حال السكر لا في حال الفطنة، وقد غلبوا على العقل بقوة الوجدان فلم يدركوا ما يقلوا، أما كتاب الحداثة فلا يوجد ما يتعذر لهم به، فلا هم في حالة السكر الصوفي، ولا هم أصلا يقبلون معاني الدين المعلومة من الإيمان بالغيب.

¹ - الإسلام والحداثة، جابر عصفور، مرجع سابق، ص: 204.

لكن ألفاظا صريحة كالتى ذكرها الصادق نيهوم تظهر مدى مصارعة الحداثة للعالم الغيبىات، باعتبارها وفقهم عالما لا عقلا نيا يقول: "كلمة العالم الآخر التى نحتها الكهنة من لغة الناس، لم تكن كلمة، بل كانت عالما آخر مجهولا بأكمله، له ثلاث صفات جديدة مجهزة عمدا على مقاس السحرة:

الصفة الأولى: أنه عالم غائب عن عيون الناس، لا يعرف أسرارها أحد، سوى الكاهن الذى يتكهن بأسرار الغيب، وهى مغالطة شفوية بحتة لكنها ضمنت للكهنة أن يحتكروا تفسير الشرائع حتى الآن.

الصفة الثانية: إنه عالم حى لكن بوابته الوحيدة تقع وراء الموت، مما يعنى عمليا أن مستقبل الأحياء يبدأ فقط بعد أن يموتوا.

الصفة الثالثة: أنه عالم خارج عن سنن الطبيعة، تنطق فيه الأصنام وترتاده التنانين المجنحة، لكنه هو العالم الحقيقى، لأنه أزلي خالد، وهى صياغة تريد أن تقول فقط أن عالم الناس والأحياء ليس عالما حقيقيا¹، هذه الرؤية المنظمة فى خطوات، تحكى عن الغيب على أنه غيب كما هو معلوم، لكنها تأخذ على عتقها توضيحه فى خطوتين هما الأكثر خطورة وفق تصوري، **الأولى:** هى جعله عالما متعلقا برؤية الكهنة، وهنا فى الحقيقة هو هروب صارخ من محل الصراع الحقيقى، حيث لا ينكر آدمي عرف المعاني الدينية من خلال النصوص المعلومة، أن يقول إن الغيبىات هى ما يملأ النص والعقل والروح، حيث لا يدع مجالاً للشك، فى أن دعوة كإسلام يعد الإيمان بعالم الغيبىات فى قلب هذه الدعوة وكيانها، وهذا الهروب لاحظته فى كل مواضع النقاشات الحداثىة، حيث يلقي باللوم على قراء النص لا على النص ذاته، بالرغم من أن كثيرا من الآراء التى تم مناقشتها هى مما يصرخ النص به نطقا، فلذلك تعد هذه أحد الأسباب التى لم توصل النقاش إلى عمقه الحقيقى، ولأننا كباحثين لا يمكننا تجاوز ما يكتبه الآخر فإن نتائجنا تكون منقوصة لهذا النقص، غير أنه وفى قابل الأيام سيظهر الصراع الحقيقى بين الحداثة والنص، لكن حينها تكون فئة كبيرة من المجتمعات الإسلامىة قد قبلت

¹ - الصادق نيهوم، الإسلام فى الأسر .. من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة، (ط:03، 1995م، رياض الرئيس، دمشق) ص:80.

القراءات الحدائرية؛ أما الخطوة الثانية: فهي الاختزالية المهولة والمريعة في الصفة الثالثة، والتي ترتب على معنى الكهنوتية، حيث القول بأن العالم الحقيقي الذي يدعى إليه الإنسان ليس هو عالم الدنيا بل عالم الآخرة، ومنه تكون رؤية المسلم للدنيا رؤية لا فاعلية فيها، وهو ما يفسر وفق رأي الصادق نيهوم ومن ورائه الفكر الحدائري تخلف المسلمين، وفي هذا من الكذب والتجاوز في نفس المحليين سواء على مستوى الآخرة أو على مستوى الدنيا، فالأولى نعم إنها دار البقاء اللافانية، لكنها في نفس الوقت هي الدار التي يكون فيها الجزء وفق الدار الدنيا، ما يعني أن نتائجها مترتبة على الفاعلية في عالم الحقيقة الدنيوية، والثانية والتي هي الحياة الدنيا فإنها حقيقة معلومة على خلاف ما يقول نيهوم، وبطبيعة الحال هو يقصد العمل في هذه الحياة، والمدرك للتفاصيل النصوص الدينية لا يمكنه إنكار الدعوة الدائمة والمستمرة للعمل في هذه الحياة الدنيا، وهي كما يطلق عليها في الفكر الديني التراثي أنها دار العمل، ما يعبر عن حقيقة هذا العالم، بل ما يزيده يقينية حركية هو معاني الدار الآخرة، التي يترتب الجزء والعقاب فيها على ما يقدمه الإنسان لنفسه في هذه الدار.

تعتقد إذا الحدائرية اعتقاداً جازماً بأن المعاني الغيبية هي معاني التخلف بامتياز، يقول أدونيس: "لابد للطليعة من أن تنقد أشكال الوعي الغيبي الذي يعرقل نمو الوعي من جهة، ويشارك من جهة ثانية في ترسيخ الثقافة الماضوية واستمرارها"¹، إذا الغيب وفق أدونيس يكرس مفهوم التراثية، كما يجد من الوعي الإنساني، والذي في حقيقة الأمر هو الوعي بالحضارة الغربية، هذه الرؤية الحدائرية الغير صادقة في البحث عن أصل المنجزات المادية والتي طريقها ليس الغيب يقينا، وهو قول كل عاقل من عقلاء التراث ولا أعرف أحدا يخالف هذا المفهوم، بل طريقها البحث والتجربة ونوعية العلم ذاته، وهذا معلوم مستفيض في كتب التراثيين على مختلف تخصصاتهم فقهية أو حديثية، لغوية أو منطيقية، بل على العكس تماما لو نظرنا للمبادئ الأولى في العلوم التجريبية لعلمنا مما لا يدع مجالاً للشك أن التراثيين الإسلاميين هم الذين وضعوا إرهاباتها الأولى خاصة مع انتقاد البناء الفلسفي في طريقة البحث؛ لكن هذه الرؤية الراسخة في الفكر الحدائري بات يستحيل زحزحتها عن عقولهم فهي أكثر

¹ - الثابت والمتحول، أدونيس، مرجع سابق، ص: 227.

من الاعتقاد الفاسد، ففي منظورهم "ما عاد الإنجاز يقاس بالانسجام مع مفاهيم غيبية، بل مع عمل يتجه صوب أهداف موضوعية عقلانيا، فالإنسانية إذا خالدة وحدها دون سواها، مستبدلا بفكرة الألوهية فكرة البشرية كما فعل كونت"¹، ما يعني أن كلمة انتقاد الغيب في قول أدونيس ليست هي الكلمة الحقيقية ولا المعبرة، بل الكلمة التي تقوم مقامها هي كلمة محاربة الفكر الغيبي، لأن فكرا ينظر إليه بهذه المساوية الكاملة وأنه يقف ضد الإنسان والعقل، لا بد أن يحارب ولا أن ينتقد فحسب؛ غير أن المساوية الحقيقية هي فكر الحداثة وجسدها، أستطيع أن أقول وبكل يقين أن الإخبار عن الآخرة من الجنة والنار وغيرها من مسائل الغيب، لم يكن سهلة فإله تعالى أراد من الإنسان توازنا حقيقيا بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة فكل منهما تذكر بالآخرى، فالإنسان إذا سعى وراء الدنيا فإنه ينسى نفسه بتلهفه عليها، وتأتي الآخرة لتذكره أن الدنيا دار عمل لأحسن الأعمال وليس لأي الأعمال، أما إذا أغرق الآدمي في رؤيته للآخرة، تأتي الدنيا لتذكره أن في إعمارها أجر أخروي وجزاء رباني لا يتركه عاقل، وأن هذه الدنيا متعلقة بحقوق واجب تأديتها.

لكن هذه الرؤية لا تروق للحداثة وفكرها، حيث تعبر عن مدى تخلف الفكر الإسلامي بانتشار مفاهيم الخرافة فيه، يقول أحدهم: "وفي الخرافة ثاني أساسيات الثقافة العربية بوصفه تفسيرا للفاعلية وتعليقا لها على وجود آخر غير منظور، وتنتشر تمثلات الخرافة تحت شتى المسميات فهي القدرة مرة، وهي الشيطان أو الكائنات الأسطورية مرة أخرى"²، هذا القول يظهر مدى المساوية اللفظية في التعبير عن عالم الغيب بتشبهت المهجين بعالم الحاضر المتاح، هذا التعبير عن كونه "آخر غير منظور" لا أكثر ولا أقل؛ في الحقيقة لا ينكر النص أبدا أن عالم الغيب هو عالم غيب، أي بمعنى أبسط الكلمة تحمل دلالة معناها إنه عالم مغيب عن أنظار الإنسان وأنه لا يرى إلا بعد الموت، وعليه لم تأتي الحداثة بشيء جديد يتعلق بهذا العالم غير الألفاظ العاطفية في كوننا لا نراه، وذاتها المعرفة الدينية تقر بأننا لا نراه، إلا أن هذه المعرفة الدينية إضافة له شيئا مهما للغاية وهو إمكانية

¹ - هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، (ط: 02، 1978م، دار النهار للنشر، بيروت)، ص: 17.

² - محمد الأسعد، بحثنا عن الحداثة، (ط: 01، 1986م، مؤسسة الأبحاث العربية)، ص: 66.

الاستدلال عليه بعالم الشهادة، وهذا على مستويات مختلفة من بينها أن في الحياة الدنيا من المغيبات التي يكتشفها العلم مما لا يعد ولا يحصى، ولا يعني عدم وصول الإنسان إليها عدم وجودها أو تهاوين من وجودها كما تفعل الحداثة، وعلى مستوى آخر عقلنة هذا العالم من خلال علاقته بالوجود الحاضر فالله عظيم وموجود من خلال رؤيتنا لهذا الكون، وكذلك من خلال خطابه المعجز في لفظه وعبارته والذي هو القرآن، وكذلك في وجود الإنسان نفسه، فهو لا يدرك وجوده تمام الإدراك ولا يمكنه الإحاطة بهذا المعنى من الإدراك؛ وعليه لا يمكن إنكار أن ضرب الحداثة لعالم الغيب أو محاولة تنقصه، هو ضرب لأصل الوجود الإلهي ذاته.

المطلب الرابع: النقلة من التراث إلى الحداثة في السمعيات: لقد رأينا وبشكل واضح موقف الحداثة من عالم الغيبات على العموم، وفي التراث رأينا الموقف من السمعيات على الخصوص، والفرق واضح وكبير جدا بين المدرستين فالمدرسة التراثية تبحث في أصل هذه السمعيات باعتبارها ركنا من أركان الإيمان، ألا وهو الإيمان بالغيب، وتعتمد هذه الرؤية المتكاملة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وهذا القدر متفق عليه بين جميع المدارس التراثية التي أوردتها، ومنه فإن الاختلافات المضنية بينهم لم تكن حول الأصل المفاهيمي، لذلك يعتبر طرح الحداثة مختلفا تماما عن تلكم المدارس، فهي تبحث في الإشكالات الاختلافية لا من أجل ترجيح أحد الأقوال على الآخر باعتباره الصحيح المقبول، بل تبحث في الإشكالات كي تحبر أن هذا الاختلاف يؤسس لنقيض المسألة أصلا وينفيها، حيث تقول وبعبارة بسيطة إن هذا الاختلاف أدى إلى تحلف الأمم الإسلامية، وهي لن تتطور أبدا ما لم تتخلى عن الدين من خلال علمنة المجتمع، ويصبح الدين على هامش هذا المجتمع؛ بينما العلاج هو في أن يظهر الدين الصحيح كما الفلسفات تماما، فمنذ بدأ الرؤية الفلسفية للعالم وحتى يوم الناس هذا لا زالت الاختلافات بين الفلسفات أشد من اختلافات الفرق الإسلامية، حيث هذه الأخيرة وإن كان بينها اختلاف واضح فإنه بينها اتفاق حول أصول باتت الحداثة تخالفها اليوم، والفلسفات التي تتغير بتغير أنفس الخلائق يحاول البشر البحث عن الأنجع منها، ولا تمر مدة من الزمان إلا ويعتقد الناس في فلسفة ما ويثرون حولها الجدالات والاختلافات، ثم يتبين بعد فترة من

الزمن نقصانها وقصورها لإعطاء المعرفة المرجوة، والنتيجة التحول عنها إلى غيرها، فالإنسان في بحث مضني عن الأفضل له.

إضافة إلى قشة الاختلاف التي تتعلق بها الحداثة في نقض الرؤية الدينية للعالم، تحاول إظهار مسائل محددة ومنتقاة كما حصل في الغرب تماما وهو رمي الدين بالخرافة في مقابل العلم، وما الانتقادات التي أوردتها إلا جزء يسير من أصل الرؤية الحداثية، وحتى مع إيراد كل الرؤية الحداثية تبقى رؤية يسيرة في مقابل الطرح الحداثي الغربي، ولا أظن أن مفكري الحداثة في العالم العربي سيتوقفون عند هذا الحد، بل سيؤتون بكل الجلبة الغربية وبنفس الخطوات المحددة والدقيقة إلى العالم العربي الإسلامي، وعليه يتم تحديد نفس النتائج بضرورة، مما يعني الاندماج الحضاري في الفكر الغربي أو إن صح التعبير انحاء الشخصية الإسلامية في الإنسان الغربي مثلما حدث تماما للشعوب العالم.

لكن بحثا عن النقلة الحاصلة على مستوى مبحث السمعيات، يتضح أنه ترك عمدي لهذه المسائل باعتبارها عالما غير مرئي ولا واقعي في فكر الحداثة، بينما التراث كان يرى فيها رؤية مكمله لعالم الشهادة، وعند بحثنا المدقق نرى أنه نقلة نحو ما تسميه الحداثة بالعقلانية؛ نعم لا توجه الحداثة مفهوم العقلانية نحو مبحث السمعيات مباشرة وبشكل مخصوص، فهي توجهه إلى كل رؤية ترى فيها أنها لا عقلانية، وقمت أنا بتخصيصها في مقابلة السمعيات لما في هذا المبحث من حديث عن عالم الغيب الذي لا تطاله أيدي الناس، ما يعني إسقاطا مباشرا لمفهوم العقلانية على تطبيقات لا عقلانية وفق رؤية الحداثة؛ واخترت هذه المقابلة في الأساس بسبب ما اختاره ماكس فيبر من نتيجة بعد تحليله سبب التطور الحضاري والفكري في العالم الغربي، وكانت النتيجة التي توصل إليها أن السبب التقدم يعود لما أطلق عليه "رفع السحر عن العالم" أي أن العالم الغربي بات أكثر واقعية بابتعاده عن الخرافة وتحكيمه للمبدأ العقلنة، فالغرب بدأ بفهم العالم بشكل علمي وعقلاني رشيد وليس بشكل غيبي ميتافيزيقي، وهو ما أدى إلى نقلته نحو الحداثة¹.

¹ - انظر ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ت: محمد علي مقلد، (ط: 1990م، مركز الإنماء القومي، بيروت).

إذا كان استبعاد التفسير الميتافيزيقي في اللاهوت المسيحي أحد أسباب ظهور الحداثة في أوروبا، حيث ارتفع منسوب العلم والتكنولوجيا، وفي المقابل تقلص دور الكنيسة والرؤية الفلسفية للعالم، فقد وضع الغرب صوب أعينهم مواجهة الكنيسة المستبدة والظالمة في القرون الوسطى، ويردون التأكيد تماما من عدم عودتها إلى ساحة الفكر أبدا؛ وفي مقابل هذه المجرىات الغربية يتم إقحام الإسلام في نفس نوعية الصراع لأجل القول بعدها أن العقلانية أفضل من الاحتدام الديني، وتكون نتيجة التخلي عن الدين حتمية، نحو عقلنة الفكر والتاريخ والإنسان والطبيعة.

ومنه ارتكزت رؤية الحداثة العربية في نقد العقل العربي، وتمت الكتابة في هذا الموضوع بشكل مركز، وتقريبا من طرف جميع الكتاب الحداثيين في العالم العربي، على أن بنية العقل العربي القديمة هي من تشكل العائق أمام تطور الإنسان المسلم، فجاء هذا النقد على أصول المناهج الباعثة للتفكير كما أشرت إلى ذلك في الفصل الأول، واستبداله بمناهج جديدة عبر عنها بمناهج القراءة الحداثية للنص من هرميوطيقا إلى تفكيكية إلى بنوية... إلى غيرها من المناهج المتغيرة بطبعها، واعتبرت المناهج القديمة مناهج ضيقت العقل العربي إلى أبعد الحدود، وأنه لا يمكن لهذا العقل أن ينطلق إلا من خلال تغيير نوعية المناهج واستبدالها بمناهج جديدة ومخالفة تماما لما كان عليه الفكر التراثي، وإن صح التعبير استبدال النص قراءانا وسنة بالفكر الإنساني، وفي هذه الرؤية من الانشطارية الغير مقبولة التي تثبت بمجرد البحث العلمي الدقيق.

في نهاية هذا الفصل أجيب عن إشكالية البحث الرئيسة ألا وهي ما مدى إمكانية الظفر بالقواعد لدى مدارس التراث؟ وهل يصح للحداثة أن تتجاوزها إن وجدت؟ وقد أجبت في هذا الفصل أن القواعد موجودة ومركزة في كل تفاصيل الدرس العقدي التراثي، وهي تظهر بالبحث المحص عن الحقيقة، ما يجعلها تظهر المدارس الإسلامية المفترقة أكثر اتساقا، وما ذلك التفرق إلا جانبيا بالنسبة للقواعد المحكمة؛ ومع استحضار لإشكالات الحداثة يزداد اتساق المدارس التراثية، ودعوة الحداثة بانتسابها إلى أحدهم تكون منقوصة من وجوه كثيرة، وإذ أقول منقوصة لا كاذبة، ذلك أن مدرسة الاعتزال سعت للبحث في العقلية محررتا من التبعية للنص، وعليه فإن لوم الحداثة

في مخالفتها للمعتزلة من خلال التفاصيل غير نافع، فلا يشترط للحادثة أن تتبع المعتزلة خطوة بخطوة بل المهم الروح العامة، إلا أنني أعود فأقول أنه وحتى مع الروح العامة خالفت الحادثة المعتزلة.

إن الإشكالات السابقة التي حكمت وباتت تحكم الدرس العقدي، في كل من التراث والحادثة ليست وحدها ما يحتكم إليه، فهنا إشكالية أخرى تخرج عن هذا السياق التنظيري إلى السياق الواقعي، وهو ما سأحاول توضيحه في الفصل القادم من خلال إظهار حاضر العالم الإسلامي والذي له علاقة مباشرة مع الدرس العقدي، كما أسعى فيه للإجابة الموضوعية عن المباحث الثلاثة المهمة التي تحكم حركة الحادثة الإنسانية والتاريخية والعقلانية، وفي آخره أذكر أهم ما يمكن جعله متغيرات عملية للدرس العقيدة، كتطبيق مباشر للقواعد.

الفصل الثالث: درس العقيدة

حاضرا وتجديدا

وتحتة ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حاضرا العالم الإسلامي مدخل إلى التجديد في درس العقيدة

المبحث الثاني: من مجالات التجديد العقدي

المبحث الثالث: الرؤية التوحيدية الكونية

أسعى في هذا الفصل لأبحث جملة من المسائل الضرورية، التي غيرت من مضامين كثيرة في درس العقيدة، فإن هذا الدرس توسع من حيث مسائله بسبب الإنكار الذي مس جملة من المواضيع الدينية، وإن لم يكن الإنكار كان هناك تنقص من بعضها، كانت في زمن مضى تعد من المسلمات الدينية، فلذلك بدأت الفصل بتوصيف لحاضر المسلمين من جهة ما تعلق بالعقيدة، ثم ثنيته يبحث مضامين مباشرة لأصل هذا البحث، وقدمت ما أراه أولوية لتجديد في درس العقيدة وهما: الأخلاق والعلمية، وفي الأخير حاولت أن أساهم بشيء ولو يسير في الرؤية الكونية التوحيدية، وإن كانت هي وحدها تحتاج إلى كتاب، فهي تعد نتيجة مباشرة لحالة التجديد التي يجب للمجتمع المسلم أن يخوضها، فبقدر ما هي تجمع كلمة المسلمين حول مبادئ كبرى في الإسلام، فإنها كذلك تنطلق من القواعد التي اتفقت عليها المدارس الإسلامية مما بينته في الفصل الثاني.

المبحث الأول: حاضر العالم الإسلامي مدخل إلى التجديد في درس العقيدة: لقد طرحت فكرة البحث عن النقلة من التراث إلى الحداثة في الفصل السابق نتيجة عدم تلاقي المواضيع بينهما، وإن كان السبب المباشر لذلك هو اعتماد الحداثة في طرحها على تاريخ الفكر الديني في أوروبا، إلا أن هذا لا يعني دخول مواضيع جديدة تمس بشكل مباشر درس العقيدة، بل أصبحت تلكم المواضيع هي ما تعطي الطابع التجديدي للعقيدة، فقد باتت اليوم ضرورة ملحة، وعلى هذا الأساس سأقوم بمعالجة بعض الموضوعات الواقعية والتي لها علاقة مباشرة بهذا الدرس.

المطلب الأول: حاضر السياسة وأنظمة الحكم بالبعد العقدي: تعتبر السياسة ومنذ أول يوم لظهور الإسلام إشكالية بحثية حقيقية، لكني هنا أبحث فقط ما تعلق بمواضيع عقديّة:

الفرع الأول: التكفير: التكفير هو من أكثر المواضيع الشائكة اليوم، ولأهميته البالغة وضعته في البداية كضابط رئيسي لمعرفة ما يطلق عليه اعتقاداً، على الرغم من أنه حكم وليس ضابط، لكنه هو والبدعة المضلة باتا بمثابة الضابط لما يصح أن يكون معتقداً، غير أني عدلت عن ذلك بسبب صعوبة بحثي وتتبع مسألة كهذه في التراث الإسلامي.

أولاً: توصيف للمفهوم التكفير وإشكالاته: فالتكفير كمقولة لها تبعاتها تعلقت أساساً بالسياسة حيث ظهرت الكثير من الجماعات التي تكفر أنظمة الحكم وكل من يخدمها بسبب عدم حكمها بما أنزل الله، لكن الملفت للنظر هو تكفير هذه الجماعات لعامة المسلمين، وفي مقابل هذا الغلو تعالت دعوات عدم إطلاق معنى الكفر حتى على اليهود والنصارى والمخالفين للإسلام في المعتقد؛ ولأهمية هذا الموضوع حاول الكثير من مفكري الإسلام التجديد في هذه المسألة بما يتوافق وروح العصر، وبالقدر الذي يعد فيه التكفير مسألة من أهم مسائل العقيدة الحية، فإنه في الوقت ذاته يستنزف طاقات الأمة ومجهوداتها؛ ويقول الغزالي في الدعوة للبعد عن تكفير أهل القبلة: "والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه: الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة، المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجة من دم مسلم"¹، ونحن أمام ثلاثة مراتب من الكفر:

أولاً: كفر المخالف للعقيدة الإسلامية أصالة من اليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب الملل الأخرى
ثانياً: كفر من كفر على الحقيقة ممن كان من المسلمين واختار جحد الإسلام وإنكاره، إلى أي معتقد آخر ثالثاً: تكفير من كان مسلماً بسبب مجيئه بناقض من نواقض الإسلام، غير أنه يرفض هذا التكفير، وهو الذي عرفه السبكي على أنه: "حكم شرعي سببه جحد الربوبية أو الوحدانية أو الرسالة، أو قول أو فعل حكم الشارع بأنه كفر وإن لم يكن جحداً"²، وعلى هذه الأخيرة دار النقاش الأكبر، لأنه محل القتال بين أهل الإسلام، ووضع العلماء لهذا النوع من التكفير ضوابط، منها موانع ومنها شروط.

¹ - الغزالي، محمد أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، (ط: 01، 1409هـ، دار الكتب العلمية، بيروت)، ص: 157.

² - السبكي، أبو الحسن تقي الدين، فتاوى السبكي، (دار المعرفة، بيروت، لبنان)، ج: 02، ص: 586.

ثانياً: التكفير برؤية وسطية: قد كان لكثير من المفكرين التفضيل في ترك تكفير أحد من أهل القبلة يقول محمد عبده: "إنه إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر"¹، فهذا تزهد كامل من رجل حاول التجديد قدر المستطاع في الرؤية الإسلامية، وهذا وإن دل على شيء فإنما يدل على خطورة التكفير.

لكن مع التحرز في تكفير الناس وإخراجهم من دائرة الإسلام، فإنه من الأهمية بما كان تبيان الكفر الحقيقي عند من ادعى انتسابه للإسلام، وهو يبطن في نفسه الشر لهذا الدين وأهله، وتجده محبا للكفر وأهله، وهو ما نراه من التبعية العمياء كالتى أناقشها في بحث الحداثة هذا؛ غير أن هذا الكفر يقع على الأقوال وليس على الأشخاص، فتبيان الباطل من أقوال الناس واجب لا اختيار فيه، فيصبح بهذا الكفر مقولة تنبئية لا يمكن الاستغناء عنها، أما الأشخاص فيلزم عدم تتبعهم بالكفر من عدمه إذ لا أهمية لهم، وهو ما أدرج تحت باب كفر المعين يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وكنتم أبين لهم أنما نقل لهم عن السلف والأئمة من إطلاق القول بتكفير من يقول كذا وكذا فهو أيضا حق، لكن يجب التفريق بين الإطلاق والتعيين وهذه أول مسألة تنازعت فيها الأمة من مسائل الأصول الكبار وهي مسألة (الوعيد).."²، وعلى الرغم من التفريق بين المعين والمطلق، إلا أن المتحرك في مسائل التكفير هما في طرفي نقيض، طرف يرفض تكفير الكافر كفرا بوحا، وطرف يكفر بالشبهة أي أحد.

ومن أهم متعلقات التكفير بدرس العقيدة، هو تحول المجتمعات الإسلامية بالكلية عما كانت عليه من معرفة الإسلام، وذلك بسبب تتبع المناهج الغربية المختلفة، فقد صار الكفر يقع على الجماعة من الناس وليس الأفراد فقبول حكم الغرب ورفض الشريعة بالكلية والانتقاص منها، لم يعد فرديا وهو ما يدعوا إلى البحث بشكل مختلف في موضوع التكفير، هذا للاقتناع بأن أوطاننا قد اختلفت عما كانت عليه، فقد كانت كلها على ملة واحدة لا تخالف أصول الإسلام، وإذا ما نظرنا إلى التاريخ الإسلامي في مسألة التكفير فإنها تعد فروعا بالنسبة لما بات عليه أهل البلاد الإسلامية اليوم من إنكار للأصول الحقيقية، وهو ما قد يستدعي حروبا أهلية طاحنة وغير منتهية نحن في غنى عنها؛ كما ينقص ذلك من منسوب الدعوة إلى الله وهو أولى لأن الدعوة هي ما يقام بها الحججة على الخلق دائما، والناظر لحادثة نصر حامد أبو زيد يكفيه مثالا، فقد تم التحول من مناقشة الموضوع إلى مناقشة الشخص، وهذا ذاته يعد خسارة للفكر

¹ - محمد عبده، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ت: محمد عمارة، (ط: 01، 1993م، دار الشروق، بيروت، القاهرة)، ج: 03، ص: 302.

² - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مرجع سابق، ج: 03، ص: 229.

الإسلامي وإن كان ظاهره خسارة نصر حامد، فقد زاد عدد المتعاطفين معه يقول هو عن هذه القضية: "إن التكفير في الحقيقة يمثل أيضا إلى جانب الحاكمية والنص عنصرا أساسيا في بنية الخطاب الديني بشقيه المعتدل والمتطرف على السواء، غاية الأمر أنه معلن في خطاب المتطرفين، كما خفي في خطاب المعتدلين"¹، وهذا التحول في الموضوعات ليس في صالح العقل الإسلامي، لذلك يقول طه عبد الرحمن عن العمل بأحكام الشريعة المعهودة مع تغير الأوطان الذي أشرت إليه، يقول: "التشدد في العمل به استمر لزم من طويل، حتى بعد تغير الأحوال وازمحلال الأسباب التي دعت إلى هذا التشدد في بعض المواطنين، بل تواصل الكلام عن هذه الأسباب كما لو كانت لا تزال قائمة بين أظهر الناس، تسويغا للاستمرار في التشدد الأمري عليهم، فأصبح الفرد يمارس التشدد الوهمي، حتى تحول الأمر من الاهتمام بتصحيح الأعمال إلى الاهتمام بالأشكال والظواهر والجزئيات التي لا طائل تحتها"²، وهذه الروح المتشددة يربطها طه عبد الرحمن بطبيعة الأوامر والنواهي الإلهية التي يحوها الأفراد إلى أوامر ونواهي ذاتية، فيحدث الصراع الإنساني بالتحول من الفعل الأخلاقي للمسلم إلى الفعل التأمري، وهذا ما يجمل الفكر الإسلامي على وجوب الاقتناع بأن البلاد الإسلامية قد تغيرت في تركيبتها، وعليه يكون التكفير للأفكار لا للأشخاص، والمقصود بتكفير الأفكار هو تبيان أنها مخالفة للإسلام في أصل الاعتقاد، وهذا ما لا يمكن للمسلمين التخلف عنه.

الفرع الثاني: الولاء والبراء: أما الولاء والبراء فهو تبع لقضية التكفير، إذ أنه لا يعبر عن رؤية تتعلق بغير التابعين للإسلام فقط، بل على العكس قد وضع هذا المفهوم عند بعضهم كآلية لإخراج المسلمين من الإسلام، خاصة أولئك الذين يتبعون الغرب ويستنصرون به؛ وفي مقابل هذه الرؤية المتشددة يقف على الطرف الآخر من يستعمل هذا المفهوم لاثام الإسلام بالعداء لغير المسلمين فقط لأنهم كذلك، وقد بات هذا الموضوع من أهم المواضيع المعاصرة للبحث عن علاقة العالم الإسلامي بغيره من العوالم الغير مسلمة.

أولا: مفهومه وإشكاليته: ومفهومه أنه يجب على كل مسلم يدين بهذه العقيدة أن يوالي أهلها ويعادي أعداءها، فيحب أهل التوحيد والإخلاص ويواليهم، ويبغض أهل الإشراك ويعاديهم، وذلك من ملة إبراهيم والذين معه، الذين أمرنا بالاعتداء بهم³، حيث يقول سبحانه وتعالى: "y xw v u t s وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ

¹- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، (ط: 02، 1994م، سينا للنصر، مصر)، ص: 71.

²- طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الانتمائية والحوارية، (ط: 01، 2017م، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت)، ص: 70.

³- صالح بن فوزان الفوزان، الولاء والبراء في الإسلام، (ط: 03، دار الكتاب والسنة، فلسطين)، ص: 02.

° ± 3 2 ' " [الممتحنة:04]، وهو من دين محمد صلى الله عليه وسلم: " # \$ % & ' (* + , - . / 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 :

[المائدة:51]، وهذه في تحريم مولاة أهل الكتاب خصوصا وقال في تحريم مولاة الكفار عموما: " ! " \$ # % & ' (* + [الممتحنة:01]، بل حرم سبحانه على المؤمن مولاة الكفار ولو كانوا من أقرب الناس إليه نسبا، قال تعالى: " 6 7 8 9 :

H G F E D (B A @ ? > = < ;

" (التوبة:23)، وقال تعالى: " ! " # \$ % & ' (* +

، - . / 0 1 2 3 4 5 " (المجادلة:22)، هذه الآيات تدل دلالة قاطعة على حرمة مولاة الكفار والوقوف معهم، يقول القرطبي: " . / 0 1 2 3 "، وجوابه أي لأنه خالف الله تعالى ورسوله كما خالفوا، ووجبت معاداته كما وجبت معاداتهم، ووجبت له النار كما وجبت لهم، فصار منهم أي من أصحابهم¹، وأقوال العلماء في هذا الباب كثيرة، وذلك لصريح لفظ القرآن، يقول ابن عطية تفصيلا في هذه المسألة: "ومن تولاهم بمعتقدهم ودينه فهو منهم في الكفر واستحقاق النعمة والخلود في النار، ومن تولاهم بأفعاله من العضد ونحوه دون معتقد ولا إخلال بإيمان، فهو منهم في المقت والمذمة الواقعة عليهم وعليه²، هذا القول الأخير لابن عطية على مرتبتين وكلاهما من الشدة بما كان، فالأخير في قوله تقرر أن المولاة التي لا تقتضي إتباع المعتقد تستحق المقت والمذمة، أما تبعية الاعتقاد فهي موجبة بالإجماع عند أهل الإسلام للكفر، وهذا هو محل النظر في هذه القضية الحية اليوم.

ثانيا: الولاء والبراء بواقعية الطرح: إن البحث عن مفهوم الولاء والبراء يخضع للنص ذاته، ومن خلال البحث في النص نرى وبشكل واضح واقعية الطرح والاستعمال، فإنه مفهوم يعتمد على كل أمة كي تكون كذلك، وهو وإن وضع في صورة قانون أي تشريع واضح في الكتاب والسنة، فإن العاقل يعتمد على كونه حياة بالفطرة، لذلك قسم هذا المفهوم إلى قسمين أبينهما:

¹ - الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مرجع سابق، ج:03، ص:566.

² - ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي، (ط:1993م، دار الكتب العلمية، بيروت)، ج:02، ص:204.

الأول: أن مفهوم الولاء والبراء مفهوم إيماني تعبدى، القصد منه أساسا هو تحصين المسلم، بما يجعله معتصما بحبل الله، وبمحبة رسول الله، ثم مندجما في البنية الإيمانية للمجتمع المسلم، بما يحميه من الانحراف عن دينه وعقيدته، وقد تكون له أحكام عسكرية خاصة، لكنها مقيدة بأحكام الحرب والسلم في الشريعة الإسلامية، وبما يصدر عن الإمام الأعظم في ذلك من توجيه وأحكام؛ وفاعلية هذا المعتقد ضرورية وفطرية في الوقت ذاته، كي تنهض المجتمعات نهوضا يسمح لها بفهم العدو من الصديق، باعتبار التدافع سنة كونية لا يمكن إغفالها.

أما الثاني: فالتدافع لا ينفى التشارك ومن ذلك قوله تعالى: " RQ PO NMLKJ I g fe d cba ` _ ^] \ [Y X W VU TS , [09 -08] u ts r q p nm l k j i h

فيلزم من هذا عدم بغض غير المسلم بإطلاق، فقد جاء الأمر بمعاملتهم بالقسط والبر، لا بالتعدي وسوء المعاملة، وأن النصوص الواردة بمقاطعة الكفار والشدة عليهم إنما جعلت للمحاربين منهم، وعليه تكون المشاركة الاقتصادية والتجارية وغيرها من المعاملات جائزة شرعا، كما لا يكون الكفر بمقتضى هذه الآية مرتبة واحدة، فحتى لو كان كافر ينتمي إلى دولة محاربة، لكنه لا يقف مع الحرب، فإنه لا يصنف عدوا.

هذا التأصيل لا ينفى عملية الاجتهاد ذاتها، فكل يقيس موالاته الكفار ومعاداتهم بأقيسة مخصوصة، من خلال الرؤية السياسية لكل واحد واجتهاده فيها، ومع وجود غلو حقيقي في استعمال هذا الاعتقاد، يوجد في مقابله رؤية حدائية لا يمكن إنكارها أو التغاضي عنها، ترى في الغرب التبعية الكاملة والواجبة على المسلمين اليوم، لذلك استعمل هذا المفهوم بسلبية أيما استعمال، بل تجدهم في تعريفه لهم تجاوزا حقيقيا، وتهمته للإسلام والمسلمين، ويعرفونه على أنه عداة للكفار والكافرين من حيث هم كذلك وليس بسبب أفعالهم¹، وهذا مخالف لما قد أوردته من التقسيم المنهجي لموالاته الكفار وعدائهم، فضلا عن تقسيم الفقهاء لدار الحرب ودار الكفر ودار المهادنة؛ وعليه يكون الفكر التبريري مشكلة أخرى، لأن تطور الفكر الإنساني لا يخالف الهمجية الواقعية، والتي هي أصل في التدافع الكوني، وعلى هذا الأساس يترتب مفهوم الولاء والبراء.

¹ - انظر العفيف الأخضر، مقال نظرة وداع على أحداث 2006م، (05 جانفي 2007م، الحوار المتمدن مجلة إلكترونية).

الفرع الثالث: الخروج على الحكام: يختص مفهوم الخروج على الحكام بالفكر الديني حصراً، فهو في الجهة المقابلة بات يعتبر حقاً للشعوب في اختيار من يحكمها، وعلى هذا الأساس يتم تقرير مصير الحاكم من طرف الشعب ذاته؛ لذلك بقية رؤية عدم الخروج على الحكام راسخة في مفهوم بعض المذاهب الإسلامية، وهذا ما يطرح إشكالية قائمة بذاتها:

أولاً: مفهوم الخروج على الحكام وإشكاليته: قد وردت الأدلة المستفيضة الداعية لعدم الخروج على الحكام، فعن سلمة بن يزيد الجعفي -رضي الله عنه- أنه سأل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال: "يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألوننا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا؟ فأعرض عنه ثم سأله فأعرض عنه ثم سأله، في الثانية أو في الثالثة فجذبه الأشعث بن قيس وقال: "اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم"¹، قال النووي رحمه الله: "أي اسمعوا وأطيعوا وإن اختص الأمراء بالدنيا ولم يوصلوكم حقكم مما عندهم، وهذه الأحاديث فالحث على السمع والطاعة في جميع الأحوال، وسببها اجتماع كلمة المسلمين، فإن الخلاف سبب لفساد أحوالهم في دينهم ودنياهم"²، وقد وردت الأدلة الكثيرة والمستفيضة في الدعوة لعدم الخروج على الحاكم وإن كان ظالماً جائراً كما سبق ذكره، لأن في الخروج عليه دعوة لإراقة دماء المسلمين، وهذا القول هو ما استقر عليه مذهب أهل السنة والجماعة، وقد كانوا في بادئ الأمر على خلاف في هذه المسألة؛ لكن الإشكالية الحقيقية تقع في مفهوم الأنظمة الجديدة للحكم في مقابل هذه الرؤية التي تدعو إلى عدم الخروج على الحاكم، لم يعد الحاكم فرداً واحداً بل نظاماً متكاملًا يحكم به هذا الحاكم، وفي عقد هذا النظام أن الحاكم ليس له أن يظلم أو يجور، فإن فعل تم خلعه بالطرق السلمية، وعليه تصبح هذه الآلية قابلة للتطبيق فقط من خلال الموافقة على هذا العقد، وهذه أهم إشكالية سياسية بالنسبة للفكر الديني الأعلى.

