إصدارات مخبر الدراسات الشرعية
الإصدار الأول

دراسات منهجية في الفقه والتفسير والتصوف

تأليف:

- أد/ بلختير بومدين
- أد/ بلخير عثمان
- أد/ عقبة جنان
- د/ حمايدة برودي
- د/ نصر الدين أجدير
- د/ الشريف زروخي
- د/ بوسرسوب حسان
- د عبد الحليم دبدبيي
- د/ نورة رجاتي
- أ/ وسيلة أمزيان

في إطار مشروع البحث التكويني PRFU

القواعد المنهجية في الدراسات المقارنة

المعتمد تحت رقم: I06N01UN130120190001

إعداد وتنسيق: الدكتور أجدير نصر الدين

كنوز الحكمة للنشر والتوزيع
Kounouz El-Hikma
1443هـ – 2022 م

دراسات منهجية في الفقه والتفسير والتصوف

تأليف:

- أد/ بلختير بومدين
- أد/ بلخير عثمان
- أد/ عقبة جنان
- د/ حمايدة برودي
- د/ نصر الدين أجدير
- د/ الشريف زروخي
- د/ بوسرسوب حسان
- د عبد الحليم دبدبي
- د/ نورة رجاتي
- أ/ وسيلة أمزيان

رقم الإيداع القانوني: جانفي -2022
الرقم6-254-60-9947-978

العنوان: حي المجاهدين رقم 32_الجزائر
الجوال 00213556013602
البريد الإلكتروني : kounouzelhikma@yahoo.fr

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

تقديم الكتاب

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف خلق الله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد،

فهذا الكتاب يجمع دراسات علمية في مواضيع مختلفة ذات طبيعة منهجية، أعده أساتذة متخصصون في الفقه والتفسير والتصوف، وهو يدخل ضمن مشروع البحث التكويني الجامعي PRFU بعنوان: القواعد المنهجية في الدراسات المقارنة.

تعتبر البحوث المقدمة في هذا الكتاب لبنة أساسية لصرح منهجي تكاملي في العلوم الإسلامية، يسعى من خلاله الأساتذة المشاركون المساهمة بقسط من معارفهم المتخصصة في حل المشكلات المنهجية من خلال المقارنة بين الأحكام الشرعية والأحكام الوضعية وبين الدراسات التفسيرية القديمة والحديثة وبين المعارف الذوقية والمعارف الواقعية، وحاولوا من خلال ذلك تجلية المفاهيم وبسط الأفكار العلمية وجمعها في هذا الكتاب الذي سمي ب: " دراسات منهجية في الفقه والتفسير والتصوف".

يعد هذا الكتاب من أعمال مخبر الدراسات الشرعية بجامعة تلمسان، وهو نتاج فكري مرتبط بالمحاور العامة للمخبر ويدخل في صلب أهدافه واهتماماته، وهو حلقة من سلسلة الأعمال التي يصدرها المخبر، كما يتعلق في الوقت نفسه بفكرة مشروع البحث التكويني الجامعي الذي يهدف إلى جمع القواعد المنهجية في الدراسات المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون وبين اللغة العربية والدراسات القرآنية وبين الدراسات التفسيرية الحديثة والقديمة وبين

الدراسات العرفانية في علم التصوف وبين الدراسات الأخلاقية الحديثة، وهو بذلك يعتبر إضافة لمكتبة العلوم الإسلامية في رفوف الدراسات المنهجية المقارنة.

وتأتي هذه المساهمات العلمية المتخصصة وسط زخم فكري يعيشه المثقف والأكاديمي الجزائري نظرا لتراكم المعارف والعلوم الناتج عن تذليل وسائل التواصل بين المثقفين على اختلاف مشاربهم ومناهجهم المعرفية، لترسم معالم منهجية يهتدي بها الطالب المبتدئ والباحث المتقدم، فترتب الأفكار المتزاحمة على شكل يجعلها قابلة للنقد والتحليل والاستنباط وبذلك تصبح ضمن منظومة العلوم الأكاديمية المنتجة للمعرفة والخادمة للواقع والمجتمع.

وإنني إذ أعترف، ختاما، بالقيمة العلمية لما جاء في هذا الكتاب، فإنني أتوجه بجزيل الشكر ووافر الامتنان لجميع الأساتذة المساهمين في إخراج هذا المنتوج الفكري راجيا من الله سبحانه أن يكتب له ولهم القبول، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

أ.د بومدين بلختير

رئيس مشروع البحث التكويني الجامعي بعنوان : " القواعد المنهجية في الدراسات المقارنة"

إشكالات منهجية في المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون

أ.د بومدين بلختير /جامعة تلمسان

مقدمة

حين التحدث عن المنهج المقارن في العلوم الاجتماعية والإنسانية عموما فإننا نقصد به تلك الآليات الفكرية المستعملة للوصول إلى رصد حقيقتين متقاربتين من حيث بيان أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف للوصول إلى نتائج علمية جديدة، تكون في الغالب عبارة عن حكم جديد يعطى لظاهرة معينة باتباع أساليب فكرية تقوم مقام التجريب في العلوم الطبيعية.

والمنهج المقارن يستعمل بشكل أكبر في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية عموما، إلا أنه يكتسي طابعا خاصا في البحوث التي تعنى بالدراسات الإسلامية؛ وذلك لتعلق هذه الأخيرة وارتباطها بمختلق العلوم الأخرى كاللغة العربية والفلسفة والقانون وعلم النفس وعلم الاجتماع حسب طبيعة المادة العلمية وانتمائها التخصصي في العلوم الإسلامية.

ويعتبر استعمال المنهج المقارن عملية قديمة في تاريخ الفكر الإنساني، وأسلوبا من أساليب التفكير العلمي لتطوير الأنظمة الاجتماعية والقانونية؛ حيث استخدمه اليونان الذين مثلت لديهم المدن اليونانية مجالا لدراسة أنظمتها السياسية عن طريق المقارنة، وقد قام أرسطو بمقارنة 158 دستورا من دساتير هذه المدن واعتبر ذلك ثورة منهجية في علم السياسة، كما استخدم كل من أرسطو وأفلاطون المقارنة كوسيلة للحوار في المناقشة بقصد قبول أو رفض القضايا والأفكار المطروحة للنقاش[1].

وقد عرف الفقه الإسلامي أيضا استعمال هذا النوع من العمليات البحثية، وهو الذي يطلق عيله بالفقه المقارن أو فقه الخلاف، وعلى الرغم من أنه ظل في دائرة العلوم الإسلامية إلا أنه كان له أثر كبير في توسيع مجال الفكر البشري

[1] ينظر: المنهجية في دراسة القانون، صالح طليس، منشورات زين الحقوقية، بيروت، ط2 [2011]، ص40

وإصباغ طابع المرونة على الشريعة الإسلامية وجعلها مواكبة للواقع ومستجداته، حيث تطور من كونه مجرد نقل لأقوال الفقهاء وتنزيل الأنسب منها على الواقعة إلى كونه منهجا متكاملا يبحث في سبب الخلاف وأصله وتصوير المسألة الفقهية تصويرا دقيقا مشفوعا بالتحليل والنقد والاستنباط.

يعد الفقه الإسلامي البيئة الموضوعية للدراسة التطبيقية للمنهج المقارن نظرا لحاجة الناس إلى تكييف واقعهم مع الأحكام الشرعية وذلك إضفاء لطابع صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، فبدأ تطبيق منهج المقارنة بشكل ضيق ثم اتسع مجال استعماله تاريخيا في الفقه مع اتساع رقعة الدولة الإسلامية وكثرة الأحداث والمسائل وتطورها، ليتصل بالأحكام القانونية الوضعية ولتنتقل المقارنة بعد ذلك من داخل دائرة الفقه الإسلامي إلى دائرة الأحكام والقواعد العامة المنظمة لشؤون الناس، سواء كانت أحكاما فقهية أو قانونية.

وكل من الفقه الإسلامي والقانون الوضعي يتعلقان بأفعال المكلفين من حيث ربطها بالأحكام الشرعية أو القانونية وترتب الآثار عليها، لذلك نجد تطبيق المنهج المقارن على كليهما في غاية المناسبة من حيث الموضوع، ولا شك أن تجدد القضايا والمسائل يجعلنا دائما أمام البحث عن كيفية الاستعانة بالآليات الفكرية على منهج الفقهاء والأصوليين وتطبيقها على الأصول الشرعية للوصول إلى الأحكام المناسبة والمواكبة للعصر من حيث حجية الحكم الشرعي ومدى التزام الناس به، وهو الذي يدفعنا إلى صياغة مقاربة بين الأحكام الفقهية والأحكام القانونية من حيث الصياغة التركيبية (المحمول والموضوع) ومن حيث الصياغة اللغوية (الدلالة اللفظية) وإنتاج أحكام لها قابلية التطبيق الإلزامي في واقع الناس.

ولا تكفي المناسبة الموضوعية للمسائل محل المقارنة حتى يُقبل تطبيقُ المنهج المقارن عليها، بل قد تعتريهما إشكالات تجعل نتائج المقارنة ضعيفة أو خارجة عن سياقها، لذلك وجب ضبط الإشكالات التي تعترض عملية المقارنة لتلافيها والوصول إلى وضع أسس موضوعية تجعل المقارنة منتجة فعلا

للمعرفة المرجوة، فما هي الإشكالات التي تطرأ على تطبيق المنهج المقارن وكيف يمكن مراعاتها لتجنب الإخلال بإجراءات المقارنة العلمية الصحيحة؟

جدير بالذكر أن هذه الإشكالات يجب النظر إليها ومعالجتها قبل إخضاع الموضوعين للمقارنة، حيث يكون هذا الأمر كالتهيئة العلمية لتطبيق المنهج المقارن، وذلك للتأكد فعلا من إمكانية تطبيقه للوصول حتما إلى النتائج المرادة ولا يذهب جهد تطبيقه هدرا.

ومن الإشكالات التي أراها تطرأ على المنهج المقارن في المسائل المتعلقة بالفقه الإسلامي والقانون والتي يجب النظر فيها قبل العملية البحثية المقارنة ما يلي:

- الإشكال المصطلحي
- الإشكال المرتبط بتحديد تعلق الفعل إذا كان في الموضوع أو في الإجراء.
- الإشكال المتعلق بتكييف المسألة قبل المقارنة
- الإشكال المتعلق بتحديد رابط المقارنة
- الإشكال المرتبط بتحديد تعلق المسألة بفرع من فروع القانون
- الإشكال المتعلق بربط الواقعة الفقهية بسياقها التاريخي

وفيما يلي تفصيل هذه الإشكالات بالنظر إلى تعلقها بالمنهج المقارن بين الفقه الإسلامي والقانون مع إثراء ذلك بأمثلة توضيحية.

أولا: الإشكال المصطلحي

المصطلح مفهوم يخرج الكلمات عن معناها اللغوي إلى معنى آخر متفق عليه بين جماعة معينة، وقد جاء في التعريفات للجرجاني أن الاصطلاح هو: " إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما، وقيل الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى، وقيل الاصطلاح إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر لبيان المراد، وقيل الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين"[2]

[2] معجم التعريفات، الجرجاني، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط. 2004، ص 27

فالاصطلاح بالمفهومات المذكورة لا يعني كلمة لها مراد معين وإنما هو لفظ له دلالة تختلف باختلاف مجال أو بيئة الاستعمال؛ لذلك قد نجد الكلمة الواحدة تختلف في مدلولها من مجال إلى مجال آخر فمثلا كلمة "الفقه" نجد معناها في حقل العلوم الإسلامية يختلف عن المعنى في حقل العلوم القانونية.

ويرتبط المصطلح ارتباطا وثيقا بالمفهوم أو بسياق الاستعمال؛ إذ تسبقه دائما ممارسة فعل ضمن سياق تشريعي معين تعطي له دلالة خاصة؛ فمثلا: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أنَّ امْرَأَةً أَتَتْ رَسولَ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلَّمَ فَقالَتْ: إنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ، فَقالَ: (أَرَأَيْتِ لو كانَ عَلَيْهَا دَيْنٌ أَكُنْتِ تَقْضِينَهُ؟) قالَتْ: نَعَمْ، قالَ: (فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بالقَضَاءِ)[3]، وكذلك فعل عمر رضي الله عنه أنه استشار في الخمر يشربها الرجل ، فقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : نرى أن تجلده ثمانين ؛ فإنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى. أو كما قال ، فجلد عمر ثمانين في الخمر[4].

هذه المفاهيم التي كان يعمل بها في سياق معين يعود إلى زمن التشريع، نضج مدلولها في زمن التأليف واستقر على مصطلح أصبح في علم الأصول يدعى " القياس" ثم تطور البحث والتأليف فيه ليصبح أصلا من أصول الاستدلال له تعريف محدد وأركان وشروط وتنبني عليه أحكام شرعية.

وأصبحت التعريفات التي هي وليدة المفاهيم والإدراكات "أخطر مراحل الدراسة المصطلحية عموما، فإذا سلم للدارس، سلم له غالبا كل ما انبنى عليه بعد ذلك من قضايا، وإذا لم يسلم بالقدر الكافي لضمان الإحاطة بالمفهوم، لم يسلم له كل ما بعده حتما"[5]

---

[3] أخرجه البخاري، كتاب الصيام، باب من مات وعليه صوم. ومسلم ، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت.

[4] رواه مالك في الموطأ، كتاب الأشربة، باب الحد في الخمر.

[5] المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، معهد الدراسات المصطلحية، فاس، ط1. 2004، ص 91.

من هنا تظهر أهمية تحديد المصطلح في الدراسات المقارنة، فإذا كانت المقارنة الصحيحة مبنية على تحديد المفاهيم والإدراكات المتعلقة بالمواضيع محل المقارنة فهذا يستدعي ضبط المصطلحات بجعلها ضمن قالب الاستعمال وعدم إخراجها من مجالها، وهذه العملية تسبق الشروع في المقارنة وتضمن النتائج العلمية الصحيحة لها، فأساس المقارنة بين علمين اثنين مبني على مقابلة المعاني بينهما، فقد يكون لمصطلحين مختلفين معنى واحد وقد يكون لمصطلح واحد معنيين مختلفين، فلو أخذنا على سبيل المثال مصطلح "الحق" فإننا نجده في الشريعة الإسلامية يأخذ معان كثيرة تختلف إلى حد ما عن معانيه في القانون، ففي الشريعة الإسلامية يرتبط معنى الحق بالتكليف ومصدره هو الله سبحانه وتعالى وهو وليد الأوامر والنواهي الإلهية، لذلك نجده يدخل ضمن مباحث أصول الفقه، أما في القانون فنجده وليد القاعدة القانونية وهو يقر اختصاصا ويستدعي حماية قانونية، فإجراء المقارنة بين مفهوم الحق وأحكامه في الشريعة الإسلامية وفي القانون يتطلب تحديد المفاهيم بدقة ورد كل معنى لأصله وبيئته.

ثانيا: الإشكال المرتبط بتحديد تعلق الفعل إذا كان في الموضوع أو في الإجراء:

تصرفات الفرد والمسائل التي تطرأ عليه تحتكم للفقه الإسلامي أو القانون وهذا حفاظا على نظام أي مجتمع من الوقوع في الفوضى واللاتوازن، وما أكثر الدراسات المقارنة التي تجعل مسألة من المسائل موضوعا للمقارنة والمقابلة، ولكن قبل ذلك لا بد أن نعلم تعلق المسألة هل هو بالموضوع أو بالإجراء، ومن هنا يمكننا القول إن المسائل تدرس من جانبين إما من حيث الأحكام والقواعد العامة التي تضبط الإطار المفاهيمي لها وتحدد أحكامها النظرية وهذا ما يسمى بالقواعد الموضوعية، أو من حيث بيان إجراءاتها التي تكمل الأحكام الموضوعية وتجعلها محل التنفيذ.

فلو أخذنا على سبيل المثال الأحكام المتعلقة بالعقوبات أو المجال الجنائي نقول بأن الإجراءات الجنائية هي الوجه العملي لاتحاد شقي التجريم والعقاب

في القاعدة العقابية، وهي المحرك الفعال لقانون العقوبات لكي ينتقل من دائرة التجريد إلى دائرة التطبيق العملي[6].

وعليه، فإن هناك اختلافا من حيث منهجية الدراسة المقارنة بالنسبة للمسألة إن كانت تتعلق بالأحكام الموضوعية أو بالإجراءات العملية، ويلاحظ أن الأحكام الموضوعية للمسائل تتعلق بالأصول الثابتة وهي غير قابلة للتغيير في الغالب عكس الأحكام الإجرائية فإنها تخضع لعامل الزمان والبيئة وهي قابلة للتغيير والتطوير من حيث الظاهر والممارسة الشكلية حسب تغير الزمان والمكان والبيئة.

ومراعاة التفريق بين الموضوع والإجراء في الدراسات المقارنة يدفع إلى الحصول على النتائج العلمية الدقيقة والمرجوة، لذلك وجب قبل البدء في المقارنة بين أحكام مسألة معينة في الشريعة والقانون أن نحدد تعلقها الموضوعي أو الإجرائي، ويمكن أن نضرب مثالا لذلك بمسألة القضاء الجنائي الدولي، حيث إن هذه المسألة لم تكن موجودة قديما بل ظهرت في القرن العشرين بعد الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية نظرا لما خلفته هذان الحربان من دمار وهلاك للإنسان مع صعوبة تحديد المسؤولية نظرا لتجاوز الفعل النطاق الداخلي، فدراسة هذه المسألة دراسة مقارنة بين أحكام الفقه الإسلامي وأحكام القانون يجعلنا نحصي عناصرها ثم نحصرها في زاويتين، زاوية الموضوع وزاوية الإجراء، فما تعلق منها بالموضوع يمكن أن تشمله المقارنة نظرا لتعلقه بالأحكام والقواعد العامة وهو أمر قابل للإخضاع للمقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي مثل: الاختصاص الموضوعي للمحكمة الجنائية الدولية والذي يحدد الجرائم التي تدخل في نطاق اختصاص المحكمة المذكورة أو في اختصاص هذا النوع من القضاء وكذا العقوبات واجبة التطبيق، أو التكلم عن معالم المحاكمة العادلة في هذا النوع

[6] ينظر: القانون الجنائي الدستوري، أحمد فتحي سرور، دار الشروق، القاهرة، ط1 [1421هـ/2001م]، ص 233.

من القضاء. أما ما تعلق بالإجراء فإن المقارنة فيه تكون مع الفارق نظرا لاختلاف الزمان والمكان والبيئة والظروف العامة مثل مسألة الأساس القانوني لإنشاء المحكمة الجنائية الدولية أو إجراءات رفع الدعوى الجنائية الدولية[7].

إخضاع المسألة للمقارنة قبل تحديد تعلقها إن كان بالموضوع أو الإجراء قد يؤدي إلى مقارنة مع الفارق وتجد الباحث يقارن بين أحكام مسألة وقواعدها من الناحية العامة وبين قواعدها الإجرائية الدقيقة ما قد يؤدي إلى إخراج الفقه الإسلامي من دائرة المنهج المقارن لأحكام المسائل الحادثة، ويظهر ذلك أكثر وضوحا في حالة ما إذا كانت المقارنة عمودية وذلك بدراسة كل مسألة على حدة دراسة تبين أحكامها في الفقه الإسلامي والقانون في الموضع نفسه مما يسهل حصر أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف في المسألة.

ثالثا: الإشكال المتعلق بتكييف المسألة قبل المقارنة

تكييف المسألة أو الواقعة هو إجراء يسبق الدخول في تفاصيل أي مسألة وتحديد عناصرها وتحليلها، وهو يعتمد على البحث عن أصل المسألة الذي تعود إليه وتصور حكمها المعتبر، والتكييف كمصطلح لم يعرف في زمن التدوين الفقهي والأصولي القديم وإنما استعمل بشكل أكبر من قبل القانونيين، لذلك نجده دارجا في تدوينات الكتب الفقهية الحديثة والمعاصرة.

وما دام أن وقائع الناس تتجدد وهي غير متناهية وبمقتضى ديمومة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان، كان لا بد من ضرورة التكييف الشرعي للوقائع المستجدة لمعرفة أحكامها والمسائل المتعلقة بها وذلك بإلحاق المسألة المستجدة بواقعة سابقة منصوص عليها، ويدخل في هذا المفهوم ما يعرف في أصول الفقه بتحقيق المناط والتخريج الفقهي والأصولي والأشباه والنظائر واعتبار مآلات الأفعال ومقاصد الشريعة الإسلامية بشكل عام.

---

[7] للاطلاع أكثر على ما يتعلق بالمحكمة الجنائية الدولية يراجع: المحاكمة العادلة أمام المحكمة الجنائية الدولية، عمر سعد الله، دار هومة، الجزائر، ط1. 2014. ص 160 وما بعدها.

فمصطلح التكييف إذن، أصله قانوني لكن استعماله استعير في اللغة الفقهية لمناسبة بين المفهومين تتمثل في إعطاء حكم الواقعة المنصوص عليها لواقعة جديدة ببيان أركانها وعناصرها الأساسية وتجلية ماهيتها ووصفها، وإن كانت هذه المناسبة تدخل ضمن هدف التكييف، لأن التكييف في القانون جاء بتعريفات متعددة حسب ما ورد في "معجم مصطلحات الشريعة والقانون" حيث جاء فيه أن التكييف:

"تحديد القاضي الطبيعة القانونية للعلاقة ذات العنصر الأجنبي المعروضة أمامه بغية إخضاعها لقاعدة الإسناد التي تعيّن القانون واجب التطبيق بالنسبة لها".

"مقابلة الفعل الجرمي بمختلف الأفعال المعاقب عليها في قانون العقوبات لإعطائه الوصف القانوني الذي يخضع له".

"تحديد طبيعة العلاقة القانونية لإدخالها في نظام قانوني معين"[8].