ثانياً: الخروج على الحاكم وحل الديمقراطية: من المعلوم لدى الفقهاء أن الفكر السياسي الإسلامي لم يتطور بما فيه الكفاية بالنسبة إلى فقه العبادات على سبيل المثال، فهو بقي يركز تحت مبدأ ما للحاكم من أفعال في حكمه، دون الحديث المفصل عن آليات الحكم، وتقرر في مذهب أهل السنة والجماعة بما لا يدع مجالاً للشك عدم الخروج عليه، فكان التاريخ الإسلامي مليئاً بالصراعات السياسية التي لم تطور في نهاية الأمر آليات تساعد على منع الحاكم من الظلم والاستبداد بالرأي، ولم يجز علماء أهل السنة والجماعة الخروج عليه إلا إذا كان كافراً كفراً بواحاً، وهذا الكفر يقع بأمر معلومة في العادة، أما في الحكم فهي

¹ - رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، حديث: 1846.

² - شرح صحيح مسلم، النووي، مرجع سابق، ج: 12، ص: 225.

مخصصة حيث يصبح الحاكم لا يحكم بما أمر الله به، ولا أن يكون رفضه لحكم الله ظاهريا فحسب بل لابد أن يكون رفضه عقائديا، عليه فقط يمكن أن يتوفر فيه وسم الكفر، فيمكن الخروج عليه، وعليه فإن من حكم بغير ما أنزل الله لا يخرج عن أمور أربعة:

"الأول: من قال أحكم بهذا لأنه أفضل من الشريعة الإسلامية فهذا كافر كفرا أكبر.

الثاني: من قال أنا أحكم بهذا لأنه مثل الشريعة الإسلامية فالحكم بهذا جائزا وبالشريعة جائز فهو كافر كفرا أكبر.

الثالث: من قال أنا أحكم بهذا والحكم بالشريعة الإسلامية أفضل لكن الحكم بغير ما أنزل الله جائز فهو كافر كفرا أكبر.

الرابع: من قال أنا أحكم بهذا وهو يعتقد أن الحكم بغير ما أنزل الله لا يجوز ويقول الحكم بالشريعة الإسلامية أفضل ولا يجوز الحكم بغيرها ولكنه تساهل أو يفعل هذا لأمر صادر من حكامه فهو كافر كفرا أصغر لا يخرج من الملة ويعتبر من أكبر الكبائر¹، وإذا ما نظرنا إلى الثلاثة الأولى نراه تبحث في مدى التحول الكامل عن الشريعة، وإذا ما طبقنا المفهوم المعاصر على من يحكم نقول أن الأنظمة والدساتير هي من تحكم بلاد المسلمين، فيكون بهذا الحكم التكفيري واقعا على هذه الدساتير ولا يشترط بعد ذلك البحث فيمن يحكم، غير أن أصحاب هذا الرأي يرفضون هذا الطرح تماما، فهم يجمعون مع طاعة الحاكم تكفيرا لمفهوم الديمقراطية لأنه حكم الشعب بدلا من حكم الله.

وبالنظر إلى حاضر العالم الإسلامي وقيام ثورات شعبية فيه ضد الحكام المستبدين فإن مفهوم الخروج على الحاكم تغير بتاتا إذ بات هو الاعتماد على مدى تطبيق الحاكم لبنود العقد المتفق عليه ابتداء، وعليه يعد أي إخلال مرفوض تمام الرفض، ما يعني أن الخروج عليه يكون من خلال هذا العقد، هذا في عالم التنظير لكن في عالم الواقع فإن هذه الثورات جعلت العالم الإسلامي يعاني من ويلات الخروج على الحاكم، وقد أريقت دماء كثيرة ولا زالت تراق، وهو ما يثبت القول الأول بعدم الخروج، غير أن هذا لا يعني عدم إيجاد آلية تمنع الحاكم من الظلم والاستبداد وتقلل سلطته، فهي مطلوبة وواجبة ما دامت تنفع الناس جميعا؛ لكن الجدير بالذكر أن هذه المسألة هي من أهم مسائل الاعتقاد القديمة الحديثة في آن واحد، حيث

¹ - محمد بن ناصر العريني، التحذير من التسرع في التكفير، (ط: 03، 1436هـ، مكتبة الملك فهد، السعودية)، ص: 22.

العلاقة بين الحاكم والمحكوم لا تتوقف، ما يلزم منها البحث الدائم عن أفضل الأساليب والطرق الممكنة لترشيد الحكم، والتجديد في هذا الباب من درس الاعتقاد.

الفرع الرابع: الدولة الدينية والدولة المدنية: إن من العلاقة الوطيدة بمسألة الخروج على الحاكم هي مسألة نوعية الدولة هل هي دولة مدنية أم دولة دينية؟ وهذا السؤال بقدر ما بات ملحا في الوقت الراهن، فإنه أخذ بعده العقدي من خلال مفهوم كل من الدولتين، وهذا ما يطرح آية البحث عنه:

أولا: مفهوم الدولتين وإشكالية التحقق: دخل العالم الإسلامي وكالعادة في سجال حول ما يقبل من المصطلح وما يرفض منه، فعلى مستوى المفهوم عرفت المدنية على أنها "تجمع الأفراد في مجتمع مدني تحت نظام من القوانين، وبإشراف هيئة قضائية، وليس لأحد أن يثار لنفسه إذا ما انتهك أحد حقوقه، وإنما عليه اللجوء إلى السلطات الشرعية المخولة بذلك، وكل المواطنين سواء تحت حماية القانون العام"¹، وهنا نلاحظ في هذا التعريف استعمال الجانب القضائي وتغليبها عما سواه، وهو في الأصل وضع لاستبعاد مفهوم الدولة العسكرية في مقابل الدولة المدنية، ومن المفاهيم الأوضح في هذا السياق يرى أن "الدولة المدنية تمثل سواد الناس، والذين لا تشملهم الدولة العسكرية والكنسية"² وهذا التخصيص في المفهوم بهذا الشكل الواضح لقي رفضا من الأوساط العلمانية واعتبر مصطلح المدنية ذاته فضفاض وغير واضح³، وأنه في الحقيقة يمكن القياس على غيره كذلك من الديانات؛ غير أن أساس هذا المفهوم هو استبعاد مضمون الدولة العسكرية والدولة الدينية، ما يعني أنها تماثل واضح لمصطلح العلمانية فقط تم الابتعاد عن هذا الأخير لأجل الحمولة الكبيرة التي بات يحملها، ما يعني أنه في مفهومها إذا وفي لحظة نشؤها هي استبعاد الدين بالكلية في الحياة الاجتماعية، أو في المشترك الجماعي للناس، وطبقة المدنية كما العلمانية معناها بالفصل بين الدين والسياسة، مع اختلاف بين الناس في كيفية الاستبعاد ذاته، فهناك مدنية ملحدة ترفض الوجود الديني بالكلية وأخرى تقبل بوجود الدين في مظاهر الحياة لكن تؤكد على استبعاده في السياسة.

¹ - محمد فتحي النادي، الدولة المدنية والدولة الدينية، إشكالية المصطلح والمضمون، (مقال دون معلومات الطبع)، ص: 02.

² - المرجع نفسه، ص: 02.

³ - انظر رفيق حبيب، البحث عن ديمقراطية عسكرية، وسامح فوزي: البحث عن الدولة المدنية، (نقلا من موقع:

<https://islamonline.net/17821>، 10 أوت 2016 م).

يمكننا القول بأن المدنية هي حالة الفصل الكاملة ما بين الحياة السياسية والدين، لكن الواقع يخبر أن المدنية هي فصل الدين عن الحياة كاملة، إلا فيما يتعلق بالفرد وممارساته الشخصية للدين، وهذه رؤية طبيعية للموضوع، ذلك أن السياسة ذاتها تحمل كل جوانب الحياة من تعليم وثقافة واقتصاد وقوانين وقضاء وكل شيء، ما يعني استبعاد الدين عن مناحي الحياة كلها؛ وفي المقابل وجود الدين الإسلامي الذي له رؤية في كل تفاصيل حياة المسلم، ومدارها كله حول توحيد الله عز وجل وعبوديته، فهو الجوهر الذي تعتمد عليه الرؤية الإسلامية، وفي ركيزته الأولى عدم استبعاد الدين عن السياسة، بل يعتبره أغلبية الفقهاء كفرا بواحا، ذلك أن الحكم لا يكون إلا لله، والسياسة يجب أن تكون تبعا للإرادة الإلهية وليست خارجة عنها، فهي تعبد لله، وتدخل تحت إطار الدين في مجمل ما يدخل تحته من مسائل سابقة الذكر، وهي بهذا مختلفة تماما للمبررات التي قامت عليها الرؤية الغربية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية البشرية، وبإمكانية تحقيق طموحاتهم¹، في مقابل المنع الذي مارسته الكنيسة على فاعلية الحياة الدنيا، وهو ما يظهر اختلافا كبيرا بين الرؤيتين، لكن مع ذلك تم قبول مفهوم الدولة المدنية باعتبارها وسيلة عند شريحة كبيرة من المسلمين، بل تبناها بعضهم بحماس زائد، وكان الإشكال كبيرا بالنسبة للتيار العلماني، كيف لدولة مدنية أن تكون ذات مرجعية إسلامية؟

ثانيا: دولة مدنية بمرجعية إسلامية: هذا المصطلح الذي هو في الذهنية الغربية يخالف مفهوم الدولة الدينية، لقي عند التيار الإسلامي في مجتمعاتنا قبولا ضمنيًا، لما يحمل في مضمونه من مبادئ توافق الروح العامة للإسلام وفق قول هذا التيار، وما لبث يقول أن الدولة التي يصبو إليها هي دولة مدنية بمرجعية إسلامية؛ وسواء في الغرب أو عند علمانيي مجتمعاتنا اعتبر هذا المفهوم بمثابة الخديعة، لأنه لا يمكن وفق رأيهم الجمع بين الدولة الدينية والمدنية، لأن المدنية وجدت لتكون ضد الدينية، واعتبر هذا تلاعبا بالمصطلحات؛ لكن كان رد التيار الإسلامي أن مفهوم الدولة الدينية أصلا لم يوجد في الإسلام، فلا يوجد أحد يدعي القداسة لنفسه سواء كان حاكما أو عالم دين، ويقول أن ما أفرضه عليكم أو ما أراه هو من الله، فهذا المفهوم لم يوجد إلا مع الفكر الكنسي، وهذا ما دعا فهمي هويدي إلى القول: "إذا أردنا أن نحسن الظن بالذين وصفوا الدولة الإسلامية بأنها دينية، ثم اعتبروها نقيضا للدولة المدنية، فلن يكون أمامنا

¹ - انظر محمد بن شاعر الشريف، العلمانية وثمارها الخبيثة، (ط: 01، 1411هـ، دار الوطن للنشر)، ص: 8 .

سوى مخرج واحد هو: إعدارهم باعتبارهم لا يعرفون دلالة تلك المصطلحات، الأمر الذي أوقعهم في الغلط، وأوردتهم الضلال من حيث لم يحتسبوا¹.

من خلال الأسس التي تستند عليها الدولة المدنية يتضح سبب قبول الفكر الإسلامي لها، وهي المواطنة وسيادة القانون والتعددية ومحاسبة السلطة والتداول السلمي عليها، فهذه لا يوجد مانع لدى الإسلام في قبولها، وكل ناظر لما طرحه الغرب من اختلافات تفصيلية في كيفية قيام الدولة، يفهم أن هذا الأمر لا يتعلق بشكل واحد من أشكالها في الغرب، ولعل جورج طرابيشي استعرض التداخل الموجود بين الديني والمدني في الغرب، يقول: "وقلما يقوم هذا الوضع في الواقع نظرا لأن ثمة مجالا مشتركا لكل من الدولة والدين معا، هو المجتمع بنفسه، وبهذا المعنى الحضري وكفصل تام بين الدين والدولة، فإن العلمانية لا تقوم إلا في قلة من البلدان: فرنسا، الولايات المتحدة الأمريكية، المكسيك، تركيا"²، بعدها يكمل طرابيشي حديثه لبيّن أن باقي دول أوروبا ليست علمانية بشكل محض، وأنه ثمة تداخل كبير بين هيئة الدولة المدنية وبين الدين، ذلك أنه كما أشار لاشارك المجتمع بينهما، وهو ما يجعل الصراع القائم في العالم العربي مجرد اجترار للمقولات الغربية، دون قياس لمضامينها.

المطلب الثاني: حاضر الحياة الاجتماعية بعدها العقدي: لقد مثل البناء الاجتماعي في حياة المسلمين تفردا منقطع النظير، لكن الواقع المعاصر ينبأ عن خلاف هذا التفرد من حيث ما يتم مناقشته، لذلك هذه بعض المواضيع التي فرضها الواقع المعاصر:

الفرع الأول: الحرية في ظل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: تعد قضية الحرية من أهم وأعقد القضايا المعاصرة، وتبحث أشكالا دقيقة منها، مثل: حرية الاعتقاد وحرية التعبير وحرية الأفراد في فعل ما يشتهونه، في مقابل ما اعتبر حدا لها في المجتمعات الإسلامية.

¹ - فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، (ط: 01، 1993م، مركز الأهرام للنشر، مصر)، ص: 184.

² - جورج طرابيشي، هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، (ط: 01، 2006م، دار الساقى، بيروت، بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب)، ص: 208.

أولاً: التداخل والإشكالية: إنه من القار في المفهوم الإسلامي أن الحرية تبدأ بعبودية الله، تلکم العبودية التي تعد وصفاً دقيقاً يحرر الإنسان من كل معبود سوى الله، ما يعني أن الإنسان إذا لم يكن لله عبداً فهو عبد لأي شيء آخر، فقد قال تعالى في أدنى تصور للمعبود قد لا يخطر على بال البشر: " ! " # \$ % & ') ([الجاثية: 23]، فكان هذا المعبود من دون الله هو هوى الإنسان، وعلى هذا الأساس يتركب مفهوم الحرية الحقيقية في الإسلام؛ إلا أن الحرية في المفهوم الغربي أخذت بعداً مختلفاً تماماً فهي تعنى بدرجة كبيرة للبحث عن حرية الفرد، يقول جون ديوي: "كانت فكرة الحرية مرتبطة في تقاليد مذهب الأحرار - عند كل من الأمريكيين والإنجليز - بفكرة "الفردية"، أي بالفرد نفسه من حيث هو فرد، وكان هذا الارتباط وثيقاً وكثير الورد على الألسنة، حتى خاله الناس أمراً ذاتياً أصلياً؛ فكان الكثيرون يدهشون إذا ما سمعوا بأن أحداً يزعم أن للحرية مصدراً آخر غير طبيعة هذه الفردية نفسها، ومع ذلك فقد كان المآثور عند الأحرار في القارة الأوروبية أن فكرة الحرية إنما ترتبط بناحية العقل والاستدلال، فالأحرار عندهم هم الذين يوجهون سلوكهم ويسرون أمورهم بحسب ما يمليه عليهم العقل وحده، أما أولئك الذين يتبعون هواهم ويجرون وراء شهواتهم وحسبهم، فمحكومون بهذا الهوى وتلك الشهوات والحواس، فهم ليسوا بأحرار"¹، هذه الفردانية إذا ما لبثت أن تحولت إلى فردانية لا أخلاقية، وهذه الطبيعة التطورية للمفاهيم مقبولة، فلا يتصور أن تؤكد على حرية الفرد الكاملة ثم تطلب منه أن يكون بالضرورة كائناً أخلاقياً، غير أن الإنسان هو في سعي دائم للبحث عن الإيجابية، ما يعني أن تكون الحرية مرادفة للمسؤولية الأخلاقية، لكن التحول المحموم الذي جرى في الغرب من حرية مسئولة إلى حرية لا أخلاقية، يضع المسلمين في تحدٍ حقيقي أمام الدعوة للأخلاق، فقد قال تعالى: " . / 0 1 2 3 4 C BA @ ? > = < ; : 9 8 7 6 5 F E D [آل عمران: 110]، والإشكالية تقع حول سؤال ما يمنع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الدعوة إلى الحرية؟

¹ - جون ديوي، الحرية والثقافة، تر: أحمد أمين مرسى قنديل، (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر)، ص: 33.

ثانياً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقد اجتماعي: يعيش العالم الإسلامي في واقعه المعاصر المرير حالة من التبريرية التي لم يسبق لها مثيل، وهذه التبريرية تعلقت بالأحكام الشرعية أساساً والتي لها بعد إنساني بدرجة أكبر، والتي يرى الغرب أنها تخالف مبادئه كالدعوة لحرية ممارسة الجنس واختيار الإنسان لونه الجنسي، وحرية التعري وحرية المرأة وحرية سب الأديان والانتقاص منها، وحرية التملص من الأحكام الشرعية، ما يعني أن كلمة الحرية باتت مرادفة للمعنى اللا أخلاقي، هذه المبادئ التي وقف الغرب على تأكيدها، هي ما أدت إلى مأساته الأخلاقية؛ لكن العالم الإسلامي سعى إلى تبرير رؤيته في مبدأ الحريات، بل من الدول العربية من قبل التنازل في مثل هذه المسائل، وبدل أن يقوم العالم الإسلام بالمسؤولية المنوطة به من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، عاد بالعكس على فكره وكيانه.

يعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حملاً للإنسان على الفعل الأخلاقي، فالإسلام وإن كان قد كفل الحرية الفردية المطلقة للإنسان، فإنه في باب ما يعتبر لا أخلاقياً وفق رؤيته جعله محل تستر، ولا يحق لأحد أن يتجسس على أحد، لكن كل من دخل مرحلة الجهر بالمعاصي، تصبح الحرية حقاً للمجتمع وليس للفرد، يقول زنتالي: "الحرية في الإسلام ليست سائبة ولا مطلقة، حتى تهوي بصاحبها إلى قاع الضلال الروحي، ودرك الانحطاط الأخلاقي، بل هي حرية واعية منضبطة، فإذا خرج بها الإنسان عن أحكام الدين ونطاق العقل وحدود الأخلاق ومصلحة الجماعة تمت مساءلته ومحاسبته وإيقافه عند حده وردة عن غيه، منعا لضرر الفرد والجماعة، وفساد الدين والدنيا"¹، وهذا ذاته ما يعبر عن العقد الاجتماعي الإسلامي، وعليه فإنه من المقرر لدى الإسلام قولاً واحداً أن الحرية لا تكون للفرد على حساب الجماعة²، وكذلك يدعم الإسلام من خلال رؤيته للعقد الاجتماعي، توطيد هذا المفهوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو المفهوم ذاته الذي لا يمكن للغرب فهمه لأنه درجة من الوعي المتقدم، والتي لا تكون إلا بوعي رباني، وهو ما جعلهم يتساءلون دائماً عن محددات الحرية، فبرغم مما يرونه من نفعية تطبيقية في العالم الإسلامي لهذا المفهوم من خلال الحفاظ على الأسرة مثلاً، فإنهم يصعب بل يكاد يستحيل عليهم درك مقوماته العقلية في مقابل الحرية الفردية، وهو ما يجعل النقاش في مسألة كهذه يختلف باختلاف المنطلقات.

¹ - الزنتالي، عبد الحميد الصيد، فلسفة التربية الإسلامية في القرآن والسنة، (ط: 1993م، الدار العربية للكتاب)، ص: 459.

² - انظر علي الفقيهي، مفهوم الحرية.. دراسة تأصيلية، (ط: 2010م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية)، ص: 13.

الفرع الثاني: الأسرة وإعلاء الحريات الفردية: لقد تعلق مفهوم الحريات الفردية كما أشرت سابقا بالحريات اللاأخلاقية أساسا، وكان على رأسها حرية ممارسة الجنس بكل أشكاله، وعليه كان هذا المفهوم مساسا مباشرا بالأسرة.

أولا: إشكالية الجنس وبناء الأسرة: يرفض الإسلام وبشكل قاطع حرية ممارسة الجنس خارج إطار الزواج، ويعتبر هذا الأمر تعديا صريحا على قيم الأسرة التي لا تقوم إلا برابطة للزواج، وتبعا لذلك يرفض الإسلام كذلك الممارسة الجنسية شاذة؛ غير أن الواقع العالمي سعى وبشكل مستميت إلى فرض قوانين دولية تكفل حرية الممارسة الجنسية خاصة في البلدان الإسلامية، تلکم البلدان التي يتحدد فيها المفهوم بكونها: "الجماعة التي ارتبط ركنها (الرجل والمرأة) بالزواج الشرعي والتزمت بالحقوق والواجبات بين طرفيها وما نتج عنها من ذرية، وما اتصل بها من أقارب"¹، يتخذ الإسلام خطوات عملية للحفاظ على هذه الرابطة، من منع للاختلاط إلى غض للبصر إلى طريقة الكلام بين الجنسين، وهذا ما يعتبر في الغرب تدخلا في الحريات الشخصية.

إلا أن الحقيقة هو تلکم الصورة التطورية التي اتخذها الغرب كي يهوي بالأخلاق بشكل كامل ونهائي، ممثلا فيما تقوم به الأمم المتحدة في هذا المجال، فقد جاء في مؤتمر بكين 1995م: "العمل من أجل المساواة والتنمية والسلم"، ما نصه: "تشمل حقوق الإنسان للمرأة حقها في أن تتحكم وأن تبت بحرية ومسؤولية، في المسائل المتصلة بحياتها الجنسية... تتطلب الاحترام المتبادل والقبول، وتقابل المسؤولية عن نتائج السلوك الجنسي"²، كما تضمن الوثيقة حق الإنسان في تغيير هويته الجنسية، أو اختيار نوع الأسرة، ما يعني أن الأسرة لا تقف على الزوجين رجل وامرأة؛ هذا الانهيار الصارخ لمفهوم الأسرة يتم فيه الضغط على البلاد الإسلامية لأجل الموافقة على مضمونها، بل قد نظم ما سمي مؤتمر بكين +15 المنعقد في مصر والذي يتابع توصيات المؤتمر الأصلي في الدول العربية، وخرج بنتائج كان أهمها هي أن مصر قامت إلى حد كبير بتطبيق تلکم التوصيات، كما وساعدتها ما أطلق عليه بالصحة الجنسية في خفض نسبة الخصوبة، عن طريق استخدام وسائل منع الحمل.

¹ - أكرم رضا، قواعد تكوين البيت المسلم، (ط:2013، التنمية البشرية، مصر)، ص:54.

² - نص الوثيقة الختامية لمؤتمر بكين، 01 سبتمبر 1995م، البند 38.

تبين من خلال ما سبق التعارض الكبير بين الرؤية الإسلامية الحازمة في مفهوم الأسرة وبين الرؤية الغربية الداعية لتحلل الأخلاقي، هذا التعارض يمارس فيه الغرب أنواعا مختلفة من الضغط السياسي والاقتصادي على الدول الإسلامية، وبدلا من أن تتخذ الدول الإسلامية موقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لإيقاف الانهيار العالمي على مستوى الأسرة، سعت بشكل عكسي إلى تقبل النهج الغربي في كثير من دولها، وفي أدنها حقا قامت بعملية تبرير لهذه الدول.

ثانيا: حرية الجنس هدم للأسرة: يحد الإسلام إذا من الحرية الجنسية من أجل زيادة منسوب الأسرة وترسيخ أواصلها، ذلك أن كل حرية جنسية هي تحد من مفهوم الأسرة بالضرورة، ولعل بعض عقلاء الغرب فهموا هذا المعنى، يقول برتراند راسل: "هناك شرط مهم يساعد على دعم الحياة الزوجية، ذلك هو خلو الحياة الاجتماعية من النظام الذي يسمح بالمصادقة والمخالطة بين المتزوجين من الرجال والنساء سواء في العمل أو في المناسبات والحفلات وما شاكلها، ذلك أن العلاقات العاطفية بين المتزوجين وغير المتزوجين من رجال ونساء خارج دائرة الحياة الزوجية هي سبب شقاء الأزواج وكثرة حوادث الطلاق"¹، مثل هذه المقولات لم يعد يقنع بها أبناء الإسلام فما بالك بالغرب، على الرغم من أنه يمثل مأساة حقيقية على مستوى البناء المجتمعي لديه، يقول باتريك بوتشانن محذرا من انهيار الغرب ومعددا عوامل هذا الانهيار ومنها: "انخفاض معدلات المواليد، وذوبان العائلة، واندثارها وحدة اجتماعية، وعزوف النساء عن الحياة التقليدية الطبيعية، مثل الزواج وإنجاب الأطفال ورعايتهم، وعزوف الشباب عن مؤسسة الزواج، وشيوع الجنس واللواط، والحماية القانونية لهذه النزعات غير السوية"².

إن التغير الحاصل في المجتمعات المسلمة على مستوى ما يسمى بالأحوال الشخصية كبير، لكن هذا التغير ذاته يمس بالأساس العقدي المباشر للمسلمين، ذلك أن عدم الرضا بأحكام الله والاحتكام إليها هو ذاته له بعد عقدي؛ وتعني كلمة المسلم أن يسلم هذا الأخير إرادته الكاملة لله، وذلك باعتبار معرفة الإنسان ربه من خلال أسمائه وصفاته، فالله حكيم رحيم وعادل، ما يعني أن كل ما شرعه لعباده هو غاية

¹ - أنور الجنيدي، مقدمات العلوم والمناهج، من مفاهيم العلوم الاجتماعية، (ط:1409هـ، دار الأنصار)، ص:138.

² - فهمي هويدي، الشعب الدماركي مهدد بالانقراض: الشيوخ قادمون والمجتمعات الغربية تدفع ثمن انفلاتها، مجلة المجلة، (1997م، العدد:891)، ص:06.

في الكمال، وعلى الرغم من سعي الإنسان لتجريب أي شيء يخالف المنهج الرباني، إلا أن النتيجة الواحدة والضرورية هو معرفة تفوق هذا المنهج.

على الرغم من أن مثل هذه المسائل لها بعد فقهي كبير، لكنها اليوم انتقلت من مرحلة البعد الفقهي إلى البعد العقدي، حيث يسعى كثيرون إلى تقديم قراءة مختلفة تنتقل من الحرمة والشدة في الوعيد من الله إلى جعل هذه الأمور حلالاً، أو ذكر أنها لم تعد توافق تطلعات الإنسان، ما يعني معارضة صريحة للشريعة وهذا ما يخالف معنى الاستسلام لله.

الفرع الثالث: الجزية ومفهوم المواطنة:

أولاً: المفهوم فقهيًا وإشكاليته المعاصرة: على الرغم من عدم وجود الجزية في واقع المسلمين اليوم إلا أن النقاش الدائر حولها كبير، حيث اعتبرها مواطنون في البلاد الإسلامية بشكلها التاريخي انتقاصاً لهم في حق المواطنة، على الرغم من أن مفهوم المواطنة ظهر مع الدولة الحديثة، والذي يعني: "مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين شخص طبيعي، وبين مجتمع سياسي (الدولة)، ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول الولاء، ويتولى الطرف الثاني الحماية، وتتحد هذه العلاقة بين الفرد والدولة عن طريق القانون"¹، وهذا المفهوم يخالف معنى الجزية بالنسبة إليهم التي تفرض الحماية لأهل الذمة مقابل بدل من المال، لا من خلال الانتماء إلى الوطن، ومفهومها: "المال المأخوذ بالتراضي لإسكاننا إياهم في ديارنا، أو لحقن دمائهم وذرياتهم وأموالهم، أو لكفنا عن قتالهم"²، وهي تكون خاصة على المواطنين من أهل الذمة الذين لا يدخلون في قتال لأجل حماية الوطن، بل يقاتل مكائهم أهل الإسلام فيحمون الوطن ويحمونهم، وهذا ما لم يعد قائماً في بلاد المسلمين، بل لم يعد مقبولاً حتى على مستوى المفهوم عند كثيرين، وهذا ما نشهد الحديث عنه خاصة في البلاد التي يوجد فيها أهل الكتاب مثل مصر ولبنان؛ ذلك أنه تم ويتم المطالبة بالمساواة بين أفراد البلد الواحد في الحقوق والواجبات، وأن مفهوم الحماية القديم الذي كان قائماً مع نوع الدولة القائمة إذ ذاك، والتي هي من غير حدود معينة أو ظاهرة قد تلاشى نهائياً، وحل مكانه الدولة ذات الحدود المعلومة

¹ - أمل عمر بسيم الرفاعي، معجم المصطلحات السياسية، (ط: 2016م، دار ناشري للنشر)، ص: 254.

² - تقي الدين الحصني، كفاية الأختيار في حل غاية الاختصار، (ط: 1998م، دار الخير)، ص: 606.

والسيادية على أرضها وشعبها بمختلف مكوناته، ويساهم كل هؤلاء الأفراد في حماية هذا الوطن، سواء كانوا مسلمين أو معتنقين لأي دين أو فكر آخر؛ فهل المواطنة تسمح بقيام مفهوم الجزية؟ وهل مخالفة ذلك يعد خروجاً صريحاً عن النص؟ أم أنه خروج مسموح به؟

ثانياً: الجزية وصاية حماية: قال تعالى: " M ON RQP S UT V
W YX Z [\] ^ _ ` a b c d e f g

h i" [التوبة: 29]، فهذا نص صريح في أخذ الجزية عن أهل الكتاب، وكذلك أخذها عن غيرهم من الكفار قياساً عليهم¹، كما أن لها أحكاماً دقيقة فهي لا تؤخذ على المرأة أو الشيخ أو الصبي، تؤخذ فقط على الذكور القادرين على القتال، وبين من يقول أنها تؤخذ بسبب عدم مشاركة أهل الذمة في القتال إلى جنب المسلمين دفاعاً عن وطنهم، وآخرون يقولون أنها تؤخذ قياساً على الزكاة التي تفرض على المسلمين²، إلا أن المرجح هو القول الأول.

إذا تعد الجزية مالا مدفوعاً عن القادرين على القتال من غير المسلمين في البلاد الإسلامية، لكنهم لا يشاركون في هذه المقاتلة، وفي الزمن الحاضر مع المفهوم الحديث للدولة أصبح الدفاع عن الوطن واجباً على الجميع مهما كانت دياناتهم، ولعل الذي يدخل على خط الواقع هو ضعف المسلمين وعدم قدرتهم في الدفاع حتى عن أنفسهم، ما يعني سقوط الجزية ضرورة، فهي لا يتحدث عنها إلا في زمن القوة، ومشاركتهم في القتال إلى جانب المسلمين يمنحهم من دفعها فقد ثبت تاريخياً مثل هذه الأمثلة الكثيرة، ومن ذلك ما رواه الطبري أن: "سويد بن مقرن - قائد جيش المسلمين في بلاد فارس في زمن عمر بن الخطاب - أرسل إلى ملك جرجان: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من سويد بن مقرن لرزيان صول بن رزويان وأهل دهستان وسائر أهل جرجان أن لكم الذمة وعلينا المنعة... ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته

¹ - انظر ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستدكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار، ت: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، (ط: 01، 2000م، دار الكتب العلمية، بيروت)، ج: 03، ص: 24.

² - زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، (ط: 1982م، مكتبة القدس، بغداد، مؤسسة الرسالة، بيروت)، ص:

عوضاً عن جزائه"¹، وقد ذهب كثير من المعاصرين إلى سقوط الجزية، يقول في ذلك الدكتور مصطفى السباعي: "وكانت الجزية قبل الإسلام تفرض على من لم يكن من الفاتحين عرقاً أو بلداً أو ديناً، سواء حارب أم لم يحارب، أما في الإسلام فلا تفرض إلا على المحاربين من أعداء الأمة، أما المواطنون من غير المسلمين ممن لم يحاربوا الدولة فلا تفرض عليهم الجزية، ولو رجعنا إلى آية الجزية في القرآن لوجدناها تقول:

"] \ [Z YX WV UT S RQP ON M "

^ _ ` a ` b c d e f g h i " [التوبة: 29] فهي تجعل

الجزية غاية لقتال أهل الكتاب حين تتغلب عليهم، وليس كل أهل الكتاب يجب علينا أن نقاتلهم، بل إنما نقاتل من يقاتلنا ويشهر علينا السلاح ويعرض كيان الدولة للخطر، وهذا هو صريح الآية الكريمة:

" Ā Ä Ã Ä Å Ç Æ Å Ä Ã Ä Å " [البقرة: 190]

فالأمر بالقتال في آية الجزية ليس إلا لمن قاتلنا، فقتال من لم يقاتلنا عدوان لا يحبه الله تبارك وتعالى، ويؤيد

هذا قوله تعالى: " I " [Y X W V U T S R Q P O N M L K J

] ^ " [المتحنة: 08] فلا شك في أن الذين يعيشون في الدولة مع المسلمين مع أهل الكتاب

ويشاركونهم في الإخلاص والولاء لها، ليسوا ممن يجوز قتالهم فلا تفرض عليهم الجزية التي هي ثمرة القتال بعد النصر"²، إن هذا الرأي يستند في مضمونه إلى مفهوم الدولة الحديثة، وإن كان كثير من المفكرين اختاروا هذا الرأي، وهو كذلك الذي يختاره الباحث، إلا أنه يبقى قابلاً للقياس، ذلك أن السؤال الذي يطرح ما موقف الذمي من غزو المشابه له في دينه وعقيدته لأرض المسلمين التي هو جزء منها؟ وجواب هذا السؤال يجعل مفهوم الجزية باقياً على حاله قابلاً للقياس وفق الظروف والأزمنة غير منته بالكلية.

الفرع الرابع: التشريع لغير المسلمين في البلاد الإسلامية:

¹ - الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ت: أبو صهيب الكرمي، (ط: 01، بيت الأفكار الدولية، عمان والرياض)، ص: 689.

² - السباعي، مصطفى، نظام السلم والحرب في الإسلام، (ط: 02، 1998م، دار الوراق، الرياض)، ص: 57-59.

أولاً: إشكالية وضع الأقليات في العالم الإسلامي: تعتبر المجتمعات الإسلامية ذات تنوع ثقافي وديني كبير، لأسباب كثيرة منها أن الأديان السماوية كان منبعها هذه المنطقة، وأن امتدادها كما أشرت سابقاً يمتد إلى قارات العالم، فبطبيعة الحال لا بد من تنوع ثقافي وعرقي.

هذا التنوع خلق ما يسمى اليوم بالأقليات الدينية والعرقية، وتعالى الدعوات لضمان حقوق هذه الأقليات؛ تعد حقوق الأقليات التي لا تخالف نظرة الإسلام على وجه العموم، من أكبر المشكلات التي تلاقي العالم الإسلامي اليوم، بل ونظرته للمسائل الفقهية، كأخذ الجزية من هؤلاء المواطنين، لذا يرى العالم الغربي ومن خلال هيئة الأمم المتحدة أنه يجب عليه حماية الأقليات في العالم الإسلامي، وهذا ما تشير إليه تقارير الأمم المتحدة، حيث تعتبر دول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا الأكثر إخلالاً بحقوق الأقليات.

لكن في الحقيقة بعيداً عن مفهوم الجزية وأبعاده، لأنه لا يطبق أصلاً في أي دولة من دول العالم الإسلامي، وهو موجود فقط على مستوى التنظير، فإن الواقع يخبر أن هذا القانون يتم به تدمير العالم الإسلامي، فحتى تلكم الدول التي ليس فيها أقليات يتم خلق أقلية فيها، ثم بعد ذلك دعمها وتقويتها، وربما هذا ما تفضلت له دوائر صناعة القرارات العالمية في الدول الكبرى لتواصل إحكام سيطرتها على غيرها، ولهذا فمن المشاكل التي تواجه الدول اليوم في مسألة الحقوق والواجبات، هو مشكلة الأقليات بمختلف أنواعها، والتحدي هو كيف يمكن لهذه الدول أن تتصرف اتجاه المشكلة من غير أن تتعرض لأراضيها للتقسيم وأمنها للفوضى؟ خاصة في الوقت الذي يراد فيه تسييس حقوق الأقليات لأجل التدخل في سيادة الدول المتدخل فيها.

ولا يخفى على أحد أن العالم الإسلامي يتم تقسيمه على أساس عرقي وديني، وذلك لأجل ضرورة إيجاد أكثر من ثلاثين بؤرة انفصال في المنطقة كلها¹، يكون أساسها ديني أو عرقي أو مذهبي، أما بالنظر لاتفاقية سايكس بيكو والتي تم بموجبها تقسيم العالم الإسلامي والعربي بين قوى الاستعمار الأجنبي²، وتقاسم ثرواته بين هذه الدول، فقد تم تقسيمه مع خلق أقلية في كل بلد يمكن التحكم من خلالها في ذلكم البلد، وبات العالم الإسلامي كل يزرع تحت طائلة صراع الأقلية والأغلبية، فالأغلبية تسيطر عليها

¹ - وهو المشروع الذي اقترحه برنارد لويس، من أجل أن تبقى إسرائيل هي الرائدة في هذه المنطقة، انظر عبد النور بن عنتر، الدولة والعولمة وظهور مجتمع مدني عالمي، (ط: 2002م، العدد: 107م، مجلة شؤون الأوسط، بيروت)، ص: 79.

² - انظر سمعان بطرس، العلاقات السياسية الدولية في القرن العشرين، (ط: 02، 1980م، مكتبة الأنجلو، مصر)، ص: 87.

قلة فاسدة تنتمي إليها في الأصل وتضطهد الجميع، ولكن لأن الأقلية باعتبارها أقلية تجد نفسها أكثر حساسية من هذا الوضع، فتدخل في صراع لا يناقش الوضع القائم ككل بقدر ما يناقش أنها أقلية مضطهدة، وفي ظل عدم وجود تسامح ديني خاصة، باتت الأقليات في العالم الإسلامي بؤر توتر، وقد تصل إلى الحروب وطلب الانفصال عن الدولة الأم.

في الحقيقة بالقدر الذي يؤدي فيه موضوع الأقليات توترا على أرض الواقع، فإنه على مستوى التنظير يناقش حق تلکم الفتنة من خلال الشريعة الإسلامية، في المساواة وحرية العبادة وبناء معابد لها، وإمكانية حكمها بالشريعة الإسلامية من عدمها، ومن هنا يطرح السؤال هل حقيقة لا يمكن تطبيق الشريعة الإسلامية بسبب وجود أقليات مسلمة؟ ثم كيف تطبق هذه الأحكام على من لا يؤمن بها؟ وهو ما أحاول بحثه.

ثانيا: تطبيق قوانين الإسلام على غير المسلمين: إن الإسلام هو الدين الوحيد والأسبق الذي أتاح حق الوجود لسائر الأديان والعقائد والإثنيات داخل مجتمعه ودولته، هذا الوجود الذي من خلاله يمنحهم الحرية الكاملة في ممارسة شعائرهم وطقوسهم وعباداتهم، ويعينهم على تنفيذ تعاليمهم وأحكامهم، دون أن يفرض عليهم إتباع الإسلام وشعائره وأحكامه، ودون أن يتدخل في شؤونهم الدينية.