يظهر من خلال هذه التعريفات أن مصطلح التكييف القانوني يختلف إلى حد ما من حيث الاستعمال عن التكييف الفقهي، ففي القانون يرتكز على اجتهاد القاضي في تجلية الطبيعة القانونية للواقعة لأجل تعيين القانون واجب التطبيق، وليس الاجتهاد في البحث عن وصف الواقعة وتجلية عناصرها للوصول إلى حكمها بعد إلحاقها بأصلها أو بواقعة من نظائرها.

وبالنسبة لتطبيق منهج المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون على الوقائع وخاصة المستجدة منها، فإن إجراء التكييف الفقهي مهم قبل بدء عملية المقارنة، ذلك أن المقارنة تستدعي تجلية المفاهيم والأركان والشروط والعناصر، ونضرب لذلك مثالا في مسألة جريمة اختطاف الأطفال ودراستها دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون، فهذه المسألة تعد مستجدة والدارس لها باستعمال المنهج المقارن سيجد نفسه يقارنها في مسائل الفقه

[8] معجم مصطلحات الشريعة والقانون، عبد الواحد كرم، ص 130.

الإسلامي بجريمة التعذيب أو جريمة القتل، أو جريمة السرقة، أو جريمة الحرابة، وكذلك مسألة بيع سكنات عدل هل تكيف على أنها إجارة منتهية بالتمليك أو تكيف على أنها بيع بالتقسيط، وهنا سوف تتعدد مواضيع المقارنة ولا تعطي نتائجها العلمية المرجوة، لذلك كان لا بد من تكييف المسألة من الناحية الفقهية قبل مقارنتها حتى تصح من الناحية الإجرائية وحتى تكون نتائج استعمال المنهج المقارن دقيقة وعلمية.

رابعا: الإشكال المتعلق بتحديد رابط المقارنة

قد تتعدد عناصر الموضوع الواحد، وقد نجد أنفسنا ونحن ندرس مسألة من المسائل أمام عناصر يمكن أن يمثل كل واحد منها مسألة فقهية مستقلة، والمقارنة تستدعي تحديد موضوع المقارنة بدقة حتى لا تكون مع الفارق، وهذا المفهوم يقترب مما يسمى في علم الفقه المقارن من الناحية الإجرائية العملية ب"تحرير محل النزاع"، بمعنى أن عملية تحديد رابط المقارنة تقترب في صورتها من عملية تحرير محل النزاع الذي يقتضي تحديد ما هو متفق عليه وإخراجه من دائرة المقارنة والاقتصار فقط على محل الاختلاف ودراسته دراسة مقارنة.

وتحديد رابط المقارنة يضيق من اتساع دائرة الموضوع ويجعله في إطار محدود ودقيق، ذلك أن المنهج المقارن يعتمد على البحث على مواطن الاتفاق ومواطن الاختلاف لموضوع واحد في مجالين، فإن لم يكن هناك اشتراك بين الموضوعين في شيء معين فلا يمكن إجراء المقارنة، فقبل المقارنة يجب البحث على المشترك بين الموضوعين للتأكد من إمكانيتها.

ويمكن أن نضرب مثالا لعملية تحديد رابط المقارنة بمسألة "التدخل الدولي من أجل الإنسانية" حيث إنها مسألة حديثة لكن نجد لها أصلا في الفقه الإسلامي وهو ما يسمى بالاستنقاذ، والذي يعني تدخل الدولة الإسلامية لأجل حماية مواطنيها إذا تعرضوا للاضطهاد في دولة أخرى سواء كانوا مسلمين أو

ذميين أو حتى بغاة ما دام أنهم ينتمون للدولة الإسلامية[9]، لكن عندما نأتي لتطبيق منهج المقارنة على مسألة" التدخل الدولي من أجل الإنسانية" ومسألة الاستنقاذ، نرى بأن " التدخل الدولي من أجل الإنسانية يشتمل على عناصر كثيرة وهي: تدخل الدولة لأجل حماية رعاياها المضطهدين في دولة أخرى، تدخل دولة أو مجموعة من الدول من أجل حماية أقلية مستضعفة في دولة أخرى، التدخل باسم المجتمع الأممي في حالة انتهاك حقوق الإنسان من قبل الدولة. في حين أن الاستنقاذ يتعلق بحماية مواطني الدولة الإسلامية في حال تعرضهم للاضطهاد من قبل دولة أخرى، وبهذين المفهومين لصورتي المسألتين نجد أن المقارنة قد تتخذ تشعبات مختلفة وبالتالي نصل في النهاية إلى نتائج مع الفارق، فلا بد قبل إجراء المقارنة بين المفهومين من تحديد الرابط المشترك بين المسألتين وإجراء المنهج المقارن في حدوده وهذا الرابط في المسألة المذكورة هو تدخل الدولة لأجل حماية رعاياها المضطهدين في دولة أخرى.

خامسا: الإشكال المرتبط بتحديد تعلق المسألة بفرع من فروع القانون

تختلف فروع القانون حسب نوع العلاقة التي يحكمها؛ فنجد مثلا القانون العام وهو القانون الذي تكون فيه الدولة بصفتها صاحبة السيادة طرفا في العلاقة، ونجد القانون الخاص وهو الذي ينظم العلاقات بين الأفراد ولا تكون الدولة طرفا فيها، زيادة على فرع القانون الداخلي وفرع القانون الدولي حيث إن الأول ينظم علاقة الأفراد مع بعضهم البعض داخل الدولة الواحدة حتى وإن كانت السلطة عنصرا في العلاقة، والثاني هو الذي ينظم العلاقات بين الدول ويتجاوز الإطار الداخلي للدولة.

إن تحديد مجال المسألة الفقهية بردها إلى فرع القانون الذي تندرج تحته، يعتبر أمرا مهما في تطبيق المنهج المقارن وهو إجراء يسبق عملية المقارنة. وجدير بالذكر أن تحديد فروع القانون لا يكون في القانون الخاص والعام أو القانون

[9] ينظر للمزيد من التفاصيل في موضوع الاستنقاذ: الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في الإسلام، أحمد أبو الوفا، دار النهضة العربية، القاهرة، ط.2 [1427هـ/2007م]، 149/5.

الداخلي والقانون الدولي وإنما يكون أيضا في تحديد فروع القانون الأخرى التي تدخل تحت كل فرع رئيسي كالقانون المدني والقانون الجنائي والقانون الإداري وغيرها ...إلخ، ويوجد نظير ذلك في الفقه الإسلامي ولكننا نجده في الكتب الفقهية تحت اسم الأبواب الفقهية أو الكتب.

فالمسألة إذا كانت تتضمن أحكاما شرعية تدخل في باب معين وأردنا مقارنتها بالأحكام القانونية، فإخضاعها للمنهج المقارن يستدعي تحديد فرع القانون الذي تندرج تحته وإلا لكانت المقارنة في غير محلها ولافتقرت إلى الدقة والتحديد.

مثال ذلك: تولية القضاء لغير المسلم على غير المسلمين هذه المسألة الفقهية تدخل في باب القضاء في الفقه الإسلامي واتفق الفقهاء على أن الإسلام شرط لتولية القضاء ولا يجوز لغير المسلم أن يتولى هذا المنصب ولكن بالنسبة لغير المسلمين الذين يعيشون تحت حكم الدولة الإسلامية هل يجوز لهم تولية واحد منهم عليهم؟ جمهور الفقهاء ما عدا الحنفية على أن الإسلام شرط لتولية القضاء سواء كان ذلك على المسلمين أو على غير المسلمين وأن على أهل الذمة الاحتكام إلى القانون الإسلامي[10]. هذه المسألة الفقهية لو أدرنا مقارنتها بالقانون الحالي فما يجب البحث عنه أولا هو فرع القانون الذي يصلح أن يكون موضوعا للمقارنة هل هو القانون الدولي العام، أو القانون الدولي الخاص، أو القانون الداخلي بشكل عام.

مثال آخر حول قضاء المظالم، وهو ولاية من ولايات الدولة الإسلامية غرضه حفظ حقوق الناس، وهو ينظر في المظالم التي يرفعها الناس ضد الولاة والمسؤولين، ويرجع تاريخ ظهوره عندما زاد ظهور جور الولاة والحاجة إلى سلطة أعلى تفصل في الدعاوى التي تكون ضد الحكام والمسؤولين؛ لأن النظر في المظالم يحتاج إلي ولاية من السلطان، وهي السلطة القضائية العليا التي

[10] ينظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة البشائر، عمان، ط.2 [1409هـ/ 1979م]، ص26

تنظر في المظالم الواقعة على الأفراد من ذوي النفوذ، والسلطان في الدولة، فكان عمر ابن عبد العزيز أول من ندب نفسه للمظالم، وردّ مظالم بني أمية على أهلها، ثم جلس لها خلفاء بني العباس؛ فكان أول من جلس لها منهم: المهدي، ثم الهادي، ثم الرشيد، ثم المأمون[11].

بهذا المفهوم لقضاء المظالم من الناحية الفقهية والتاريخية وبمقارنته مع النظام القضائي الحالي لا بد من أن نبحث عن نوع القضاء أو القانون الذي يصلح أن يكون محلا للتطبيق من الناحية الموضوعية، فهل يقارن بالقضاء الإداري أو القضاء الجنائي الدولي مثلا، وتحديد مجال المقارنة في هذه الحالة بتحديد فرع القانون الذي يكون محلا للتطبيق لا بد منه قبل البدء في عملية المقارنة حتى ينتج تطبيق هذا المنهج نتائجه العلمية المرجوة.

سادسا: الإشكال المتعلق بربط الواقعة الفقهية بسياقها التاريخي

ليس المقصود بهذا العنصر هو أن نعتبر الواقعة الفقهية ظاهرة من الظواهر التاريخية التي هي من صنع البشر أنفسهم بحيث تستبعد النظرة الدينية في تشكل الواقعة الفقهية لأن هذا سيدفعنا إلى ما يسمى بالنظرة التاريخانية للنص الشرعي، إن المقصود هنا هو اعتبار البيئة التاريخية للمسألة الفقهية بحيث إن الظروف المحيطة بأي واقعة من الوقائع تختلف من زمن إلى زمن آخر ومن مكان إلى مكان آخر، وتَشَكُّلُ المسألة الفقهية في كثير من الأحيان لا يكون بمعزل عن مجموعة من العوامل الخارجية التي تحيط بها، بحيث لولا وجودها لما كانت تلك المسألة الفقهية.

فالدراسة المقارنة بحسب هذا المفهوم تستدعي أولا استصحاب البيئة التي تشكلت فيها الواقعة ومراعاة العوامل التي أنتجتها وجعلها عنصرا أساسيا في عملية المقارنة، بحيث إذا انعدمت تلك البيئة المشكلة للمسألة الفقهية وتلك

[11] الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن الماوردي، تح: أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط.1 [1409هـ / 1979م]، ص 103

العوامل المؤسسة لها فإنه لا يمكن المقارنة في هذه الحالة ونكون أمام واقعتين مختلفتين تدرس كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى.

ونضرب لذلك مثالا حتى يتضح هذا المفهوم أكثر بمسألة "الأصل في علاقة المسلمين مع غيرهم هل هو السلم أو الحرب"؟، أثارت هذه المسألة الكثير من الجدل بين فقهاء المذاهب الإسلامية، وبين بعض الفقهاء المعاصرين فجمهور الفقهاء القدامى على أن الأصل في علاقة المسلمين مع غيرهم هو الحرب، واتجه بعض المعاصرين إلى أن الأصل في العلاقة هو السلم باعتبار تغير الزمان والظروف.

إخضاع هذا الأصل للمقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدولي لا يمكن أن يثمر النتائج الحقيقية المرجوة للاعتبارات التالية:

- مفهوم الدولة في الفقه السياسي الإسلامي وفي القانون الحالي يختلف فيما يتعلق بالأركان المؤسسة للدولة (الإقليم، الشعب، السلطة)، ويختلف من حيث السياسة العامة ونظام الحكم.
- العلاقات الدولية تقوم على أساس الاتفاقيات والمعاهدات ومبادئ الأمم المتحدة.
- المركز القانوني للدولة الإسلامية؛ حيث تغير من مفهوم الأمة إلى مفهوم الدولة، وأصبحت الأمة الإسلامية دولا كل واحدة منها تخضع لسلطان السيادة ومبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية، يحكمها دستور وقوانين داخلية.
- الضعف الذي تعيشه الدول الإسلامية الآن مما قلل من اعتبار مواقفها الدولية أمام الدول الكبرى المهيمنة.

فالمقارنة دون اعتبار البيئة والظروف المحيطة المنتجة للأحكام المتعلقة بالواقعة سوف لن تكون علمية ومنطقية وواقعية، لذلك نرى استصحاب الأحكام الفقهية للوقائع القديمة وخاصة في مجال العلاقات الدولية وقواعد الحروب دون مراعاة لتغير الظروف في العصر الحالي وتغير القوانين التي تحكم

الدول سيخلق نوعا من الفوضى قد تصل إلى القتل غير المبرر والدخول في حالة نزاع مسلح تحت مظلة تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وهو ما حدث فعلا في بعض الدول كسوريا والعراق وليبيا.

الخاتمة:

المنهج المقارن كأداة من الأدوات المهمة للعمليات البحثية المنتجة يستدعي كما ذكر سابقا تحديد مواضيع المقارنة بدقة من حيث كونها علوما ذات مفاهيم وتصورات مدركة من كل جوانبها ومن حيث القابلية لإخضاعها للميزان البحثي المقارن، حيث إن العملية البحثية المبنية على أساس منهجي علمي مقارن تعتريها إشكالات تتعلق أساسا بمرحلة ما قبل الدخول في صلب المقارنة فيؤدي عدم تلافيها إلى الوقوع في منهج آخر مبني على وصف ظاهرتين أو مسألتين لا اشتراك بينهما، وهو خروج فادح عن المنهج المقارن بمفهومه العلمي.

هذه الإشكالات التي تعتري تطبيق المنهج المقارن على المسائل الفقهية والقانونية تتمثل فيما يلي:

1. الإشكال المتعلق بضبط المصطلحات قبل الدخول في المقارنة ما دام أن المصطلح له ارتباط وثيق بالمفاهيم التي يجب تحديدها بدقة.
2. الإشكال المرتبط بتحديد تعلق الفعل إذا كان في الموضوع أو في الإجراء، حيث إن في الدراسات الفقهية والقانونية هناك ما يرتبط بالأحكام والقواعد العامة وهو ما يسمى بتعلق الفعل بالموضوع، وهناك ما يرتبط بالإجراءات أو الوسائل الإجرائية التي تجعل الموضوع محل التطبيق، فضبط هذا العنصر مهم جدا في العملية البحثية المبنية على أساس مقارن.
3. الإشكال المتعلق بتكييف المسألة قبل المقارنة، بحيث إن المسائل الحادثة والتي وضعت لها أحكام وقواعد قانونية، مقارنتها مع مسألة فقهية

يستدعي رد المسألة الحادثة إلى أقرب شبيه لها يمكن أن تكون لهما أحكام مشتركة وإلا لكانت المقارنة مع فارق بيّن.

4. الإشكال المتعلق بتحديد رابط المقارنة، فهناك مسائل تشمل مجموعة من المواضيع، وتطبيق المنهج المقارن عليها يستدعي تحديد دائرة المقارنة بجعلها في إطار رابط يتعلق بكليهما.

5. الإشكال المرتبط بتحديد تعلق المسألة بفرع من فروع القانون، حيث إن فروع القانون تختلف فهناك القانون العام والقانون الخاص والقانون الدولي والقانون الداخلي ... وكل فرع من فروع القانون له خصائصه ومميزاته، لذلك وجب قبل مقارنة مسألة بين الفقه الإسلامي والقانون أن نحدد فرع القانون أو الباب الفقهي الذي تنتمي إليه.

6. الإشكال المتعلق بربط الواقعة الفقهية بسياقها التاريخي، ويقصد بذلك استصحاب البيئة والظروف المحيطة بالمسألة الفقهية والتي ارتبطت بها وكانت سببا في تشكلها، بحيث إن انعدامها يؤدي إلى عدم وجود المسألة من الأساس.

المصادر والمراجع:

- الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في الإسلام، أحمد أبو الوفا، دار النهضة العربية، القاهرة، ط.2 [1427هـ/2007م].
- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تح: أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط.1 [1409هـ / 1979م]
- القانون الجنائي الدستوري، أحمد فتحي سرور، دار الشروق، القاهرة، ط1 [1421هـ/2001م].
- المحاكمة العادلة أمام المحكمة الجنائية الدولية، عمر سعد الله، دار هومة، الجزائر، ط1. 2014.

- المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، معهد الدراسات المصطلحية، فاس، ط1. 2004.
- معجم التعريفات، الجرجاني، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ط. 2004.
- معجم مصطلحات الشريعة والقانون، عبد الواحد كرم.
- المنهجية في دراسة القانون، صالح طليس، منشورات زين الحقوقية، بيروت، ط2 [2011].
- نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة البشائر، عمان، ط.2 [1409هـ/ 1979م].

وَهْم التخلي عن المناهج العلمية

د.حمايدة بروكي/ جامعة الزيتونة تونس

مقدمة:

يتجهم أي كاتب مشقة الخوض حال رام الرسم عن المنهجية البحثية في العلوم، وذلك لمخاطر جمة قد تحيط بالخائض في ذلك اليّم الذي إن لم يتسلح الغائص فيه بأبجديات المنهجية وسلك مسالك الافادة منها، وجني ما يريده منها، فإنه يحيد عن الجادة البحثية، وكل باحث لا يحترم المنهجية البحثية إنما يسقط في حتمية الخطأ سواء كانت مجانبته للمنهَجَة مُتعَمَداً أو غفلة منه لم ينتبه كما لم يُنبضه له، وفي الحالين يكون ذلك منقَصَة بحثية.

ويحرص الباحثون تحت توجيه المشرفين عليهم على ضرورة الالتزام بالأسس المنهجية لكتابة البحوث، وتوضيح تلك المسالك للقارئ، ورسمها كتابةً لتكون هاديةً للباحث نفسه، ومعالم للمتتبع لبحثه، مشرفا وقارئا، لكن ما خطورة ترك بعض الالتزام بالأسس المنهجية في البحوث العلمية؟

سنحاول الاجابة عن هذه الاشكالية، من خلال وضعيات معينة، حال ترك الباحث بعض حيثيات المنهجية البحثية، سواء تركها غافلا أو متعمدا، ولأجل توضيح الصورة، اعتمدنا خطة من:

- ✓ **مدخل مفاهيمي لتوضيح ماهية البحث.**
- ✓ **ضرورة وجود مناهج البحث العلمي في البحوث:**
- ✓ **وَهْم التخلي عن المنهجية البحثية.**
- ✓ **النمذجة عن وَهْم التخلي عن المنهجية وأسسها.**
- ✓ **ختاما.**
- ✓ **المراجع.**

- **مدخل مفاهيمي:لا نقصد في هذه العجالة البحثية التطويل على القراء بتفصيلات المفاهيم**

وايراد التعريفات، وجمع الردود وجل أو أبرز ما ورد من نقد لهذه التعريفات الوارد بشأن المناهج البحثية العلمية، لتوفر ذلك في مظّانه البحثية، ولكننا ولإضاءة السبيل أمام الباحثين، من طلاب جامعاتنا ومعاهدنا المحمَّلة ذممهم بإنجازات بحثية، ضرورة استكمال مساعيهم الدراسية، رمنا وضع معالم هادية في النحو البحثي، ولا يكون ذلك إلا بابتدائه بخلق تصور بحثي عام للموضوع المطروق، وتوضيح حقائقه، ابتداء بمفاهيمه وإن باختصار غير مُخِلٍ، وهي كالآتي:

أ / المنهجية:النهج والمنهج، الطريق، جاء في اللسان:(نهج: طَرِيقٌ نَهْجٌ: بَيِّنٌ وَاضِحٌ وَهُوَ النَّهْجُ، وَالْجَمْعُ نَهَجَاتٌ وَنُهُجٌ وَنُهُوجٌ، وَطُرُقٌ نَهْجَةٌ وَسَبِيلٌ مَنْهَجٌ: كَنَهْجٍ. وَمَنْهَجُ الطَّرِيقِ: وَضَحُهُ. وَالْمِنْهَاجُ: كَالْمَنْهَجِ..وَأَنْهَجَ الطَّرِيقُ: وَضَحَ وَاسْتَبَانَ وَصَارَ نَهْجًا وَاضِحًا بَيِّنًا، قَالَ يَزِيدُ بْنُ الْخَذَّاقِ الْعَبْدِيُّ:

وَلَقَدْ أَضَاءَ لَكَ الطَّرِيقُ وَأَنْهَجَتْ ** سُبُلُ الْمَكَارِمِ وَالْهُدَى تُعْدِي

وَالْمِنْهَاجُ: الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ. وَاسْتَنْهَجَ الطَّرِيقُ: صَارَ نَهْجًا. وَنَهَجْتُ الطَّرِيقَ: أَبَنْتُهُ وَأَوْضَحْتُهُ. يُقَالُ: اعْمَلْ عَلَى مَا نَهَجْتُهُ لَكَ. وَنَهَجْتُ الطَّرِيقَ: سَلَكْتُهُ. وَفُلَانٌ يَسْتَنْهِجُ سَبِيلَ فُلَانٍ أَيْ يَسْلُكُ مَسْلَكَهُ. وَالنَّهْجُ: الطَّرِيقُ الْمُسْتَقِيمُ. وَنَهَجَ الْأَمْرُ وَأَنْهَجَ، لُغَتَانِ، إِذَا وَضَحَ..)[1] وَفِي حَدِيثِ الْعَبَّاسِ:(لَمْ يَمُتْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى تَرَكَكُمْ عَلَى طَرِيقٍ نَاهِجَةٍ، أَيْ وَاضِحَةٍ بَيِّنَةٍ)[2]. وفي التنزيل وردت كلمة منهاج في

---

[1] جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، القاهرة، ط دار الحديث، سنة 2013م، حرف النون، مادة(ن ه ج)، ج 8 ص 714.