ويقدم الكاردينال إسطفانوس بطريرك الأقباط الكاثوليك الإجابة عن صحة الاحتكام للإسلام فيقول: "الأديان السماوية تشير إلى تحريم القتل والزنا، وتدعو إلى المحبة والمعروف، إن من يجب الله يجب أن يجب أخاه، ومن يدعي أنه يجب الله ولا يجب أخاه، فهو كاذب، فالقتل والزنا والسرقه إلى آخر المنكرات ضد المحبة، لأن الله خلق الإنسان ليكون مستقيما غير منحرف، ويستفيد من التعاليم الإلهية، ولذلك فالذي يشذ عن نظام الله وتعاليمه -بعد أن تكفل له أسباب العيش ومستلزماته- يجب أن تطبق عليه حدود شريعة الله، ليرتدع ويكون عبرة لغيره، وحتى لا تعم الفوضى عندما يقتل أحد أخاه ولا يقتل، أو يسرق ولا تقطع يده، أو يزني ولا يقام عليه حد الزنا، وهذا ما وجدناه في القوانين الوضعية التي تجامل الناس، وتلتمس لهم مختلف الأعذار؛ مما جعل المجتمع غير آمن على نفسه أو ماله أو عرضه، وأعود فأكرر: إن تطبيق حدود الشريعة الإسلامية ضروري على الشخص وعلى المجتمع، حتى تستقيم الأمور وينصلح حال الناس، وليس في تطبيقها أبدا ما يمس حقوق المسيحيين أو يضايقهم"¹، فهذا دخول كامل في الأحكام العقابية للإسلام

¹ - انظر محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، (ط: 01، 1988م، دار الشروق، مصر)، ص: 189.

من أجل صناعة سلام وأمان حقيقي ينهض بالمجتمع، وهذا الرأي أتى مع الاستحضار الكامل لما قدمته القوانين الوضعية من فشل ذريع على مستوى المجتمع وتركيبته.

لقد أتت هذه الرؤية لما قدمه الإسلام منذ عهد النبوة من حقوق لغير المسلمين، فلقد تعهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لنصارى نجران بضمان حريتهم الدينية، فقد ورد فيما نصه: "بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبي إلى الأسقف أبي الحارث، وأساقفة نجران وكهنتهم، ومن تبعهم ورهبانهم: إن لهم ما تحت أيديهم من قليل وكثير، من بيعهم وصلواتهم ورهبانيتهم، وجوار الله ورسوله، لا يغير أسقف من أسقفيتهم، ولا راهب من رهبانيتهم، ولا كاهن من كهانته، ولا يغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه، على ذلك جوار الله ورسوله أبدا، ما نصحوا واصطلحوا فيما عليهم غير مثقلين بظلم ولا ظالمين"¹، وقد تبع الخلفاء الراشدون هذه العهود من بعد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وكثير من خلفاء المسلمين كذلك، يقول جولد تسهير بهذا الصدد: "سار الإسلام لكي يصبح قوة عالمية على سياسة بارعة ففي العصور الأولى لم يكن اعتناقه أمرا محتوما، فإن المؤمنين بمذاهب التوحيد، أو الذين يستمدون شرائعهم من كتب منزلة كاليهود والنصارى والزرادشتية، كان في وسعهم متى دفعوا ضريبة الرأس (الجزية) أن يتمتعوا بحرية الشعائر وحماية الدولة الإسلامية، ولم يكن واجب الإسلام أن ينفذ إلى أعماق أرواحهم، وإنما كان يقصد إلى سيادتهم الخارجية، بل لقد ذهب الإسلام في هذه السياسة إلى حدود بعيدة، ففي الهند مثلا كانت الشعائر القديمة تقام في الهياكل والمعابد في ظل الحكم الإسلامي"²، مثل هذه الشهادات الواضحة في معاملة المسلمين لغيرهم في البلاد الإسلامية، تشكل حقيقة الإسلام في عمقه ما يعني قطع الطريق على أولئك المشككين في هذا التعايش، ما يعني أنه مهما تطور العقل الإنساني في المحافظة على حقوق الإنسان فإن الإسلام أولى بذلك وأحق به، وهذا ما يعني دخول كل المتفرقات التي تحوم حول هكذا مواضيع، فالقاعدة الأساسية أن كل خير ممكن ومتاح لأن يكتشفه الإنسان أو أن يفعله في حياته، يصبح هو ذاته من صميم الإسلام، شريطة أن يكون حقا خيرا متمحضا لا أحقية فيه لأحد دون آخر، فالمجتمعات متى ساوت بين أفرادها في المؤسسة الكونية كان هذا خيرا للبشرية وعلى المسلمين دعمه.

المطلب الثالث: العلم والأخلاق: يشكل نقاش كل من العلم والأخلاق في الحاضر العالمي اليوم بؤرة الحركة الإنسانية، وذلك لما أضفاه العلم من تقدم تكنولوجي كبير، ومع المنتج التكنولوجي والمعرفي عموما سوقت أخلاق محددة للبشرية جميعا، فكانت العولمة شكلا مفروضا على كل مقومات الإنسانية، وتلاشت

¹ - نقلا عن محمد عمارة، في فقه الحضارة الإسلامية، (ط: 02، 2007م، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر)، ص: 144.

² - نقلا عن حسن الصفار، التعددية والحرية في الإسلام، (ط: 04، 2010م، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت)، ص: 45.

معها الثقافات وخصوصيات الشعوب وتنوعها؛ لكن بقية الكثير من النقاشات القديمة الحديثة قائمة أمثال صراع ما بين العقل والنقل، ومصدرية الأخلاق وغيرها من المسائل، والتي من الظاهر وحتى مع التغيرات الكبيرة في الإنسانية لن تتوقف هذه النقاشات، وهو ما أحاول عرضه في هذا المطلب.

الفرع الأول: العلم وصراع العقل والنقل:

أولاً: إشكالية العقل والنقل: عرف تاريخ الفكر الإسلامي صراعاً محتدماً حول تعارض العقل والنقل، وأيهما يقدم في مثل هذا التعارض؟ وجاءت الإجابات متباينة، وكان أحد أهم الكتب المؤلفة في هذا الباب ما كتبه ابن تيمية في رفع التعارض بينهما رداً على الرازي الذي قرر تقديم العقل على النقل: "اعلم أن الدلائل العقلية القطعية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وهو باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته... فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل، ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل النقلية، إما أن يقال أنها غير صحيحة، أو يقال أنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها"¹، كتب ابن تيمية كتابه درء تعارض العقل والنقل² للرد على هذا القانون الذي قرره الرازي واعتبره ابن تيمية تراجعاً لأمة النص عن النص، وبقي تاريخ الفكر الإسلامي مقسوماً على هذا الأساس.

هذه الرؤية التي حكمت الفكر الإسلامي، طرحت السؤال من وجهة نظر أخرى هل يمكن أن يتطور كل من العقل والنقل خارج الأطر المعهودة والحاكمة بينهما؟ وهل هذا التطور يشي بأن يترك أحدهما الآخر من غير معنى؟ وخاصة النص؛ فهل البشرية اليوم مستغنية عن النص الرباني؟ في مقابل أخذها بنتائج العقول وتقديمها على ما سواها.

¹ - الرازي، فخر الدين، أساس التقديس، ت: أحمد حجازي السقا، (ط: 1986م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة)، ص: 220.

² - درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، مرجع سابق، ج: 01، مقدمة الكتاب.

ثانياً: العلم المعاصر وإشكالية الصراع القديم: يعبر العلم المعاصر عن حالة فصل كاملة لا يمكن إنكارها بين كل الاختصاصات، فما كان اختصاصه عقلياً يبقى عقلياً وما كان نصياً يبقى في إطار النص، ولعل هذه الرؤية التي لم أجد كتاباً يتتبعها إلى حد الآن، هي ما سوف يحكم النص والعقل في قابل الأيام بشكل قطعي، حيث بين العلم أنه لا يحق لأي منهما أن يتعدى الآخر، وإذا أخذ العلم المعاصر مكان العقل ذاته، فإنه متباين عن العقل القديم، حيث كان البحث في هذا الأخير يخوض مجالات تبين فيما بعد أنه لا يصح أن تنتسب إليه، كالبحث المفصل في صفات الله التي أتت من طريق النص، والحكم بالعقل عما يكون لله حقاً وما ليس كذلك، ودخل العقل في صراع حقيقي مع النص، بينما مثل هذه المسائل لم يكن للعقل أن يعرف تفاصيلها لو لا النص.

على الرغم مما أقره بأن العلم يفصل في الصراع القديم، إلا أنني لا أنكر أن الواقع يثبت أن تدخل العقلية في النص بات اليوم أكبر من ذي قبل، هذا التدخل الذي توسع حتى بلغ رد النصوص الصحيحة الثابتة، بل تم ويتم رد السنة جملة وتفصيلاً بدعوى عدم مساومتها للعقل¹، لكن هذه الدعوات المتعالية اليوم سوف تصطدم بالواقعية العكسية وهي مسألة العقل كيف له أن يتدخل فيما ليس له مجال، وعليه يكون رد الأخبار التي لا يمكن للعقل قياسها هو تعد منه، والعلم الذي يقدم الإجابات عن كثير من المسائل قد يعارض هو كذلك النصوص، لكن المنهج العلمي يظهر أن النتائج العلمية اليوم قد لا تكون هي نفسها غداً؛ لذلك كان مما ذكره الفاروقي في التعامل مع العلم والنص هو خطوات ثلاثة مهمة: "أولها: رفض كل مالا يتمشى مع الحقيقة، والثاني: نفي التناقضات المطلقة، والثالث: الانفتاح على الدليل الجديد، وعلى دليل المخالفة"²، هذه الخطوات العملية توافق روح العلم المعاصرة، وفي الوقت ذاته تقبل الرؤية التي قررها شيخ الإسلام ابن تيمية من درء التعارض، وكذلك التي قررها الرازي في قبول العقل، لكنها تعني قبول الحقيقة العلمية، فهما بهذا يعملان بشكل منفصل كل على حدا، إلى غاية ظهور الحقيقة المطلقة من الله الواحد والذي تفرض وحدانيته وحدة المعرفة كما ذكرها الفاروقي، فلا يمكن أن يكون الله هو رب العلم

¹ - انظر محمد زهير الأدهمي، قراءة في منهج البخاري ومسلم في الصحيحين، (ط: 01، دار النفائس، بيروت)، فهو يقدم رؤية تبحث خاصة في معارضة القرآن للسنة، كوصف المرأة وغيرها، والكتابات في رد السنة باتت كثيرة.

² - راجي إسماعيل الفاروقي، التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، تر: السيد عمر، (ط: 03، مدارات للأبحاث والنشر) ص: 81.

ورب النص، ثم يجعل بينهما تعارض، وعليه يكون المسلم منوطاً بمهمة زيادة البحث والتكشاف حتى تظهر الحقائق وليس إعطاء الأحكام المسبقة والغير ضرورية.

الفرع الثاني: عالم الغيب والعلم المعاصر:

أولاً: إشكالية الصراع بين العلم والغيب: على الرغم مما ذكرته من أن العلم يرفع التلبس الحاصل بين العقل والنقل، إلا أن زمن العلم هذا لم يمنع أقواماً من تدخلهم في ما لا تصل إليه عقولهم، واتهموا دين الله الذي يعتمد على الإيمان بالغيبيات على أنها خرافة، كاعتقاد المسلم في الملائكة والجن وكثير من مسائل الغيب التي تكون طريقها الأهم والوحيد هي النص لا العقل، فإن أبرز سمة لهذا العصر هو إغراقه في المادية، وإيمانه بالمحسوسات فقط، وعلى هذا أنكر كل ما لا يقع تحت عينه وتجربته، وقد طفق علماء العلوم التجريبية في الغرب يؤلفون الكتب في إنكار عالم الغيب، من ذلك ما كتبه عالم الفيزياء البريطاني ستيفن هوكينغ في إنكار وجود الخالق، وإنكاره الحياة بعد الموت، وينكر بهذا الصدد أن أحداث الكون تحدث من خلال محرك لها، ومن ذلك ما يطلقون عليه غضب الطبيعة، ويؤكد على أنه ليس ثمة حياة بعد الموت¹.

يقع على عاتق المسلمين إذا البحث في مضامين هذا التداخل بين العلم المعاصر وعالم الغيب، فقد بات أحد أكبر الإشكاليات المعاصرة في ظل اختزالية مريضة، وتعدي الإنسان حدوده المعرفية بالإجابة عما لا يعرف وما لا تصل إليه تجربته، وفي كتاب نهاية الإيمان لسام هاريس يصف العقيدة الدينية بالخرافة الغبية فهي تجعلك تؤمن بالله يسمعك وتجعلك ترفض فكرة اتصالك بالله عن طريق المطر²؛ مثل هذه الأقوال تبين مدى الصراع العالمي المحتدم على أوجه من أجل تنحية كل ما يتعلق بعالم الغيب، فهل حقيقة يمكن إيجاد لغة صريحة تصل بين عالم الغيب والعلم المعاصر؟

ثانياً: العلم المعاصر قاصر الإجابة: قد لا أقدم الإجابة الكافية عن السؤال السابق، لكن الله أجاب وبصريح العبارة ستيفن هوكينغ وأضرابه فقال تعالى: "بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ، وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ،"

¹ - ستيفن هوكينغ، التصميم العظيم إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى، تر: أيمن أحمد عياد، (ط: 01، 2013م، دار التنوير، بيروت)، ص: 04-05.

² - سام هاريس، نهاية الإيمان، الدين، الإرهاب ومستقبل المنطق، نقلاً من موسوعة ويكيبيديا.

[يونس:39]، هذه الإجابة ليس فقط كما يعتبرها المخالفون موقفا دينيا، بل هي قانون علمي فإن ما لم تقع يد الإنسان عليه ليس من حقه أن يتجاوز حده فينكره، فقط لأنه يظن أن العلم هو البحث في الماديات فحسب، وعليه إن الخلط المورث بين العلمي الذي تأتي نتائجه من خلال التجربة وبين عالم الغيب هو تعد صريح على عقل المتلقي، لأنه يحصل له انخداع بأن من عرف الفيزياء يمكنه معرفة وجود حياة بعد الموت أولا؛ ويقدم أبو حامد الغزالي الإجابة الشافية عن هذا الموضوع قائلا عمن اشتغل بالرياضيات من الفلاسفة أن هذا لا يمنع من خطأه: "إن من ينظر فيها (الرياضيات) يعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها، فحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح، وفي وثاقة البرهان كهذا العلم، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تناولته الألسن فيكفر بالتقليد المحض ويقول: لو كان الدين حقا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم"¹ إلى أن يجيب الغزالي هذا الذي اغتر بمن صناعته في الرياضيات أقوى من صناعته في الإلهيات "الحاذق في صناعة واحدة لا يلزم أن يكون حاذقا في كل صناعة... فكلام الأوائل في الرياضيات برهاني، وفي الإلهيات تخميني"²، هذه الإجابة الشافية الكافية هي ما يجب سحبه على العلوم اليوم، بل يجب أن توضع منهاج قومية وعلمية، يفصل فيها الفيزيائي بين نتائج الفيزياء الحتمية، وبين رأيه الشخصي في تكوينها وهو ما يسمى بالنظرية.

ليس محتوما على الناس أن يأخذوا مع المعرفة المادية، الآراء الشخصية لعلماء مختصين في هذه العلوم، ولأجل تلافي مثل هذا الخطأ الكارثي أقترح خطوات عملية لذلك:

أولا: التأكيد المستمر على كل ما هو ليس من اختصاص المعرفة المباشرة، وأعلم أن مثل هذا الرأي قد يوهم بأنا ضد المعرفة كما يتم تسويقه، غير أن مثل هذا الاتهام لا ينفي ضرورة مرابطتنا على هذا المبدأ.

ثانيا: تبيان التناقض الذي يحصل داخل المعرفة الحتمية ذاتها، فإن الصراع الذي حصل داخل العلوم التجريبية بين نسبيتها كذلك، فما بالك إذا تبين أن جزاء منها آراء شخصية.

¹ - الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، (دون معلومات طبع)، ص:15.

² - المرجع نفسه، ص:16.

قد يشير أحدهم إلى أن مثل هذه الخطوات هي ليست علمية ولا موضوعية، في الحقيقة هي خارج موضوع المعرفة ذاتها لكنها تساهم في تطوير العلم وتحديد أطره، فقد عانت البشرية كذلك من الأخذ بنتائج علمية، لكن تبين لاحقاً أنها ليست كذلك¹.

مثل هذه الإجابات هي ما تبين أن تدخل الإنسان في عالم الغيب دون أن يتكشف له أدنى معرفة حقيقية عنه هو تعد صريح من العلم التجريبي على ما ليس باختصاصه، غير أن ما قدمته من إجابة أعلم أنه لا يكفي فإن في الموضوع تفاصيل ودقائق لا يشمل البحث ذكرها، لكن حاولت التركيز على الأهم، لأن الموضوع هو من الأهمية بمكان.

الفرع الثالث: مصدرية الأخلاق:

أولاً: إشكالية تاريخ الأخلاق: إن التهاوي الخلفي في العالم المعاصر بات محل حديث البشرية كلها، وهذا ما ألقى بضلاله للبحث عن تاريخ الأخلاق، فهو تاريخ يحاول التركيز على المركزية الغربية في انطلاق الأخلاق، ومحاوله التغاضي عن تاريخ أخلاق الشرق وحضارته "فقد ساد التعصب هناك كتابة تاريخ الفلسفة عامة وتاريخ الأخلاق خاصة، فهذه الكتابة تبدأ باليونان وتثني بالرومان، إنها تملأ الصحائف والكتب بأثينا وروما وأجادهما الحقيقية والمتخيلة، وفضلهما على الإنسانية والخدمات التي أسديهاها إليها، وعندما تصل إلى آسيا فإنها تلخصها في صحائف بل سطور"²، وقد باتت الأخلاق بحثاً في المضامين الواقعية، لا بحثاً من حيث هي أخلاق سامية يتم التنظير لها ثم بعد ذلك الطلب من الناس إتباعها، فإنها لم تعد أعياناً متعالية أو معان مجردة، وإذا ما أضفنا إليها الفلسفة الوجودية السائدة تصبح الصورة أكثر قتامة في البحث عن وضع الأخلاق، وبهذا أصبح المنهج العلمي يبحث عن الأخلاق من حيث هي ظواهر، كما وظهرت فلسفات مختلفة كل منها ينسب الأخلاق إلى نزعة معينة في الإنسان³، وهو ما جعل البحث في أصل نشأة الأخلاق أهي من الأديان أم من الفلسفات الوضعية مهما، لمعرفة الصواب.

¹ - انظر الفرق بين الجاذبية عند نيوتن، ثم الجاذبية عند آينشتاين.

² - محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، الأخلاق منذ عصور ما قبل التاريخ حتى الصين القديمة، (ط: 01، 1988م، جروس، طرابلس، لبنان)، ص: 07.

³ - انظر هذه الاتجاهات، توفيق طويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، (ط: 03، 1972م، دار النهضة العربية)، ص: 15 وما بعدها.

الإسلام الأخلاق الداخلية في الإنسان ويجعلها هي موضع القياس وذلك بإدخال النيات التي لا يعلمها إلا الله في الفعل الأخلاقي، وأن قدر الجزاء يترتب عليها كذلك.

المبحث الثاني: من مجالات التجديد العقدي: لقد قصدت من هذا المبحث محاولة إلقاء الضوء على مواضيع أعتبرها غاية في الأهمية لأجل التجديد في درس العقيدة، واعتبرت أن بعد بحث التوحيد بشكل مباشر، تأتي كل من فاعلية الأخلاق والعلمية في زماننا المعاصر كضرورة قصوى، كما وأبحث فيه الإجابة المباشرة لما اعتمده الحداثة كنتيجة للإسلام عموماً شريعة وعقيدة، وبحث بعدها في كل من الإلهيات والنبوات والسمعيات من حيث هي أصول لا تتغير للاعتقاد.

المطلب الأول: التجديد في درس التوحيد: من خلال الحاضر الذي استعرضته يظهر جلياً ضرورة التجديد في درس العقيدة، وخاصة التوحيد منه لأنه بدأ يظهر على أنه مجرد من كل تبعية لأي موضوع آخر، كان في الأصل ضرورة تلقائية له، لذلك تفتن بعض المفكرين لهذا الخلل فقاموا على طرح الرؤية الكونية التوحيدية¹، بحيث يكون التوحيد المتعبد به لله خالصاً له في باقي أجزاء حياة المسلم، فلا يمكن أن يكون موحداً لله في وجوده ولكنه في أمره ونهيه وهداياته مشركاً معه غيره؛ إضافة إلى ذلك التجديد في درس العقيدة وعلى رأسه التوحيد، التأكيد على ما يلزم الناس في هذا العصر كضرورة قصوى، وإن كان البحث ذاته من خلال ما تقدم يطرح العلم والأخلاق في زمن التقدم أنهما أهم عناصر هذا التغيير، وهو ما سأذكره في هذا المبحث:

الفرع الأول: تحكيم القواعد في تجديد التوحيد: مما بحثت في الفصل السابق قواعد الاعتقاد عند مدارس التراث، والحق يقال أنني قبل البدء في البحث كان مقرراً في ذهني أن القدامى لم يضعوا قواعد محددة لمؤلفاتهم في هذا الباب، مثلما فعلوا في قواعد الفقه أو اللغة أو غيرها من العلوم التي قعدوا لها، لكن ومع استصحاب الرؤية الحداثية ظهر جلياً أن مدارس التراث ألفت وما لا يدع مجالاً للشك داخل رؤية قواعدية ضرورية، غير أنهم لم يهتموا بالتأليف في القاعدة ذاتها بقدر ما اهتموا بموضوعات العقيدة لأن السجال حول التفصيل كان كبيراً، لكن في وقتنا الحاضر يجب الاهتمام بالقواعد بدلاً من المواضيع، فلا أحد تقريباً عاد

¹ - انظر مرتضى مطهري، الرؤية الكونية التوحيدية، تر: محمد عبد المنعم الخاقاني، (ط: 02، 1989، معاونة العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي) من ص: 05 إلى ص: 20.

مهتما بأسماء الله وصفاته كما في الماضي، لكن تبيان ما تجليه تلکم الأسماء والصفات في الحاضر هو الضرورة القصوى وهذا ما يعني التعرف على الله وعلى أفعاله في الكون، بما يستجيب لهذا الحاضر:

أولاً: التعرف إلى الله: أقصد بالتعرف على الله ما أشرت إليه سابقاً من التحول في موضوعات العقيدة من البحث عن الذات الإلهية إلى البحث على الإنسان، وفي خضم هذا البحث حاول البعض إظهار أن الله يتعارض مع الإنسان في مظلومة القيم، وهنا يتم التأكيد على قواعد معرفة الله من خلال أسمائه وصفاته كحكمته البالغة ورحمته بالخلق، فالناس غير مطلعين على الله إطلاعاً كاملاً يسمح لهم بمعرفة كل فعل في الكون ومعرفة سببه المباشر¹، لكن التعرف على الله من خلال أسمائه وصفاته يرفع اللبس الذي يحصل للإنسان.

إن مما نراه اليوم بسبب نقص معرفة الناس لله من القول بأن العقوبة والجزاء في الإسلام لم تعد صالحة لهذا الزمن، ولو عرف الناس معنى كونه حكيماً ورحيماً وتقرر ذلك في قلوبهم على أنه اعتقاد جازم، لعلموا أن العقاب والجزاء لمصلحتهم الدنيوية والأخروية معاً، فلذلك إن التعرف على الله يحتم الآتي:

* أن التعرف عليه سبحانه يؤكد نقص الإنسان في المعرفة وأنه دائماً يحتاج إلى كمال يحتكم إليه، هذا الكمال هو الله المطلق، وعلم الإنسان المحدود لا يمكن أن يحيط بالمطلق، والمطلق هنا كذلك هو الكون وأفعال الله في هذا الكون.

* نقص الإنسان لا يعني أن الإنسان ليس مطالباً بالتشوف للكون، بل على العكس كي يتعرف الإنسان على الله عليه أن يلتمس ذلك في الكون ويتحسس.

* تترتب أحكام الله غير المباشرة للخلق مع أحكامه المباشرة في الكون، من خلال حرية الإنسان كمحرك للفعل الأخلاقي، وفي مقابلها تطويع الله لباقي الكائنات من خلال الإجمار، وهنا تظهر الشريعة وحكمتها من خلال اختيار الناس الكامل والحر، مع بقاء منظومة الجزاء والعقاب قائمة كما هي.

¹ - انظر رسالة ماجستير، محمد شبلي محمد، آثار الأسماء والصفات الإلهية في الكون والإنسان، دراسة تحليلية، المشرف: عبد اللطيف محمد العبد، (تخرج: 2007م، كلية: دار العلوم، القاهرة)، ص: 102-145.

* التعرف إلى الله يؤكد على أن الله أعطى الحرية الكاملة للإنسان في مقابل تعريفه به سبحانه، وكذلك تبيان الأصلح للإنسان، وفي الوقت ذاته التأكيد على سننية أفعال الله في الكون التي لا تتغير بتغير آراء الخلق، ومن ذلك أن التمكين في الأرض ونصرة الخلق يكون بالعودة إلى الله، وهذه السننية بالذات هي أصل ما ينفي المقولة العلمانية، ما يعني أنه لا فلاح للإنسان وتحت أي طائلة دون التمسك بمنهج الله الكامل في صورته.

* السير بالسنن يطمأن لهفة الإنسان من البحث في النتائج، ما يرفع عنه كثرة التغير فيكون بحثه في العمل ويستيقن بذلك أن النتائج تكون كما قرر الله ولو بعد حين، فمن خلال هذه السنن ينخرط الإنسان في العمل الدؤوب الذي يحمله على البحث في خيري الدنيا والآخرة.

ثانياً: مغايرة التراث في التأليف: بعد التعرف إلى الله كمبدأ أول ضروري، تأتي معرفة ما يرتبط بالله من أجزاء هذا الكون ومن فعل الإنسان، وهنا تدخل ما اصطلاح عليه بالرؤية الكونية التوحيدية، رؤية تسعى لربط الخبرة الإنسانية الناقصة بالمعرفة الربانية الكاملة، فتظهر ما يجب على المسلم فعله على كل أصعدة الحياة، ما يعني التغيير المباشر في موضوعات العقيدة كما ألفت في التراث، حيث كان التأكيد على الذات الإلهية في كل أجزاء الدرس العقدي دون سياقات الكون وارتباطه بالله، ما أدخل المسلمين في سجال ذي تفاصيل لم تعد تحمل معاني العبودية الحقة لله.

ومع التأكيد على هذه المغايرة لا يعني أبداً الموافقة للرؤية الحدائية في طرحها، فهي على الخلاف من ذلك تسعى لتأكيد الإنسان بعيداً عن الله مهما كانت وجهته، ومما تقرر سابقاً العمل بالسننية كأمر مخرج للإنسان من التبعية القاهرة إلى التبعية الحرة¹؛ فالحدائة لا تراعي هذه المبادئ السننية بقدر مراعاتها للانخراط في حركة العالم المتقدم من خلال تخليه عن الدين، ما يعني سعي الحدائة لزعزعة النظم القواعدية للعقيدة الإسلامية، فضلاً عن اعتمادها المناهج الغربية كنتائج لا كمناهج تقدم نتائج مختلفة، فالهرمنيوطيقة والبنوية والتفكيكية مناهج تم فرض نتائجها من خلال خطوات البحث التي تمت على مستواها، وهو ما بينته في الفصل الأول، وبالنظر لمختلف المدارس التراثية والتباين الكبير بينها فإنها تخالف كلها طرح الحدائة القاضي

¹ - راجع محمد أحمد الغمراوي، في سنن الله الكونية، (ط: 01، 1936م، مطبعة لجنة التأليف)، ص: 129 وما بعدها، وهو كتاب يبحث في السنن من جانب العلم التحريبي.

بإحلال النظم الغربية مكان الشريعة الإسلامية، وهذا ما جعل من هذه المواضيع في صلب الاعتقاد الإسلامي، لمخالفتها قواعد التعرف على الله بالاضطرار.

إلا أنه يتحتم على المسلمين إقناع العالم بهذه الرؤية الكونية التوحيدية، وبالعامل السنني حتى لا تنهمك الإنسانية في ضلال علم وعمل، لكن مع السعي للإقناع يتم التأكيد على مبدأ الحجة، كمبدأ أولي.

ثالثاً: المحاججة قبل المحاكمة: إني أعتبر هذا المبدأ داخلاً في صلب درس العقيدة التعليمي، فإنه يجب التأكيد على إقامة الحجة على الخلق، حتى يمكن لسنن أن تأخذ مكانها في العمل، فإنه مما تقرر في كتاب الله أن الأنبياء عليهم السلام أقاموا الحجة على الخلق حتى إذا استيقن من كفرهم حق عليهم العذاب، وعلى هذا الأساس فإن المسلمين مطالبون بإقامة هذه الحجة أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، قبل أن يسعوا في محاكمة الخلق¹، وهم لم تصلهم العقائد الصحيحة ولا الأفكار النيرة، ما يعني العودة للتدرج في الإسلام لا من خلال ما كان عليه عهد النبوة الأولى بالضرورة، بقدر ما هو مراعاة للحاضر وتدرج وفقه، فيكون هذا المبدأ وإن لم يكن من صلب موضوع درس الاعتقاد إلا أنه شرط له، فالحجة وعي دائم بمستلزمات ما يتم الإجابة عنه في الحاضر.

وإذ يتم التأكيد على هذا المبدأ لأن المسلمين اليوم دخلوا في سجال الفتح الإسلامي بقوة السلاح، وهم أبعد ما يقدر على تحقيقه، وتركوا بذلك إقامة الحجة التي غيرت نظمها، ومن أهم هذا التغيير:

1- القوانين الدولية: تعطي القوانين الدولية المعاصرة والتي هي وضع إنساني اختلف عما كان سائداً أيام تنزيل الرسالة، تعطي للناس حق التداول الفكري والنقاش الحر، والدعوة للعقائد كذلك، وعلى هذا الخط يختلف الوضع بالدعوة إلى الله الحرة، فما كان من السابق في منع الحكام انتشار الإسلام في دولهم بات اليوم متاحاً، ما يعني دعوة المسلمين للانخراط في فتح إسلامي جديد يجعل الحجة أصلاً لهذا الفتح، وبهذا يصبح الحديث عن جهاد الطلب لأجل نشر الإسلام خالياً من حكمته ومعناه.

¹ - ممن عرض تاريخ الدعوة للإسلام ومقوماتها، السير توماس ارلوند، الدعوة إلى الإسلام، بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، تر: حسن إبراهيم حين وآخرون، (ط: 1970م، مكتبة النهضة المصرية، مصر) ص: 87 وباقي الكتاب.

2- عدم التبريرية: لا يحتاج المسلم أن يبرر للعالم أحكامه العقابية، والتي أقصد بها على وجه الخصوص إقامة الحدود، فهي في النهاية أحكام لمعاقبة المخطأ لا المصيب، وقد تم اختصار الشريعة والعقيدة في مناقشة الغرب على أساس هذه الأحكام و فقط؛ فإنه إذا لم يضاف هذا الشرط للمبدأ المحاججة يصبح دوران المسلمين في حلقة مفرغة، يناقشون فيها التبرير لما تغير على أرض الواقع.

كما أن المحاججة ذاتها تقع على مراتب مختلفة حتى لا تكون في سياق واحد، هو مناقشة أهل الإسلام دون غيرهم من الملل، فهي على أربعة مراتب:

* محاججة أهل الكفر من المقاتلين لأهل الإسلام: وهؤلاء هم الغرب ذاته فإنهم ومع القوانين الدولية يسعون لتقويض بلاد المسلمين، إلا أن هذا لا يمنع أهل الإسلام دعوة شعوبهم إلى الله في ظل هذه القوانين، وحتى مع المقاتلة لهم يجب عدم تعطيل الدعوة، فإنه مع تطور العالم بقي الناس يجهلون هذا الدين.

* محاججة أهل الكفر من المسلمين لأهل الإسلام: وهم الباقي من ملل ونحل العالم الذين لم تسعى إليهم بلاد المسلمين بسبب إغراقهم في ملاحظة دول الغرب فقط، ونسيانهم آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، ما يؤكد على أن عمل المسلمين ليس سنني بقدر ما ينخرط في التحدي الحضاري.

* محاججة أهل الإسلام ممن قد يكفر منهم: وهؤلاء سواء كفروا حكماً أو حقيقة فإنهم كذلك محتاجون للحجة كغيرهم من سائر العالم، فإنهم حتى وإن عاشوا بين ظهراني المسلمين فإنهم يجهلون الكثير عن الإسلام، بسبب ارتفاع حجة المخالف في بلاد الغرب وتقويتها بالإعلام والعلم المعاصر.

* محاججة أهل الإسلام ممن هو متلبس ببدعة: وعلى هذا سار الدأب، فإنه وحتى مع الدعوة للتأخي المسلمين لا يمنع هذا بقاء المناقشة المنهجية القديمة قائمة، لأن دين الله قد يمسه التحريف من القريب قبل البعيد.

الفرع الثاني: تقدم الأخلاق من صميم درس العقيدة: تتقدم الأخلاق على ما سواها من المواضيع في هذا الزمن¹، وهذا التقدم هو أصل في توحيد الله والعبودية له، فقد أمر سبحانه نبيه بقوله تعالى: "وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" [النحل: 125]، غير أن هذه الآية والتي هي أصل في هذا الباب لا تطبق، وإن طبقت فهي تطبق على المخالف للمسلمين بالكفر، أما مخالفة المسلمين بعضهم بعض فلا تكون هذه الآية حاضرة، كما يتم التأكيد على الأخلاق، لأنه تأكيد على المسؤولية الواعية والحرية في الإسلام بدلا من الانحطاط بالإنسان، ويستلزم ذلك تبين أن:

أولاً: الحرية دون الأخلاق: وأقصد بها الحرية التي يتم تعميمها باسم الفردانية² على ما سواها من المسؤولية الواعية، وبهذا تكون الحرية معنى سلبيا لا إيجابيا في المفهوم العالمي اليوم، بينما يؤكد الإسلام على أن الله كرم الإنسان بهذه الحرية، حتى يرى فعله الأخلاقي المسئول الذي يصلح أن يكون به إنسانا مخالفا لسائر المخلوقات، وتقع هذه المسؤولية الأخلاقية على مراتب هي:

- 1- مرتبة الإنسان المسئول أمام الله: وهي كمال ما أعطي الإنسان لأجلها الحرية، حتى يسترشد بعقله وروحه إلى الله، فيكون بذلك إنسانا كما أراده سبحانه، فيرتفع بذلك عن عالم البهائم إلى عالم الإنسان ثم إلى عالم الملائكة.
- 2- مرتبة الإنسان المسئول أمام الإنسان: وهنا يأخذ المسلم بزمام المبادرة لإنقاذ البشرية، فإن عنده من التأكيد أن البشر لو ابتعدوا عن منهج الله هم موعودون بالضياح والعقاب، كما يتم التأكيد هنا على أن الحرية ليست مرادفة للتردي بالأخلاق كما يؤكد عليه الغرب الذي يقود البشرية اليوم، ويسعى المسلم بكل مكونات مجتمعه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كمبادرة أخلاقية إنسانية وعالمية كذلك.

¹ - راجع أبو اليزيد العجمي، الأخلاق بين العقل والنقل، (ط: 1988م، دار الثقافة العربية، القاهرة)، المقدمة.

² - انظر زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، (ط: 1962، مكتبة مصر، القاهرة)، ص: 17، وانظر كذلك، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، (ط: 1965م، الدار القومية للطباعة والنشر) ص: 29.

3- مرتبة الإنسان المسئول أمام سائر المخلوقات: وهذا يعني استخدام مفهوم السنن في فاعلية الحياة الدنيا، فإن الفساد في الكون يكون مرتبا على أساس ما قدمت أيدي الناس، كما يسعى المسلم لإيقاف الإضرار بسائر مخلوقات الكون.

ثانيا: الإيمان بالغيب خلق في ذاته: إن الإيمان بالله وملائكته واليوم الآخر وكل ما كان من عالم الغيب، يضيف على حياة المسلم خصوصية ذاتية تعبر عن أخلاقه المخصوصة، تلکم التي قد لا يتوصل إليها العقل البشري المحض، وإن من أصول الإيمان بهذا الغيب الإيمان بأن الله واحد لا شريك له ويضيف هذا المعنى من الوجدانية على العالم:

* مصدرية الأخلاق من الله: فالله هو المصدر الأول والأخير للأخلاق، حتى تلکم التي يمكن للعقل البشري أن يصل إليها فإنه لا يمكنه الحفاظ عليها إلا من خلال تذكير إلهي بها.

* أحكام الشريعة أخلاق مخصوصة: ما يعني التأكيد على الأخلاق مما قد يعجز العقل البشري لبلوغه، ولكنه يلحظ نفعيته المباشرة في الدنيا، ومن خلال المقدمة الأولى يؤكد المسلم على نفعيته الأخرى من خلال الإيمان بعالم الغيب، وعليه يلتزم بالعبودية لله حتى مع عجز عقله لبلوغ مفهوم النفعية المطلقة، وهذا من تمام الوجدانية لله بل وأصل ما يدور عليه هذا التوحيد، فيقع بذلك علم الإنسان في المرتبة الثانية من علم الله، وهنا ينبه إلى:

1- أن علم الله المطلق لا يمنع الإنسان في السعي لطلب المعارف مهما كانت مخالفة في ظاهرها للشرع، فإن علم الله على العكس من ذلك يؤكد على طمأنينة المسلم في سعيه للمعرفة، لأنه يعلم يقينا أنه لن يجد فيها تضاربا، إنما يحتاج للوقت حتى تتجلى له صورتها الكاملة.

2- أن المقيد لا يمكن إحاطته بالمطلق، فالله وأفعاله وتجلياته في الكون مطلقة، بينما علم الإنسان مقيد بالضرورة تقيدا تؤكد المعرفة ذاتها.

* ومما يتعلق بالإيمان بالغيب الإيمان باليوم الآخر، وترتب الجزاء والعقاب النهائي على أساس هذا اليوم، وهو ما يضيف الأخلاق الحقيقية علة هذا العالم.

ثالثاً: أحكام الحدود أخلاق جمعية: إن من التوحيد لله التزام المسلم بما أمر الله به وبما نهاه عنه، حتى يكون عبداً لله، إلا أن الصراع الدائر حول إقامة حدود الشريعة يخل بحياة المسلم¹، غير أن أحكام الحدود تعني أن المجتمع الإسلامي اختار وبكامل إرادته الحرية أن يجعل الأخلاق جمعية، وهي أخلاق يرى فيها الغرب أنها فردية، بينما الحقيقة تؤكد على أنها مقسمة من حيث ذاتها إلى فردية وعامة، فالفردية كفاحشة الزنا وعامة كالقصاص، أما من حيث أثارها فإنها عامة على الناس جميعاً، ما يجعل الاختيار الإسلامي لها في ظل القوانين الدولية كذلك حراً، ما يعني:

* رفض ما يمكن أن يقع على المسلمين من ضغط للحفاظ على الأقلية، التي ترفض هذه الأحكام في البلاد الإسلامية، وإلا أصبح الحكم حكم هذه الأقلية، من خلال ما تملبه من شروط في ظل محور الخصوصية لكل دولة.