[2] عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، كتاب المغازي، باب بَدْءُ مَرَضِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، رقم 9754.

آي الذكر على معنى سبيل، ففي قيله سبحانه:﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ سورة المائدة 48.

قال الحافظ القرطبي، مفسرا آية المائدة السالفة:(وَالْمِنْهَاجُ الطَّرِيقُ الْمُسْتَمِرُّ، وَهُوَ النَّهْجُ وَالْمَنْهَجُ، أَيِ الْبَيِّنُ؛ قَالَ الرَّاجِزُ: مَنْ يَكُ ذَا شَكٍّ فَهَذَا فَلْجُ ** مَاءٌ رَوَاءٌ وَطَرِيقٌ نَهْجُ

وَقَالَ أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ: الشَّرِيعَةُ ابْتِدَاءُ الطَّرِيقِ؛ الْمِنْهَاجُ الطَّرِيقُ الْمُسْتَمِرُّ، وَرُوِيَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَالْحَسَنِ وَغَيْرِهِمَا شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا سُنَّةً وَسَبِيلًا.)[3]

ورغم محاولة بعض الباحثين والمنظرين، ايجاد فروق بين مصطلحي المنهجية والمنهج، فإن الحقيقة اللغوية لكليهما، تظل واضحة جلية، حيث يكون مبناها الاستقامة والوضوح، ولا قيمة للعموم والخصوص الذي يورده أنصار التفريق بينهما، فالمنهج سبيل والمنهجية اتخاذ ذلك السبيل، ماهية الشيء واستعماله. وفي السنة النبوية تأكيد لمعنى الطريق:(فقام العباس بن عبد المطلب فقال فإن رسول الله ﷺ وترككم عن حجة بينة وطريق ناهجة فإن يك ما يقول..)[4]

ولو رمنا تعريف المنهجية لوجدناها، على خطى المعنى اللغوي،-كما سنراه لاحِقاً- أي الطريق والسبيل المستقيم، يقابلها في اللغة الفرنسية Méthodologieوهذا المفهوم مركب من كلمتي Méthode : وتعني المنهاج والنهج والمنهج، وLogie وتعني علم، وبذلك فالمنهجية هي العلم الذي يهتم بدراسة المناهج، فهي علم المناهج أي علم طرق البحث العلمي.ففي "لاروس" عرفت المنهجية ب:

DÉFINITIONS méthodologie؛ nom féminin

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري القرطبي، القاهرة، الجامع لأحكام القرآن، ط دار الحديث، سنة 2007م، سورة المائدة، الآية 48، ج 3، ص 561.

[4] عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، ط المكتب الإسلامي، سنة 1403 هج، ص436.

Étude systématique، par observation de la pratique scientifique، des principes qui la fondent et des méthodes de recherche utilisées.

Ensemble des méthodes et des techniques d'un domaine particulier.[5]

وبناء على الدلالة اللغوية لكلمة منهجية يكون مصطلح المنهجية البحثية مسلك علمي، بخطوات دقيقة، معالم مضبوطة، يخوضه الباحث العلمي، لإعداد بحث يتسم بالعلمية، وفق منهجية علمية، حيث يتحدد مضمون المنهجية كأسلوب تنظيم وضبط، وفق تصور شامل لأجزاء البحث العلمي والالتزام بتنفيذها مرحلة تلوى الأخرى، ليتجنب الوقوع في مزالق الأخطاء البحثية، التي تفقد بحثه كماله، وتفقده هو شخصيته العلمية، لتكون المنهجية فلسفة أي بحث يتبنى العلمية البحثية، سواء بتبني خطواتها رسماً معلناً أو ضمناً مُتَبَنى.

ب / البحث:البحث العلمي، ميزة الساعي لتطوير نفسه وغيره، والرامي لإيجاد حلول لمشاكل علمية أو حياتية، كون البحث طلب حلٍ لتسخيره، على معنى التتبع والتقصي، الدقيق والتحقيق، النقد والبناء، الحوصلة والاستخلاص، الجمع والعصر، كل ذلك بغية تحصيل هدف واحد، جعل ما يصل إليه "علميا"، ولقد جاء في اللسان:(بحث: الْبَحْثُ: طَلَبُكَ الشَّيْءَ.. وَالْبَحْثُ: أَنْ تَسْأَلَ عَنْ شَيْءٍ وَتَسْتَخْبِرَ. وَبَحَثَ عَنِ الْخَبَرِ وَبَحَثَهُ يَبْحَثُهُ بَحْثًا: سَأَلَ. وَكَذَلِكَ اسْتَبْحَثَهُ، وَاسْتَبْحَثَ عَنْهُ. الْأَزْهَرِيُّ: اسْتَبْحَثْتُ وَابْتَحَثْتُ وَتَبَحَّثْتُ عَنِ الشَّيْءِ، بِمَعْنًى وَاحِدٍ أَيْ فَتَّشْتُ عَنْهُ.. وَالْبُحُوثُ: جَمْعُ بَحْثٍ.. قَالَ: الْبَحْثُ الْمَعْدِنُ يُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ..)[6]

وقريبا من الدلالة اللغوية، تبرز الدلالة الاصطلاحية لتعطي المفهوم ذاته، حيث يبرز التقصي العميق والتتبع الحقيق، والاحصاء والحصر الدقيق، روماً

[5] https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/m%C3%A9thodologie/50970

[6] جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، القاهرة، ط دار الحديث، سنة 2013م، حرف الباء، مادة (ب ح ث)، ج 1 ص 331..

للمعرفة، ليتبع البحث، عرضها بذكاء، بعد تحقيقها، فحصا علميا دقيقا ومنهجيا:(محاولة اكتشاف المعرفة، والتنقيب عنها، وتنميتها وفحصها وتحقيقها، بتقص دقيق ونقد عميق، ثم عرضها بشكل متكامل وذكي لكي تسير في ركب الحضارة العالمية، وتساهم فيها مساهمة انسانية حية كاملة)[7]

ج / **العلمي**:العلم (Science)من (scientia)اللاتينية، هو المعرفة أوهو الفكرُ الناتج عن دراسة سلوك وشكّل وطبيعة الأشياء؛ ممّا يؤدي إلى الحصول على معرفة عنها،)8 ويُعرَّف العلم لُغةً بأنّه المُناقض للجهل، فهو إدراك ومعرفة الأشياء بناءً على الهيئة التي عليها إدراكاً تاماً وجازماً، أمّا اصطلاحاً يُعرَّف العلمُ بأنّه المعرفة المُضادة للجهل، كما يرى بعض العلماء والمُفكّرين أنّ العلم واضح أكثر من تعريفه.

أسلوب منهجي يقوم ببناء وتنظيم المعرفة في شكل تفسيرات وتوقعات قابلة للاختبار حول الكون والانسان.

جاء في لسان العرب، مادة (علم):(وَعَلِيمٌ، فَعِيلٌ: مِنْ أَبْنِيَةِ الْمُبَالِغَةِ. وَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلْإِنْسَانِ الَّذِي عَلَّمَهُ اللَّهُ عِلْمًا مِنَ الْعُلُومِ عَلِيمٌ. وَالْعِلْمُ: نَقِيضُ الْجَهْلِ، عَلِمَ عِلْمًا وَعَلِمَ هُوَ نَفْسُهُ، وَرَجُلٌ عَالِمٌ وَعَلِيمٌ مِنْ قَوْمٍ عُلَمَاءَ فِيهِمَا جَمِيعًا. قَالَ ابْنُ جِنِّي:لَمَّا كَانَ الْعِلْمُ قَدْ يَكُونُ الْوَصْفُ بِهِ بَعْدَ الْمُزَاوَلَةِ لَهُ وَطُولِ الْمُلَابَسَةِ صَارَ كَأَنَّهُ غَرِيزَةٌ، وَلَمْ يَكُنْ عَلَى أَوَّلِ دُخُولِهِ فِيهِ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ مُتَعَلِّمًا لَا عَالِمًا، فَلَمَّا خَرَجَ بِالْغَرِيزَةِ إِلَى بَابِ فَعُلَ صَارَ عَالِمٌ فِي الْمَعْنَى كَعَلِيمٍ، فَكُسِّرَ تَكْسِيرَهُ، ثُمَّ حَمَلُوا عَلَيْهِ ضِدَّهُ فَقَالُوا: جُهَلَاءُ كَعُلَمَاءَ، وَصَارَ عُلَمَاءُ كَحُلَمَاءَ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ مَحْلَمَةٌ لِصَاحِبِهِ.عَلِمْتُ الشَّيْءَ أَعْلَمُهُ عِلْمًا: عَرَفْتُهُ.قَالَ ابْنُ بَرِّيٍّ:وَتَقُولُ عَلِمَ وَفَقِهَ أَيْ: تَعَلَّمَ وَتَفَقَّهَ، وَعَلُمَ وَفَقُهَ أَيْ: سَادَ الْعُلَمَاءَ وَالْفُقَهَاءَ. وَيُقَالُ: اسْتَعْلِمْ لِي خَبَرَ فُلَانٍ وَأَعْلِمْنِيهِ حَتَّى أَعْلَمَهُ، وَاسْتَعْلَمَنِي الْخَبَرَ فَأَعْلَمْتُهُ

[7] عامر إبراهيم قنديلجي، البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات التقليدية والالكترونية، الأردن، ط داراليازوردي العلمية، د ت، ص03.

[8] "science", Collins Dictionary, Retrieved 9-9-2017. Edited.

إِيَّاهُ. وَعَلِمَ الْأَمْرَ وَتَعَلَّمَهُ: أَتْقَنَهُ.وَيَجُوزُ أَنْ تَقُولَ عَلِمْتُ الشَّيْءَ بِمَعْنَى عَرَفْتُهُ وَخَبَرْتُهُ. وَعَلِمَ الرَّجُلَ: خَبَرَهُ، وَأَحَبَّ أَنْ يَعْلَمَهُ أَيْ: يَخْبُرَهُ. وَفِي التَّنْزِيلِ: وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ.وَأَحَبَّ أَنْ يَعْلَمَهُ. أَيْ: أَنْ يَعْلَمَ مَا هُوَ.)[9]

فيكون العلم على معنى المعرفة والفقه، أي الفهم، وهو نقيض الجهل، ويدل على مجموعة الحقائق . ولو نسبيا . والوقائع والنظريات والمعلومات والقواعد الشارحة لبعض الظواهر، بما يحقق تطبيق المعارف والمكتسبات، تحقيقا لضبط قوانين للنظريات وإيجاد حلول للفرضيات والإجابات عن التساؤلات. ولأن البشر يتعلمون ويعلمون ويتعاملون مع محيطهم البشري والكوني بالعلم غالبا، فإن تعريفات العلم، تعددت بحسب نظرة الناس له، انطلاقا من ظروفهم وبيئاتهم وكذا استعمالاتهم للعلوم، جاء في الموسوعة االعلمية الشاملة:(العلم هو كل نوع من المعارف أو التطبيقات، وهو مجموع مسائل وأصول كلية تدور حول موضوع أو ظاهرة محددة وتعالج بمنهج معين، ينتهي إلى النظريات والقوانين.ويعرف أيضاً بأنه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وحصول صورة الشيء في العقل.العلم هو منظومة من المعارف المتناسقة التي يعتمد في تحصيلها على المنهج العلمي دون سواه، أو مجموعة المفاهيم المترابطة التي نبحث عنها ونتوصل إليها بواسطة هذه الطريقة.)[10]

كما تستخدم كلمة "علم" في العصر الحديث، للدلالة على مجموعة المعارف المؤيدة بالأدلة الحسية،

وجملة القوانين التي اكتشفت لتعليل الحوادث في الطبيعة تعليلا مؤسسا على تلك القوانين الثابتة)[11].