* إمكانية تعطيل الحدود في ظل ضغط على البلاد الإسلامية بقوة السلاح، والتمكين للأقلية من حكم البلاد.

إذا تعبر الاختيارات الإسلامية عن خضوع المسلم لله بكامل إرادته في ظل وجود جماعة تقوم على فاعلية هذه الشريعة وأحكامها، وهي جماعة المسلمين دون استثناء، ومن هذا تصبح أخلاق مثل الحرية الفردية مرتبة تم الانتهاء من فاعليتها بعد التأكد من فاعلية الأخلاق، فيكون حال المسلم الذي شهد الله بالوحدانية وسلم أمره لله، معبراً عن أن كل ما سيقع له في قابل الأيام من عقوبة على الخطأ، هو من قبيل العقد الاجتماعي والعبودية لله معاً.

الفرع الثالث: التأكيد على العلمية في درس التوحيد: كما تتقدم الأخلاق تماماً في درس العقيدة المعاصر، يتقدم العلم بخطى متسارعة، فقد وضع كتاب الله محل نظر من طرف العلم، ويقوم العلم على قياس أنواع التحديات فيه، حتى تلكم التي لم تكن مطروقة في ذهن البشر من قبل أبدأ، مثل كيفية خلق

¹ - انظر عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق أحكام الشريعة، (ط: 01، 2012م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان)، ص: 05 وما بعدها، وهو كتاب يستعرض الإشكالية بتفصيلها، ثم يقف مع حل تقدم إرادة الشعوب قبل تطبيق الشريعة، تلكم الإرادة التي قد تكون في مضمونها مخالفة للإسلام، وهذا بطبيعة الحال حل اضطراري، يقف مع ضغط الغرب على العالم الإسلامي.

الإنسان على أن أصله قرد¹، أو نشأة الكون على أن عناصرها جاءت بالصدفة وامتزجت كذلك، ما يعني قلبا كاملا لمواضيع الاعتقاد، فبات المسلم يجب عليه الاعتقاد جازما بصحة ما ورد في هيئة خلق آدم، مع الإبقاء على ما يقرره العلم قائما على حاله حتى يثبت العكس أو خطأ تلكم النظرية على سبيل المثال.

وتوضع منظومة العلم المعاصر في بلاد الغرب، على أساس الصراع القديم² وقد أسست على علمانية كاملة، فالعلم لا صلة له بالله، وهو على العكس من ذلك بات يقطع كل الصلات التي تربط الكون بالله، فلذلك لا استغراب أن نجد معارضة منه لصريح القرآن، وفي الوقت ذاته يغير مواضع العقيدة الإسلامية ومضامينها، كما باتت لغتها تختلف تماما عما كان سائدا في العلم الكلام وطريقة الحجاج، فهذا التغيير اتسم بـ:

أولاً: المغايرة في اللفظ والعبارة: إن العلم المعاصر يخضع لمناهج محددة كل في مجاله، ولعل أكثر الأسئلة العقدية تعقيدا بات من الحاجة الضرورية أن يجيب عنها من يخوضون في العلم التجريبي، فنشأة الكون بات يجيب عليها علماء الفلك والفيزياء الكونية، بدلا من علماء الدين والفلاسفة، وهنا يلزم التنبيه على الآتي:

* أننا لا نقف ضد العلم بل ندعمه بكل ما أوتينا من قوة، ولا تعني نتائجه المخالفة للاعتقاد أنها صحيحة بالضرورة، أو أن علينا قبولها كذلك، وذلك لما نراه من خوض علماء العلوم التجريبية في الرؤية الفلسفية للكون.

* إن الاختلاف في اللفظ مع علم الكلام لا يعني أن علم الكلام لم يفني بغرضه³، وإنما يتم التأكيد على اختلاف لغة هذا الزمن، بل إن الناظر المدقق في علم الكلام يرى بعضا من مسائله توافق روح العلم المعاصر، وإن كان الكثير منها لم يعد ذا جدوى.

* أن الأقرب لذهن المسلم في الإجابة عن أسئلة الكون هو العلم التجريبي، وإلى غاية تمكنه من الإجابة عن كثير من الأسئلة، أخذ كل من الفلسفة وعلم الكلام حيزه في التاريخ، ما يعني أن

¹ - انظر سلامة موسى، نظرية التطور وأصل الإنسان، (ط:03، كلمات عربية)، ص:12.

² - انظر اندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، تر: إسماعيل مظهر، (دون معلومات الطبع) ص:63 وما بعدها.

³ - انظر يمى طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، (ط:01، 2014م، مؤسسة الهداوي، مصر) الكتاب كله يخدم هذه الفكرة.

النقلة منهما إلى العلم المعاصر طبيعية وسلسلة، وإن كان العلم لا يستطيع الإجابة عن لماذا؟، فإنه لو تمكن من ذلك لكان أولى به.

* ويترتب على أساس النقاط السابقة القول برفع التعارض المطلق، فإن من مضامين التوحيد أن الله رب الكتاب ورب العلم المعاصر، ما يعني في حال المعارضة بينهما إعادة النظر في فهمنا للكتاب، أو إعادة التأكد من نتائجنا العلمية، ومن خلال هذا المبدأ يكون المسلم مستعداً للانخراط في حركة العلم والفهم، ما يعني ضرورة القول بالمبدأ القادم.

ثانياً: الحكمة ضالة المؤمن: من خلال المبدأ السابق يتبين ضرورة انخراط المسلم في الحركة العلمية¹، ذلك أنه لا يمكنه إفادة العالم بإجابات لا يملك أدنى فكرة عنها، أو أنه يملك معرفة ناقصة لا تفي بغرض هذا العلم، وفيه ممن يجيب عن العلم أفضل منه، لذلك يؤسس مبدأ الحكمة ضالة المؤمن ضرورة أخذ المسلم بزمام المعرفة وبقوة، ويبين هذا المبدأ:

* إمكانية إقناع العالم بعد تمكنه من العلم التجريبي وتبيان موضع الخلل فيما يمكن أن يكون من هذا العلم، فإن العالم الذي بات يمتلك هذه اللغة المشتركة، يسهل على المسلم التكلم بها متى امتلك أسبابها وصبر أغوارها، فهو أحق بها من غيره.

* إن ما اعتبره سهولة الإقناع من خلال هذه اللغة العلمية المشتركة، يؤسس لوحدة عالمية في المفاهيم، وهو ما لم يكن متاح من قبل حيث كانت كل فئة من الناس تعتنق ما تشاء من المفاهيم.

* أن عملية الإقناع الأهم تقع داخل العلم ذاته، حيث يتم البحث في تفاصيله وتقديم نتائجه كما هي، دون أي تدخل إنساني من خلال الآراء المنفردة.

وفي الوقت ذاته يجب تبين أن هناك اختلافاً بين المناهج العلمية²، في العلوم التحريبية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، فالأولى وإن كان الطريق إليها صعب المنال لعدة أسباب، فإن الثانية ممكنة ومتاحة، ما يعني

¹ - راجع محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، (ط: 03)، دار الكتاب العربي، لبنان)، ص: 45-90، وهو لا يقف فقط عند بحث هذا الانخراط في الحاضر، بل يظهر ما كان من الدين الخالص وهو يمس المعرفة المباشرة.

² - راجع زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، (ط: 1956م، وزارة الإرشاد القومي، مصر)، ص: 55، ص: 70، ص: 96، تبحث النظرية في فوارق العلوم.

أن منهاجها مثل الهرميوطيقة والبنوية والتفكيكية يمكن للمسلمين الأخذ بزمامها وبقوة، والإجابة عن مركزاتها ومآلاتها؛ كما تقاس علمية هذه المناهج بالقدر الذي تؤدي به إلى نتائج مقبولة.

المطلب الثاني: محل الإنسانية والعقلانية والتاريخية من درس العقيدة: أحاول أن أضع هنا الأسس الحقيقية لهذه المبادئ التي تعتمدها الحداثة كنتائج حتمية لرؤية الدين، وأجيب بشكل مباشر عن كيف وهكذا نتائج يمكن أن تكون رؤية داخل الدين دون الاستشكالات التي تقدمها الحداثة، وليس هذا من باب الانحراف في مقولتها، ذلك أني أرى مثل هذه الإشكالات تخرج عن نطاق بلاد المسلمين اليوم، بل وقوفا مع الإجابات الحيادية.

الفرع الأول: الإنسان وبعد الإنسانية في الاعتقاد: مما قد رأينا سابقا التحول في درس العقيدة من الله إلى الإنسان على أساس أن البشرية قد اكتفت من البحث عن الله إلى البحث عن الإنسان، ووضع الإنسان في معارضة الله، واعتبرت الأوامر والنواهي أحكاما تحد من حرية الإنسان بما لا يتيقنه؛ بيد أن الحقيقة في هذا القياس هو صراع الإنسانية المضمني بعضها ضد بعض، وكان ذلك باسم الدين كما يقول أتباع التيار الإنساني، غير أن الحربين العالميتين الأولى والثاني أظهرتا النزعة العلمانية في القتال¹، ولم يشهد لهما مثيل في التاريخ البشري، فعلم مما لا يجعل مجالاً للشك أن نزعة القتال في الإنسان ليست ذات انتماء ديني كما تم تصويرها بل هي نزعة الشر فيه مهما كان انتماءه، غير أن السؤال الحقيقي هو: هل هناك معارضة بين الله والإنسان؟ وتكون الإجابة عن هذا السؤال في نقطتين مهمتين:

أولاً: الإنسان مركز الكون: لقد حوت العقيدة الإسلامية في كل جوانبها الحديث عن الإنسان باعتباره خليفة في الأرض، هذا الخليفة لا يمكن أن يستخلف دون مقومات هذا الاستخلاف، ومن أهم تلك المقومات:

¹ - راجع عمر الديراوي، الحرب العالمية الأولى، (ط: 08، 1980م، دار العلم للملايين، لبنان) ص: 102 وما بعدها، وراجع كذلك رمضان لاوند، الحرب العالمية الثانية، (ط: 13، 1989م، دار العلم للملايين، لبنان) ص: 11 وما بعدها.

* التأكيد على حرية الإنسان حتى يترتب على تلکم الحرية المسؤولة الكاملة، فالإنسان مستخلف لله في الأرض، من خلال حرته ليغلب بذلك الجانب الأخلاقي في هذا الكون، فتكون مسؤوليته مترتبة على هذا المعنى.

* يحتاج الخليفة الحر والمسئول أن تسخر له أسباب هذا الاستخلاف، فكان الكون بأسره طوعاً لهذا الإنسان وإرادته، ففعله يتجسد في مسرح هذا الكون، وبالقدر الذي يسعى فيه الإنسان إلى الكمال يكون الكون متناسقاً بإيجابية مع إرادته.

* وجود الهداية الربانية التي ترشد الإنسان في حال ضلاله عن الطريق وعن المعنى الذي وجد له، ويظهر هذا الخطاب مدى الاهتمام بالإنسان، فإنها رسالة خالصة من الله إلى الإنسان، ليتم التأكيد في كل مضامينها أن الإنسان مراد لذاته في هذا الكون من خلال عبوديته لله.

* تعد الرسالة الربانية أعظم ما توج به الإنسان ففي كل جوانبها حرص على الإنسان، في أن تبين له أفضل الاختيارات المطلقة، وأن يكون باختياره لتكلم الاختيارات عبداً لله، ويترتب على ذلك مجازاته بالحسنى.

* تظهر طواعية الكون وقدرة الإنسان على الفعل، التناسق بين ما احتوته الرسالة الربانية وبين هذه الطواعية، وتعني الطواعية أن الكون مستعد في أي لحظة لكل ما يريد الإنسان فعله به، ما يعني كذلك أن الاستعدادات التي هيأ بها الإنسان تؤكد على مركزيته.

* يتأكد الإنسان من مركزيته عندما ينظر لسائر المخلوقات المحيطة به، فإنها لم تهيأ بملكة العقل والقدرة على تطويع الكون، وهذه المقارنة لا زالت باقية منذ وجوده على الأرض، ويؤكد القرآن هذا المعنى حتى بالإطلاع على سائر الكائنات التي من عالم الغيب.

إنه من خلال النقاط السابقة الذكر يتبين مركزية الإنسان في هذا الكون المخلوق لله، ما يعني الإجابة الصريحة والواضحة أنه لا تعارض بين الله والإنسان، وأن أي خلل أو نقص هو بما كسبته يد الإنسان ذاته، ولا تأتي الرسالة إلا لتؤكد هذا المعنى، وتساعد الإنسان لتخرجه من طور الحيوانية إلى طور الإنسانية، ويكفي التوحيد بياناً في هذا الإخراج، أما القول بأن الرسالة التي تحوي مضامين العبودية لله هي تنتقص من حرية الإنسان بسبب تعلقها بعالم الغيب، هو ما أجيب عنه في النقطة التالية.

ثانياً: ثنائية العبودية لله ومحل الإنسانية: يحاول الغرب تسويق أن الإنسان العبد لله هو عبد لما لا يعرفه ولا يراه¹، وأنه ثمة رجل ادعى بوجود إله لهذا الكون وأن معه رسالة بعثه بها، ما يعني وفقهم مغامرة لا يحتاج الإنسان خوضها، ويرون الضرر المباشر في هذا من خلال تطبيق الإنسان للشريعة، وقبوله بالأوامر والنواهي، ويعد هذا القول أشد الأقوال التي لا تختص في الإجابة عن الإشكالات الحقيقية، ومن ذلك:

* أن الشريعة ذاتها قابلة للقياس، بل مطلوب من كل البشر قياس هذا الدين الذي هو من الله مع أفكار البشرية جميعاً، وكذلك مع أفعالها، وقد جاء هذا القياس بصيغة التحدي، وليس فقط الوجود العام.

* مساهمة الإسلام في التغيرات البشرية الكبرى، سواء على مستوى الأخلاق أو على مستوى العلمية كما أشرت في المطلب السابق.

* يؤكد الإسلام أن الإنسان لا يمكنه التحرر الكامل إلا بتمام العبودية لله، وهذه العبودية تأتي مساوقة أو سابقة أو بعد شرط القياس، فالإنسان الحر هو من يعبد الله لأن أي نقصان في هذه العبودية هو زيادة في القيد من أي جهة، إلى أن يصل الإنسان إلى عبادة نفسه وهو.

كما يسعى المسلمون من خلال هذه العبودية إلى خدمة الإنسانية، وبملاء القرآن جنبته بالتأكيد على هذه الخدمة، والتي تتركز على:

* إخراجهم من طور العبودية لغير الله إلى عبوديته سبحانه، فغير العبودية لله كما ذكرت نقص في حرية الإنسان.

* التأكيد على نصرته المستضعفين في كل مكان وإلى أي انتماء، وهو أحد أهداف الجهاد في سبيل الله.

* حرمت دماء الناس، وأن أي قتل لأحدهم هو قتل لجميعهم، ما يعني الإجابة المباشرة عن القول بأن الدين سبب للصراع البشري، بل قد رفع الناس من حضيض الصراع على المصالح الدنيوية إلى التأخي الإنساني سواء دينياً أو دنيوياً.

¹ - راجع ريتشارد دوكنز، وهم الإله، تر: بسام البغدادي، (دون معلومات طبع)، المقدمة.

إن هذه الثنائية في الكون مربوطة كذلك بمعنى الفصل بين المعاني الإلهية والمعاني الإنسانية، وأرى أن هذا هو سبب الإشكال الحقيقي، فبعض الناس يريدون جعل الفعل الإلهي فعلا للإنسان¹، وهذا محاولة بعضهم التمركز حول الإنسان بعيدا عن الله، لكن التجربة الإنسانية تؤكد في كل مرة فشل هذه الرؤية، فالله لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، وأن محدودية الإنسان المعلومة تظهر مدى فساد هذا القول، كما أن الشريعة بكل تفاصيلها تسعى لصالح الإنسان في الدنيا والآخرة، ومن خلال مجالات الاجتهاد فيها يظهر الإنسان فاعلا في الزمان والمكان بما يتوافق وروح كل عصر؛ إذا يوجد الله في المرتبة الأولى ثم يوجد العالم في المرتبة الثانية، وعلاقة الخالق والمخلوق ربطة من طرف الله الخالق بقوانين أظهرها لخلقه، وجعل قواعدها مثبتة على الرحمة بالخليقة والحكمة المسيرة لذلك، وما إظهار قوانين الكون إلا لأجل الإنسان فهو المركز المقصود بذلك لذاته، وعليه فإن الفصل بين هذه الثنائية هو تجاوز صارخ من الإنسان على الله الخالق الرحيم وعلى الكون المجعول له، وأي ادعاء بأن هذا معرفي يعني تخلف المعرفة عن متطلباتها لا العكس.

الفرع الثاني: العقلانية وتصور العالم في العقيدة الإسلامية: إن مذهب العقلانية الذي يدعيه الغرب يؤسس لفصل عالم الشهادة عن عالم الغيب، ويجعل القاعدة أن لا عالم مخفيا إلا ذلك الذي لم يكتشف بعد وفي حال اكتشافه يصبح معلوما²، لذلك على الناس أن لا يسعوا إلى تصديق ما لا يرونه أو يخضعونه لتجربتهم، ما يعني أنه لا يوجد في الأصل عالم مخفي، وبطبيعة الحال أعظم ما يتم إنكاره هو الله سبحانه، خاصة مع التيقن التام أنه لن يخضع لتجارهم، وبعد هذا تدهورا مريعا للعقل البشري، فبدلا من بناء الحياة على أساس من العلمية والعقلانية من جهة، والتأكد في الوقت ذاته أن هناك عالما آخر غير هذا العالم مما لم تصل إليه أيد البشر بعد، فالعالم الفسيح والاكتشاف المتزايد له يظهر مدى صغر الإنسان أمام هذا الكون، فيظهر بذلك تجاوز الإنسان عما لا يعلمه، قام الغرب على خلاف هذه الرؤية، كما دعا الله

¹ - انظر لودفيج فويرباخ، جوهر المسيحية، تر: جورج برشين، (ط:01 ، دار الرافدين، بيروت)، يتضمن الكتاب أجزاء للحديث عن الفوارق والاتفاقات بين الإنسان والإله، إلى أن قال: "إن ما يتبدى في الدين كرب ليس سوى جوهر الإنسان نفسه" ص:14، ويقين هذه الرؤية تحكم الفلسفة الغربية.

² - الفلسفة المادية هي أكثر مدرسة جسدت هذه الرؤية، انظر محمود عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، (ط:02، 1984م، الدار الإسلامية)، ص:08-09.

الإنسان للتفكر في كل أجزاء العالم، وملأه بالآيات الواضحات على وجوده وقيامه، ما يعني العقلانية الحقيقية للعالم.

أولاً: التوحيد يضيف العقلانية على العالم: إن توحيد الله في الخبرة الدينية الإسلامية كان أساساً لإضفاء العقلانية على العالم ورفع الإنسان من حضيض الإيمان بالخرافة إلى الإيمان بالله الواحد الخالق، وأن كل ما تعلق بعالم الطبيعة من تفسيرات مبنية على خرافة حقيقية، تم استبعادها لتفسر على أساس فعل الله في الكون وأن لذلك الفعل مسببات مباشرة مما يمكن للإنسان اكتشافه، ومن خلال التفريق بين عالم الشهادة وعالم الغيب وتبيان ما يكون بينهما من التلاقي تكون العقلانية موضوعة في صورتها الكاملة، كما تكون العقلانية الحقيقية بإثبات كليهما لا نفي المغيب وقبول المشاهد، والتوحيد هو أساس هذه العقلانية لأن:

* التوحيد جاء لرفع الوثنية الخرافية عن العالم، ويرفع الإنسان من حضيض المعبودات الغير الموجودة إلى عبادة الله الواحد الموجود القائم بذاته، ويعد رفع الوثنية عن العالم عملاً مبنياً على الحقيقة الكونية.

* التوحيد دعوة مستمرة لربط العالم بأصل منشأه والذي هو من الله وحده، ما يعني ترتيب العلوم والمعارف على هذا الأساس، فهو يقرر وبصيغة التحدي البحث في أجزاء الكون والنظر في قوانينه إن كان بينها من انفطار، ما يعني دلالتها الأكيدة على الواحد المنسق بين أجزائها، كما يدعو الناس إلى التفكير في العالم ليتأكدوا من معنى الوحدانية.

* كل ما كان من سائر عالم الغيب هو مربوط بالله الواحد الخالق، فعالم الشهادة يؤكد عالم الغيب من حيث الخلق ذاته ولا ينفيه، فإنه لا مانع لله من أن يخلق عالماً مغيباً عن الإنسان وأن يدعو للإيمان به، وتكفي كلمة الخلق أن تكون دلالة صريحة على هذا المعنى.

* البحث في أسباب الكون لا يعني نفي ما لم يصل إليه البحث عن هذه الأسباب، فإن النفي ذاته قدح فيها، فكيف يتم البحث عن سبب الشيء قبل الوصول إليه، كما لا يعني وجود الأسباب المترتبة على شيء ما، نفي ما لا يصل إليه سبب، فإن علاقة الربط بين كل الأجزاء ليست بالضرورة معلومة للخلق، والمقدمات الأولى تثبت الثانية تأكيداً لا نفيًا، ويكون الربط على أساس التوحيد، فلولا الله الواحد لما كان تناسق بين هذا الكون.

* العلمية لعالم الغيب مبنية على النص أساسا، فهي تعريف مستمر عن هذا العالم الغيبي وعن علاقته بعالم الشهادة، وأن الاستدلال من هذا الأخير على الأول هو كذلك علمي ومعرفي تماما.

ثانيا: تجاوز العقل طوره مما لا يمكنه: لقد ذكرت كيف أن التوحيد أساس مخرج من الخرافة إلى العقلانية، وكيف أن الخبرة الدينية الإسلامية ساهمت في الرؤية العالمية لهذا الكون، من خلال إخراجها من الوثنية إلى توحيد الله سبحانه، لكن ذلكم الوعي الزائد في نفي الوثنية مهما كان انتماءها، أدخل العقل البشري في التعدي عن طوره لجهله كذلك¹، وبات النفي للوثنية نفيا لكل ما يتعلق بعالم الغيب، وهنا يظهر كيف أن العقل البشري ينتقل من النقيض إلى النقيض، وهو فعل ينتقص من العقل، فإنه حينما عبد غير الله تجاوز الحق من هذا العقل، وحينما ينفي وجود الله وعالم الغيب يكون تجاوزه أعظم كذلك، ويتجسد هذا التجاوز بالسؤال :

* عن إحاطة الإنسان بكل العوالم حتى يحق له نفي أحدها، ولو نظر بعين العقل لأدرك أنه لا يحيط بعالم الشهادة الذي يقع تحت يده، فكيف له أن يتجاوزه لغيره؟

* بإحاطته بالعلم، فهل يمكن لعلم الإنسان المحدود بأن يحيط علما باللامحدود، واللامحدود يتمثل في الكون المشاهد أولا ثم في عالم الغيب ثانيا، وسعي العلم الدائم في زماننا هذا للاكتشاف يظهر نقص الإنسان المعرفي والإدراكي معا، وأن سعيه يكشف سعة العالم وصعوبة الإحاطة به.

ولينتهي العالم من هذا التجاوز يتم الإجابة عن ذلك من حيث التأكيد على:

* العقلانية: العقلانية ذاتها تثبت سعي الإنسان لمعرفة حدود عقله، فالمسلم الذي تيقن من أن الله هو الخالق لهذا الكون مدرك إدراكا تاما ومن خلال تعريف الله بنفسه بث الله لقوانين الكون، التي تحتاج للاكتشاف من طرف الإنسان ليتعرف الإنسان على الله وعلى الكون، وتكون العقلانية بالتأكيد على:

¹ - انظر الياس بلكا، الغيب والعقل دراسة في حدود المعرفة البشرية، (ط:01، 2008م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية)، ص:201 وما بعدها.

● إيقاف المسلمين لمد تجاوز العقل طوره، ما يعني أخذهم لمبادرة تعريف العالم بالله سبحانه، وإيقاف التنكر لله باسم العلم والعقل كذبا.

● التأكيد على أن التعريف بعالم الغيب يكون عن طريق الرسالة ذاتها، وأن التعريف بالله مثبت في كل أجزاء عالم الشهادة والرسالة معا.

● القول بقاعدة أن ليس كل ما لم يصل إليه الإنسان هو منفي بالضرورة، ما تساوي الإثبات والنفي من حيث بحث في الأدلة.

* **العلمية:** أما العلمية فهي قاعدة مهمة للغاية حتى لا يظن العالم أن إثبات عالم الغيب هو نفي للعلم، بل كما ذكرت سابقا هو شرط مهم له، فإنه حينما توسع العلم أثبت قصر الإنسان عن كثير من المعرفة¹، بل وتؤكد الإنسان أن ما لا يعرفه أكثر مما يعرفه، ويخوض المسلم مجال المعرفة دون أي نقصان، على أساس:

● أن الله العلم من الله وحده فهو خالق هذا الإنسان وخالق هذا الكون، ومميز الإنسان بالعقل والقدرة على التعلم والتطوير.

● البحث في أسباب الكون واجبة، فإن تصريف الرياح والسحاب بيد الله سبحانه وحده، لكن لا ينفي هذا وجود الأسباب المباشرة للمعلومة للإنسان، والذي من خلال اكتشافها يزيد عنده معنى العبودية الحقيقية لله.

● يؤكد الكون أن افتقاره للقيوم يؤذن باختياره، فسلسلة الأسباب تؤكد وجود علة أولى، ما يعني تتبع باقي أجزاء السلسلة إلى أن يشاء الله².

* **الربانية:** تضفي الربانية الرحمة على هذا العالم، وتؤكد على أن الحياة الحقيقية هي ما يكون يوم القيامة، فالمسلم يسعى لنشر الخير في العالم من خلال إيمانه بالله وبما قاله أن الدار الآخرة هي دار الجزاء، ويترتب على مفهوم الربانية:

¹- راجع العطري بن عزوز، صياغة الإنسان بين العلم والإيمان، دراسة تحليلية نقدية لكتاب الإنسان ذلك المجهول، (ط: 01، 2012م، دار الأوطان، الجزائر)، ص: 80 وما بعدها.

²- راجع هارون يحيى، خديعة التطور، تر: سليمان بايارا، (دون معلومات طبع) ينفي في هذا الكتاب نظرية التطور وفي الوقت ذاته يبين أن الكون يسير وفق أسبابه، ص: 203.

• سعي المسلم في هذه الحياة الدنيا للعمل الصالح له وللمسلمين ولسائر العالم، لعلمه وتيقنه أن عمله هو سبب فوزه أو خسارته أمام الله سبحانه.

• يتواضع المسلم للخليقة بعلمه أن مهما بلغه من علم ومعرفة فهو محدود، ويسلم بذلك العلم المطلق لله وحده.

الفرع الثالث: التاريخية في الاعتقاد: أجب وقبل كل شيء أن مفهوم التاريخية حول الاعتقاد غير ممكن ولا متاح أبداً، إلا من خلال الاجتهاد البشري في درس العقيدة، والذي هو بالنسبة للأصول المحكمة يكاد لا يظهر ولا يوجد، والقواعد المشتركة التي ذكرتها في مدارس التراث خير دليل على ذلك، وإن الزعزعة التي تقوم بها الحداثة في مواضيع متعددة من إثبات الاختلاف إلى نفي أصل المسألة، هو عمل غير علمي نهائياً، فخطوات الحداثة في التحليل تعتمد على السردية أكثر من المقارنات الدقيقة.

أولاً: السردية الحداثية: عند قراءة ما يكتبه الحداثيون عن تاريخية النص ترى أنهم لا يقومون على مقارنات دقيقة بل يتجهون إلى نوع من السرد مأخوذ قطعاً من الفكر الغربي، فيعتمدون في ذلك على:

* الأخذ بالإسقاطات السهلة والمتاحة من الفكر الغربي على الدين الإسلامي، وذلك للاشتراك بين الإسلام والمسيحية في اسم الدين فقط.

* استخدام الألفاظ الغربية الجاهزة والمقولة، أمثال: رجال الدين والمقدس وحراسة الكهنوت.

* تغيير الأمثلة المفصلة من الفكر المسيحي إلى أمثلة من الدين الإسلامي لحدوث الموافقات، وهي قليلة وخاطئة في أغلبها.

* وتعمل الحداثة كذلك على نفي أي خصوصية للدين الإسلامي، فكل الإجابات والمقارنات المقدمة لما كانت عليه أوروبا في العصور الوسطى، وما كان عليه المسلمون في ذلك الزمان باسم الله هو فرق شاسع للغاية، بل إن أي مقارنة بين الوضعين هو تجاوز معرفي خطير.

ثانياً: استحالة التاريخية في العقائد: لم تقل الحداثة العربية أن العقيدة خاضعة لمنهج التاريخية، لكن من خلال التفكيكية التي حصلت على مستوى الدين في الغرب كانت نتيجة حتمية¹، وحتى مع إدخال النص

¹ - انظر تاريخ الفلسفة، كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، (ط: 1965م، دار المعارف، القاهرة)، ص: 91.

في مفهوم التاريخية يعتبر النص ذاته محلاً لدراسة العقديّة لأنّه مساس بالمتعالى والمقدس، فإذا قيل أن القرآن هو كتاب ليس كاملاً في صورته، نصبح أمام مسألة عقائدية، وبطبيعة الحال لا تقدم الحداثة العربية ولا الاستشراق الذي تعتمد عليه من قبلها، إلا جملة من استشكالات حول الموضوع، لا يرقى لأن يكون منهاجاً نقدياً، وقد يظن البعض أن الاستشكال ذاته هو الإجابة، وهذه إحدى أفضع صور استخدام المنهج العلمى النقدي كذبا وزورا، وإذا ما أضيف إليه عدم اعتبار الحفظ الخاص بالمسلمين منهاجاً علمياً، لأن العلم بات ما يحدده الغرب فقط، حينها تكتمل صورة إنكار أكثر الكتب يقينا من الزمن القديم.

وباعتبار التاريخية هي البحث في المنتج الخاص بالأمم على أنه زماني ومكاني لا يمكن سحبه على غيره من الأزمنة والأمكنة فإن دين الله الذي يخرج عن إطار الزمان والمكان ليكون صالحاً لكل زمان ومكان من خلال قواعده المحكمة، فإن العقل يقتضي ضرورة التفريق في منشأ العلوم لدى المسلمين بين التاريخي منها وبين المحكم، وعليه نكون أمام مطابقة لهذه العلوم في ذاتها وأمام شروح مفصلة للعلوم الأولى، وهو ما حدث مع المسلمين:

*** المطابقة:** تعبر المطابقة عن بحث المسلمين لجمع علومهم الأولى وتدوينها، والكتاب والسنة على رأس هذه العلوم¹، فقد كان جمع القرآن وتدوين السنة عملاً طبيعياً موافقاً لروح الكتابة الأولى، لكن الحداثة اعتمدت مبدأ الكتابة المنقحة والشارحة على أنها عمل تاريخي يضرب الأصل الأول ألا وهو المطابقة، وهنا يمكن القول بيقين كامل أن المطابقة لا تمسها التاريخية إن كان بحثنا في مناهج الجمع والتوثيق ضرورية فإنها لا تعني العودة على الكتاب والسنة بالبطلان، كما يتم الإيهام بذلك، وهنا نرى الخصوصية الواضحة للكتابة لدى المسلمين.

*** الشروح:** تخضع عملية الشرح للأخذ والرد وفق منهج علمي رصين يعتمد عملية البحث عن الفهم، وكنت قد أوضحت هذا المعنى في مطلب إستيمولوجيا الحداثة، وهنا يمكن القول بتاريخية الفهم التي تعتمد البحث عن الأصوب والأجدر، ولعل علم أصول الفقه أفضل من وضح هذه العملية.

¹ - قد كان علم السنة النبوية أهم العلوم التي بدأ بها التدوين في التراث الإسلامي، راجع محمد بن مطر الزهراني، تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره، من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، (ط: 01، 1996م، دار الهجرة، السعودية) ص: 46 وما بعدها.

ثالثاً: تاريخية الفعل الانتقائية بطبيعتها: وهنا يأتي التأسيس لأعمق من رؤية الحداثة، حيث يكون ما يسمى بمنهج السلف الصالح، والذي على رأسه منهج الصحابة الكرام في الفهم والإدراك للشريعة المنزلة؛ فهذا المنهج يستبعد الرؤية الحداثية وبشكل كامل في السعي للقطيعة مع الماضي، وأي عاقل يدرك أن التعامل مع الماضي انتقائي بطبيعته، وحينما أقول انتقائي فإن هذا لا يعني أن يكون الانتقاء من خلال الحالة الشعورية، بل يلزم من ذلك البحث بطريقة علمية عما يكون الأصوب في منهج الانتقاء هذا، وقد تواضع فهم الناس على بحث أفضل ما يمكن أن يأخذ به، وهذا للآتي:

*** علمية الانتقاء:** فالانتقاء ذاته علمي، ولو أننا رفضنا علوم القدامى فقط لأنهم قدامى نكون أمام أزمة فكرية حقيقية، لأننا سوف نرفض كل العلوم والمعارف المتراكمة، فمن خلال العلوم والمعارف نتأكد بأحقية الانتقاء، وكل ناظر للفلسفة التي تسمى أم العلوم وطريقة انبثاق المعرفة عنها يعلم علم يقين أن القول بالتاريخية ضرب من السفسطة غير ذات معنى.

*** انتقاء الانتقائية الشعورية:** بعد التأكيد على أن عملية الانتقاء علمية وتعتمد على مناهج محددة تكون من داخل كل معرفة، يأتي التأكيد على نفي الانتقائية الشعورية والتي تعتمد الميل إلى الهوى بدلا عن المعرفة، وهذا المبدأ لا بد أن يؤسس له داخل المنهج العلمي لا خارجا عنه، ولعل أوضح ما ألف في هذا الباب، هو ما كتبه أدونيس في الثابت والمتحول¹، حيث كانت الانتقائية الشعورية تنتمي إلى فكره مقداً بدلا على العمل العلمي، ثم مع ادعاء الحداثة.

*** الإلزامية في منهج السلف:** وهذا ما ترفضه الحداثة، وتكون الإلزامية بعد التحقق من العلمية ونفي الشعورية، فإن السلف كانوا مدارس مختلفة ولم يكون مدرسة واحدة، حتى يقال بالإلزام دون التأكيد من العلمية، وعليه ينبنى منهج السلف في البحث عن الحق، ومن خلال هذا المبدأ يتم التأكيد على ذاتية المعرفة الإسلامية، فإن الاحتكاك الذي حصل مع كتب اليونان وتلقي بعض المسلمين له دون تحقيق أو تنقيح في القول، قبول بالرفض التام من طرف الفقهاء والمتكلمين، وتأسست المعرفة الإسلامية على النقيض من معرفة اليونان من جهة، وعلى البحث في مقومات الفهم الخاصة بالمسلمين أنفسهم.

¹ - الثابت والمتحول، أدونيس، مرجع سابق، ج: 01.

المطلب الثالث: مقومات الدرس العقدي: لقد كان الاختلاف في درس العقيدة بين المدارس الإسلامية مضمياً بالنسبة لما دعا الله سبحانه الخلق إليه، وفي الوقت نفسه كان من الواجب الدفاع عن الذات الإلهية من أي زيف قد يدعيه البشر عليها، لكن لا يمنع هذا وجوب إظهار ما عليه الله سبحانه على الحقيقة، وإظهار المنافع الدنيوية والأخروية في معرفة الله وعبادته، وكذلك البحث في النبوت وإظهار مدى حقيقة وجود بشر يجسد الإرادة الإلهية بشكل مباشر، ويكون هو ذاته القدوة والأسوة في ذلك لباقي بني الإنسان، أما السمعيات فهي لزيادة منسوب المعرفة وللإختبار الإنسان بأجزاء أخرى من عالم الغيب.

الفرع الأول: الإلهيات: إن بعد الإيمان بوجود الله، يسعى الإنسان إلى معرفة الإله بشكل أكثر دقة وتخصصاً، لكن كثرة التشعبات قد تخفي ما هو أصل في البحث عنه سبحانه، وهذا يتطلب إعادة إظهار الأصول من جهة، والإجابات عن الإشكالات الجديدة من جهة أخرى.

أولاً: الإلهيات كما أرادها الله: أقصد بالإلهيات كما أرادها الله سبحانه البحث في مضامينها بعيداً عن تراكمات الاختلافات¹، كما وبحثاً عن هديتها من عبادة له سبحانه، ولا يعني هذا ترك العقيدة من غير حراسة حتى في أبسط تفاصيلها، لكن لا تشغل العامة من الناس بهذه التفاصيل:

*** بحثاً في الأصول لا التفاصيل:** لقد عرف الله سبحانه خلقه في كتابه على ذاته العلياء، وطلب منهم التعرف إليها أكثر من خلال الخلق، وكان هذا التعريف بحثاً في الأصول التي خالف فيها أصحاب الممل والنحل، وكان على رأسهم اليهود والنصارى، فجاء المعنى بنفي الندية من جهة وبالتعريف به سبحانه من جهة أخرى، والإجابات التي وردت في كتاب الله للذين خالفوا تبين هذا المعنى الأصيل.

¹ - القرآن أفضل كتاب للتعرف على الله، والذكر أحد ثمرات المعرفة الإلهية، انظر فريد الدين الأنصاري، ميثاق العهد في مسالك التعرف إلى الله، (دار السلام، المغرب) ص: 09.

* **الإنسان عابداً لله:** إن التعرف على الله يلزم العبد بعبادته، حيث تكون العبادة تنبيهاً دائماً ومستمراً للإنسان من الزيغ عن هدفة الحياة الدنيا، فالله المعبود خلق الموت والحياة لأجل هذه العبادة، وهذه العبادة هي أصل المراد والنتيجة في درس العقيدة، ذلك أن حراسة دين الله تسعى لإظهار ما يتقيه الناس، وبهذا يكون الإنسان متناسقاً مع أصل خلقته.

* **حراسة العقيدة:** إن البحث في الأصول لا يعني عدم حراسة الاعتقاد، وإذا كانت الأصول هي ما بينه الله سبحانه، فإن البشر قد يسعون لإظهار ما لا يمكن أن يمس بهذه الأصول من وجه مباشر، لكنهم يستغرقون فيما يظهرونه ولو كان جانبياً وهذا ما يستدعي حراسة العقيدة حتى من أتفه الأسباب الممكنة لكي لا يكون للناس عذر، وإذا ما نظرنا في تاريخ الدرس العقدي في الإسلام نراه أحاط بأدق الإجابات، وكان هذا العمل محل مدح للمسلمين، لولا أنهم أضافوا إليه التذكير الدائم بالأصول.

ثانياً: الإلهيات في الحاضر: لقد باتت الفلسفات المعاصرة موقفاً دينياً أكثر منها فلسفات، فقد باتت تدعو بشكل صريح لإنكار الميتافيزيقا وعلى رأسها إنكار وجود الله سبحانه، ولعل الفيلسوف الألماني هيدجر كان أحدث أكثر الفلاسفة إنكاراً لوجود الله، واعتبر وجوده مشكلة ذاتية في الإنسان كان يحتاج لأن يسدها، وتحليل هذه المشكلة وعلاجها في طريقة الإجابة عنها بالتخفيف من بحث سؤال الماهية، يؤدي وفقه إلى إنكار وجود إله خالق¹، وفي أفضل حالات هذه الفلسفات الإلحادية إذا لم تنكر الإله فإنها تنكر أي فاعلية له في الكون، وعلى هذا المستوى بات حاضر البحث في الذات الإلهية قاصراً عندهم، وما تجسد الحدائث وما بعد الحدائث إلا لمحاولة الإجابة عن هذا القلق، وهذا ما بات يعانيه العالم الإسلامي:

* لا أنكر انتقال هذه الفلسفات إلى العالم العربي، ومن أهم أسباب هذا الانتقال هو ما ذكرته سابقاً من بحث في الفروع دون الأصول، لكن هذه المرة هو بحث في الأصول لكن بطريقة الفروع، فالإجابات التي قدمتها الفلسفات الغربية تعد أدنى من تلكم التي وجدت في تراث المسلمين، وهو

¹ - انظر مارتن هيدجر، التقنية، الحقيقة، الوجود، تر: محمد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، (ط: 01، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب)، ص 91 وما بعدها.

ما يستدعي بالضرورة إعادة بعث جزء من هذا التراث الذي ما زال يتوافق وروح العصر، وفي بعثه إثبات:

● أن هذه الإشكالات وجدت في التاريخ الإسلامي وهي لم تؤدي بتاتا للإلحاد، بل كانت منطلقا في زيادة الإيمان والثبات¹.

● أن التراثية انتقائية بطبعها وهو ما كنت أشرت إليه بإجابة مفصلة.

● أن إعادة بعث الإجابة هو اختصار للوقت من جهة، وتأكيد على مساهمة المعرفة الإسلامية في رؤية العالم من جهة أخرى.

* تعد الفلسفات أقل تحديا للدين بالنسبة للعلم ذلك أنها تنطلق من رؤية ذاتية أكثر منها موضوعية ومحركة، فإننا إذا قرناها بالعلم يعتبر العلم تبعا لنتائجه لا للذاتية، لكن مع:

● تبين أن العلم ذاته لا يمنع من دخول الرؤية الذاتية فيه خاصة فيما تعلق بالنظريات، وهو الحاصل على الحقيقة اليوم، فإن كثيرا من علماء الطبيعيات باتوا يدخلون آرائهم الشخصية من خلال نظرتهم للكون، ولعل مفهوم النظرية بالذات يخدم هذه الفكرة، فالنظرية تعبر عن جمع العالم لأجزاء متفرقة من العلم وجعلها في نسق معين وفق ما يراه من ترجيحات.

● وفي الوقت ذاته تبين أن نتائج العلم في مقابلتها مع الفلسفة هي أفضل حالا بكثير²، خاصة مع ما باتت الفلسفة تبحثه اليوم، وهو الجانب النفسي أكثر من أي شيء آخر.

ثالثا: التجديد في الإلهيات: إن التجديد في الإلهيات يخضع لبحث كل مضامين هذه الإلهيات، وهو يسترعي، الأخذ بالتجديد في:

* **المضامين:** وهو ما أشرت له سابقا بحيث يكون البحث في الأصول لا الفروع، وهو تعريف للعامة بهذه الأصول حتى لا تضيع في متاهة، وهذا يقدم خدمة:

¹ - انظر مثلا على ذلك الطبيعيات في علم الكلام وتطابقها مع مسائل معاصرة.

² - وقد حاول بعضهم ربط صلة العلم بالفلسفة، انظر فيليب فرانك، الصلة بين العلم والفلسفة، تر: علي ناصف، (ط:01، 1983م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، ص:51 وما بعدها.

- المحافظة على دين الناس: حيث إذا تم التأكيد على المرتكزات الحقيقية للعقيدة من جهة، ولمهمات حياة الناس من جهة أخرى يعرفون ما يجب عليهم من جهة الدين ويثقون فيه.
- العمل على الهدف وليس الضياع في المناقشات: فتصبح بهذا الحياة هدفة بطبيعتها المعرفية، فإن التخلف عن الهدف هو تخلف عن مراد الله.
- * **البناء:** أقصد به طريقة التركيب في بحث الإلهيات، وكنت قد بينت أن ما يستجيب لروح هذا العصر من حيث البناء، هو التأكيد على الأخلاق والعلمية، وأن أي تأخر عنهما يعد مضيعة كبيرة للمسلمين، وهو في الإلهيات بشكل مخصوص:
- يبحث عن الله من خلال الكون باستعمال العلم، وبعد التأكيد على العلمية في العقيدة الإسلامية، يأتي التأكيد على الجانب الأخلاقي للإلهيات.
- فيكون الترتيب، البحث عن الله من خلال ما أخبر عنه في كتابه، ثم البحث في المطابقة بين هذا الإخبار والكون، وأخيرا التأكيد على الأخلاق الربانية في بحث الإلهية.
- * **اللغة:** وهي هنا مخالفة للغة الحدائث التي استعملت المناهج الغربية باعتبارها لغة علم ومعرفة، والحقيقة أننا لو قسناها لرأيها تعتبر كل ما يأتي من جهتها علمي، وكل ما يأتي من غيرها لا يخضع للعلمية ومثال ذلك اعتبار الحفظ والثقة في علم الحديث خاليا من العلمية، بينما البحث المنهج الأركيولوجي علمي بالضرورة ولو كان يفتقر لبحث الثقة؛ وعلى هذا تكون اللغة إعادة تعريف لما هو علمي، ثم البحث في مناهج التفكير لدى المسلمين، ومقارنتها بمناهج الغرب.

الفرع الثاني: النبوات: قد لا تأخذ النبوات تلکم المركزية التي تأخذها الإلهيات لأن إثبات النبوة يأتي بعد إثبات الإلهية، وعليه يكون الإنكار كذلك؛ غير أن الواقع يظهر أن النقاش حول النبوات لا يقل عن الإلهيات احتداما، وباتت المواضيع المتعلقة بالإنسانيات هي الأكثر نقاشا في مجال النبوة، كالسؤال عن مدى معقولية زواج النبي -صلى الله عليه وسلم- من كثير من النساء وزواجه من عائشة -رضي الله عنها-

وهي بنت صغيرة...، فضلا عن أنه بعد إنكار الإله يأتي الاتهام للنبي بادعاء النبوة¹، ومثل هذه النقاشات الجانبية باتت تضرب أصل النبوة عند كثير من المسلمين.

أولا: النبوات كما أرادها الله: لقد أرسل الله نبيه محمدا -صلى الله عليه وسلم- بالدين الحق، وكى يكون هذا النبي -صلى الله عليه وسلم- تطبيقا عمليا لهذا الدين، فكان ذكر النبي في الكتاب بأجمل الصفات وأعظمها على الإطلاق، كما يظهر صلى الله عليه وسلم مبلغا عن الله من غير زيادة أو نقصان، ما يعني البراءة من كل تمه الإدعاء ويمكن بحث هذا من خلال:

* **معقولية النبوة:** ذلك أن الله الخالق للكون والمدبر له، لا يمنعه شيء من أن يبعث نبيا للبشر فيبين لهم أصل وجودهم وهدفه، ويعني هذا أن العقل الذي لا يقدر على فهم هذا المرتكز البسيط ترجع فيه التهمة للعقل لا للنبوة، فإن كثيرا من الناس نظروا في الكون ثم اختاروا ما يصلح لله أن يفعله أو أن لا يفعله، وهم بهذا تدخلوا في الاختصاص الإلهي، لذلك إن إنكار النبوة هو من يحتاج إلى قياسه مع العقل على أي مستند استند.

* **النبوة قابلة للقياس:** وهذا يعني أن أفعال النبي -صلى الله عليه وسلم- وأخلاقه وأقواله وتقريراته، وكل حياته هي محل نظر من الناس، عليهم مقابلتها بالحياة البشرية ومعرفة جوانب الأخلاق منها، وهي بهذا في ذاتها تحد للبشرية على أن يكون مثلها، فإنها لو لم تكن معتمدة على الرسالة التي هي من الله بشكل مباشر لما بلغت هذا الكمال الإنساني، وتصبح مواضع كالتى أشرت إليها سابقا من زواج النبي بعائشة أو بكثير من النساء، مجرد إدعاء خال من مضامين حقيقية.

* **القدوة في النبوة:** وبعد التدرج السابق تصبح النبوة محل الاقتداء، فإنه رغم الظروف الصعبة بل والمستعصية أحيانا، بل والتي قد تكون شبه مستحيلة، يظهر الله من خلال النبوة أن أوامره ونواهيه قابلة للتجسيد من خلال حياة النبي، ويتبع هذه الحياة كذلك حياة الصحابة -رضوان الله عليهم جميعا- فالنبوة تجسيد كامل للإرادة الله في الإنسان على مستوى هذه الحياة الدنيا، والاقتداء ذاته كلمة تعني السعي الدائم في إتباع التجسيد الرباني مع الاجتهاد البشري الطبيعي.

¹ - راجع في الرد على إنكار النبوات، فرج الله عبد الباري، النبوات بين الإيمان والإنكار، (ط:01، 2006م، دار الآفاق العربية، مصر)

ثانياً: النبوات في الحاضر: منذ بعثت الأنبياء والرسل سعى الناس إلى إنكار النبوة، وقد كان مبلغهم في ذلك أن قالوا كيف يبعث الله أنبياء بشراً مثلنا مثلهم؛ أما الغرب اليوم فلم يغير كثيراً من أصل هذا الإشكال، وسعى لإنكار النبوة تارة من هذه الطريق وتارة من خلال القياس الذي أشرت إليه وهو يسير؛ لكن كثير منهم وقفوا عاجزين أمام ذات النبي -صلى الله عليه وسلم- حتى جعله بعضهم على رأس أفضل مئة شخصية في التاريخ الإنساني، وهنا أوجب عن:

* **أنها نبوة لا عبقرية:** وهنا يجاب عن الذين قالوا بعبقرية النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-¹، وإن كان هذا القول قديماً، إلا أن نتائجه كانت إنكار النبوة، وهو ما حصل فيما بعد على الحقيقة، ونحن اليوم نلمس هذا القول أكثر مما مضى يوم ظهوره، فإن أفعال النبي وكل حياته وحي من الله أولاً وقبل كل شيء، ولا يعني هذا أننا ننفي العبقرية عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بل إنه أفضل الخلق عقلاً، لكن نبين أن الوقوف عند العبقرية لا يصح وقد بين الله أنه بعث نبيه بكتاب هاد لحياة الناس أجمعين وأولهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم-.

* **أن الحديث جزء من بحث النبوات:** ذلك أن طائفة من المسلمين غير قليلة تدعوا لترك حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ما يجعل هذا الإنكار من صلب درس العقيدة، وإن كان العمل الأكبر فيه للمحدثين، لكن تصبح المعقولة لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرورية للغاية، ذلك أن الكتاب الذي أنزله الله على نبيه محمد، طلب منه وبما لا يجعل مجالاً للشك العمل بمضمونه، وإذا كان النبي قد عمل بالكتاب وعاشه ولا ينكر أحد هذا الأمر، والقرآن نزل مجزئاً ليثبت فؤاد النبي، يصبح بهذا إنكار الحديث هو الغير معقول.

ثالثاً: التجديد في النبوات: إن التجديد في النبوات يسعى لبحث جملة من المواضيع التي باتت أكثر من ملحة، وأهمها على الإطلاق بحث أخلاق النبي -صلى الله عليه وسلم- وبحث أفعاله ويكون التجديد في النبوة مخصوصاً للخصوصية نوع الإنكار الذي ذكرته، وعليه يتضمن التجديد:

¹ - وأخص هنا بالذكر ما كتبه، عباس محمود العقاد، عبقرية محمد، (المكتبة العصرية، بيروت)، ص: 08 وما بعدها.

* **إعادة بعث التراث في بحث النبوات:** لأن الإنكار الحاصل لا مجال للعقل فيه وقد ذكر علماء المسلمين أن مدخل العقول في هذا المجال من باب الإنكار هو منقصة للعقل لا للنبوة، وأعني بإعادة بعث التراث إعادة سرد للإجابات القديمة فإن كثيرا من الإشكالات المتجددة اليوم تضمنتها إجابات القدامى، ولا يعني هذا أن لا نقدم الإجابة الجديدة فيما تجدد.

* **التأكيد على المساواة بين القرآن والحديث:** وفي هذا المقام أخص التشريع بالذات¹، لأن الإنكار الحاصل فيما لا يقع تحته عمل، قد يكون أقل درجة بالنسبة إلى هؤلاء ممن ينكرون ما يخص به العمل، لذلك يكون التأكيد أولا على أن ما شرعه الله لرسوله من طريق الوحي الغير مباشر، أي من قوله -صلى الله عليه وسلم-، هو كالذي شرعه الله لنبيه، من طريق مباشر أي القرآن ثانيا.

* **التجديد في المصادر:** ويكون السعي هنا على إجابة المخالفين من جهة، والموافقين المنقصرين من النبوة من جهة أخرى، ليكون الإشكال أي المصادر اعتمدها لإنكار النبوة أو الانتقاص منها؟ لأن هذا السؤال يحوي الإجابة في نفسه، ذلك أنهم اعتمدوا المصادر التقليدية في هذا الباب، وهي بالأساس كتب السنة، فيختارون ما هو سلمي ويأخذون به على أنه الإسلام، ويتركون ما هو إيجابي من نفس المصادر؛ كما وتصبح المصادر هنا انحرافا في إعادة تعريف ما هو علمي لأنه بات أكثر من ضروري، فمركزية الغرب حول ذاته جعلته يحتكر تعريف العلم.

الفرع الثالث: السمعيات: لقد أكدت فيما سبق على فاعلية السمعيات في الحياة الدنيا، في مقابل الأقوال التي جعلتها سببا للتخلف المسلمين وتقهرهم، والإنكار الحاصل فيها بلغ حدا لا يطاق، وإن كان يبقى تحت مضمون القاعدة التي تقول: كيف للناس أن ينكروا ما لا يقع تحت أيديهم، والحادثة العربية ذاتها انخرطت في روح هذا الإنكار لمحاولة تأكيدها على العلم، والحقيقة أن هذا تجاوز صارخ فالعلم والسمعيات لا يتعرضان.

أولا: السمعيات كما أرادها الله: دعا الله عباده للإيمان بالجنة والنار على أنهما دارا القرار بعد أن يقدم الإنسان العمل في هذه الحياة الدنيا، فمن أحسن يجازى بالجنة ومن أساء يجازى بالنار، ولا تقف

¹ - انظر مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، (ط: 02، 2000م، دار الوراق، المكتب الإسلامي) ص: 106.

السمعيات على الجنة والنار فقط بل تمس مواضيع كثيرة ممن جاءت عن طريق النبوة، وإذ تعد السمعيات أحد المرتكزات المهمة لدرس العقيدة، فإنها كغيرها مسها التحريف والتزييف، وغدت بسبب التراكمات بحثاً في إشكالات غير ذات أهمية، كالبحث في الصراط وهياتة والبحث في الميزان وما يوزن، وهل الجنة والنار مخلوقتان الآن أم أنهما تخلقان فيما بعد؟ وغيرها كثير مما غطت على الأصول، فبات تبين ما أَرادَه اللهُ من خلال هذه السمعيات هو الواجب على الحقيقة:

*** السمعيات لأجل فاعلية الحياة الدنيا:** فإن من تيقن أن هذه الحياة الدنيا تؤول إلى الزوال وأن هناك داراً أخرى هي أهم من هذه الحياة، ويترتب الجزاء فيها على العمل في الحياة الدنيا، وأن من خصائصها البقاء لا الفناء، يتأكد الإنسان بهذا من قيمة العمل واغتنام الوقت، ويصبح العمل فيها أولى من بحث العطاء، هل أعطي الإنسان من طرف الله أم منع؟ وبالنظر لحياة الغرب يفهم المسلم أن العطاء الذي ينتهي بالموت هو منقوص في ذاته¹، ويصبح بحثه عن العطاء الأخرى أكثر ضرورة، ما يعني أنه في عمل دعوى حتى ولو لم تتحقق نتائجه.

*** السمعيات للربط بالآخرة:** على اختلاف مواضيع السمعيات فإن ما كان سبباً مباشراً للآخرة هو ما حاولت الأخذ به، سواء في رؤية الله أو في مرتكب الكبيرة، فمراد الله من ذلك أن يربط عقل الإنسان ونفسه بالدار الآخرة، فمتى تعلق قلب المسلم بما زاد تمام عبوديته لله، وهذا مقصد مقاصد هذه الحياة الدنيا.

ثانياً: السمعيات في الحاضر: إن ما كتبتُه عن رأيي الحداثي في السمعيات في الفصل السابق يظهر الحال التي أصبح عليها مبحث السمعيات، خاصة وأن طريقه المباشرة هي الوحي من الله، وباتت السمعيات أقل شيء يمكن للناس اعتقاده فهي من غير ذات معنى على حد قولهم.

*** لا حاجة للسمعيات في زمن العقل:** لقد باتت الدعوة للعقل دعوتاً علمية، يسعى فيها الغرب للمحاولة تخلص العالم من الخرافة كما زعم، ولكنه في الحقيقة لم يمكنه الفصل بين الخرافة والحقيقة في عالم الغيب، وبات حال جزء من المسلمين يدعوا بدعوة الغرب، حتى يتمكن العالم الإسلامي

¹ - راجع مصطفى محمود، زيارة الجنة والنار، (دون معلومات طبع) ص: 03-07، وهي عبارة عن عمل درامي في رواية، يربط عالم الفكر الغربي بالآخرة.

التحرر مما يقيدته ويتركه دون عمل، فالافتراض الذي يفترضونه هو أنه متى تحرر الإنسان من إيمانه بالغييب، تأكد أن فرصته الوحيدة هي الحياة الدنيا، وعليه اغتنامها، والحق خلاف ذلك لأن:

● الغيب ذاته يظهر فاعلية الحياة الدنيا، فمن تأكد لديه أن هناك حياة بعد الموت، وأنه محاسب على عمله الذي يقدمه في هذه الدنيا، تجده مغتنم لكل تفاصيل هذه الحياة، راجيا في الوقت نفسه من الله أن يدخله في رحمته.

● الغيب هو ما يضيفي الخيرية على العالم¹، فلو أن الناس اقتنعوا قناعة تامة أنه لا حياة بعد الموت، لوجدتهم يتنافسون هذه الدنيا بالانقراض، ويكون الضعفاء منهم غير قابلين بحال الضعف، والفقراء منهم ينهبون أموال الأغنياء متسائلين ما الفرق الذي يجعل فلانا غنيا ويجعلني فقيرا، وتصبح الحياة الدنيا مجرد فوضى.

* **الغييب يخالف الحقيقة:** أما حالهم الأخرى فهي قولهم أن العلم يخالف كثيرا من عالم السمعيات، فهو عار من الصحة، فالغيبيات ذاتها غير مدركة من حيث هيأتها، بل وقالوا أن العلم يؤكد استحالة بعث الناس بعد الموت، وإذا ما نظرنا في هذه المقولات ندرك أنها لا تعد من العلم ذلك:

● أن التأكيد على الغيب يأتي من التأكيد على الحياة الدنيا، فإذا كان الكون معجزا في نفسه، فما يمنع خالقه أن يبعث الخلق بعد الموت.

● أن العلم ينظر في الهيئة والتراكيب التي تحت يده، وأن الغيب المغيب عن الأنظار له هيأته وتركيبه، وهو ما يستحيل معه بلوغ العلم إلى نتائج محددة، فيكون الغيب قائما على ما ورد من النص الموحى به، ويبقى العلم يبحث في مجاله.

ثالثا: التجديد في السمعيات: إن التجديد في السمعيات يخضع في الجمل، لما يخضع له التجديد في الإلهيات والنبوات، فإن السمعيات والتي تتهم باللامعقولية تحتاج إلى التجديد من خارجها لا من الداخل، فإن ما جاء به الخبر الصحيح لا يمكن تجديده بإنكاره كما حصل مع كثيرين من إنكار نزول المسيح عيسى أو إنكار الشياطين أو غيرها، فيكون التجديد خاضعا لـ:

¹ - انظر بسام علي سلامة العموش، الإيمان بالغييب، (ط: 01، 2010م، دار المأمون، عمان)، ص: 17.

* بيان عدم الاختصاص: ويعني هذا أن يبين للعلم أنه ما دام لم تبلغ الحقيقة العلمية ما جاء من طريق الوحي، فلا سبيل لإنكارها مجرد عدم الوصول إليها، ذلك أن العلم لو لم ينطلق من فرضية البحث في المخفيات لم يكن ليحرك ساكنا، فهو دائما اكتشاف للمجهول.

* التركيز على العملي منه: الغيب ذاته ينقسم إلى أخبار مطلقة لا تحدد عملا معيناً، وإلى غيب يندرج تحته عمل، وإذا ما ركزنا على المفهوم الثاني نكون قد أدخلنا الغيب كمفهوم فاعلية، وفي الوقت ذاته نكون قد وضعنا الغيب في سياق المقاصد.

المبحث الثالث: الرؤية التوحيدية الكونية: منذ اضطلاعي بهذه الرؤية في كتاب "التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة"¹ لراجي إسماعيل الفاروقي شدني إليها الإعجاب الشديد، فأنا انتمي للمدرسة تعتبر نفسها حاملة لرؤية التوحيد من خلال نبذ الشرك في بلاد المسلمين، غير أنني كنت دائما أرى نقصا لا أجيد التعبير عنه، فالتوحيد الله في موطن النفي وحده لم يكن كافيا بالنسبة إلي، ورؤية الإثبات في تفاصيل حياة المسلم تنقص درس التوحيد هذا، فكان كتاب الفاروقي باعثا جديدا لرؤية التوحيد، ومخرجا التوحيد من أحادية النفي فقط إلى الإثبات في مضامين حياة المسلم الموحد الحقيقي لله، لذلك ومنذ ذلك الحين أخذت على نفسي البحث التفصيلي في دقائق التوحيد المتعلق بحياتي كمسلم، وقد أعطى هذا لذة إيمانية لا توصف، بل إنه في اليقين أثبت، وأظن بل إني متأكد أن هذا ما يجب على المهج أن تصرف وقتها في معرفته.

وقد كتب غير واحد في هذه الرؤية²، وكل تلكم الكتابات موحدة في الأصل، بل إنها لو حكمت لرفعت كثيرا من الخلاف بين المدارس الإسلامية، فإنها تركز على الباعث الحقيقي لحياة المسلم في كل مجال من هذه الحياة، بدلا من الخلافات التي حتى لو كانت مهمة فإنها ليست بأهمية هذا الدرس، وإن كان أغلبها خاليا من المعنى، وتأتي كتابتي لهذا المبحث لتصب في صالح هذه الرؤية مع التركيز على الواقعية الإجرائية في حياة المسلمين والتي يضغط الغرب عليها، فيكون هذا المبحث محكما بشرطين:

الأول: مراقبة الله: ذلك أن الرؤية التوحيدية الكونية مقصد مقاصدها هو وجه الله سبحانه، فالإخلاص لله في العمل القلبي هو رأس كل خير، ومراقبة الله في الأول والآخر من كل أعمال مسلم شرط في العمل.

¹ - التوحيد، مضامينه على الفكر والحياة، مرجع سابق، ص: 50 وما بعدها.

² - انظر كذلك، الرؤية الكونية التوحيدية، مرتضى مطهري، مرجع سابق، ص: 05- 20.

الثاني: الأخذ بضروريات الواقع: ويأتي الشرط الثاني تنمة للأول من حيث ما أسميه بالواقعية الإجرائية في حياة المسلم، ذلك أن التغييرات الدولية التي حصلت منذ زمن التنزيل إلى اليوم كبيرة، فالعالم يخضع لقوى ليست البلاد الإسلامية جزءاً من معادلتها، ما يجعل العالم الإسلامي يقع تحت وطأة ضغط كبير من دول القوى العالمية لتغيير رؤيته للحياة، بل يفرض على هذه الدول كل شيء تقريباً، وهنا يأتي التفريق بين الاعتقاد في الرؤية التوحيدية الكونية وبين العمل بمضامينها وفق ما يقتضيه الحاضر، ولا يعني الضغط التنازل عن الاعتقاد كما تفعل الحداثة في بلاد المسلمين، فقد قال تعالى: "وقل له مطمأن بالإيمان"

المطلب الأول: حركة التاريخ والخبرة الدينية الإسلامية: إن للتاريخ من الفاعلية في حياة الناس ما يمكنه من الحضور الدائم الغير منقطع في كل لحظة من حياتهم الآنية، ويعتمد مبدأ التاريخ على الزمان والمكان والفعل الإلهي المباشر، وهو في الرؤية التوحيدية الكونية سعي للتنبيه الدائم على أن الفعل الخير هو مطلب هذه الحياة الدنيا، وأن الإنسان المسلم ما دام موحداً لله فيجب عليه لزوماً الأخذ بحركة التاريخ، للتأكيد على فطنة هذا الإنسان وكياسته.

الفرع الأول: سنن الله في الكون: أما سنن الله في الكون فهي المبدأ الحكم لهذا التاريخ ومتى تعرف المسلم عليها، علم أن العمل بغيرها هو محض مضيعة للحياة الدنيا فضلاً عن الآخرة، وهي وإن تغيرت مظاهر الحياة الإنسانية فإنها لا تتغير، ما يعني إمكانية تعرف الإنسان عليها، والسير وفق حركتها.

أولاً: السنن للتعرف على الله كدلالة قائمة: تحمل السنن في ذاتها ومن خلال تعريف الله لنا بها، الدليل على وحدانيته سبحانه¹، فمن خلال السنن يدرك الإنسان أن ثمة إله يحكم الكون ويسيره في الآن واللحظة، وقد جاء القرآن مليئاً بالحديث عن سنن الله سبحانه، وهذه الدلالة تثبت:

* المخالفة للقائلين بأن الله خلق الكون وجعله يسير وفق شروطه المحضة، وعلى رأسهم الفلاسفة قديماً، كما بات اليوم هذا القول اختيار العلم التجريبي على الرغم من خطأه.

¹ - انظر رمضان خميس زكي، مفهوم السنن الربانية، دراسة في ضوء القرآن الكريم، (دون معلومات طبع) ص: 06، وانظر كذلك محمد الصادق عرجون، سنن الله في المجتمع من خلال القرآن، (ط: 03، 1984م، الدار السعودية)، ص: 14.

* تعرف السنن على الله من خلال تلمسها والتأكد من عدم تغييرها، وهي قابلة للإثبات والقياس، وعلى الناس السير وفق شروطها.

* تظهر السنن وحدانية الله الكاملة، فهي لا تتغير عند شروط البشر أو قياساتهم، فتكون على شكل حياد كامل لا تنقص فيه.

* تعمل السنن على تثبيت الذين آمنوا، فإن دورة الحياة تؤكد على أن الله ناصر المؤمنين أبداً، وعليهم تعريف الناس بالسنن حتى لا تكون الحجة عليهم بل لهم.

* تسعى الإنسانية جهدها اليوم لتثبت كثيرا من المسائل على خلاف مراد الله سبحانه، ويعيش المسلمون في ظل هذا العالم المتغير، حالة من التبريرية الغير مسبوقه، لما شرعه الله وارتضاه لحياة المسلمين، بينما تنبه السنن المسلم على أن معرفته الربانية ذات أسبقية يسعى من خلالها لتنبه العالم.

* كما تشكل السنن حقيقة المعاني الكامنة في كثير من أسماء الله وصفاته، حتى يتعرف المؤمن على الله بإسقاط تلك الأسماء على ما يراه من سنن.

ثانياً: قانونية الحياة الدنيا: إن السنن سابقة الذكر لا تتخلف ولا تتأخر عن مواضعها، ما يعني قانونية الحياة الدنيا في صيرورتها، ومنه يتمكن الإنسان من معرفة الأمر الغيبي عن طريق الإسقاطات المباشرة، وهذه القانونية تؤكد على فاعلية المسلم في الحياة الدنيا دون أدنى حالة من اليأس، فمن خلال تجربة الكون ومن خلال حركة التاريخ تؤكد لدى كل إنسان أحقية هذه السنن في مسار الحياة الدنيا، لكن لا ينتبه إليها إلا الذين آمنوا، وهذه القانونية تجعل المسلم يسير وفق شروطها:

* المخالفة للخلق ما دام على الحق، ما يعني تحرير الإنسان من التبعية للبشر بسبب الكثرة والتواطؤ، وهذه الحرية تثبت المعنى الحقيقي للكلمة، ذلك أن الإنسان الحر والمسئول أمام أفعاله هو من يختار الصواب لا الكثرة.

* وفي الوقت ذاته لا تكفي قانونية الحياة الدنيا أن يكون المسلم مخالفا فقط، بل إنه يسعى وبيقين كامل للتحذير من هلاك العالم، وإذا ما قسنا هذا اليوم فإن الأمم المتحدة قامت على تشريعات كثيرة مهلكة للبشرية، ومع ذلك تختارها الدول بكل جسارة، وتحاول البلاد الإسلامية المقاومة،

والحق هو أن تأخذ هذه الدول المبادرة لإنقاذ العالم، ولعل فلسفات كالتى مهدت للحريين العالميتين الأولى والثانية خير مثال على هذا القياس المشروط.

* تؤكد القانونية كذلك على صحة الرشاد في الكون، فإن القانون يمكن أن لا يطبق فقط إذا تراجع الناس عن الأسباب المؤدية إليه، ما يعني التوبة والاستغفار والرجوع إلى الله هو أصل في هذه الحركة الكونية، وفي الوقت ذاته تعني إمكانية قبول المنغمسين في الشرور للرجوع عن غيهم وعودتهم إلى جادة الصواب¹، والتأكيد على هذه المفاهيم التوحيدية بات ضروريا أكثر من أي وقت مضى، فعلى الرغم من أن القرآن مملوء بهذه القانونية، فإن المسلمين يجعلونها في درجة أقل من حيث التأكيد عليها، بل إن كثيرا منهم يظن أن الحياة الدنيا من الممكن أن تكون خارج هذا الإطار.

ثالثا: الأسبقية في المعرفة الكونية: بما أن سنن الله لا تتخلف وبما أنها تعني قانونية الحياة الدنيا بالضرورة، فهي تعني كذلك أسبقية المسلم في المعرفة الكونية، وهذا الشرط لمخالفة مبدأ الشك في المعارف القرآنية، فإنها تختزل التجربة الإنسانية للمسلم وتضعها كاملة بين يديه²، ومن ذلك المخالفة التامة للسائد والمعهود إذا ما كان خطأ، ولا يعني هذا المبدأ أن لا يأخذ المسلم بالمعرفة الكونية، بل عليه أن لا يسلم بكل ما يأتي من طريقها على أنه الحقيقة والصواب، وكنت قد أشرت سابقا إلى مثال هيئة خلق آدم عليه السلام، فعلى الرغم مما قد وصلت إليه الإنسانية من تقدم معرفي، فإن مثل هكذا معارف تؤخر الإنسان ولا تجعله يتقدم، وعليه فإن الأخذ بهذه الأسبقية المعرفية ضروري للغاية، وهذا لـ:

* لما ذكرته سابقا من أن الله أرسى هذه السنن حتى يدرك الإنسان المسلم أن معرفته تسبق معرفة غيره في فهم الكون ومتطلباته.

* أن هذه المعرفة تؤكد على خيرية الكون وموافقته لمتطلبات الحياة الدنيا، وأنه على القدر الذي يكون به الإنسان يكون عطاء الكون المؤتمر بأمر الله كذلك.

¹ - انظر جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، (ط:03، 1977م، مطبعة الحسين الجديدة)

² - انظر صديق عبد العظيم أبي الحسن، مفهوم سنن الله الاجتماعية في القرآن الكريم، (العدد: 31، 1997م، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية)، ص:11.

* إن من طبيعة الإنسان حبه لخوض التجربة الذاتية، وإذا ما كانت هذه التجربة مخالفة للأمر الإلهي الشرعي، فإن جواها الصريح يأتي من أمر الله الكوني، ما يعني أن التجربة ذاتها تقع في قلة المعرفة وليس تمامها كما بات يفعل المسلمون اليوم.

* وعند هذا المبدأ تأتي المخالفة الصريحة لرأي الحداثة، وإن كانت الحداثة ذاتها تسعى إلى التفكيك على مستوى هذه الرؤية نفسها، ما يعني المخالفة الصريحة للسنن، وما يعني كذلك بالضرورة التخلف عن المعرفة الربانية إلى المعرفة الإنسانية مهما كان مصدرها، وهنا يكون الاتفاق الصريح والواضح بين كل التراثيين ودون استثناء، فإن التخلف عن مراد الله وقياسه إلى مراد الغرب هو ضرب لمبدأ المعرفة الأسبقية للمسلم.

* من خلال هذا المبدأ يطمأن المسلم على المعرفة فإنه يكون له الحصانة ضد أي معرفة زائفة، وفي الوقت ذاته يعطيه الأريحية لقياس المعرفة المخالفة، ما يعني تأكيده على عامل الزمن في تكشف الحقائق، تلکم الحقائق التي قد تظهر بوجه غير كامل، وهو ما نعانيه اليوم كمسلمين معاناة كبرى، بسبب ارتفاع منسوب لغة العلم.

الفرع الثاني: حركة الإسلام عبر التاريخ: أثر الإسلام في التاريخ الإنساني تأثيراً كبيراً¹، وقد كان لظهوره تغير كامل في مجرى هذا التاريخ؛ لقد كان في ما مضى قبل وجود الإسلام بسنوات، صراع بين حضارتين تؤكدان على مركزيتهما الذاتية المطلقة في العالم هما الفرس والروم، وكننا في سعي دائم لفرض نفوذهما على المناطق الأقل حظاً في المكونات الحضارية؛ وعند هذه النقطة من المركزية ظهر الإسلام في شبه الجزيرة العربية حيث حياة الناس البدوية والبسيطة، فيخرجهم من جاهليتهم العقلية والذاتية ويعيد بعثهم كقوم فاتحين للعالم في ظرف زمني قياسي، ليؤكد على مبدأ أحقية الإنسان في البناء الحضاري، دون مركزية أي أحد على آخر، وبهذا المبدأ استطاع بسط نفوذه على القلوب قبل الأراضي بالدعوة إلى الله الأحد.

¹ - انظر مثلاً، ويليام مونتغمري واط، تأثير الإسلام في أوروبا العصور الوسطى، تر: سارة إبراهيم الذيب، (ط: 01، 2016م)، جسور للترجمة والنشر، (لبنان)، ص: 32 وما بعدها في مختلف المجالات، وانظر عبد العزيز بن عثمان التويجري، الثقافة العربية والثقافات الأخرى، (ط: 02، 2015م)، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، (إيسيسكو)، ص: 15.

أولاً: التوحيد مبدأ التاريخ: في الحقيقة لم يتأخر الإسلام عن البشرية يوماً، والذي يعني بكلمته الواضحة والبسيطة، الاستلام لله الواحد الأحد الفرد الصمد، وهذه الدعوة للاستسلام جاء بها جميع الأنبياء والرسل، وكان النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- آخر الأنبياء والرسل الحامل لهذه الدعوة، ويؤكد التوحيد الذي جاء به -صلى الله عليه وسلم- على مبدأين أساسيين:

العالمية: فقد بعث النبي صلى الله عليه وسلم للناس أجمعين، ولم يختص بقوم دون آخرين، وبما أن التاريخ هو حركة الزمان والمكان، فإن بعالمية الدعوة الإسلامية، بات العالم كله مسرحاً لحركة التوحيد، سواء قبولا أو رفضاً، وهذا ما وقع على أرض الواقع، وأصبح تاريخ الإسلام هو تاريخ العالم، ويشتمل هذا المبدأ على:

* لا يسعى المسلم إلى الأرض بقدر ما يسعى للإنسان، فالإنسان هو المقصود الأول بالتوحيد، وهذا المبدأ يخالف السائد من العالم بنهب ثروات المستضعفين، واستعمال الدين وسيلة لذلك، على غرار ما تفعل قوى العالم العظمى اليوم، وإفريقيا السوداء خير مثال¹.

* ومبدأ الإنسان لا يخالف مبدأ الأرض بل يكون بعده، فإنه لا يمكن للمسلم أن يتنازل عن أرضه تحت أي ضغط أو مساومة.

البراءة: وتعني البراءة الفطرة الإنسانية ومشترك دعوة الأنبياء، وهي بهذا تفترض الخيرية في الإنسان، وقابليته لقبول دعوة الرسل جميعاً، فيصبح هو نفسه داخلاً في مبدأ التاريخ التوحيدي، والتاريخ هنا يعني الإيجابية الحقيقية في الحياة الدنيا، ويشتمل هذا المبدأ كذلك على:

* أن هذه الخيرية لا تعني عدم وجود الشر نهائياً، بل هي تسعى إلى إحياءها في كل إنسان، دون إغفال وبشكل غبي لسنن الله التي منها ما يؤكد على التدافع في هذه الحياة الدنيا.

* ومن خلال الشرط السابق، يكون المسلم على أتم الاستعداد لمواجهة أي طارئ، يمكن أن يقوض حركة العالم الإيجابية، ما يعني استعداده التام لامتلاك القوة.

ثانياً: الحياة الدنيا مسرح للفعل الإنساني: إن من خلال مبدأ السنن ومبدأ حركة التاريخ، يتأكد المسلم أن الحياة الدنيا هي مسرح الفعل الإنساني، وأنه من خلال الفاعلية في هذا المسرح، يتحدد مصيره

¹ - انظر والتر رودني، أوروبا والتخلف في إفريقيا، تر: أحمد القصير، (ط: 1998م، عالم المعرفة، الكويت)، ص: 153.

الأخروي، وباعتبار التوحيد هو أصل وجود الخلق، يعلم المسلم علم يقين أنه لا يمكنه أن يتأخر عن هذا التوحيد أبداً، كما يسعى المسلم لصناعة التاريخ والأخذ بأسبابه دون انتظار، فهو لا يمكنه أن يسمح بوجود قيادة للحضارة الإنسانية في غير يده، ذلك أنه دعوة مستمرة وحية للمسؤولية الأخلاقية، ولترشيد حرية الإنسان، ويفهم المسلم من خلال هذا:

ضرورة الزمان والمكان: أنه مهما كان الزمان أو المكان الذي وجد فيهما، يجب عليه الفاعلية الكاملة في هذه الحياة الدنيا وكل وفق شروطهما، وينتفي في الوقت ذاته عنه بهذا الشرط:

* عدم الاستطاعة: ذلك أن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، والوسع هنا يختلف باختلاف كل إنسان.