---

[9] جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، القاهرة، ط دار الحديث، سنة 2013م، حرف الباء، مادة (ب ح ث)، ج 6 ص 415..

[10] الموسوعة العلمية الشاملة، اعداد مكتب البحوث في دار الفكر، بيروت لبنان، سنة 2012م، صفحة 04، على الرابط:https://books.google.dz/books?id=CF6NDwAAQBAJ&pg

[11]حسين رشوان، العلم والبحث العلمي، الأسكندرية- مصر، ط المكتب الجامعي الحديث، لسنة 1982م، ص 04.

ويقول كيرلنجر(FredrickKerlinger) إنه في العالم العلمي توجد رؤيتان عريضتان عن مفهوم العلم، الرؤية الثابتة static والرؤية الديناميكية Dynamic، الرؤية الثابتة هي الرؤية التي يفضلها الأفراد العاديون، حيث ينظرون إلى العلم على أنه نشاط يمد العالم بمعلومات منظمة، ويوصف عمل العالم الباحث بأنه الكشف عن حقائق جديدة، يضيفها على الكم الموجود من المعارف، أي أن العلم هو تراكم العدد من الاكتشافات..)[12]

أما قاموس أكسفورد المختصر oxford فعرف العلم:(ذلك الفرع من الدراسة الذي يتعلق بجسد مترابط من الحقائق الثابتة المصنفة، والتي تحكمها قوانين عامة وتحتوي على طرق ومناهج موثوق بها لاكتشاف الحقائق الجديدة في هذه الدراسة)[13]

وجاء في قاموس "ويبستر" بأنه:(المعرفة المنسقة التي تنشأ عن الملاحظة والدراسة والتجريب، والتي تقوم بغرض تحديد طبيعة وأصول وأسس ما تتم دراسته.).[14]

وتكون " المعرفة " في الاصطلاح على معنى الاطلاع على الوقائع أو الحقائق أو المبادئ، سواء من الدراسة من أم التقصي على اعتبار الوسع والضيق، والعمق والسطحية، والدقة والعموم، نستطيع التفريق بين العلم وبين المعرفة، فبقدر ما تتسع المعرفة يضيق ويتخصص العلم، ويدق عمقا، حتى أنه قد يكون العارف مجرد مثقف، بينما العالم يعلم دقائق مجالات معينة، وقد يجهل غيرها، وبين الطرفين، يقف استعمال المنهج العلمي وأساليب التفكير البحثي، لتعطي صفة لكلام هذا أو ذاك.

---

[12] إبراهيم خليل ابراش، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، عمان الأردن، ط دار الشروق، سنة 2008م، ص 31.

[13] المصدر نفسه(ابراش) صفحة 31.

[14] قاموس وبستر الجديد للقرن العشرين، نقلا عن كتاب: أساليب البحث العلمي، كامل المغربي، عمّان، ط دار الثقافة للنشر، 2002م، ص.15

د / البحث العلمي:هو مصطلح تركيبي، يتكون من كلمتي " بحث " والتي تعني التقصي، و"العلمي" والتي تعني الدقة المعرفية، أو الخبرة المستندة إلى تجربة وتحليل وتمحيص واستنتاجات وعمق بحثي.

ومحاولة جمع التعاريف في تعريف واحد، من الصعوبة بمكان، على اعتبار تعدد المشارب الفكرية لتلك التعريفات وتنوعها؛ تبعا لأهدافها ومجالاتها ومناهجها، ولكن معظم تلك التعريفات تلتقي حول التأكيد على دراسة مشكلة ما بقصد حلها، وفقا لقواعد علمية دقيقة؛ وهذا يعطي نوعا من الوحدة بين البحوث العلمية رغم اختلاف حياديتها- بعدا وقربا عن الموضوعية والذاتية - وكذا تعدد أنواعها..

وعرفه باحثون بما يحقق مجموعة أسس ومجموعة أبعاد أهمها ما يتطلبه البحث العلمي من الباحث من اعمال التفكير العلمي المنظم، وتحديد موضوع البحث واتباع منهج منظم يوسم بالمنهجية، بغية الحصول على نتائج صالحة للتعميم؛ ومن ثم حل المشكلات، فهو عملية فكرية منظمة وعقلية دقيقة، يقوم بها شخص يسمى (الباحث) في مجال يعلمه أو يريد أن يتعمق فيه معرفةً، من أجلتقصي الحقائق في شأن مسألة أو مشكلة معينة تسمى (موضوع البحث) تمثل عنده غالبا، مشكلة أو تحدي أو مبهَم اجتماعي أو اقتصادي..تحليلا ونقدا وتمحيصا، باتباع طريقة علمية منظمة تسمى (منهج البحث)؛ بغية الوصول إلى حلول ملائمة كعلاج أو إلى نتائج صالحة للتعميم على المشكلات المماثلة تسمى (نتائج البحث)، مع الأخذ بعين الاعتبار لعوامل عدة، منها الوقت والظرف والمحيط وآليات البحث..

<u>تعريف البحث العلمي</u>:بناء على ما تم عرضه سابقا يمكننا الوقوف على معنى البحث العلمي كما يتبناه الباحثون وقد وردت بشأن "البحث العلمي" تعريفات مختلفة، ويرجع ذلك في غالب الأحيان إلى أساليب البحث، ومن أهم هذه التعاريف نذكر تعريف معجم مصطلحات التربية:(نشاط أكثر تنظيما موجه لاكتشاف وتنمية بناء معرفي يقوم على تحليل منظم وموضوعي ويعتمد

على تسجيل الملاحظات وتجميع البيانات والمعلومات التي تؤدي إلى نظريات ومبادئ ونتائج وتعميمات تسهم في التنبؤ والحكم القريب من الأحداث والظواهر الطبيعية وغير الطبيعية)[15]، ويقولهلوي "Hillway:" (إنه وسيلة للدراسة يمكن بواسطتها الوصول إلى حل مشكلة محددة، و ذلك عن طريق التقصي الشامل والدقيق لجميع الشواهد والأدلة اليت يمكن التحقق منها والتي تتصل بهذه المشكلة،كما عرف أيضا بأنه التحري عن حقيقة الأشياء ومكوناتها وأبعادها ومساعدة الأفراد أو المؤسسات على معرفة محتوى أو مضمون الظواهر التي تمثل أهمية معينة لديهم أو لديها، مما يساعدهم)[16]، وهو المعنى نفسه الذي نحت نحوه أمل العواودة حيث تعرّف البحث العلمي بأنه:(وسيلة للدراسة يمكن بواسطتها الوصول إلى حل لمشكلة محددة، وذلك عن طريق الاستقصاء الشامل والدقيق لجميع الشواهد والأدلة التي يمكنالتحقق منها، والتي تتصل بهذه المشكلة المحددة..)17، ويمكن تعريفه بما ورد: (الوسيلة للوصول إلى الحقيقة النسبية واكتشاف الظواهر ودرجة الارتباط فيما بينها، وذلك في مختلف مجالات المعرفة، والبحث العلمي لا يقتصر على أسرار المادة والكون المحيط بنا بل يشمل الأحداث اليومية لحياة الإنسان.)[18]

---

[15] فاروق عبده فلية وأحمد عبدالفتاح، معجم مصطلحات التربية: لفظا واصطلاحا، مصر، ط دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004م، ص 62

[16] جودت عزت عطوي، البحث العلمي، عمان، ط دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط8، لسنة 2009م، ص81.

[17] أمل سالم العواودة، خطوات البحث العلمي -دورة تدريب المتطوعين على المسح الميداني-، (الجامعة الأردنية، مكتب خدمة المجتمع،2002)، ص 2.

[18] عبد العزيز صقر، جريدة آراء حول الخليج، افتتاحية العدد 142، أكتوبر 2019م، على الرابط:-http://www.araa.ae/index.php?view=article&id=1472:2014

فالبحث العلمي طريقة أو منهج معين لفحص الوقائع قائم على مجموعة من المعايير والمقاييس تسهم في نمو العلم والمعرفة، بخضوع حقائقه للإحصاء والتحليل بالمنطق والتجربة والمقارنة والاستنتاج؛ مما يساعد على نمو النظريات وحل المشكلات، والاجابة عن الاشكالات والفرضيات، وذلك أن البحث العلمي هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقائق في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة المتعارف عليها والمعمول بها، والتي تهيمن على سير العقل وتحديد عملياته؛ حتى يصل إلى نتيجة معلومة أسبابها، وما يناسبها من حلول وذلك بطريقة محايدة غير متحيزة للمشكلة..كما يعرف البحث العلمي على أنه محاولة الإجابة على تساؤلات أو حل مشكلات، أو اكتشاف معارف جديدة أو اختراع أو ابتكار أشياء حديثة لم تكن معروفة أو موجودة من قبل، وذلك باتباع أساليب علمية نظامية وخطوات منطقية بغرض الوصول إلى معلومات أو معارف جديدة عن طريق بذل الجهد في السعي وراء المعارف وجمع المعلومات وتحليلها.)[19]

وخلاصة ما قلنا، أن البحث العلمي حزمة من الطرائق والخطوات المنظمة والمتكاملة تستخدم في تحليل وفحص معلومات ومعطيات قديمة، أو معضلات طارئة؛ بهدف التوصل إلى نتائج جديدة، وهذه الطرائق تختلف باختلاف أهداف البحث العلمي ووظائفه وخصائصه وأساليبه.

هـ / منهجية البحث العلمي:من اعتصار ما سبق يمكننا أن نقول إن منهجية البحث العلمي، العمل المنظم وفقًا لخطوات محسوبة ومدروسة، في البحث العلمي، ومن ثم العرض السليم، لتحقيق الغرض من البحث. ويمكننا تعريف منهج البحث العلمي بأنه مجموعة من الأدوات والطرق والتقنيات الخاصة، والتي يتم استخدامها في فحص المعارف والظواهر المكتشفة، أو المراد كشفها، تأكيدا أو نفيا، وكذا استكمال بعض النظريات والمعلومات،

[19] محمد عوض العايدي، إعداد وكتابة البحوث والرسائل الجامعية، ط1، شمس المعارف، القاهرة، مصر، سنة 2005م، ص 21.

واستقصاء الفرضيات، ويعتمد ذلك على تجميع بعض التأكيدات، ويجب أن تكون قابلة للقياس والاستنتاج، وحتى النقد والرد، كونه أحد الأنظمة السلوكية . البحثية المنظمة التي تهدف إلى نمو الإدراك البشري، وتنمية القدرة على الاستفادة من جميع المعلومات المتاحة، بما يُؤدِّي في النهاية إلى تكوين الحضارة.