* إعادة ترتيب الأعمال: إن الضرورة الملجئة، تجعل كل مسلم يرتب عمله وفق الظرف الذي وضع فيه، وهذا ذاته يعني عقلانية المسلم.

مداهمة الموت: أما المبدأ الآخر الذي يجعل المسلم ذو حركة مستدامة، هو مداهمة الموت فإن الحياة والموت بيد الله وحده، وأن على الإنسان تقديم الأفضل في هذه الحياة الدنيا ليلقى به الله سبحانه، وهذا الأفضل يكون بـ:

* لا بالاستغراق في الخوف من الموت، بل للاطمئنان على أن الحياة الآخرة أفضل بكثير من الدنيا، وأن الدنيا مطية الآخرة.

* الناس متساوون أمام الله ولا يتفاضلون إلا بتقواهم إياه، وبتقديمهم الأعمال الصالحة.

ثالثاً: العمل لا النتيجة: تظهر السنن أن الأعمال المقدمة لله لا يطلب فيها النتيجة بالضرورة، فالعمل الصالح يقوم به كل إنسان قدر استطاعته وهذا المبدأ ينفي عن الإنسان مبررات منها:

العجز: فلا يكون المسلم عاجزاً يتكل على مبدأ أن حركته لن تؤتي أكلها، وإن هو استسلم للعجز استحق العقاب من الله، فالعمل الصالح مربوط كما أشرت بالاستطاعة، وإن من نظر لحال المسلمين اليوم أدرك أن

العجز كبلهم¹، واتكلوا عليه بسبب القوة التي يمتلكها المخالف، وهذا مناف لأصل الاعتقاد في الاتكال على الله سبحانه وتقديم الأسباب، مهما كان نوعها أو ضعفها أو قصورها عن بلوغ الهدف.

الصلاح: فالمسلم يسعى في كل الأعمال الصالحة ودون استثناء، ومنها دعوة الخصم الكافر إلى الله والسعي في تعبيده له بتمام البراءة، وهو مبدأ يظهر المسلم بريئاً من كل مكونات الشر، التي قد يستدعيها الصراع على الحياة الدنيا، أو التنافس حولها.

الدنيا: إن نفي مبدأ السعي وراء الدنيا ليس نفيًا للدنيا، لكن يسعى المسلم في إعمار هذه الأرض لا من خلال كونها هدفاً بذاتها، بل لأنها مطية للآخرة، وهو ما يضيفي الخيرية الحقيقية على الحياة الدنيا.

لقد ساهم المسلمون ومن خلال المبادئ السابقة الذكر في حركة التاريخ، وقد غيروا بها وجه الأرض من خلال مفاهيم جديدة تماماً، وكان التناسق بينهم حول هذه المبادئ مع تباعد أوطانهم ووضوح وجليا لكل من احتك بالمسلمين من أي جهة من جهات الأرض، فكان مما أضفوه على العالم بمختلف مكوناته:

* **ارتفاع منسوب الأخلاق:** حيث باتت الكثير من الدول والشعوب تقتدي بالمسلمين في تشريعاتهم الأخلاقية.

* **نصرة المظلومين:** لقد كان من النتائج الضرورية لحركة الإسلام عبر التاريخ، أن سعوا إلى نصره المظلومين، وجعلوا من هذا المبدأ واجبا عالميا، فسعوا في مشارق الأرض ومغاربها لتحرير الإنسان من سطوة أي ظالم.

* **العلم:** لقد كان لحركتهم أن سعوا لتعليم الناس دونما أدنى تمييز بين مسلم أو غير مسلم، أو بين عربي أو أعجمي².

الفرع الثالث: الخبرة الدينية الإسلامية: لقد ساهم المسلمون في كل ما يتعلق بمظاهر الحياة الدنيا في التاريخ البشري، وكان هذا نتيجة مباشرة لدعوة الإسلام، فساهموا في الهندسة والرياضيات وعلم الفلك

¹ - راجع محمد الغزالي، جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، (ط:2005م، نضمة مصر، القاهرة)، ص:58.

² - راجع مثلاً على ذلك، مقال زكية بناصر القعود، أثر علم الطب الإسلامي على الطب في أوروبا، (العدد:08، 2016م، كلية التربية المرج، جامعة بنغازي، المجلة الليبية العالمية)، ص:01.

وعلم الكيمياء، ووضعوا قواعد للفنون تنطلق من رؤيتهم للحياة، وتحليلات أخرى كثيرة ساهموا بها في رؤية العالم.

أولاً: الله أصل حركة الخبرة الإسلامية: لقد انطلق المسلمون من التوحيد كمبدأ أول محرك للعالم، ورأوا أنه أصل لكل شيء، ودون استثناء فإن الله الواحد هو خالق الإنسان وخالق الكون وخالق العقل الذي يربط بين الإنسان والكون، فاستكشفوا العالم على أساس من التوحيد، توحيد الله وتوحيد لأجزاء الكون المخلوق من الله، ومما يقع تحت هذه الخبرة:

*** إنتاج العلوم والمعارف:** لقد أنتج المسلمون المعرفة بنسبتها لله الواحد¹، وكان لهذا المبدأ الأثر الكبير في إضفاء الخيرية على العلم، وجعله وسيلة لتسهيل حياة الناس من جهة، وللتعرف على الله من جهة أخرى، وتنقسم العلوم هنا إلى:

- علوم متعلقة بالدرس الديني مباشرة، وظهرت فيها الكثير من المناهج التي أسهمت وبشكل مباشر في إنتاج علوم إنسانية واجتماعية محضه.
- علوم كونية وكان المسلمون قد أسسوا الكثير منها، وعلى رأسها المنهج التجريبي، كما لم يمنعهم هذا من الأخذ من غيرهم من الحضارات، مع تخلص هذه الأخيرة من الوثنية التي تعلق بها.

*** إنتاج الفنون:** لقد أنتجت الفنون في بلاد المسلمين باختلاف مكوناتها على مبدأ التوحيد كذلك، وكان المسلمون في فنهم متميزين كل التميز عن سابقهم من الحضارات، فقد اعتمدوا الجمال والتواضع محركين أساسيين في مظاهر هذه الفنون.

*** إنتاج القوانين:** ولأن تظهر الحياة الدنيا يحتاج في تدافعه للقوانين، فقد تأسس لدى المسلمين قوانين محكمة، وتجعل الحق مبدأ حكماً وأولياً، فكانت قوانين المسلمين على خلاف كل القوانين السائدة في باقي دول العالم، وهو العنصر الذي سأستعرضه وحده.

¹ - روم لاندو، الإسلام والعرب، تر: منير البعلبكي، (ط:1962م، دار العلم للملايين، بيروت)، ص:70، وانظر كذلك، محمود جليلي، أثر الحضارة الإسلامية على الحضارة الأوروبية، (ط:1984م، الكويت، أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الثالث عن الطب الإسلامي)، ص:20.

ثانياً: **قوانين الحياة الإسلامية:** لقد تطور الفقه الإسلامي ليكون هو القوانين الحقيقية التي يحكم بها المسلمون حياتهم، ما يعني العبودية لله، فقد جاء القرآن مليئاً بالأحكام التي تنظم حياة الإنسان، وتحتوي هذه الأحكام بما أنها من القرآن على ثلاث مبادئ رئيسية:

الرحمة: فقد بعث الله عز وجل نبيه رحمة للعالمين، وبعثه بكتاب يتضمن حقائق هذه الرحمة، فجاءت كل تشريعاته وقوانينه رحمة للعالمين، مخالفة بذلك القصور العقلي للإنسان في التشريع، وجعلت الأخلاق على مرتبتين:

* **أخلاق عامة:** وهي أحكام الشريعة ذاتها، فقد بات المسلمون يتمايزون عن غيرهم من الأمم من حيث المظاهر العامة للحياة.

* **أخلاق مخصوصة:** وتلكم التي تدخل العمل القلبي والنيات في مبادئ التشريعات والقوانين الظاهرة، فكان الصدق مثلاً والعدالة إحدى تلكم الأسس التي تبحث داخل الذات البشرية.

الهداية: أما المبدأ الآخر فهداية الله للبشر من خلال هذه التشريعات، وهذا يعني موافقة التشريع للمتطلبات الحقيقية في الإنسان، فالله الذي خلق الإنسان هو الأعلم بما يصلح له، وهذا المبدأ يؤكد للمسلم أنه على أفضل شرعة وأحكم طريق.

الحق: وهنا يسعى المسلمون بكل مستوياتهم لقول كلمة الحق وتطبيقها، دون أدنى تأخر وحتى مع مخالفة الخليفة لهم، فإن المبدأين السابقين الرحمة والهداية تؤكدان على فاعلية المسلم في أخذ مبادرة الحق ودون انتظار.

لكن في هذه الطريق يوجد من يخالف هذه المبادئ والقوانين ويخالف الحق الصريح، وخاصة إذا امتلك هذا الأخير القوة التي تؤهله لفعل الظلم والاستبداد، ويكون جواب المسلم عملياً لأجل نصرة المستضعفين في الأرض، فيدخل بهذا مبدأ:

الجهاد: والجهاد هنا هو في سبيل الله وإعلاء كلمة الحق، ويكون بالمال والنفوس، ما يعني الموت في سبيل هذا الحق، حتى لا يغيب ولا يختفي بكثرة الظلم، وقبل أن يصل إليه المسلم يسعى في الطرق السلمية أولاً¹.

المطلب الثاني: الفرد والأسرة والمجتمع: يقدم الإسلام لكل من الفرد والأسرة والمجتمع تطبيقات عملية في طريقة خوض هذه الحياة الدنيا، بحيث يكون كل منهم متناسقاً مع الآخر، وعلى هذا المستوى من الحياة العملية يخالف المسلمون بلدان العالم في تركيبته المجتمعية، وفي نوعية الأنساق التي يخلقونها بهذه التركيبة، فلا زال المسلمون إلى اليوم وعلى الرغم من التغيير الكبير الذي حصل في هيئة الأسرة، يحافظون على أعلى مراتب التناغم الأسري ويجعلون الأسرة مقدمة على غيرها من الأعمال الفردية؛ وهو ما جعل أعداء الإسلام يتربصون بهذا البناء أيما تربص لعلمهم أنه أهم لبنة في بناء مجتمع متماسك.

الفرع الأول: الفرد: يؤكد الإسلام على خصوصية الفرد، فيعينه على كل ما يجلب له الخير في حياته، فقد جعلت بعض العبادات فردية حتى يسعى الإنسان بنفسه أولاً نحو الكمال، ويكون الإخلاص الموجه لله في النية القلبية أولى النتائج المقصود بها هذا العمل، وهذا يعني رقابة المسلم لنفسه من خلال الداخل المحض، وتكون الأعمال المنتجة بعد ذلك تبعاً لهذا الإخلاص الفردي في الأساس، غير أن الإسلام ومع تأكيده على الفردية رفض الانزواء في الإنسان وجعل الدين يبدأ منه ولكنه لا يقف عنده، كما ويخلصه التوحيد من التبعية لأي إنسان آخر وهذا عند تعارض مصالح المفسدين في الأرض مع المصلحين، وعليه تكون مبادئ الفردية في الإسلام:

أولاً: المنع من الانزواء: وهذا يعني أن الإنسان الفرد لا يمكنه العيش خارج مجتمعه، كما لا يعني تدينه أن يكون لنفسه وحده، وقد جاء الإسلام ليظهر أن المسلم الفرد هو جزء من الجماعة، فتفرده يعني تفرد الشيطان به، ويؤسس هذا المبدأ لـ:

* واجب المجتمع في كفالة حق الفرد في حركته نحو الحياة، فالفرد الذي يدخل الجماعة يجب كفالة حقوقه، دون أي استثناء منها².

¹ - راجع شكيب أرسلان، تاريخ غزوات العرب، تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط، (ط: 2012م، مؤسسة هندواي، مصر)، ص: 41 وما بعدها.

² - راجع محمد علي الصلابي، الحريات من القرآن الكريم، (دار ابن حزم)، ص: 25.

* لا يضر الفرد بدوره المجتمع، وهنا يتم نفي اللاأخلاقية عن الفرد والمجتمع على حد سواء، ما يعني مخالفة مبدأ الفردية الغربية.

* نفي كل المدارس التي تؤسس للانزواء، وعلى رأسها بعض المدارس الصوفية التي دعت لذلك.

* يكون الانزواء حقاً للفرد إذا عادت عليه الجماعة بالضرر في المبادئ الحق لا المبادئ الفردية.

ثانياً: الفرد موحداً لله: يعني التوحيد تحرير الإنسان الحرة الحقيقية، فإنه متى كان مخلصاً في نيته وعمله لله عز وجل كان حراً بقدر ذلك الإخلاص، وهذا المبدأ يخالف القول السائد بأن الحرية تبع للإنسان ولرؤيته، بل تمام الحرية هو من تمام العبودية لله، فهو محرر من:

محرراً من الشهوة: وتعد الشهوات والنزوات الذاتية إحدى المكبلات الحقيقية لحرية الإنسان، وقد أكد كتاب الله على هذا المعنى، وهذه التركيبة الداخلة في مزاج الإنسان قد تكون مانعة له عن معرفة الحق، وعليه تم إدخال هذه الشهوة في القياس المعرفي، فهي تعني المانع والمكبل الحقيقي لحرية الإنسان، والشهوات على مختلف مراتبها حذر الإنسان من الوقوع فيها، واجتناب الوقوع فيها يعني فطنة العقل المسلم.

محرراً من الخلق: وهنا يعود الإنسان على نفسه بالمنفعة المطلقة، فإن التدافع الحاصل في هذه الحياة الدنياء كفيلاً بأن يكبل الإنسان، وما دام المسلم مدركاً لمعاني التوحيد فهو مدرك أن لا أحد يمكنه التحكم في زمام حياته من البشر، وهو بهذا يسعى لتحرير نفسه وغيره مما يمكن أن يقيد الإنسان، وهو بتمام العبودية لله حر على الحقيقة.

محرراً من الشيطان: لقد بين الله سبحانه للبشر أحد المكبلات الخارجة عنهم ومما لا يدركونها إلا عن طريق الوحي مثل: "الشيطان"، ولعل المسلمين اليوم يسعون في إبعاد هذه الرؤية الميتافيزيقية لما عاد عليها من القهقرة في العالم، وإذا أكد الإسلام سابقاً على رفع الخرافة عن العالم فلا يعني هذا نفيه الحقيقية من عالم الغيب؛ والشيطان هو أحد المكبلات الذاتية لحرية الإنسان ولا يكون تحرره منه إلا بتمام العبودية لله، بل وإن الصراع في هذا العالم مبني على أساس إغواء الشيطان للإنسان.

ثالثاً: الفرد خليفة: لقد وضع الله الإنسان في هذه الحياة الدنيا على أساس من الخير والعلم¹، وهو مطالب للأخذ بزمام المسؤولية الأخلاقية، على خلاف المسيحية التي قالت بأن الإنسان ولد مع الخطيئة وأنه في حاجة لمخلص يخلصه من هذه الخطيئة وهي خطيئة أبيه آدم؛ أما الإسلام فعلى الخلاف من ذلك تماماً فهو أكد ويؤكد دائماً على فطرية الإنسان، وهذه الفطرة تؤسس وتدعو إلى:

- * لأن لا يتحمل الإنسان وزر أي إنسان آخر فكل إنسان مسئول أمام أعماله ونياته، وهو بهذا لا يرث أي عداً لأي إنسان آخر كان أبوه أو جده يعاديه.
- * بما أنه بريء من أي تهمة يوم ميلاده فهو كذلك في حياته، لكن تتحدد سائر حياته على ما يتوقف عليه عمله.
- * وهو بهذا جعله الله خليفة في الأرض، وتعني الخلافة تجسيد إرادة الله، للقيام بالفعل الأخلاقي، مع الحرية الكاملة، هذه الحرية التي يكون الإنسان مسئولاً أمامها يوم القيامة.
- * وتعني الخلافة أن يأخذ المسلم لكل مبادرات الخير ودون أي استثناء، ويدعو العالم لذلك.
- * يكون الفرد الخليفة المسئول الأخلاقي الحر، تابعا للحق لا غير، وعليه فإن أي تعارض بين الحق الذي يتبعه الفرد وبين الجماعة التي قد تختار الباطل، يجعل الفرد يتبع الحق ضرورة وهو بهذا يؤكد على الفردية الصائبة، ويصبح بذاته أمة من دون الناس، لأنه وقف مع الحق ونصره.

الفرع الثاني: الأسرة: تعد الأسرة وكما يؤكد المسلمون دائماً اللبنة الأولى لبناء المجتمع²، وهي على خلاف كل الأنساق الموجودة اليوم التي تسعى للتأكيد على الفرد ولو بعيداً عن أسرته، بل وبسعيه للتخلص مما أسموه بالسلطة الأبوية على الأبناء، وقد حدث ويحدث انهيار مريع على مستوى البناء الأسري، ويسعى الغرب جهده في تهديم النسق الإسلامي للأسرة، وقد ظهرت دعوات لم تكن سابقة في البشرية من قبل؛ وتبني الأسرة المسلمة على الإيمان بالله أولاً ثم على تطبيق ما أمر به من خير لهذه الأسرة في الدنيا والآخرة، ومن أهم هذه الخطوات في بناء الأسرة:

¹ - انظر مهدي حشمتي، خليفة الله الإنسان الكامل في مآثر مرتضى مطهري، (ط: 01، 2009م، دار الصفوة، لبنان)، ص: 21.

² - انظر شيرين زهير أبو عبدو، معالم الأسرة المسلمة في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، (ط: 2010م، الجامعة الإسلامية، غزة)، ص: 16.

أولاً: الزواج آية من الله: وهذا يعني أنه لا مكان لتحقيق إرادة الله خارج الأسرة التي ارتضها وهي المكونة من زوج وزوجة والذي يجمع بينهما عقد الزواج، وهو ميثاق مستمد من الله لتطبيق بنوده على أساس من الرحمة والمودة، وللحفاظ على رابطة الأسرة قعد الإسلام قواعد أهمها:

* ما يعني أن المجتمع كله يساهم في ترشيد الغريزة ولا يقف ضدها، والحقيقة أن المسلمين اليوم باتوا يقفون على طرفي نقيض، فهم من جهة يعتبرون الزنا حرام كما قرر الإسلام، ولكنهم من الجهة الأخرى صعبوا في متطلبات الزواج حتى باتت تعجيزية، وهذا على خلاف ما قرره الإسلام من البساطة والتعاون، حتى يتم المحافظة على المجتمع من الداخل.

* يعيش كل من الزوجين على مبدأ الرحمة والمودة بينهما، وهما بهذين المبدأين يريان حقوق بعضهما البعض، ويسعيان في الخير بينهما.

* الزواج لاستمرار البشرية بتوحيد الله عز وجل، ذلك أن الأسرة المسلمة المؤسسة للاستخلاف، تبنى كل تفاصيل حياتها على أساس التوجه له سبحانه.

ثانياً: صلة الرحم وبر الوالدين: وهنا يكون الأبناء الذين نتجوا عن بناء الأسرة، مطالبون بصلة أرحامهم وبر آبائهم، وذلك من جهتين: الأولى: منهما هي أمر الله بذلك، أما الثانية: فهي المنفعة للمجتمع، وتتجسد هذه المنفعة من خلال:

* إن التناسق في العبودية لله يجعل من أجزاء الأسرة متناسقة تمام الاتساق، وبما أن الله المشرع واحد، يجعل هذا المسلمين متفقين حول أفعالهم الاجتماعية، ما يعني نفي المتعارضات المطلقة في الأسرة؛ لكن وفي حالة التعارض يؤكد الإسلام على صلة الرحم والبر بالآباء، كضرورة مطلوبة لذاتها.

* صلة الرحم تؤسس للتعاون بين أفراد الأسرة فقد أكد الإسلام على أن أولى الناس بالمعروف هم الأقربون، والنفع المادي من الداخل هو أحد أفرع تجسيد هذه الرؤية.

* تكون الأسرة بهذا الاتساق قابلة للعمل الجماعي المنتج، بل وساعية إليه وطالبة إياه، وهي بهذا تساهم في بناء المجتمع وبشكل أكثر اتساقاً وسرعة، على خلاف لو كانت الدولة هي من تسعى للتدخل في هكذا بناء فسيكون عملها مضني ومستغرقاً لوقت كبير.

إذا تسعى هذه الأسرة لتجسيد إرادة الله سبحانه، وهي بهذا تطبق جملة الأفعال الأخلاقية بشكل جماعي ينتفي مع الفردية المطلقة خلافا للغرب¹، فيسعى المسلمون داخل الأسرة بعضهم ببعض، ويكون أديانهم كأعلاهم، ولا يتقدم الناس فيهم إلى على قدر أخلاقهم الملموسة والمعاشة في أرض الواقع، وتصبح الأسرة مجالاً للعمل الأولي الذي يهياً الإنسان لأعمال أكثر اتساعاً، فلذلك تعتمد مبدأين عمليين في هذا:

* التعريف بمطلوبات الحياة الدنيا: فالأسرة المخول الأول بتعريف الأطفال الأعمال المنوطة بهم.

* التحريب: حيث يخوض كل أفراد الأسرة عملية التحريب والتصحيح داخل الأسرة، فإنه لا مكان أمثل من الأسرة ليحرب الأطفال خاصة الخوض في معترك الحياة، وهو ما يبعد رؤية تحرير الفرد.

ثالثاً: الأطفال كهدف للحياة: تبني الإنسانية جميعاً الحياة على أساس من الاستمرارية ويكون الأطفال المقصودين بذلك، لكن يخالف الإسلام العالم بهدفية هذه الاستمرارية فإذا كان الغرب والعالم يبنينا على أساس من المادية، فإن المسلمين يبنونها على أساس من الاستخلاف الخير في الأرض، وهم بهذا يستبعدون المادية كهدف مطلوب وحده للحياة، وقد جاء الإسلام ليؤكد على أن الرزق بيد الله وحده وأن الانتقاص من الأطفال بسبب الرزق مخالف للاعتقاد، كما وجاء الإسلام في زمان ومكان كانت تؤد فيه البنات، فجعل هذا من أعظم المحرمات التي تستحق العذاب، وسعى في ترشيد طريقة تعامل الآباء مع الأبناء وجعل الحقوق والواجبات متبادلة:

* **تربية الأطفال:** تعد التربية الحسنة أحد حقوق الأطفال، ولا تكون حسنة إلا بقدر ما تكون معبدة لله، ويكون منهج التربية وهدفه محددًا مسبقاً، فقد بين الإسلام لما يكون عليه حال الأسرة المسلمة، وبهذا يدخل الأطفال في حركة التوحيد والعمل بأسس السننية.

* **مخالفة الغرب في تعامله مع الأطفال:** يخالف المسلمون الغرب في طريقة التعامل، فهذا الأخير يبنينا تربيته على أساس المبدأ الذي يسعى للتأكيد عليه دائماً وهو الحرية الفردية، وينشأ الأطفال محررين في الاختيار، بينما يدعم الإسلام مبدأ الفطرة في الطفل وهي معرفة الله سبحانه، على أساس معرفتي كامل، ففي مقابل تلکم الحرية يكون العلم هو المحدد الحقيقي لفتح عقول الأبناء.

¹ - راجع سامح عبد السلام، نظام الأسرة بين حضارتين، (نشر شبكة الألوكة، 2008م).

الفرع الثالث: المجتمع: يكون البناء الاجتماعي هو الأساس المقصود بعد بناء الإنسان والأسرة، فيتحرك المجتمع في الزمان والمكان محكوما بالتوحيد لله، فتكون كل سكناته وحركاته له سبحانه، وتوضع كل خبرته وحركته في يد الأمثل منه، وهو دعوة مستمرة للمخالفين للمنهج الرباني، بأن ينقادوا لهذا المنهج، فلذلك يكون المجتمع في مهمتين رئيسيتين:

* **بناء الحياة الدنيا:** فالمجتمع كله يسعى لتطوير خبراته ولخدمة بعضه البعض، والعمل الدءوب هو أساس تحقيق هذا التطوير.

* **الدعوة إلى الله:** وهو بهذا يظهر للعالمين أنه لا مخالفة بين تعمير الكون وعبادة الله، فيسعى إلى الدعوة له سبحانه كأحد أهداف هذه الحياة، ودعوة ذاتها تؤكد على أن الحياة الدنيا ليست دار القرار، وأن الآخرة هي مطلب كل عاقل.

ويخالف المجتمع المسلم البناء الاجتماعي للغرب، من حيث تأكيده على أن التدين اجتماعي، كما هو فردي ويسعى في بناء الحياة الدنيا على أساس من العلم والعمل، ولا يغفل بهذا النظر في الحقوق والواجبات:

أولاً: التدين اجتماعي¹: على خلاف دعوة الغرب التي تجعل التدين أمراً شخصياً لا يحق للإنسان تفعيله في المجتمع أو فرضه، فإن الإسلام يبين أن الخيارات المسبقة للإنسان هي عمله الجماعي بدين الله سبحانه، وأن هذا العمل مبني على التعاون والرحمة والناجز، ويرفض رفضاً تاماً أي دعوة تطالب المجتمع بتدين فردي، وقد جاء الإسلام مخالفاً للنسق السائد في التدين بالتأكيد على:

* **العبادات الجماعية:** فالعبادة مقسمة إلى فردية وجماعية، وكثير منها هو جماعي كالزكاة والحج، بل وإن الفردي منها ذو بعد جماعي، فالصيام الذي هو قاصر على كل إنسان، يتعلم من خلاله المسلم الإحساس بالفقراء من جهة، ومحاولة التذكير بنشر الخير العميم في هذا الشهر من جهة أخرى، فتكون بذلك:

¹ - انظر حسين أحمد شحادة، اجتماعيات الدين والتدين، دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية، (ط: 2010م، مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامية) ص: 37.

● العبادة الفردية لخدمة العباداة الجماعية: لأنه لا معنى في المجتمع المسلم للعمل الجماعي إن لم تكن نفس الفرد من الداخل مهياًة، فتعينه بذلك على الإخلاص لله أولاً ثم الدخول في العمل الجماعي.

● خير الفرد في خير الجماعة: فهذا المفهوم وإن كان يحكم العقلية المادية، فإن مفاهيم الإسلام تؤكد عليه باعتبار دين الله أساساً لحركة العالم.

* التدين إظهار للحقوق والواجبات: على خلاف القوانين التي يحتاج المرء في التعرف عليها إلى محامين، فإن الإسلام والذي يتضمن في جملته أحكاماً قانونية، يمكن المسلم ومن خلال تدينه بمعرفة حقوقه وواجباته، فبهذا تحمل صفتين الأولى هي العباداة لله، والثانية هي البعد القانوني فيها.

ثانياً: التعليم والعمل : يسعى المجتمع كله ودون استثناء أي مكون من مكوناته، إلى خدمة العلم على أنه أحد أسباب الهداية الربانية، فالناس إما عالم أو متعلم أو خادم للعلم، فالعلم ذاته هدف من أهداف الحياة الدنيا؛ ويوفر المجتمع العمل كما يوفر العلم، وهنا لا تكون المسؤولية على الدولة فحسب، بل ينخرط المجتمع في كلا المستويين على أساس أنه أولى بهما من الدولة؛ ما يعني المخالفة للسائد اليوم في مجتمعاتنا التي بات التعليم فيها يترك للدولة، والدولة تخضع للسلطان الغرب، فالتعليم كذلك بات يخضع لهذا السلطان العلماني، وهو بهذا هدم مباشر لكل مؤسسات الحياة الإسلامية ودون استثناء، ويرفض الإسلام الآتي:

* التأخر عن التعليم: والذي يعني الجهل بمتطلبات الكون والجهل بمعرفة الله، فالإسلام يرفض رفضاً قاطعاً أي تأخر عن عملية التعليم وهي فردية وجماعية في الوقت ذاته، وتكون فاعلية كل من الفرد والجماعة على حسب الواقع، فإذا كان تعليم الدولة علمانياً، يصبح الأفراد وهم هنا الأسرة بالذات، مطالبون بتصحيح مسار التعليم لأطفالهم كواجب أمام الله.

* علمانية العلم: فالإسلام وإن كان يؤكد على أن سبيل العلم هي المعرفة المباشرة لأجزاء الكون فإنه يؤكد على أن تكشف الأسرار الإلهية يكون كذلك بهذه المعرفة، وهو بهذا يطعم المعرفة من العبثية ويجعلها في سياقها الرباني، فتصبح ذات منفعة للإنسانية جميعاً.

أما العمل المجتمعي فهو ضرورة قصوى وهو مبني على أساسا من التعاون والشراكة، فيؤكد على أن الكون كله من الله، وأن الرزق كذلك بيده، وأنه لا احتكار لأحد على آخر ما دام هو من الله، فالعمل هو حركة الإنسان في المزج بين مكونات الزمان والمكان والمادة لأجل البناء والتعمير والاستمرارية الضرورية، والتعبير عن العمل المجتمعي لا يعني أنه مادي بالضرورة:

* العمل المجتمعي الخير: ذلك أنه إذا توفرت الأسباب المادية التي تمكن الناس من اقتسام الثروة فلهم ذلك، وأنه في حال عدم التوفر لا يعني هذا انهيار المجتمع، فيحل مقام العمل بالمقابل العمل الخير الذي هو دون مقابل دنيوي، وسواء أكان المقابل أم لم يكون فالمسلم مطالب بالعمل في كليهما كما أن له الأجر في كليهما، والعمل الخير يكون كذلك في كليهما.

ثالثا: الحقوق المدنية والقوانين: إن من تجليات الاجتماع التدافع الطبيعي¹ بين مكونات هذا المجتمع ما قد تنشأ بسببه الخصومات والعداوات، وكذلك افتراض وجود طائفة من الناس قد لا تعمل بالمنهج الرباني، وخاصة بجانبه القانوني، ما يحتم وجود هيآت ومؤسسات عامة تحفظ النظام الكلي للمجتمع، وهو ما يؤهل لـ:

* **قيام الدولة:** فالتدافع العالمي هو أحد أسباب قيام الدولة، والدولة هي جملة من المؤسسات المجتمعية التي تحافظ على مكاسب الأمة، ثم تسعى بعد ذلك إلى تطويرها وترشيدها، وبهذا تخوض الحياة من الجانبين:

- تطور الحياة الطبيعي: وهو ما ينشأ قوانين مدنية بحتة تخضع لتطور المجتمع، وهي في الوقت نفسه لا تخالف المنهج الرباني.
- الحياة الدينية: فالكون المحكوم بالتدافع كسنة كونية يفرض على البلاد الإسلامية المحافظة على مكتسباتها.

¹ - التدافع هو أحد أسباب نشوء القوانين لتنظيم حياة الناس، انظر علي محمد جعفر، نشأة القوانين وتطورها، مدخل إلى دراسة: القوانين القديمة، القانون الروماني، الشريعة الإسلامية، (ط: 01، 2002م، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، لبنان)، ص: 30 وما بعدها.

* **القوانين:** وهو ما أشرت إليه في كذا موضع، فالقوانين الربانية من الدولة تخضع لسلطان الله، فمحل الاستمداد فيها من الله وحده، ما يعني خضوع الحكام والمحكومين لإرادة الله لا لغيره، ما يعني تحريراً كاملاً للمجتمع من أن تتحكم فيه قلة بمصير الآراء الذاتية.

المطلب الثالث: الاقتصاد والسياسة وأنظمة العالم: إن آخر مطلب أبحثه في الرؤية الكونية التوحيدية هو رؤية المسلمين لكل من السياسة والاقتصاد وما نتج عنهما من أنظمة العالم، ما يعني شمولية الحياة الإسلامية لكل التفاصيل ودون أي استثناء، فالله الواحد خالق هذا الكون وخالق هذا الإنسان، كفيل بأن يضع أعظم وأنجع الطرق لتسهيل سبل الحياة لهذا المخلوق المقصود بتسخير الكون له، ما يعني التسخير المادي في هذه الحياة كوسيلة لا كغاية، وما يعني كذلك النشوء الطبيعي للسياسة على أساس التسخير لا التحكم، وهو ما أعرضه في هذا المطلب:

الفرع الأول: السياسة: تعني السياسة أن يختار المجتمع وبكامل إرادته الحرة من يقوده في هذه الحياة، نحو تجسيد إرادة الله سبحانه، وهي بهذا وسيلة لا غاية، وسيلة تعني إظهار إرادة الأمة الحرة والمختارة لإرادة الله سبحانه، وهي تخالف بالكلية النمط السائد اليوم، فلذلك إن مبادئها تقوم على:

أولاً: الحكم لله: ما يعني عدم تخلف السياسيين عن هذا الحكم¹، فيكون المشترك بين الحكام والمحكومين كتاب الله وسنة نبيه -صلى الله عليه وسلم-، فالله قد حكم في عباده بكاتبه الذي أنار لهم به سبيل الهداية، وقد جسّد ذلك بمثال حي هو حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ما يعني كذلك دفع الآراء الشخصية عن هذا الحكم، وهو ما يمنع الأمة من الخضوع لإرادة سياسة قد تكون ظالمة أو مستبدة، أو أن تعني التنافس الشرس بين رؤى مختلفة تماماً حول هيئة الحياة أو كیفيتها، والحكم لله يعني أنه:

* **حكم معلوم مسبقاً:** فكل الناس وعلى مختلف مستوياتهم يعلمون محتويات الحكم وأهدافه، وهم بهذا يسعون في تجسيد إرادة الله لا أكثر، وأنه لا ثمة مريد أمام هذه الإرادة؛ كما وتعني كونه معلوماً تسهيل حياة الناس بفعل الاتفاق، لا كما هو حاصل اليوم من صراع حول السلطة ليجسد كل رؤيته الذاتية.

¹ - انظر نعمان عبد الرزاق السامرائي، النظام السياسي في الإسلام، (ط: 02، 2000م، مكتبة الملك فهد، السعودية)، ص 81.

* الانخراط في عملية التطوير: وبهذا تصبح الدولة مع قيامها بتجسيد إرادة الله ساعية لتطوير حياة الناس الدنيوية، ومعينة على جعلها معبدة لله كذلك، والتطوير يسعى لتقديم الإجابات الشافية عن حياة الناس المتجددة، تلکم التي يظن طائفة من السياسيين أنها باتت مستعصية عن رؤية الدين وقوانينه.

ثانيا: استحالة العلمانية: وبهذا تكون العلمانية مستحيلة في الحياة الإسلامية¹، وحتى مع المبررات الواهية التي يقدمها العلمانيون بادعائهم المحافظة على الدين، تكون غير مقبولة وإن كانت واقعية؛ فنعم بعض السياسات بل وأغلبها تسعى للتحكم في الدين، لكن لا يعني هذا علمنة الدين بقدر ما يعني علمنة السياسة، والناظر العاقل يعلم أن السياسة تسعى للتحكم في كل مكونات المجتمع منها الإعلام والتعليم والثقافة والفنون وغيرها، فهل التحكم بها يعني علمنتها أم علمنة السياسة، فالتحكم ليس مبررا لفصل الدين عن السياسة؛ وكنت قد بينت أن الحكم لله وحده، ما يعني إعادة تصحيح مسار السياسة بتعبيدها لله من جهة، وتخليص الدين من استغلال السياسيين له من جهة أخرى، فتكون السياسة الإسلامية على خلاف:

* الأحزاب السياسية: هذه الأحزاب المتناحرة التي تقوض الرؤية الحقيقية للدولة في الإسلام، فكل ما فيها هو الدخول في نمطية الصراع، بدلا من حماية مصالح الأمة والقيام عليها، وتدعيم المصلحين، فالإسلام وإن لم يحدد نمطا معيناً للحكم، وترك المجال مفتوحا في ذلك لإرادة الأمة، فإنه قطعاً يخالف نمطية الصراع السائدة اليوم بمسمى الأحزاب، ليؤسس دائما للنفعية في طريقة تداول السلطة، وهي نفعية دنيوية وأخروية على نفس المستوى، ما يعني التأسيس لمبدأ الخبرة العلمية في الحكم.

* الخبرة العلمية: وتعني الخبرة العلمية أن يكون الحكم في كل مجال للأفضل، سواء كان تعليما أو اقتصادا أو غيرهما، والأمثل اليوم هو العالم المتخصص في كل مجال، فيجتمع على حكم كل مكون في مكونات الدولة عدد من العلماء، الذين يبينون السير الأفضل لمطلبات ذلك المجال، وهؤلاء العلماء هم مدركون في الوقت ذاته الجمع بين علم التخصص وبين الطريق الربانية.

¹ - انظر يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، (ط:01، 1997م، مكتبة وهبة، مصر)، ص:60.

إذا تجمع الرؤية التوحيدية أسباب الحياة كلها فتضعها في نسق واحد هو توحيد الله سبحانه، هذا التوحيد الذي هو جوهر الحضارة الإسلامية لا يتأخر عن أي جزء من أجزاء الحياة الدنيا، فإن الله الخالق لهذه الدنيا والممد لخلقه بأسباب الرزق، ورازق الإنسان عقلا، أمره وبما لا يجعل مكانا للشك بتوحيده سبحانه توحيدا لا نقصان فيه؛ وإذا ما علم الإنسان أن الله الكامل في عليائه الحكيم والخبير، وفي الوقت ذاته علم أنه الودود والرحيم، تأكد لديه أنه لا أحد مخول أن ينصب للبشرية سبيل الحق غيره.

ثالثا: السياسة وسيلة لا غاية: متى تأكد لدى الناس أن السياسة وسيلة لا غاية في ذاتها، فإنما هي توضع لتجعل ترشيد الحياة الدنيا أكثر عقلانية، إذا ما تأخرت السياسة عن متطلباتها تصبح في عقيدة المسلم غير ذات أهمية، فإن الأرض كلها محل فعل المسلم، وسواء انتمت الأرض إلى حكم كافر أو مسلم، فإن الهدف هو الدعوة إلى الله والمساهمة في بناء الحياة الدنيا على أفضل الأحوال، وتعني كونها وسيلة:

* الخروج من النمطية السياسية السائدة: حيث باتت الأنماط السائدة اليوم عبئا على الدول ولا تحرص على اختلافاتهم، بقدر ما تحرص على خلق ما بات يسمى بالسلطة والمعارضة، ما يعني إدخال الناس في دوامة الصراع.

* الخدمة: يعني هذا المبدأ أن السياسة والسياسيين كلهم في خدمة المجتمع، وأن لا سلطة على المجتمع إلا بحكم الله، وهذا الحكم هو المبدأ الوحيد المتكفل بتحرير الناس جماعيا، وليس فقط أفرادا.

الفرع الثاني: الاقتصاد: يبني الاقتصاد في العقيدة الإسلامية على جملة من المفاهيم المحكمة، فهو أولا يبدأ من الله عز وجل، حيث يكون الرزق بيده وحده، ما يعني تحكيم هذا الاقتصاد إلى مبادئ الشريعة بوجه عام، ومن أهم ما يحكم الاقتصاد مبدأ الحلال والحرام، فضلا عن الاحتكام لأخلاق الإسلام مثل النزاهة والصدق والأمانة:

أولا: الرزق بيد الله: يعني الرزق بيد الله أن الله وحده هو الرازق لعباده، وتعني هذه القاعدة بدورها أن المال هو مال الله، والإنسان ليس أكثر من مجرد مستخلف فيه، ويعني هذا بدوره أن لا أحد من حقه احتكار المال أو السيطرة على موارده، وهذا المبدأ يؤسس لـ:

* يركز العباد على أساس من الإيمان بالله، وتتعلق أرزاقهم بمدى طاعتهم له سبحانه، ما يعني تعلق الحياة الدنيا في أكثر أجزائها خروجاً عن طاعة الله، بالآخرة تعلقاً كاملاً.

* الاحتكام لمبادئ الشريعة في الاقتصاد الإسلامي، والتي يكون مضمونها مرتكز على طلب الرزق الحلال والابتعاد عن الرزق المحرم، ما يعني القضاء على أي نوع من أنواع التجارة المضرة بالاقتصاد، وهو مبدأ يحرك الرقابة الذاتية، بدلاً من رقابة الدولة.

* يؤسس مبدأ الرزق بيد الله، أن البشر كلهم ودون استثناء هم تحت رعاية الله، وهذه الرعاية تقتضي أن لا يتخلف على أحد رزقه، وأن الجميع لديهم من الرزق ما يكفيهم¹.

* لكن شرط المبدأ السابق هو العمل والتقوى، فالرزق مربوط أساساً بحركة الإنسان، ولا يعني بالضرورة أن يأتي الرزق للسبب الحركة، فقد يتخلف كذلك بسبب عدم التقوى، وهنا تكون المشكلة الاقتصادية الحقيقية هي التخلف عن عبادة الله، على خلاف الرأسمالية التي ترى أن المشكلة الاقتصادية سببها الندرة مع كثرة الطلب².

ثانياً: الثروة حق للجميع: وهذا المبدأ أصيل في الإسلام فإنه إلى جانب بيان أن الرزق بيد الله، يتأكد في المفهوم الإسلامي أن الثروة حق للجميع، حيث لا يصح أبداً احتكار الثروة بيد طائفة قليلة من الناس، كما يحرص هذا المبدأ التأكيد على:

* المحافظة على الموارد الاقتصادية قليلة كانت أو كثيرة، فإن التبذير والإسراف ممنوعان في الإسلام أيما منع، وهما سبب غضب الله وسخطه ومنعه الرزق على العباد.

* يرفض الإسلام كنز الأموال، وقد حذر من ذلك وجعل حركة الأموال حرة، حتى لا يتضرر الاقتصاد، ما يعني رفض الاكتناز كما يرفض التبذير.

¹ - راجع رفعت العوضي، الاقتصاد الإسلامي، مصادره في الفقه الإسلامي، (مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة)، ص: 124، وراجع كذلك محمد صقر، الخطوط العريضة للنظام الاقتصادي الإسلامي، (1985م، ندوة الاقتصاد الإسلامي والتكامل التنموي في الوطن العربي)، ص: 130 وراجع كذلك، يوسف الزامل، أبو علا جلاي، (ط: 1417هـ، دار العالم للكتب، الرياض)، ص: 21

² - راجع شوقي دنيا، النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي، (ط: 01، 1404هـ، مكتبة الخريجين، الرياض)، ص: 81.

- * كما ويرفض الإسلام الاحتكار رفضاً قاطعاً، ويعتبره من أشد المحرمات، ذلك أن الإسلام يعتبر السلعة التي في يد مالكها حقاً للمسلمين، وإن كانت ببدل مالي، ذلك أن صاحب السلعة لولا المستهلكون لها لتركها هو أصلاً، ولكن لوجودهم وجد هو، ما يعني حقهم فيها.
- * وبما أن الثروة حق للجميع يسعى الجميع في تكثيرها والمحافظة عليها بالتقوى والعمل، ولا يترك الأمر إلى أفراد يفسدون فيها أو يتحكمون في موردها، فيضيقون الأرزاق على العباد.
- * وفي الأخير يتقرر مبدأ المساواة بين كل الفاعلين الاقتصاديين، فإن أي محاباة كفيفة بمنع الرزق وتضييقه.

ثالثاً: الغاية لا تبرر الوسيلة: يعتمد هذا المبدأ في الأساس على الكسب الطيب، ويمنع الكسب الخبيث أو الغير مشروع، فلا يعني مساعدة الناس مثلاً كسب المال بطرق محرمة، فالله طيب لا يقبل إلا طيباً، وهو مبدأ يؤسس لـ:

- * المحافظة على مال المسلمين والحرص عليه، من خلال ما أظهرته الشريعة من حرمة مال المسلم، وقطع يد كل من يقترب منه.
- * ومن ذلك رفع الضيم عن العالم، الذي تقود فيه دول العالم القوية حروباً من أجل الموارد، ونهب ثروات الدول الضعيفة، فإن الإسلام لا يسمح لأتباعه خوض حرب من أجل المال، مثلما تفعل قوى العالم المعاصرة.
- * لا الرأسمالية ولا الاشتراكية تدخل في النظام الاقتصادي الإسلامي، فالأولى تعطي للفرد حرية التنقل وتملك، وهذا ما يقف معه الإسلام، لكنه يرفض حرية الفعل بالمال بما لا يتوافق وإرادة المال، لذلك جعل المال مال الله، أما الثانية فتجعل المال مشاعاً بين الناس، وهو كذلك مبدأ يقف معه الإسلام، ولكنه يرفض موقف الاشتراكية في عدائها للامتلاك الفردي، ويجعل مبدأ المشاع محكوماً بأخذ المال من الأغنياء وإعطائه الفقراء عن طريق الزكاة¹.

¹ - راجع يوسف القرضاوي، دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية، (بحث قراءات في الاقتصاد الإسلامي، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة)، ص: 26 وراجع كذلك، عبد السلام لعبادي، دور مؤسسات الزكاة في التنمية، (1991م)، البنك الإسلامي للتنمية، كتاب التنمية من منظور إسلامي)، ص: 56.

الفرع الثالث: أنظمة العالم: لقد أسس العالم لنفسه وعلى خلاف التاريخ البشري أنظمة تسعى إلى ترشيد حكمه، وكان هذا خاصة بعد أن خاض حربين عالميتين، أظهرتا مدى فضاغت ما يمكن للإنسان فعله إن هو أعطي سلطة مطلقة؛ لكن على الرغم من هذا النظام العالمي الذي تأسست فيه الأمم المتحدة، ومنظمة العفو الدولية، وعشرات الأنظمة التي تسعى لجمع كلمة العالم، بقية بلاد المسلمين خاصة تحت رحمة الأنظمة المتسلطة، وظهرت هذه المنظمات على أنها داعم أساسي للاستبداد، بدلا من كونها محررتا منه.

أولا: الله الرب الجميع: تقوم رؤية الإسلام على أنه لا فوارق بين البشرية، وأن الله هو رب الجميع، فلا اختلاف ألوان الناس ولا لغاتهم ولا أعراقهم يسمح بطغيان بعضهم على بعض، ولذلك ومنذ أول يوم من بعث النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- أكد على إنهاء هذه الفوارق التي قد تأتي من خلال تبعية المولد أو الجغرافيا أو غيرها، وعلى هذا أظهر الإسلام:

* خلق الله عز وجل الأمم والقبائل، وجعل الشعوب والأعراق لهدف التعارف بين البشرية، وتبادل مختلف ألوان الثقافات، والإيمان بحق الآخر في الوجود، وإثبات كيانه القائم، واستفادة البشرية بعضها من بعض، فتقوى الله هي أساس المفاضلة عنده، لا بين البشر¹.

* فتأسس هذه الرؤية للمحافظة على حقوق المستضعفين والالتفات إليهم، بما يضمن لهم المساواة مع جميع البشر.

* وتعطي هذه الرؤية للمسلم حق الانخراط في رؤية العالم، بل والدعوة الأحقية في التعقل، وبند كل ما يمكن أن يمس الإنسانية بشور، ومن ذلك ما نراه اليوم من هدم للمقومات الإنسانية²، بسبب الحروب أو الإفراط في استخدام الموارد ولو على حساب الوجود الإنساني.

ثانيا: الشراكة في الحياة الدنيا: لا يمنع المسلمين كفر الكافرين من التعامل معهم لصالح أفضل للبشرية، بل على العكس فإن الدعوة للتعقل ولو على مبادئ أساسية هو من حركة الإسلام، ولعل الدعوة العالمية التي جاء بها الإسلام هي خير دليل على قوامة هذا الدين في رؤية العالم، ويتأسس على هذا المبدأ:

¹ - راجع ما يخدم الفكرة عمر الحاجي، العمولة أمام علمية الشريعة الإسلامية، (ط:01، 1999م، دار المكتبي، دمشق) ص:12.

² - راجع هانس بيتر مارتن، هارالد شومان، فسخ العمولة، تر: عدنان عباس علي، (ط:1998م، عالم المعرفة، الكويت)، ص:30.

* رفض السيطرة الغربية على العالم الإسلامي وعلى العالم بأسره، وتحويل حركة العالم نحو التعاون، بدلا من الصراع والقتال.

* رفع الغزو الثقافي الغربي¹، والسعي للمحافظة على الخصوصية الثقافية حتى في الدول المستضعفة الغير مسلمة، ما يعني النبذ الكامل لإفرازات ثقافة العولمة.

بعد القبول بالمبادئ السابقة كشرط لحركة التعارف، يمكن فقط للعالم أن يؤسس أنظمة تعاون بينه، فإن توسع الحياة الدنيا بات يحتم هذا، ولكي يتلاقى العالم نوع العولمة السلبية التي تؤهل لتحكم دولة واحدة في مصير الباقي الدول، يلزم إحلال عولمة إيجابية مكانها وهي في الأساس مبادئ حكمت عالمية الإسلام:

* فقد وصف الله بعثت نبيه بأنها رحمت للعالمين قال تعالى: " d c ba ` " ويكفي أن يكون معنى الشمولية محكوما بالرحمة لا بأي شيء آخر كي يفعل في رؤية حقيقية للعالم.

* نصرة المستضعفين في كل دول العالم، حيث عمل الإسلام على خلاف العولمة الغربية في نصرة الغير، وإن هو مسه ضرر بسبب ذلك، لأن التأخر عن نصرته هو تأخر عن نصرة الله.

* أما المبدأ الأخير فهو كرامة بني آدم، قال تعالى: " b a ` _ " [الإسراء:70]، هذه الكرامة التي شملت الجنس البشري هي المنطلق الحقيقي لما يمكن أن يكون شراكة بين الإنسانية.

ثالثا: مشاريع الدعوة: يسعى العالم الإسلامي إلى تعبيد البشرية لله تعالى، وترشيد سيرها نحو حياة أفضل، كما يدعو المسلمين إلى عدم ترك بادرة الخير مهما كان مصدرها، وتعد الدعوة الفردية والجماعية أهم وسيلة للانخراط في عملية إصلاح عملية، تقوم في الأساس على:

* فعل المسلمين لما يدعون إليه فقد قال تعالى: " {zy xwv u t | " [الصف:03]، فإنه يستحيل عقلا أن يدعو المرء الناس إلى الخير، ثم لا يصيب هو منه.

¹ - راجع عبد سعيد عبد إسماعيل، العولمة والعالم الإسلامي، (ط:01، 2001م، دار الأندلس الخضراء)، ص:61.

* الصبر في طريق الدعوة، ذلك أن العالم محكوم بقانون التدافع، وهذا القانون يؤكد على أن هناك أقواما لن يقبلوا هذه الدعوة وسوف يرفضونها، بل إنهم سيؤذون الذين آمنوا، لذلك دعا الإسلام أتباعه للصبر على الأذى في سبيل الله.

* دعوة شاملة للجنس البشري حيث لا تستثنى منها أمة دون أخرى، أو يركز على واحدة، مثلما بات يفعل المسلمون اليوم في تركيزهم على الجنس الأوروبي.

* الدعوة إلى الله لا تعني عدم الدعوة إلى ما يمكن أن يكون مشتركا إنسانيا، بل هي من صميم الدعوة إليه سبحانه.

لقد سعت في هذا الفصل لأجيب عن إشكالات الفصل السابق في كل من مبادئ الإنسانية والتاريخية والعقلانية، وعن ما تعلق بالإلهيات والنبوات والسمعيات من حلول منهجية، كما بينت أن كلا من العلم والأخلاق هما مبدأين ضروريين للتجديد في درس العقيدة، وفي الأخير طرحت ما أظنه إسهاما في الرؤية التوحيدية الكونية.

خاتمة:

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، والصلاة والسلام على رسوله محمد، وعلى آله وأصحابه، ومن سار على دريهم إلى يوم الدين أما بعد:

حاول البحث الإجابة عن الإشكالات المشار إليها في مقدمته، للوصول إلى النتائج الآتية:

أولاً: النقلة على مستوى المناهج المعتمدة من التراث إلى الحداثة:

1. سعى البحث لتجلية مناهج الفهم لدى المسلمين الأوائل، وجعل كلا من المنطق واللغة وأصول الفقه أساساً لهذه المناهج، كما تقرر في البحث أن ما يقوم مقام الفهم في علم المنطق، هي اللغة العربية في طبيعة اللسان الناطق بها، حيث اللغة ليست مجرد ألفاظ للمنطق، بل هي قوالب للمعاني، بينما اعتبر علم أصول الفقه الآلية المستعملة في فهم النص الإسلامي كتاباً وسنة، وهو يعبر عن طبيعة استعمال الألفاظ في المعاني، وعلى هذا لم يغلط علم أصول الفقه العقل الإسلامي بقدر ما سعى إلى فتحه نحو الحقيقة، فالألفاظ المذكورة في هذا العلم لا تعدوا كونها موجودة أصالة، وما قام به الشافعي هو إخراجها لها.

2. وفي مقابل مناهج المسلمين تأتي المناهج الحداثية، التي تعتمد إبيستمولوجيا المناهج الغربية كأساس للفهم وقد حاولت إظهار بعض من هذه المناهج، وهي الهرمنيوطيقا والتفكيكية والبنوية، فتعد الهرمنيوطيقا فلسفة لتأويل النصوص، وتبين أن ما يقابل الهرمنيوطيقا في آليات الفهم لدى المسلمين هو الجاز من خلال مفهومه في أصول الفقه، بينما استعمال المنهج البنوي في قراءة النصوص يسعى إلى بحثها من الداخل كتركيبية موحدة، لا لشيء إلا لمحاولة هدم هذه التركيبية من خلال الافتراضات الواقعية حسبهم، أما التفكيكية فقد ظهرت كموجة نقد للبنوية، وتم استعمالها في نقد النص الديني، في محاولة لهدمه، وبهذا يتم رفض استعمال المناهج الغربية ويرى حسب تاريخ تشكلها أنها أقل قيمة من آليات الفهم لدى المسلمين.

ثانياً: النقلة على مستوى القواعد من التراث إلى الحداثة:

3. تم تبيان قواعد التراثيين في العقيدة، ثم تعامل الحداثة مع نفس المسائل، وكانت هناك اختيارات محددة داخل الإلهيات والنبوات والسمعيات؛ ففي الإلهيات كان البحث في: أدلة إثبات وجود الله، وتوحيده سبحانه، ثم البحث في الأسماء والصفات و كانت قواعد مختلف المدارس الإسلامية على التوالي كالآتي:

- وجود الله يجعل من طرق الاستدلال عليه متعددة.
- الله واجب التوحيد في الألوهية والربوبية والأسماء والصفات.
- تنزيه الله مطلقاً.

سعت الحداثة في الإلهيات إلى إحلال الإنسان مكان الله، وتعتبر أن التاريخ الإسلامي أكثر الحديث عنه سبحانه وأغفل الإنسان، في تقليد واضح لجميع خطوات الغرب، التي انتهت بهذا الأخير إلى إنكار الإله، وعليه كان هم الحداثة في الإلهيات هو السعي لهدم صورة هذا الإله في العقل الأصولي كما تقول، كي يصبح الله غير ذي فاعلية في حياة الإنسان، وللإنسان وحده حق تقرير ما يفعله بنفسه وما يفعله في الكون؛ إذا الأنسنة بدل الألوهية غير مقبولة في الفكر الإسلامي فإنه لم يكن هناك صراع بينهما أبداً في التاريخ الإسلامي، وإنما الصراع هو الفعل البشري.

4. أما اختياري في النبوات فكان: الوحي الإلهي للأنبياء، ومعجزات الأنبياء، وأخيراً عصمة الأنبياء وكانت قواعدهم فيها على التوالي:

- الوحي من الله لهداية البشرية، وللعمل بالموحي به.
- المعجزة لزيادة تصديق النبي.
- الوحي معصوم للعمل بمضامينه.

أما الحداثة فسعت في باب النبوات، الابتعاد عن مضامين ما تقتضيه النبوة ومتعلقاتها، والتخفيف مما أسمته ثقافة العجيب والحلاب، والتاريخية هي المنهج المقابل للمرتبط بموضوع النبوات، حيث تقرر الحداثة من خلال مذهب التاريخية أن ما حدث في التاريخ يجب بقاءه في إطاره التاريخي، ولا يصح سحبه خارج هذا الإطار، وتسعى عملية الهدم في الحداثة إلى القول بأن القرآن تم إغلاقه من خلال جمعه، وأنه كان من

الممكن أن يبقى كتابا مفتوحا، وعلى الرغم من خطورة القول، فإن البحث يكشف أنه عار عن الصحة، ولا أساسا علميا يقف عليه.

5. وفي السمعيات اخترت البحث في: رؤية الله تعالى يوم القيامة، وحكم مرتكب الكبيرة، وأخيرا البحث في أفعال العباد، وقواعدهم فيها:

- أن الله واجب الرؤية بالنص قبل العقل.
- المعصية يعاقب عليها ما دامت معصية.
- الإنسان حر حرية يصح معها محاسبته.

يبني الغرب نظرتة إلى العالم على أساس من الحاضر، وهو بهذا يستبعد الغيب استبعادا كاملا، وهو ما تقلده فيه الحدائة العربية، بمحاولة إخراج الغيب من الفاعلية في حياة الناس على الأقل، بل تطلب السعي إلى نقد الوعي الغيبي، وهذا القول خطأ لأن المسلمين استعملوا الغيب لفاعلية حياتهم الدنيا، وكان الاختيار المباشر في باب السمعيات هو العقلانية، حتى تضيف الحدائة الواقعية على الفكر الإسلامي، لكنها في الحقيقة هدمت الواقعية الحقيقية والتي هي واحدة ووحيدة آلا وهي أن العالم مركب من الغيب والمرئي.

التوصيات:

من خلال البحث ارتأى الباحث أن يضع جملة من التوصيات، لإشكالات جديدة تخدم الموضوع منها:

- إعادة تعريف المناهج العلمية وفق روح الإسلام، وتضمنين منهج الحفظ في الصدور كمنهج علمي على سبيل المثال.
- البحث في تاريخ تشكل العقل الفلسفي الغربي، فإن تطوره يظهر بلوغه إلى الإسلام.

الصفحة	الآيات
	❖ البقرة
14	a^] \ [Z Y"
43	& %\$ # " !
65	l k j i h g f e d
236	Æ Å Ä Ã Â Á
193	# " !
195	q p o n m l k
	❖ آل عمران
229	2 1 O / .
	❖ النساء
13	"1/4 » ° "
24	3 2 ± ° - ® ¬ « a
66	L K J I
193	Â Á À ن 3/4 1/2
245	» ° 1 ¶
	❖ المائدة
221) (' & %\$ # "
	❖ الأنعام
122	: 9 8 7 6 5
	❖ الأعراف
24	فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ
22	إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ
64	❖ الأنفال

) (' & % \$ # " "
121	❖ التوبة
123	= < ; : 98 7.6
124	وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا
234	7 6 5 4 3 2 1 S R Q P O N M
243	❖ يونس بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ، وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ
193	❖ هود فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ
115	❖ يوسف 2 1 0 / . -
60	❖ الرعد Z Y X W
25	❖ الحجر j i h g f e
44	❖ النحل È Ç Æ Å Ä Ã Ä Å À ن
116	Ñ Đ İ Î Í Ì
150	_ ^] \ [Z Y X W
25	❖ مريم B A @ ? >
13	❖ طه "وَأَحَلَّلَ عُقْدَةَ مِنْ لِسَانِي" ❖ المؤمنون N M L K I H G F E D

115	❖ النور
44	87 9 ; : < = النمل
	❖ الشعراء
	u t s
60	❖ العنكبوت
	l k j i h
62	❖ ص
	' & % \$ # " !
200	❖ غافر
	' & % \$ # " !
200	❖ الشورى
	h g f e d c b a ` _
60	❖ الزخرف
	Z Y X W V U
61	❖ الجاثية
) (' & % \$ # " !
	❖ محمد
224	W V U T S R
	❖ الحديد
215	c b a ` _ ^] \
	❖ المجادلة
61	(' & % \$ # " ! :
	❖ الحشر
121	" _ ^] \ [Z Y X "
	❖ الممتحنة
65	y x w v u t s
	& % \$ # " !
221	

221	O NMLKJ I ❖ الطلاق
222	Ü Û Ú Ù Ø × Ö Ö ❖ الملك
115	< : 9 8 ❖ المدثر
194	Û Ú Ù Ø × ❖ القيامة "
200	" / . - , + *) ❖ التكوير
62	Ç Æ Å Ä Ã Â Á À ❖ المطففين
198	Y X WVUT
184	" « a © .. " الفجر ❖
24	❖ البيئة
125	p o nm l k j i h

فهرس الأحاديث:

رقم الصفحة	الحديث
24	العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما
44	كيف ترون قواعدها وبواستها
192	لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض

193	إذا مات أحدكم عرض عليه مقعده بالعادة والعشي
193	من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها
198	كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة
223	يا نبي الله أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألوننا حقهم ويمنعونا حقنا فما تأمرنا؟

فهرس المصادر والمراجع

الألف

- * الإباضية في موكب التاريخ، علي يحي معمر، (ط:2008م، مكتبة الضامري، السيب، سلطنة عمان).
- * الإبانة عن أصول الديانة، أبو حسن الأشعري، ت: حماد بن محمد الأنصاري (ط: 1409هـ، مطبوعات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة).
- * أثر الحضارة الإسلامية على الحضارة الأوروبية، محمود جليلي، (ط:1984م، الكويت، أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الثالث عن الطب الإسلامي).
- * أثر العقيدة الإسلامية في السلوك الإنساني، زكريا إبراهيم الشلول، (ط:01، 2005م، دار الكتاب الثقافي، اريد، الأردن).
- * اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، ابن القيم الجوزية محمد بن أبي بكر، ت: عواد عبد الله محمد المعتق، (ط:01، 1988، مطابع الفرزدق).
- * اجتماعيات الدين والتدين، دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية، حسين أحمد شحادة، (ط: 2010م، مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامي).
- * إحصاء العلوم، الفارابي ابن نصر، شرح: علي بو ملحم، (ط:01، 1991م، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان).
- * أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، زيدان، عبد الكريم، (ط: 1982م، مكتبة القدس، بغداد، مؤسسة الرسالة، بيروت).
- * الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ت: عبد الرزاق عفيفي، (ط:01، 1999م، المكتبة المكية ودار ابن حزم، جدة).

- * إحياء علوم الدين، الغزالي، أبو حامد، (ط:01، 2005م، دار ابن حزم).
- * الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي، (ط:01، 2008م، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان).
- * الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ماكس فيبر، ت: محمد علي مقلد، (ط:1990م، مركز الإنماء القومي، بيروت).
- * الأخلاق بين العقل والنقل، أبو اليزيد العجمي، (ط:1988م، دار الثقافة العربية، القاهرة).
- * الأربعين في أصول الدين، الفخر الرازي، محمد بن عمر، ت: أحمد حجازي، (مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر).
- * الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، أبو المعالي، ت: أسعد تميم، (ط:01، 1985م، مؤسسة الثقافة الإسلامية).
- * أساس التقديس لعلم الكلام، الرازي فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر، (ط:02، مؤسسة الكتب الثقافية).
- * أساس التقديس، الرازي، فخر الدين، ت: أحمد حجازي السقا، (ط:1986م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة).
- * الاستدكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، ت: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، (ط:01، 2000م، دار الكتب العلمية، بيروت).
- * استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، سعد البازعي، (ط:01، 2004م، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان).
- * استقبال الآخر، سعد البازعي، (ط:01، 2004م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب).
- * الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، (ط:02، 2008م، دار الطليعة، بيروت، لبنان).
- * الإسلام في الأسر .. من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة، الصادق نيهوم، (ط:03، 1995م، رياض الريس، دمشق).
- * الإسلام في عصر العلم، محمد فريد وجدي، (ط:03، دار الكتاب العربي، لبنان).
- * الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي، (ط:01، 1993م، مركز الأهرام للنشر، مصر).
- * الإسلام والعرب، روم لاندو، تر: منير البعلبكي، (ط:1962م، دار العلم للملايين، بيروت).

- * الإسلام والعلمانية وجهها لوجه، يوسف القرضاوي، (ط:01، 1997م، مكتبة وهبة، مصر).
- * الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، محمد محفوظ، (ط:01، 1998م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب).
- * الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصر الدين الطوسي، ابن سينا أبو علي، ت: سليمان دنيا، (ط:02، دار المعارف، مصر).
- * الأشاعرة، أحمد صبحي، (ط:04، 1982م، مؤسسة الثقافة الجامعية، مصر).
- * الأشباه والنظائر، السيوطي جلال الدين، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد المعوض، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ).
- * اصطلاحات الصوفية، القاشاني عبد الرزاق، ت: عبد العال شاهين، (ط:01، 1992م، دار المنار، القاهرة).
- * أصول الدين، البغدادي عبد القاهر أبو منصور، (ط:01، 1928م، مدرسة الإلهيات بدار الفنون، اسطنبول، تركيا).
- * أصول الدين، البغدادي عبد القاهر أبو منصور، (ط:03، دار الكتب العلمية، لبنان).
- * أصول السرخسي، السرخسي، (ط:01، 1993م، دار الكتب العلمية، بيروت).
- * أصول الفقه الاسلامي، وهبة الزحيلي، (ط:01، دمشق، سوريا).
- * الأصول الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، محمد سالم سعد الله، (ط:01، 2008م، دار الحوار، اللاذقية، سوريا).
- * أطلس الحضارة الإسلامية، راجي إسماعيل الفاروقي، ولمياء الفاروقي، ت: عبد الواحد لؤلؤة، (ط:01، 1998م، مكتبة العبيكان، الرياض).
- * اعتقاد أئمة الحديث، الإسماعيلي، أبو بكر، ت: محمد الحميس، (ط:01، دار الفتح، الشارقة).
- * الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، أبو بكر أحمد بن الحسين، ت: أحمد بن إبراهيم أبو العنين، (ط:01، 1999م، دار الفضيلة، الأردن).
- * إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، شمس الدين محمد أبو عبد الله، ت: طه عبد الرؤوف سعد، (دار الجليل، بيروت، 1973).

- * الأعمال الكاملة لمحمد عبده، محمد عبده، ت: محمد عمارة، (ط:01، 1993م، دار الشروق، بيروت، القاهرة).
- * أقاويل الثقات في تأويل الصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، مرعي بن يوسف الكرمي، ت: شعيب الأرنؤوط، (ط:01، 1985م، مؤسسة الرسالة).
- * الاقتصاد الإسلامي، رفعت العوضي، مصادره في الفقه الإسلامي، (مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة).
- * الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، محمد أبو حامد، (ط:01، 1409هـ، دار الكتب العلمية، بيروت).
- * الإكليل في المتشابه والتأويل، ابن تيمية، ت: محمد الشيمي شحاته (دار الإيمان، الإسكندرية، مصر).
- * إجماع العوام عن علم الكلام، أبو حامد، الغزالي، ت: مشهد العلاف، (ط:02، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).
- * الإلحاد نشأته وتطوره، رأفت شوقي، (دون معلومات الطبع).
- * أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، بن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ، (ط:01، 1999م، المكتبة المكية و دار ابن حزم، جدة)، ص:127.
- * الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، (ط:01، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر).
- * الإمبراطورية الرومانية بين الدين والبربرية، إسحاق عبيد، (ط:02، 1972م، دار المعارف، مصر).
- * الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، الخياط أبو الحسين عبد الرحيم المعتزلي، ت: نيرج، (ط: 1925م، دار الكتب المصرية، القاهرة).
- * أوروبا والتخلف في إفريقيا، والتر رودني، تر: أحمد القصير، (ط:1998م، عالم المعرفة، الكويت).
- * أوهام النخبة أو نقد المثقف، علي حرب، (ط:03، 2004م، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان).
- * الإيمان بالغيب، بسام علي سلامة العموش، (ط: 01، 2010م، دار المأمون، عمان).

الباء

- * بحثا عن الحداثة، محمد الأسعد، (ط:01، 1986م، مؤسسة الأبحاث العربية).
- * البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي بدر الدين محمد ابن بهاء، ت: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: محمد سليمان الأشقر، (ط:02، دار الصفوة للطباعة والنشر، الغردقة، 1413هـ).

- * بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الجابري محمد عابد، (مركز دراسات الوحدة العربية).
- * البنيوية بين العلم والفلسفة، عبد الوهاب جعفر، (ط:1998م، دار المعارف، مصر).
- * البنيوية والتفكيك تطورات النقد الأدبي، رافيندان، تر: خالدة أحمد، (ط:1، 2002م، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد).
- * البنيوية، جان بياجه، تر: عارف منيمه وبشير أوبري، (ط:04، 1985م، عويدات، بيروت).
- * بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية أحمد ابن عبد الحلیم، (ط:1426هـ، مجمع الملك فهد للطباعة القرآن).
- * البيضاوي، أبو سعيد عبد الله ابن عمر، (1408هـ، دار الكتب العلمية، بيروت).
- * بين الدين والعلم تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، اندرو ديكسون وايت، تر: إسماعيل مظهر، (دون معلومات الطبع).

التاء

- * تأثير الإسلام في أوروبا العصور الوسطى، ويليام مونتهومري واط، تر: سارة إبراهيم الذيب، (ط:01، 2016م، جسور للترجمة والنشر، لبنان).
- * تاج العروس، الزبيدي، (دار الصادر، بيروت).
- * تاريخ الأمم والملوك، الطبري، محمد بن جرير، ت: أبو صهيب الكرمي، (ط:01، بيت الأفكار الدولية، عمان والرياض).
- * تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، كرم يوسف، (ط:1965م، دار المعارف، القاهرة).
- * تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة، (ط:1987، دار الفكر، القاهرة).
- * تاريخ غزوات العرب، تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط، شكيب أرسلان، (ط:2012م، مؤسسة هنداي، مصر).
- * تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هاشم صالح، (ط:02، 1996م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء).
- * تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، (ط:1965م، الدار القومية للطباعة والنشر).

- * تأملات في سلوك الإنسان، الحضارة الحديثة في الميزان، الكسيس كارل، (ط:1958م، مكتبة مصر للطباعة الأوفست).
- * تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ت: السيد أحمد صقر (ط:03، 1401هـ، المكتبة العلمية، القاهرة).
- * التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكة، الاسفرايني أبو المظفر، ت: كمال يوسف الحوت، (ط:01، 1983م، عالم الكتاب، بيروت).
- * التحذير من التسرع في التكفير، محمد بن ناصر العريني، (ط:03، 1436هـ، مكتبة الملك فهد، السعودية).
- * تحصيل نظائر القرآن، الحكيم الترميذي، ت: حسين نصر زيدان، (ط:01، 1969م، مطبعة السعادة، مصر).
- * تحفة المرید شرح جوهرة التوحيد، البيجوري إبراهيم بن محمد بن أحمد، ت: عبد الله محمد الخليلي، (ط:02، دار الكتب العلمية، بيروت).
- * تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره، من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، محمد بن مطر الزهراني، (ط:01، 1996م، دار الهجرة، السعودية).
- * التراث والحداثة دراسة ومناقشات، محمد عابد الجابري، (ط:01، 1991م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان).
- * التراث والمعاصرة، أكرم ضياء العمري، (دار كتاب الأمة، العدد: 10).
- * التربية والثقافة فيما بعد الحداثة، محمد محمد سكران، (ط:1، 2006م، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة).
- * ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض، ت: محمد بن تاويت الطنجي، (الرباط، المغرب).
- * تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون، تر: شوقي جلال، (ط:01، 2004م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة).
- * تصحيح اعتقادات الإمامية، المفيد محمد أبو عبد الله العكبري البغدادي، (ط:04، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، بيروت، لبنان).
- * التصميم العظيم إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى، ستيفن هوكينغ، تر: أيمن أحمد عياد، (ط:01، 2013م، دار التنوير، بيروت).
- * التعددية والحرية في الإسلام، حسن الصفار، (ط:04، 2010م، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت).

- * التعريفات، الجرجاني الشريف علي ابن محمد، (ط: 01، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ).
- * تفسير ابن كثير، ابن كثير إسماعيل ابن عمر، ت: سامي بن محمد السلامة، (ط: 1999م، دار طيبة).
- * تفسير الطبري، ابن جرير الطبري، (طبعة دار الإحياء التراث العربي).
- * التفسير الكبير، الفخر الرازي، أبو عبد الله محمد، (ط: 2004م، دار الكتب العلمية، بيروت).
- * التفكيك: الأصول والمقولات، عبد الله إبراهيم، (ط: 01، 1990م، عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب).
- * التفكيكية والنقد العربي الحديث، غسان السيد، (العدد: 426، تشرين الأول 2006، مجلة الموقف الأدبي، مجلة أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق).
- * التفكيكية: التأسيس والمراس، هشام الدركاوي، (ط: 01، 2011م، دار الحوار، دمشق، سوريا).
- * التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ابن حزم، محمد علي بن أحمد، ت: أحمد فريد المزدني، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).
- * التقنية، الحقيقة، الوجود، مارتن هيدجر، تر: محمد سيلا، وعبد الهادي مفتاح، (ط: 01، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب).
- * تقويم نظرية الحداثة، عدنان علي رضا النحوي، (ط: 01، 1992م، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية).
- * تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حثالة الأغبياء، ابن خمير السبتي، ت: محمد رضوان لداية، (ط: 02، 1990م، دار الفكر، دمشق، سوريا).
- * تهافت التهافت، ابن رشد، ت: سليمان دنيا، (ط: 02، دار المعارف، مصر، المكتبة المركزية).
- * تهافت الفلاسفة، الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، ت: سليمان دنيا، (ط: 04، دار المعارف، مصر).
- * التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ابن خزيمة أبو بكر محمد بن إسحاق، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، (ط: 05، 1994م، دار الرشد، الرياض).
- * التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل وصفاته على الاتفاق والتفرد، ابن منده محمد ابن إسحاق العبدي، ت: علي بن محمد ناصر الفقيهي، (ط: 01، 2002م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، دار العلوم والحكم، سوريا).

- * تيسير القواعد المنطقية "شرح للرسالة الشمسية"، انظر محمد شمس الدين إبراهيم، (ط:04، 1981م، مطبعة حسان، مصر).
- * تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، السعدي عبد الرحمان بن ناصر، (ط:01، 2003، دار ابن حزم، بيروت، لبنان).

الثناء

- * الثابت والمتحول بحث في الإبداع والإتياع عند العرب، أدونيس، (ط:09، 2006، دار الساقى، بيروت، لبنان).
- * الثابت والمتحول، أدونيس، (ط:01، 1978م، بيروت، لبنان).
- * الثقافة العربية والثقافات الأخرى، عبد العزيز بن عثمان التويجري، (ط:02، 2015م، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو).

الجيم

- * جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الأحمـد النكري عبد النبي بن عبد الرسول، (ط: 01، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1395).
- * جامع العلوم والحكم، ابن رجب الحنبلي، (منشورات المؤسسة السعودية، الرياض).
- * جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، أبي عمر يوسف بن عبد الله، (مكتبة عباد الرحمان، مصر).
- * الجامع لأحكام القرآن، القرطبي شمس الدين أبو عبد الله (ط:02، 1372هـ، دار الشعب، الأردن).
- * جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، محمد الغزالي، (ط:2005م، نخضة مصر، القاهرة).
- * جوهر المسيحية، لودفيج فويرباخ، تر: جورج برشين، (ط:01، دار الرافدين، بيروت).
- * جوهر التوحيد، الباجوري، ت: علي جمعة محمد الشافعي، (ط:04، 2008م، دار السلام، مصر).

الحاء

- * حتى يغيروا ما بأنفسهم، جودت سعيد، (ط:03، 1977م، مطبعة الحسين الجديدة).

- * الحجة في بيان المحجة وشرح أهل السنة، الأصفهاني أبو القاسم إسماعيل، ت: الهادي بن ربيع المدخلي، (ط: 02، 1999م، دار الراية، الرياض).
- * الحداثة وما بعد الحداثة، فتحي التريكي، (2003م، دار الفكر، دمشق، سوريا).
- * الحداثق في المطالب العالية الفلسفية العويصة، البطلوسى الأندلسى، أبو محمد عبد الله بن محمد، ت: محمد زاهد الكوثري، (ط: 01، 2006م، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة).
- * الحرب العالمية الأولى، عمر الديرأوي، (ط: 08، 1980م، دار العلم للملايين، لبنان).
- * الحرب العالمية الثانية، رمضان لاوند، (ط: 13، 1989م، دار العلم للملايين، لبنان).
- * الحريات من القرآن الكريم، محمد علي الصلابي، (دار ابن حزم).
- * حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، تيسير خميس العمر، (ط: 01، 1980م، دار الفكر، دمشق).
- * الحرية والثقافة، جون ديوي، تر: أحمد أمين مرسى قنديل، (مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر).
- * الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى، نعيم فرح، (ط: 02، 1999م - 2000م، منشورات جامعة دمشق، سوريا).
- * الحق الدماغ، الخليلى أحمد بن حمد، (ط: 1409هـ، مسقط، سلطنة عمان).
- * حوار مع جاك دريدا، كريستيان ديكان، (العدد: 18، 1982م، مجلة الفكر العربي المعاصر).
- الخاء**
- * الخالدون من أعلام الفكر، أحمد الشنأوي، (دار الكتاب العربي، 2007م).
- * خديعة التطور، هارون يحيى، تر: سليمان بايارا، (دون معلومات طبع).
- * خطاب الحداثة في الأدب، مرجعية الأدب الحداثى، جمال شحيد، وليد قصاب، (2005م، دار الفكر، دمشق).
- * خطاب الحداثة: قراءة نقدية، سمير حميد، (ط: 01، 2009م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت).
- * الخطوط العريضة للنظام الاقصادى الإسلامى، محمد صقر، (1985م، ندوة الاقصاد الإسلامى والتكامل التنموى فى الوطن العربى).
- * الخطيئة والتكفير، من البنيوية إلى التشريحية، نظرية وتطبيق، عبد الله الغدأمي، (ط: 06، 2006م، المركز الثقافى العربى، بيروت).
- * خليفة الله الإنسان الكامل فى مآثر مرتضى مطهرى، مهدي حشمتى، (ط: 01، 2009م، دار الصفوة، لبنان).