- **ضرورة وجود مناهج البحث العلمي في البحوث:**

معلومٌ أن الكتابة فن، لكن الفن لا يستقيم إلا إذا بني على أسس، ومن أوعر سبل الرسم بالحرف؛كتابة بحث علمي كونها ليست ككل كتابة، فهي تتطلب الالمام بقواعد وأسس ومنهج معين، يخرج من خلاله البحث كاملاً به روح، لا سِقطا بلا أنباض، مستوفٍ لأركانه، مادة علمية، كتابة متزنة ومتوازنة، تناسق فكري وجِدة معلوماتية، وصياغة علمية وتتبُع منطقي وطروحات منطقية ناجحة، تحقق أهداف الباحث من بحثه، ولا يتأتى ذلك إلا باتباع طريقة علمية سليمة، وأسلوب علمي مُتقَن، مع توفر مقومات كتابة وصياغة البحث العلمي الجيد، واحترامها والالتزام بها من طرف الباحث العلمي(لعلّه من نافِلة القول تأكيد أمْرٍ يبدو أنه قد أمْسى إحدى مُسلّمات البحْث في شتى حُقول المَعرفة، وهو أهمّية المَنهج في الدراسات الأدَبية والفنّية وغيرها. فهو الذي يُنير دُروب الباحث، ويوفّر أسباب بلوغ "الحقيقة "المَبحوث عنها، ويُرشّح نتائج البحث للاعتماد.)[20]، فإن لم يحدث ذلك فإننا أمام أحد احتمالات:

- كاتِبٌ يعمل بما سبق هذه المناهج(المنهج التقليدي/ غير الأكاديمي.).
- تمرد كاتب على مألوف المناهج البحثية.
- اهمال الباحث للمناهج البحثية.

[20] جميل حمداوي، البحث التربوي مناهجه وتقنياته، وجدة المغرب، ط دار الجسور، لسنة 2013م، ص 05.

نتفق ابتداءً أن المنهجية البحثية لم توجد عبثا، إنما وجدت تراكمات معرفية عبر دهور بحثية، وإن السبيل الأمثل لتحقيق صياغة سليمة للبحث العلمي، بصورة جيدة ومُفهِمة، ودقيقة وأكثر عمقا، يتطلب الأمر عرض وتفسير كل مقوم من هذه المقومات، وارشاد الباحث، لكيفية صياغة المقدمة والتقسيم والتبويب والاشكاليات وقوانين الاقتباس، وقواعد الإسناد وتوثيق الهوامش، وعلامات الترقيم والخاتمة وغيرها، مما لا يمكن النجاح في أي بحث دونها. كما نكاد نتفق على واقع بحثي مفاده واقع أن لكل بحث يروم النجاح، على صاحبه أن يطبق منهجا أو أكثر من مناهج البحث العلمي، التزاما وتقيداً بخطواته ما أمكن، وغالبا لا يستقل منهج بحثي بكل البحث، مع مراعاة الالتزام بمبادئه ومراحله وقوانينه وأدواته، بدقة وصرامة، حتى يصل ببحثه العلمي إلى النتائج العلمية الصحيحة "التي وصل إليها هو " بطريقة منتظمة ودقيقة وواضحة، ولا يمكن حصول هذا دون التقيد الصارم بقواعد المنهج البحثي العلمي. فغاية أي منهج بحثي علمي، وسم البحث بالعلمية والدقة والصحة والوضوح، حيث يمكن للباحث الانتقال بسلاسة ومنهجية دقيقة، بين أجزاء بحثه، ترتيبا وتحليلا صوب تحقيق نتائج بحثية، علمية ودقيقة. فالبحث العلمي، يستوجب اتباع طريقة منظمة في إيراد الأفكار، وتحليلها تحليلا منطقيا وحجاجيا وعلميا، للوصول إلى النتائج المرجوة، روم تعميمها، ولهذا حَسُنَ تعريف المنهج البحثي:(الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة)[21]، ولا يخالف هذا إلا أحد الحالات التي سنذكرها باختصار مفيد:

- ❖ كاتِبٌ يعمل بما سبق هذه المناهج(المنهج التقليدي/ غير الأكاديمي.).

[21] عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي، ط وكالة المطبوعات، الكويت، ط ثالثة 1977م، صفحة 05.

لم تكن الكتابات القديمة – في تراثنا على الأقل –تلتزم في جملتها بما هو معروف من مناهج وقواعد بحثية، فالمنهج القديم يعتمد الكتابة بالطريقة التقليدية، أي سرد المعلومات والبرهنة عليها وايراد الأدلة الموافقة لطرح الكاتب وتوجهه، وربما يورد وجهات نظر المخالف وأدلته باقتضاب ومن ثم الرد عليها، إلا ما كان من استعمال مناهج كالقصص التاريخ والمنهج المقارن خاصة في كتب الفقه المقارن، كما فعل ابن رشد الحفيد في البداية والنهاية، وكتب الفرق العقدية كالملل لابن حزم والشهرستانيوغيرهم..

وما زالت أقلام كثير من كُتابنا ممن يخوضون في البحوث العلمية المختلفة وفي كل العلوم، يلتزمون المنهج التقليدي، ليس انكارا للالتزام الأكاديمي، لكنه اقتناع بجدوى الطريقة التقليدية وسرعة ايصالها للمعلومة والتواصل مع القارئ، وجل كتاب العلوم الإسلامية منذ كتابات محمد أبو زهرة، وطه جابر فياض العلواني، وعبيد حسنة ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي، وحتى برجل أكاديمي كمحمد سعيد رمضان البوطي، تلتزم بالكتابة على الطريقة التقليدية، مع ما فيها من التزام ذاتي للكاتب "بخطة ذاتية تصل بالقارئ لبر أمان علمٍ ومعرفة."

ولو قارنا بين المطلوب منهجيا في كتابة أو بحث تربوي قديم ومعتمد وبين ما هو مطلوب، لوجدنا قدرة القدامى على الإبداع دون الالتزام بما وُضِع لاحِقاً للكُتاب ليلتزمو به، مخافة حيدهم عن الجادة البحثية، ففي مطلوب البحث المنهجي المعمول به حاليا، يكون المؤكَد عليه ذلك الالتزام النصي الدقيق والحرفي بالمنهج، ولنأخذ بحثا تربويا في عين باحث تربوي يعرف الالتزام المنهجي كما سيوضحه في وضع خطة الباحثين التربويين كما يعرف التمرد على مألوف المنهَجَة العلمية والتمرد عليها، كما سنورده في آنه، يقول الحمداوي عن الالتزام المنهجي:(ولا يمكن الحديث عن بحث تربوي علمي حقيقي إلا إذا أخضع لمجموعة من المعايير والمؤشرات والخطوات الإجرائية في التنفيذ، كالانطلاق من المشكلة، وتحويلها إلى فكرة حدسية، تصبح - فيما بعد- فرضية، ويمكن

تمطيط الفرضية وتوسيعها في شكل إشكاليات بارزة، وأسئلة محورية. ثم، تحدد أهداف البحث وغاياته وأهميته بدقة، مع الإشارة إلى الكتابات السابقة في الموضوع، وتحديد منهجية البحث، ومصطلحاته، ومتغيراته، وحدوده، وعينته، وأدواته، وتقنياته، وأساليبه الإحصائية. ويخضع كل هذا لمجموعة من القراءات الرئيسة، كالقراءة الاستكشافية، والقراءة التجميعية، والقراءة الإحصائية، والقراءة التحليلية، والقراءة الاستنتاجية، والقراءة المقارنة، والقراءة التثبتية، والقراءة الاقتراحية والتوقعية ... ويعني كل هذا أن البحث التربوي، وخاصة التجريبي منه، ينطلق من فكرة، وفرضية، لينتقل إلى التجريب، بغية تحصيل القوانين والنظريات. ومن ناحية أخرى، يمر البحث التربوي بمجموعة من المراحل المتعاقبة، كمرحلة الاطلاع والقراءة، ومرحلة التجميع والفرز، ومرحلة الفهم والتفسير والتأويل، ومرحلة التنظيم والترتيب، ومرحلة الصياغة النهائية، ومرحلة التصحيح والتقويم، ومرحلة المناقشة، ومرحلة الطبع والنشر.) [22].

ثم يبين الدكتور الحمداوي مراحل تلك السيرورة نحو انجاز البحث العلمي التربوي، ولكل مرحلة بحثية قيمتها، ووزنها، كما أن كل تخلٍ عن أي منها قد يضر السير الطبيعي لمولد نتائج بحثية ذات قيمة علمية:(ينقسم البحث التربوي منهجيا إلى مقدمة، ومدخل، وعرض، وخاتمة، وملاحق، وفهارس. وبعد ذلك، يمكن تقسيمه بالتفصيل إلى أقسام وأجزاء وأبواب، سواء أكانت نظرية أم تطبيقية. ويتجزأ كل قسم إلى أبواب ومجموعة من الفصول، ويتكون كل فصل من مباحث ومطالب وفروع وفقرات وعناصر متسلسلة، ومرتبة ترتيبا منطقيا، ضمن وحدة منهجية عضوية متسقة...، ويأخذ كل جزء من هذه الأجزاء عنوانا [10] محددا بدقة، سواء أكانت جملته بسيطة أم مركبة، بشرط أن يكون العنوان واضحا ودقيقا وهادفا، وذا صياغة تركيبية سليمة من الناحية

[22] جميل حمداوي، البحث التربوي مناهجه وتقنياته، وجدة المغرب، ط دار الجسور، لسنة 2013م، ص 08.

اللغوية والنحوية. والبد أن يختم ذلك البحث بخاتمة عامة مجملة أو مفصلة، ويلحق ببليوغرافيا المصادر والمراجع والدوريات، ويذيل أيضا بملاحق وفهارس خاصة وعامة.) [23]

بالعودة للمؤلفين الذين لم يلتزموا بهذه المنحى الأكاديمي "الآسِر" والذين خاضوا في البحوث التربوية، وما يتعلق بتنشئة المَلَكات التعلِيمية التعلُمية لدى طلبة العلم، وكان لما كتبوه أثره البالغ كبحوث خاضت في التربية والتعليم، واستخلاص ناشئة ذات اهتمام عميق بالعلوم؛ تتبُعا وحسن انقياد، ولأجل نظرة أشمل وأكثر الماما بالخروج أو بالأحرى الكتابة عن التربية والتعليم بالمنهج القديم، دون تقيُد بالمنهجية المعتمدة، تشوَّفنا لبحثين قيمين كلاهما قديم، أحدهما مغربي التكوين والآخر مشرقي:

1 / كتاب آداب المعلمين: لمحمد بن سحنون المغاربي:(اسمه عبد السلام بن سعيد ابن حبيب التنوخي وتتفق كتب التراجم على أن أباه سحنون بن سحنون بن حبيب بن ربيعة التنوخيكان اسمه عبد السلام، وقد غلب عليه سحنون، لحدة ذكائه.)[24]**، وهو من مواليد القيروان عاصمة العلوم في الشمال الافريقي(ولد بالقيروان سنة اثنتين ومائتين وتوفي سنة ست وخمسين ومائتين ودفن بباب نافع بالقيروان..)**[25]

وكتاب آداب المعلمين من التحف العلمية التربوية القديمة والمهمة، ذات الشأن، حيث تناول مؤلفه

أهمية التعليم، والعدل بين الطلبة، والأدب العامة للطلبة وتعامل المعلمين لهم، ومباحث كثيرة –رغم أن عدد صفحاته لا تتعدى ال40 صفحة- ولم يلتزم

---

[23] جميل حمداوي، البحث التربوي مناهجه وتقنياته، وجدة المغرب، ط دار الجسور، لسنة 2013م، ص 07.