* حوارات العادات وحقيقة الولاية والفرق بينها وبين الأحوال الشيطانية، وليد محمد السعد، رسالة ماجستير من جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، رقم: 00872

الذال

- * درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، ت: محمد رشاد سالم، (ط: 02، 1991م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية).
- * درس السيمولوجيا، رولان بارت، ت: عبد السلام بن عبد العالی، (ط: 03، 1993م، الدار البيضاء، المغرب).
- * الدعوة إلى الإسلام، بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، توماس و أرلوند، ت: حسن إبراهيم حین وآخرون، (ط: 1970م، مكتبة النهضة المصرية، مصر).
- * دفاعا عن العقل والحداثة، محمد سيلا، منشورات الزمن، عدد: 39، 2005م.
- * دليل الناقد الأدبي، انظر ميجان الرويلي وسعد البازعي، (ط: 04، 2005م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء).
- * دور الزكاة في علاج المشكلات الاقتصادية، يوسف القرضاوي، (بحث قراءات في الاقتصاد الإسلامي، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة).
- * دور مؤسسات الزكاة في التنمية، عبد السلام لعبادي، (1991م، البنك الإسلامي للتنمية، كتاب التنمية من منظور إسلامي).
- * الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، محمد عمارة، (ط: 01، 1988م، دار الشروق، مصر).
- * الدولة المدنية والدولة الدينية، إشكالية المصطلح والمضمون، محمد فتحي النادي، (مقال دون معلومات الطبع).
- * الدولة والعمولة وظهور مجتمع مدني عالمي، عبد النور بن عنتر، (ط: 2002م، العدد: 107م، مجلة شؤون الأوسط، بيروت).

الراء

- * الرد على المنطقيين، ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، ت: عبد الصمد شرف الدين الكتي، (ط:01، مؤسسة الريان، السعودية).
- * رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، الأشعري، أبو حسن، ت: محمد الولي الأشعري القادري الرفاعي، (ط:01، 1995م، دار المشاريع للطباعة والنشر، بيروت لبنان).
- * رسالة التوحيد، النقشبندی، محمد عثمان سراج الدين.
- * رسالة أهل الثغر للأشعري، الأشعري أبو الحسن، ت: عبد الله شاكر محمد الجندي، (ط:01، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة).
- * الرسالة في أصول الفقه، الشافعي، محمد بن إدريس، ت: عبد اللطيف حميم، (منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).
- * رسالة في المنطق، ابن تيمية
- * رسائل العدل والتوحيد، ت: محمد عمارة، الاحتجاج على محمد بن الحنفية، (ط:01، دار الشروق، مصر).
- * رسائل الكندي، الكندي، ت: أبو ريدة (ط:1950م، القاهرة، مصر).
- * روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ابن قدامة المقدسي، (ط:1342هـ، المطبعة السلفية).
- * الرؤية الكونية التوحيدية، مرتضى مطهري، ت: محمد عبد المنعم الخاقاني، (ط:02، 1989، معاونة العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي).

الزاي

- * زيارة اللجنة والنار، مصطفى محمود، (دون معلومات طبع).

السين

- * سلطان العارفين، عبد الحلیم محمود، (ط:02، دار التراث العربي، القاهرة).
- * السلم المروتنق في علم المنطق، الأخضرى، عبد الرحمان الجزائري المالكي، ت: أبو بكر بالقاسم ضيف، (دار ابن حزم، الجزائر).
- * السنة ومكانتها في التشريع، مصطفى السباعي، (ط:02، 2000م، دار الوراق، المكتب الإسلامي).
- * السنة، ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك، ت: محمد ناصر الدين الألباني، (ط:01، 1400هـ، المكتب الإسلامي، بيروت).

- * السنة، أحمد بن حنبل عبد الله، ت: عبد الله بن الحسن آل الشيخ، (ط: 1349هـ، جامعة الملك سعود، السعودية).
- * السنة، اللالكائي أبو القاسم هبة الله، ت: أحمد بن سعد حمدان الغامدي، (ط: 02، دار طيبة، الرياض).
- * السنة، المروزي أبو عبد الله محمد بن نصر (ت: 694هـ)، ت: عبد الله بن محمد البصري، (ط: 01، 2001م، دار العاصمة، الرياض).
- * سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث الأزدي، ت: شعيب الأرنؤوط (ط: 01، 2009م، دار الرسالة العلمية).
- * سنن الترميذي، الجامع الكبير، الترميذي أبو عيسى، ت: بشار عواد معروف، (ط: 01، 1996م، دار الغرب الإسلامي).
- * سنن الله في المجتمع من خلال القرآن، محمد الصادق عرجون، (ط: 03، 1984م، الدار السعودية).
- * سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية، طه عبد الرحمن، (ط: 01، 2017م، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت).
- * سيادة الأمة قبل تطبيق أحكام الشريعة، عبد الله المالكي، (ط: 01، 2012م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان).
- * سير أعلام النبلاء، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، (مؤسسة الرسالة، الأردن).

الشين

- * شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، العز بن عبد السلام، ت: حسان عبد المنان، (ط: 01، بيت الأفكار الدولية).
- * شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي أبو القاسم هبة الله ابن الحسن ابن منصور، ت: نشأة بن كمال المصري، (ط: 2001م، دار الإرشاد و دار البصيرة، اليمن ومصر).
- * شرح الأسماء الحسنى، القشيري، زين الدين أبو القاسم، ت: عاصم إبراهيم، (ط: 01، دار الكتب العلمية، لبنان).
- * شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ت: عبد الكريم عثمان، (ط: 1965م، مكتبة الوهبة، القاهرة).

- * شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، التفتازاني، سعد الدين مسعود، (مكتبة صبيح، مصر).
- * شرح الحديث المقتفى في مبعث النبي المصطفى، أبو القاسم، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل، ت: أحمد عزون، (ط: 01، 1999م، مكتبة العمرين العلمية، الشارقة، الإمارات).
- * شرح السنوسية الكبرى، للإمام عبد الله السنوسي، عبد الفتاح بركة، (ط: 01، 1982م، دار القلم، الكويت).
- * شرح الصحيح البخاري، ابن بطلال القرطبي، أبو الحسن علي، ت: ياسر بن إبراهيم، (ط: 01، مكتبة الرشد).
- * شرح المقاصد، التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، ت: إبراهيم شمس الدين، (ط: 01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).
- * شرح المواقف للإيجي، الجرجاني السيد الشريف علي بن محمد، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).
- * شرح أم البراهين، السنوسي أبي عبد الله محمد بن يوسف، ت: محمد صادق درويش، (ط: 01، دار البيروني).
- * الشرح والإبانة عن أصول السنة والديانة، ابن بطة العكبري، ت: علي بن حسن بن علي الحلبي، (ط: 01، 1430هـ، الدار الأثرية، سوريا).
- * شعب الإيمان، البيهقي، أبو بكر أحمد ابن الحسين، ت: محمد السعيد زغلول، (ط: 1410هـ، دار الكتب العلمية، بيروت).
- * الشعب الدنماركي مهدهد بالانقراض: الشيوخ قادمون والاجتماعات الغربية تدفع ثمن انفلاتها، فهمي هويدي، مجلة، (1997م، العدد: 891).
- * شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل، ابن القيم الجوزية، محمد أبو عبد الله، ت: الحساني حسن عبد الله، (ط: 01، دار التراث، القاهرة).
- * الشفاء المنطق، ابن سينا، أبو علي الحسين، ت: إبراهيم مذكور وآخرون، (نشر وزارة المعارف العمومية).
- * الشيعة في عقائدهم وأحكامهم، أمير القزويني، (ط: 03، 1997م، دار الزهراء، بيروت، لبنان).
- * الشيعة والتصحيح الصراع بين الشيعة والتشيع، موسوي الموسوي، (ط: 1988م).

- * الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم ت: محمد محي الدين عبد الحميد، (ط:1983م، الحرس الوطني السعودي، السعودية).
- * الصحيح البخاري، البخاري محمد بن إسماعيل، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، (ط:01، طوق النجاة).
- * الصلة بين العلم والفلسفة، فيليب فرانك، تر: علي ناصف، (ط:01، 1983م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر).
- * الصليبيون في الشرق، ميخائيل زايروف، (ط:1989م، دار التقدم، موسكو).
- * الصوارم المهركة، في جواب الصواعق المحرقة، التستري، القاضي نور الله التستري (ط:01، دار الريبوني، لبنان).
- * صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، السيوطي جلال الدين، ت: علي سامي النشار، وسعاد علي عبد الرزاق، (ط:01، دار النصر للطباعة، القاهرة، مصر).
- * صياغة الإنسان بين العلم والإيمان، العطري بن عزوز، دراسة تحليلية نقدية لكتاب الإنسان ذلك المجهول، (ط:01، 2012م، دار الأوطان، الجزائر).
- * صيد الفوائد، ابن القيم الجوزية، شمس الدين، ت: حسن الحلبي، (ط:01، دار ابن الجوزي، الأردن).

الطاء

- * طبقات ابن المرتضى، المرتضى أحمد بن يحيى، ت: سوسنة ديفلد فلزر، (ط:01، 1061م، النشرات الإسلامية).
- * الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، يعني طريف الخولي، (ط:01، 2014م، مؤسسة الهداوي، مصر).

العين

- * عبقرية محمد، عباس محمود العقاد، (المكتبة العصرية، بيروت).
- * عقائد الإمامة، المظفر محمد رضا، (ط:02، انتشارات أنصاريان، قم، إيران).
- * العقيدة الإسلامية وأسسها، عبد الرحمان حبنكة الميداني، (ط:03، 1983م، دار القلم، دمشق).
- * العقيدة الطاحوية، الطحاوي أبو جعفر أحمد بن محمد، (ط:01، 1995م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان).

- * عقيدة المؤمن، أبو بكر جابر الجزائري، (ط:01، دار الشهاب، باتنة).
- * العقيدة في الله، عمر سليمان الأشقر، (ط:1990، قصر الكتاب، البليدة).
- * العلاقات السياسية الدولية في القرن العشرين، سمعان بطرس، (ط:02، 1980م، مكتبة الأنجلو، مصر).
- * علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، (ط:08، دار القلم، مكتبة الدعوة الإسلامية، مصر).
- * العلمانية وثمارها الخبيثة، محمد بن شاعر الشريف، (ط:01، 1411هـ، دار الوطن للنشر).
- * عوارف المعارف، السهروردي شهاب الدين أبو حفص، ت: سمير شمس، (ط:02، دار الصادر، بيروت).
- * العولمة أمام عالمية الشريعة الإسلامية، عمر الحاجي، (ط:01، 1999م، دار المكتبي، دمشق).
- * العولمة والعالم الإسلامي، عيد سعيد عبد إسماعيل، (ط:01، 2001م، دار الأندلس الخضراء).
- * عيون المسائل، الفارابي، محمد أبو نصر، ت: محمد بركت، (ط:01، بيروت).

الغبين

- * غمز عيون البصائر، شرح كتاب الأشباه والنظائر، شهاب الدين أبو العباس أحمد ابن محمد مكّي الحسيني الحموي الحنفي، (ط: 02 دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ).
- * الغيب والعقل دراسة في حدود المعرفة البشرية، الياس بلكا، (ط:01، 2008م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية).

الفاء

- * فاتحة لنهاية القرن بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة، أدونيس، (ط:01، 1980م، دار العودة، بيروت، لبنان).
- * فتاوى السبكي، السبكي، أبو الحسن تقي الدين، (دار المعرفة، بيروت، لبنان).
- * فتاوى الشيخ بيوض، بيوض إبراهيم بن عمر، جمع بكير بن محمد الشيخ بلحاج، (ط:02، 1990م، أبي الشعثاء، سلطنة عمان).
- * الفتح الباري بشرح الصحيح البخاري، العسقلاني ابن حجر أحمد بن علي، ت: محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون، (ط: 01، 1986م، دار الريان للتراث).
- * الفتوى الحموية الكبرى، ابن تيمية تقي الدين أحمد، ت: حمد التويجري، (ط:02، 2004م، دار الصميعة، الرياض).

- * فح العوملة، تر: عدنان عباس علي، هانس بيتر مارتن، هارالد شومان، (ط:1998م، عالم المعرفة، الكويت).
- * الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم أبو محمد الأندلسي، (ط:03، دار الجيل، بيروت).
- * فصوص الحكم، ابن عربي، (دار الكتاب العربي، بيروت).
- * فضاء النص الروائي، مقارنة بنيوية تكوينية في أدب نبيل سليمان، محمد عزام، (ط:01، 1996م، منشورات الاختلاف).
- * فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، البلخي أبو القاسم، والقاضي عبد الجبار، والحاكم الجشمي، ت: فؤاد السيد، (ط:02، الدار التونسية للنشر، تونس).
- * الفقه الأكبر مخطوط، إدريس الشافعي، تحت رقم 214/2057 / ف:10، 1957م.
- * فقه التاريخ في ضوء أزمة المسلمين الحضارية، عبد الحليم عويس، (ط:01، 1987م، دار الصحوة للنشر).
- * الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هشام صالح، (ط:02، 1996م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء).
- * الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، (المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر).
- * الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، أركون محمد، تر: هشام صالح (ط:03، دار الصافي).
- * الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، عادل خليفة، (منشورات دار المنهل).
- * الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، محمد كريم، (ط:02، دار الأمان).
- * الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، محمود عثمان، (ط:02، 1984م، الدار الإسلامية).
- * فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، توفيق طويل، (ط:03، 1972م، دار النهضة العربية).
- * فلسفة التربية الإسلامية في القرآن والسنة، الزنتالي، عبد الحميد الصيد، (ط:1993م، الدار العربية للكتاب).
- * فن القص في النظرية والتطبيق، نبيلة إبراهيم، (ط:01، مكتبة غريب، القاهرة).
- * الفن القصصي في القرآن، محمد أحمد خلف الله، (ط:01، 1951م، مكتبة النهضة العربية مصر).
- * فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، اللكنوي الأنصاري، (ط:1322هـ، المطبعة الأميرية، بيوبلاق).
- * في سبيل موسوعة فلسفية، مصطفى غالب، (ط:1998م، دار وكتبة الهلال، بيروت، لبنان).
- * في سنن الله الكونية، محمد أحمد الغمراوي، (ط:01، 1936م، مطبعة لجنة التأليف).

- * في علم الكلام دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، جزء المعتزلة، أحمد محمود صبحي، (ط:05، 1985م، دار النهضة العربية).
- * في فقه الحضارة الإسلامية، محمد عمارة، (ط:02، 2007م، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر)
- * في ماهية اللغة و فلسفة التأويل، سعيد توفيق، (ط:2002م، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان).
- * في نظرية الأدب، شكري عزيز الماضي، (ط:01، 1986م، دار الحداثة، بيروت).

القاف

- * قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، جميل بن خميس السعدي، (ط:1983م، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان).
- * القراءة النسقية سلطة البنية و وهم المحايثة، أحمد يوسف، (ط:01، 2007م، الدار العربية للعلوم، بيروت).
- * قراءة في إشكالية التخلف والتبديل، ميمون النكاز، (العدد 63، نوفمبر 1985م، مجلة الأمة، قطر).
- * قراءة في منهج البخاري و مسلم في الصحيحين، محمد زهير الأدهمي، (ط:01، دار النفائس، بيروت).
- * القرآن الكريم و مناهج تحليل الخطاب، عبد الرزاق هرماس، (جامعة قطر، حولية كلية الشريعة، العدد 19، 1422هـ).
- * القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر: هاشم صالح، (ط 2، 2005، دار الطليعة، بيروت).
- * قصة محاكم التفتيش في العالم، بسام اسخيطة، (ط:01، 2000م، دار هيا، دمشق، سوريا).
- * قضايا الشعرية، رومان جاكسون، تر: محمد الولي و مبارك حنوز، (ط:1988م، المعرفة الأدبية، دار توبقال للنشر).
- * قضايا العقيدة الإسلامية بين النصوص الشرعية و أقوال المتكلمين، خميس بن عاشور، (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة، قسم الدوريات، موجودة تحت الرقم 14/214)
- * قضايا وشهادات، تحرير جابر عصفور و آخرون، (العدد الثاني، ط:01، 1990م، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، قبرص).

- * قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين، جابر زايد السميري، (ط:01، 1995م، دار الكتب السودانية، الخرطوم).
- * قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، القنوجي محمد صديق خان، ت: عبد الكريم الحجوري، (ط:02، مكتبة صنعاء الأثرية، اليمن).
- * قواعد تكوين البيت المسلم، أكرم رضا، (ط:2013، التنمية البشرية، مصر).

الكاف

- * كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ابن خزيمة محمد ابن إسحاق أبو بكر، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهبان، (ط:05، 1994م، دار الرشد، الرياض).
- * كتاب التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة، الفاروقي، راجي إسماعيل، (طبعة من الإنترنت)
- * كتاب التوحيد، محمد بن عبد الوهاب، ت: أبو مالك الرياشي، (ط:01، 2008م، مكتبة عباد الرحمان، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة).
- * كتاب الخراج، القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، (ط:01، 1988م، دار المعارف، بيروت، لبنان).
- * كتاب الشريعة، الآجري، أبو بكر محمد الحسين، ت: عبد الله بن عمر الدميحي، (ط:01، 1418هـ، دار الوطن، الكويت).
- * الكتابة والاختلاف، جاك ديريدا، تر: كاظم جهاد، (ط:01، 1988م، الدار البيضاء، المغرب).
- * الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري محمود أبو القاسم، ت: عادل أحمد عبد الودود وعلي محمد معوض، (ط:02، 2008م، دار العبيكان، الرياض).
- * الكشف، الزمخشري، ت: محمود بن عمر، (مكتبة المعارف، الرياض).
- * كشف الأسرار على أصول الفقه للبيدوي، علاء الدين البخاري، ت: عبد الله محمود محمد عمر (ط:01، 1997م، دار الكتب العلمية، بيروت).
- * الكشف عن مناهج الأدلة، أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيدولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، محمد عابد الجابري، (ط:01، 1998م، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت).
- * كفاية الأختيار في حل غاية الاختصار، تقي الدين الحصني، (ط:1998م، دار الخير).

* الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ).

اللام

- * لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، (دار الفكر، بيروت).
- * لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، الجويني أبي المعالي عبد الملك، ت: نزار حمادي، (ط: 01، دار الإمام ابن عرفة، تونس).
- * لمعة الاعتقاد، الموفق ابن قدامة المقدسي، (ط: 04، 1395هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان).

الميم

- * متن أم البراهين المسمى بالعقيدة السنوسية الصغرى، السنوسي، أبو عبد الله محمد بن يوسف، ت: سعيد فودة.
- * المثقفون العرب والغرب، هشام شرابي، (ط: 02، 1978م، دار النهار للنشر، بيروت).
- * المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه، محمد سليم أحمد السيد، (ط: 01، دار المعارف، مصر).
- * مجلة المنار، المنار والأزهر، (ط: 01، 1353هـ، المنار، القاهرة)، العدد: 05.
- * مجموع الفتاوى، ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، ت: عامر الجزائر وأنور الباز، (دار الوفاء).
- * مجموعة ابن سينا في العلوم الروحانية الكبرى، ابن سينا أبو علي، (مكتبة الحاج عبد السلام بن محمد بن شقرون).
- * محاضرات في العقيدة الإسلامية، فاروق الدسوقي، (ط: 01، 1983م، دار الدعوة للنشر والتوزيع، القاهرة).
- * محاضرات في علم الأخلاق، أحمد محمد جاد عبد الرزاق، (ط: 2002م، دار الهاني للطباعة والنشر، مصر).
- * المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب، ت: عبد السلام عبد الشافي، (ط: 1993م، دار الكتب العلمية، بيروت).
- * المحصل، الرازي فخر الدين، ت: طه جابر العلواني، (ط: 03، 1997م، مؤسسة الرسالة).

- * المحصول في أصول الفقه، بن العربي أبو بكر المعافري المالكي، ت: حسين علي البدري، (دار البيارق، عمان).
- * مختار الصحاح، الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، ت: أحمد عبد الغفور عطار، (ط:02، 1957م، دار بولاق، القاهرة، مصر).
- * مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، (ط:1996م، دار الكتاب العربي).
- * مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، سارة لحوخمان وروحي لا بورت تر: إدريس كثير وعز الدين الخطابي، (ط:02، دار الكتاب، القاهرة، مصر).
- * المذاهب النقدية الحديثة، محمد شبيل الكومي، (ط:2004م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر).
- * المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، (1998م، عالم المعرفة، الكويت).
- * المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، عبد العزيز حمودة، (ط:2001م، دار عالم المعرفة، الكويت).
- * المرجع في تاريخ الأخلاق، الأخلاق منذ عصور ما قبل التاريخ حتى الصين القديمة، محمد عبد الرحمان مرحبا، (ط:01، 1988م، جروس، طرابلس، لبنان).
- * المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، ت: محمد أحمد جاد المولى بك، ومحمد أبو فضل إبراهيم، ومحمد علي البجاوي، (دار التراث، القاهرة).
- * المسامرة في شرح المسامرة، ابن الهمام كمال الدين بن أبي شريف، ت: محمود عمر الدمياطي، (ط:03، دار الكتب العلمية، لبنان).
- * المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، بسام عبد الوهاب الجاي، (ط:01، 2003م، دار ابن حزم، بيروت).
- * المستصفي من علم الأصول، الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، ت: حمزة بن زهير حافظ، (الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة).
- * مشكلة البنية، زكريا إبراهيم، (ط:01، 1976م، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر).
- * مشكلة الحرية، زكريا إبراهيم، (ط:1962، مكتبة مصر، القاهرة).
- * المصباح المنير، الفيومي، أحمد بن محمد علي، (ط:01، 1987م، مكتبة لبنان، بيروت).
- * المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، (ط:01، 1996م، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت).

- * معارج السالكين، ضمن مجموعة رسائل، الغزالي أبو حامد، (ط:01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان).
- * المعاصرة في إطار الأصالة، أنور الجنيد، (ط:01، 1987م، دار الصحوة للنشر، القاهرة).
- * معالم الأسرة المسلمة في القرآن الكريم، شيرين زهير أبو عبدو، رسالة ماجستير، (ط:2010م، الجامعة الإسلامية، غزة).
- * معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، انظر محمد سعيد عمران، (دار المعرفة الجامعية).
- * المعتزلة بين القديم والحديث، محمد عبده، وطارق عبد الحليم، (ط:01، 1987م، دار الأرقم، بومنجهام).
- * المعتزلة تكوين العقل العربي أعلام وأفكار، محمد إبراهيم الفيومي، (ط:02، دار الفكر العربي، مصر).
- * معجم ألفاظ الصوفية، حسن الشرفاوي، (ط:01، 1987م، مؤسسة المختار، القاهرة).
- * معجم المصطلحات السياسية، أمل عمر بسيم الرفاعي، (ط:2016م، دار ناشري للنشر).
- * المعجم الوسيط، مجمع اللغة، (ط:1406هـ، دار إحياء التراث الإسلامي، القاهرة).
- * معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، ت: عبد السلام محمد هارون، (دار الكتب العلمية، إيران، قم).
- * معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، عبد الله إبراهيم وآخرون، (ط:1996م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب).
- * المغني، القاضي عبد الجبار، (ط:01، 1960م، مطبعة دار الكتب، الجمهورية العربية المتحدة).
- * مفهوم الحرية. دراسة تأصيلية، علي الفقيهي، (ط:2010م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية).
- * مفهوم السنن الربانية، دراسة في ضوء القرآن الكريم، رمضان خميس زكي، (دون معلومات طبع).
- * مفهوم المعجزة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد، مصطفى لبيب عبد الغاني، (ط:01، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر).
- * مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، (ط:1990م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة).
- * مفهوم سنن الله الاجتماعية في القرآن الكريم، صديق عبد العظيم أبي الحسن، (العدد: 31، 1997م، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية)

- * مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري أبو حسن، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، (ط:1990م، المكتبة العصرية، مصر).
- * مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، ابن فورك محمد بن الحسن، ت: أحمد عبد الرحيم السايح، (ط:02، 2006م، مكتبة الثقافة الدينية).
- * مقدمات العلوم والمناهج، من مفاهيم العلوم الاجتماعية، أنور الجنيدي، (ط:1409هـ، دار الأنصار).
- * المقدمة، ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، (ط:03، دار الكتب العلمية، بيروت).
- * المقدمة، ابن خلدون، (دار الجيل، بيروت، لبنان).
- * المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، الغزالي أبو حامد، ت: محمد عثمان الخشت، (ط:01، مكتبة القرآن، القاهرة).
- * الملل والنحل، الشهرستاني، أبي الفتح محمد ت: أحمد فهمي محمد، (ط:02، 1992م، دار الكتاب العلمية، بيروت).
- * من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، بول ريكور، تر: محمد برادة، وحسن بورقية، (ط:2001م، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، الجيزة، مصر).
- * مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، علي سامي النشار، (ط:1984م، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان).
- * مناهج النقد المعاصر، صلاح فضل، (ط:01، 1997م، دار الأفاق العربية، القاهرة).
- * مناهج تحليل النص الأدبي، إبراهيم السعافين و عبد الله الخياص، (ط:01، 1993م، منشورات جامعة القدس المفتوحة).
- * مناهل العرفان، الزرقاني، محمد عبد العظيم، (دون معلومات الطبع).
- * المنطق الصوري، جول تريكو، تر: محمود يعقوبي، (ط:1992م، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر).
- * المنقذ من الضلال والموصل إلى ذو العزة والجلال، الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، ت: جميل صليبا وكامل عباد، (ط:05، 1956م، الجامعة السورية).
- * منهاج البلغاء وسراج الأدباء، أبو الحسن القرطاجني، ت: محمد حبيب الخوجة، (ط:01، 1986م، دار الغرب الإسلامي).

- * منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، ت: محمد رشاد سالم، (ط: 01، 1986م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية).
- * المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي أبو زكريا يحيى بن شرف، إدارة: محمد عبد اللطيف، (ط: 01، 1929م، المطبعة المصرية بالأزهر).
- * المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، ت: توما ارندل، (ط: 1898م، حيدر آباد الدكن).
- * المنية والأمل، القاضي عبد الجبار بن أحمد، ت: سامي النشار وعصام الدين محمد، (ط: 1972م، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، مصر).
- * المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المقرئ تقي الدين أحمد بن علي، ت: أيمن فؤاد السيد، (ط: 01، دار الكتب العلمية، لبنان).
- * الموافقات، الشاطبي، ت: مشهور أبو عبيدة، (دار ابن القيم ودار ابن عفان)
- * الموافقات، الإيجي، عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد، (عالم الكتاب).
- * الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية لشباب الإسلام، ت: مانع بن حماد الجهني، (ط: 04، 1420هـ، دار الندوة العالمية).
- * الموطأ رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي، مالك بن أنس الأصبحي، (المنتدى الإسلامي، الشارقة).
- * ميثاق العهد في مسالك التعرف إلى الله، فريد الدين الأنصاري، (دار السلام، المغرب).

النون

- * النبوات بين الإيمان والإنكار، فرج الله عبد الباري، (ط: 01، 2006م، دار الآفاق العربية، مصر).
- * النبوات، ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، ت: عبد العزيز بن صالح الطويان، (ط: 01، 2000م، أضواء السلف، الرياض).
- * النجاة، ابن سينا أبو علي، (ط: 02، 1331هـ، دار المعارف، القاهرة).
- * نحن والتراث قراءة معاصر في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، (ط: 06، 1993م، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء).
- * نحو نقد العقل الإسلامي، أركون محمد، تر: هشام صالح، (دار الطليعة، بيروت، لبنان).

- * نشأة القوانين وتطورها، مدخل إلى دراسة: القوانين القديمة، القانون الروماني، الشريعة الإسلامية، علي محمد جعفر، (ط:01، 2002م، المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، لبنان).
- * النص السلطنة الحقيقية، نصر حامد أبو زيد، (ط:01، 1995م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء).
- * نظام الأسرة بين حضارتين، سامح عبد السلام، (نشر شبكة الألوكة، 2008م).
- * نظام السلم والحرب في الإسلام، السباعي، مصطفى، (ط:02، 1998م، دار الوراق، الرياض).
- * النظام السياسي في الإسلام، نعمان عبد الرزاق السامرائي، (ط:02، 2000م، مكتبة الملك فهد، السعودية).
- * نظرة وداع على أحداث 2006م، العفيف الأخضر، (05 جانفي 2007م، الحوار المتمدن مجلة إلكترونية).
- * النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي، شوقي دنيا، (ط:01، 1404هـ، مكتبة الخريجين، الرياض).
- * نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية، أحمد محمود صبحي، (ط:1991م، دار النهضة العربية، مصر).
- * نظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل، (ط:03، 1987م، دار شؤون الثقافة العامة، بغداد).
- * نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامير، عادل مصطفى، (2007م، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة).
- * نظرية التطور وأصل الإنسان، سلامة موسى، (ط:03، كلمات عربية).
- * نظرية المعرفة، زكي نجيب محمود، (ط:1956م، وزارة الإرشاد القومي، مصر).
- * نظرية لا نقدية، كريستوفر نورس، تر: عابد إسماعيل، (ط:01، 1999م، دار الكنوز الأدبية).
- * النقد الحديث قراءة الصيرورة لا الحداثة، أمينة غصن، (العدد:13، 1989م، مجلة الناقد).
- * نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، (ط:02، 1994م، سينا للنصر، مصر).
- * نقد النص، علي حرب، (ط:02، 1995م، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان).
- * نقض أساس التقديس، ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، ت: موسى بن سليمان الدويش، (ط:01، 1425هـ، مكتبة العلوم والحكم).
- * نقض الدارمي على المريسي الجهمي العنيد، الدارمي عثمان بن سعيد، (دار أضواء السلف).
- * نقض المنطق، ابن تيمية، ت: سليمان بن عبد الرحمان الصنيع، (ط:01، 1951م، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة).

الهاء

- * هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، جورج طرايشي، (ط:01، 2006م، دار الساقى، بيروت، بالاشتراك مع رابطة العقلائين العرب).
- * هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب، (ط:01، 2005م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان).

الواو

- * الولاء والبراء في الإسلام، صالح بن فوزان الفوزان، (ط:03، دار الكتاب والسنة، فلسطين).
- * الولاية والكرامة في العقيدة الإسلامية، محمد خير، حسن محمد العمري، رسائل جامعية.
- * وهم الإله، ريتشارد دوكنز، تر: بسام البغدادي، (دون معلومات طبع).

الصفحة	المحتويات
أ	المقدمة
10	الفصل الأول: التأسيس لمناهج الفهم عند كل من التراث والحداثة
11	المبحث الأول: تفكيك اصطلاحات العنوان
11	المطلب الأول: العقيدة وما يتعلق بها من موضوعات
12	الفرع الأول: العقيدة الإسلامية المعنى والاصطلاح
17	الفرع الثاني: مسميات الدرس العقدي
22	المطلب الثاني: مفهوم التراث وما يتعلق به من موضوعات
23	الفرع الأول: تعريف التراث في اللغة والاصطلاح
26	الفرع الثاني: مفهوم التراث عند الحداثيين
30	المطلب الثالث: مفهوم الحداثة وما يتعلق به من موضوعات
31	الفرع الأول: تعريف الحداثة في اللغة والاصطلاح
34	الفرع الثاني: مفهوم الحداثة عند الحداثيين
36	الفرع الثالث: الحداثة في أوروبا
42	المطلب الرابع: مفهوم القواعد وما يتعلق به من موضوعات
42	الفرع الأول: تعريف القواعد في اللغة والاصطلاح
45	الفرع الثاني: الفرق بين القاعدة والضابط والأصول
47	الفرع الثالث: أهمية القواعد
48	المبحث الثاني: التأسيس لقواعد الفهم لدى المسلمين الأوائل
48	المطلب الأول: المنطق وأصول التفكير الإنساني
49	الفرع الأول: علم المنطق لدى المسلمين
53	الفرع الثاني: علاقة علم المنطق بعلم الكلام

58	المطلب الثاني: اللغة العربية وحدود التفكير المنهجي
59	الفرع الأول: الجهل بالعربية أول الخلاف
62	الفرع الثاني: التأويل واختلاف القراءات
66	الفرع الثالث: اللغة العربية منهجية منطقية
69	المطلب الثالث: اللغة العربية ودلالة الألفاظ الأصولية
70	الفرع الأول: الترسيم في أصول الفقه
75	الفرع الثاني: دلالات الألفاظ الأصولية
81	المبحث الثالث: إستيمولوجيا الحداثة
82	المطلب الأول: الهرمنيوطيقا رؤية تأويلية
82	الفرع الأول: التأسيس للهرمنيوطيقا
87	الفرع الثاني: الهرمنيوطيقا في العالم العربي
90	المطلب الثاني: البنيوية في الوضع اللساني
90	الفرع الأول: مفهوم البنية وتاريخ التشكل في الغرب
94	الفرع الثاني: البنيوية في الأدب العربي
96	الفرع الثالث: البنيوية في الفكر الحدائي
101	المطلب الثالث: التفكيكية تأصيل للوقوعية
101	الفرع الأول: مفهوم التفكيكية وتاريخها
107	الفرع الثاني: التفكيكية في الأدب العربي
108	الفرع الثالث: التفكيكية في الفكر الحدائي
113	الفصل الثاني: النقلة في القواعد العقدية من التراث إلى الحداثة
114	المبحث الأول: النقلة في الإلهيات
114	المطلب الأول: بحث مدارس التراث في الإلهيات
114	الفرع الأول: بحثهم في أدلة إثبات وجود الله

119	الفرع الثاني: أقوالهم في توحيد الله تعالى
126	الفرع الثالث: بحثهم في أسماء وصفات الله تبارك وتعالى
132	المطلب الثاني: قواعد مدارس التراث في الإلهيات
134	الفرع الأول: فيما تعلق بأدلة إثبات وجود الله
136	الفرع الثاني: فيما يتعلق بتوحيد الله تعالى
139	الفرع الثالث: فيما يتعلق بالأسماء والصفات
140	المطلب الثالث: موقف الحداثة من الإلهيات
145	المطلب الرابع: النقلة من التراث إلى الحداثة في باب الإلهيات
150	المبحث الثاني: النقلة في النبوات
150	المطلب الأول: بحث مدارس التراث في النبوات
150	الفرع الأول: بحثهم في الوحي الإلهي للأنبياء
155	الفرع الثاني: رأيهم في معجزات الأنبياء
162	الفرع الثالث: رأيهم في العصمة الإلهية للأنبياء
166	المطلب الثاني: قواعد مدارس التراث في النبوات
167	الفرع الأول: فيما يتعلق بالوحي الإلهي
170	الفرع الثاني: قواعدهم في المعجزات
172	الفرع الثالث: قاعدتهم في العصمة الإلهية للأنبياء
174	المطلب الثالث: رأي الحداثة في النبوات
181	المطلب الرابع: النقلة من التراث إلى الحداثة في النبوات
184	المبحث الثالث: النقلة في السمعيات
184	المطلب الأول: بحث مدارس التراث في السمعيات
184	الفرع الأول: بحثهم في رؤية الله تعالى
189	الفرع الثاني: رأيهم في حكم مرتكب الكبيرة

196	الفرع الثالث: رأي مدارس التراث في أفعال العباد
201	المطلب الثاني: قواعد مدارس التراث في السمعيات
202	الفرع الأول: قواعدهم في رؤية الله
204	الفرع الثاني: قواعدهم في مرتكب الكبائر
205	الفرع الثالث: قواعدهم في أفعال العباد
207	المطلب الثالث: موقف الحداثة من السمعيات
212	المطلب الرابع: النقلة من التراث إلى الحداثة في السمعيات
216	الفصل الثالث: درس العقيدة حاضرا وتجديدا
217	المبحث الأول: حاضر العالم الإسلامي مدخل إلى التجديد في درس العقيدة
217	المطلب الأول: حاضر السياسة وأنظمة الحكم بالبعد العقدي
217	الفرع الأول: التكفير
220	الفرع الثاني: الولاء والبراء
223	الفرع الثالث: الخروج على الحكام
225	الفرع الرابع: الدولة الدينية والدولة المدنية
228	المطلب الثاني: حاضر الحياة الاجتماعية بعدها العقدي
228	الفرع الأول: الحرية في ظل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
231	الفرع الثاني: الأسرة وإعلاء الحريات الفردية
233	الفرع الثالث: الجزية ومفهوم المواطنة
236	الفرع الرابع: التشريع لغير المسلمين في البلاد الإسلامية
239	المطلب الثالث: العلم والأخلاق
240	الفرع الأول: العلم وصراع العقل والنقل
242	الفرع الثاني: عالم الغيب والعلم المعاصر
244	الفرع الثالث: مصدرية الأخلاق

246	المبحث الثاني: من مجالات التجديد العقدي
247	المطلب الأول: التجديد في درس التوحيد
247	الفرع الأول: تحكيم القواعد في تجديد التوحيد
252	الفرع الثاني: تقدم الأخلاق من صميم درس العقيدة
255	الفرع الثالث: التأكيد على العلمية في درس التوحيد
257	المطلب الثاني: محل الإنسانية والعقلانية والتاريخية من درس العقيدة
257	الفرع الأول: الإنسان وبعده الإنسانية في الاعتقاد
261	الفرع الثاني: العقلانية وتصور العالم في العقيدة الإسلامية
265	الفرع الثالث: التاريخية في الاعتقاد
268	المطلب الثالث: مقومات الدرس العقدي
269	الفرع الأول: الإلهيات
272	الفرع الثاني: النبوات
276	الفرع الثالث: السمعيات
279	المبحث الثالث: الرؤية التوحيدية الكونية
280	المطلب الأول: حركة التاريخ والخبرة الدينية الإسلامية
280	الفرع الأول: سنن الله في الكون
283	الفرع الثاني: حركة الإسلام عبر التاريخ
287	الفرع الثالث: الخبرة الدينية الإسلامية
289	المطلب الثاني: الفرد والأسرة والمجتمع
290	الفرع الأول: الفرد
292	الفرع الثاني: الأسرة
295	الفرع الثالث: المجتمع
298	المطلب الثالث: الاقتصاد والسياسة وأنظمة العالم

299	الفرع الأول: السياسة
301	الفرع الثاني: الاقتصاد
304	الفرع الثالث: أنظمة العالم
308	الخاتمة
310	التوصيات
311	فهرس الآيات
315	فهرس الأحاديث
315	فهرس المصادر والمراجع
342	فهرس المحتويات

عبد القادر للعلوم الإسلامية