[24] محمد عبد المولى، تحقيق كتاب آداب المعلمين لابن سحنون، الجزائر، ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع SNED، لسنة 1981م، ص39.

[25] محمد عبد المولى، تحقيق كتاب آداب المعلمين لابن سحنون، الجزائر، ط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع SNED، لسنة 1981م، ص39.

كاتبه بمنهج بحثي معين، بل سار على تقاليد من سبقه في الكتابة دون التزام بمنهجية بحثية علمية، مع نجاح الكتاب والكاتب في ايصال فكرته.

2 / كتاب أيها الولد: لأبي حامد الغزالي:(أبو حامد، محمد بن محمد الطوسي، ولد بطوس سنة 450هـ، وتوفي أبوه وهو صغير، دخل دمشق ثم عاد إلى طوس فدرَّس بها في المدرسة النظامية إلى أن وافته المنية بطوس سنة 505هـ.)[26]

وكتاب أيها الولد لأبي حامد إجابة عن رسالة طالب علم، فيها خلاصة ما توصل إليه الغزالي من تصفية تربوية، للمتعلم والمعلم وأساليب التربية، وبه مباحث كثيرة –رغم أن عدد صفحاته لا تتعدى ال30 صفحة مع التحقيق- ولم يلتزم كاتبه بمنهج بحثي معين، تناول فيه جوانب من الأسس التربوية وإن كان ركّز على الجانب الروحي لكنه مسّ قيمة التربية والتهيؤ النفسي للتعلُم، وعموما فإن الكتاب ذو فوائد لا تحصى.

❖ تمرد كاتب على مألوف المناهج البحثية.

المسالك المنتهجة لا توصِل إلا إلى معهود الناس وصولاً، ولذلك فإن مبتدعي العلوم الجديدة والكتابات الطارئة على المكتوب الإنساني، إنما سلكوا مناهج غير معهودة، ما أوصلهم لجديدٍ حتى في العلوم والفنون التي طرقوها.

ففي أصول الفقه المكتوبة ومنذ ظهور كتابات الشافعي، وخطه لقواعد الأصولية لم تخرج الكتابات عن معهود الأصوليين، إضافات بسيطة ونمذجة وتمثيل وزيادة براهين، لكن كل ذلك مع ثبات المنهج البحثي، حتى عند كبار الأصوليين كالجويني والجصاص والغزالي وغيرهم، وهو ما جعل الإمام الذهبي يصرح بضرورة الخوض في غير معهود القوم في مخاض الرسم الأصولي، فتكلم بحسرة العاجز:(أصول الفقه لا حاجة لك به يا مقلد، ويا من يزعم أن الاجتهاد قد انقطع، وما بقي مجتهد، ولا فائدة في أصول الفقه إلا أن يصير

[26] اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج، مقدمة أيها الولد، لأبي حامد الغزالي، بيروت، ط دار المنهاج، لسنة 2014م، صفحة 16.

محصله مجتهدا به، فإذا عرفه ولم يفك تقليد إمامه لم يصنع شيئا، بل أتعب نفسه وركب على نفسه الحجة في مسائل، وإن كان يقرأ لتحصيل الوظائف ليقال، فهذا من الوبال، وهو ضرب من الخبال..)[27]

وبتتبع منهج الشاطبي في موافقاته يجد تلك الجِدة في نهج سبيل لم يسلكه من سبقه – باستثناءات الحكيم الترمذي – كما يجد التصور الشمولي العام لعلم أصول الفقه، بعد خمسة قرون من ترسيخ الشافعي لقواعده كتابة، ويرسم خطه الخاص ممثلا في قيله بقطعية أصول الفقه "التقليدية" وهو ما بينه في مقدماته، ربطا للأصول بالإنتاج العملي، فما لا ينتج عملا لا يعتد به عنده على عكس من سبقه، أين كثرت المسائل الكلامية والمباحث اللغوية وغطت على ماهية الأصول العملية، حيث يقول في المقدمة الخامسة:(كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه أي دليل شرعي.)[28]

ولأنه رحمه الله رام مغايرة المنهج البحثي المعهود، فقد اتجه لتجميع القوة من كليات النصوص استقراء لا من قوة النص بمفرده:(ومن ههنا اعتمد الناس في الدلالة على وجوب مثل هذا على دلالةالإجماع لأنه قطعي وقاطع لهذه الشواغب وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضا فصارت بمجموعها مفيدة للقطع فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب وهي مآخذ الأصول إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما

---

[27] محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، زغل العلم، تح محمد بن ناصر العجمي، الكويت، ط مطبعة الصحوة، د ت، صفحة 41.

[28] إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، القاهرة، ط دار الحديث، المجلد 01، صفحة 32.

تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه فحصل إغفاله من بعض المتأخرين فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها وبالأحاديث على انفرادها إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكر عليها بالاعتراض نصا نصا واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصول المراد منها القطع وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة ولو أخذت أدلة الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذ هذا المعترض لم يحصل لنا قطع بحكم شرعي ألبتة إلا أن نشرك العقل والعقل إنما ينظر من وراء الشرع فلا بد من هذا الانتظام في تحقيق الأدلة الأصولية فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل وعلمها عند الأمة كالضروري ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد ولو استندت إلى شيء معين لوجب عادة تعيينه وأن يرجع أهل الإجماع إليه وليس كذلك لأن كل واحد منها بانفراده ظني ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي.)[29]

لم يكن الشاطبي في قوته الفكرية وبيئته الغرناطية المتفتحة وزمنه الرافض لانحطاط الأمة، في خضم زيادة البدع وضرورة الثورة عليها، صدعا بالحق وغيرة على الدين، ليتبع غيره في مناهج أصولية عقيمة، ما جعله ينسج منوالا خاصا به، وإن لم يلق هذا النهج تشجيعا بل وظل لقرون عدة راكدا، فإن شخصية الشاطبي تجلت في انتهاج ما رآه صالحاً للتجديد المنهجي: (لقد أسس الإمام الشاطبي منهجا خاصا به، أقامه على أساس نقد مسالك الأصوليين المتقدمين مع تصحيح مسار الدراسة الأصولية فصدر كتابه الموافقات

[29] إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، القاهرة، ط دار الحديث، المجلد 01، صفحة 26.

بمقدمات منهجية سماها: "المقدمات العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود.)[30]

2/ كتابات جميل حمداوي في القصة القصيرة جدا:(جميل حمداوي باحث مغربي من مواليد مدينة الناظور سنة 1963م.)

فبعيدا عن علوم الشريعة، وفي الأدب وفنونه، فإن لكل فنٍ أدبي قوالبه، لكن كاتباً مغربيا بحجم جميل الحمداوي والذي تعددت كتاباته وتنوعت، خرج عن المعهود في اتباع المناهج، كونه عامود مؤسس لفن أدبي طارئ، وهو فن القصة القصيرة جدا،ففي أحد كتبه النقدية وأهمها والذي يقع في قرابة 400 صفحة، والذي وسمه بعنوان: (من أجل تقنية جديدة لنقد القصة القصيرة جدا: المقاربة الميكروسردية.)فقد خصصه حمداوي للدفاع عن مشروعه الطموح المتجلي في تأسيس منهجية جديدة تلائم فن القصة القصيرة جدا، بعيدا عن استنساخ المناهج العربية والغربية، أو استدعاء مناهج خاصة بأجناس أدبية أخرى لتطبيقها على القصة القصيرة جدا.. مع أن حمداوي نفسه في كتابه عن منهجية البحث العلمي التربوي أكد على ضرورة الالتزام بالمنهجية البحثية، لكنه رفع تحدي التجديد بل والإبداع المنهجي من خلال كتابه هذا " من أجل تقنية جديدة.."بوضع اللمسات التفصيلية لمنهجيته التي يقترحها، كما حاول تطبيقها على النصوص كذلك.

ولقد مهّد الحمداوي لمشروعه بالدفاع عن كل جديد وموقف النقاد وأهل الفن منه، فكل فنٍ طارئ لا يلقى الاقبال عليه، ولا يستحسنه الدارسون لمصادمته لمألوفهم:(يلاحظ المتتبع لمواقف النقاد والدارسين والمبدعين من جنس القصة القصيرة جدا أن هناك ثلاثة مواقف مختلفة وهي نفس المواقف التي أفرزها الشعر التفعيلي والقصيدة المنثورة و يفرضها كل مولود أدبي

[30] عبد المجيد محيب، الأصول النافعة عند الشاطبي من خلال مقدماته، مجلة الواضحة، العدد الثالث، لسنة 2005م، على الرابط:

https://www.edhh.org/wadiha/index.php/les-atouts-benefiques-d-imam-shati

جديد وحداثي؛ مما يترتب عن ذلك ظهور مواقف محافظة تدافع عن الأصالة وتتخوف من كل ماهو حداثي وتجريبي جديد، ومواقف النقاد الحداثيين الذين يرحبون بكل الكتابات الثورية الجديدة التي تنزع نحو التغيير والتجريب والإبداع والتمرد عن كل ماهو ثابت، ومواقف متحفظة في آرائها وقراراتها التقويمية تشبه مواقف فرقة المرجئة في علم الكلام العربي القديم تترقب نتائج هذا الجنس الأدبي الجديد، وكيف سيستوي في الساحة الثقافية العربية ، وماذا سينتج عن ظهوره من ردود فعل، ولا تطرح رأيها بصراحة إلا بعد أن يتمكن هذا الجنس من فرض وجوده ويتمكن من إثبات نفسه داخل أرضية الأجناس الأدبية وحقل الإبداع والنقد.)[31]

وبعد أن يطرح مختلف الآراء الممكن وقوعها، ووجهات النظر التي يمكن حدوثها، يبدي موقفه المؤيد لهذا الفن، بمنهج مغاير لما كان مع القصة والرواية وغيرها من فنون، مبررا وجوده يغاير المعهود ومردّ ذلك سرعة التطورات، وتعقد الحياة المعاصرة:(وهكذا يتبين لنا أن هناك من يرفض فن القصة القصيرة جدا ولا يعترف بمشروعيته لأنه يعارض مقومات الجنس السردي بكل أنواعه وأنماطه، وهناك من يدافع عن هذا الفن الأدبي المستحدث تشجيعا وكتابة وتقريضا ونقدا وتقويما قصد أن يحل هذا المولود مكانه اللائق به بين كل الأجناس الأدبية الموجودة داخل شبكة نظرية الأدب. وهناك من يتريث ولا يريد أن يبدي رأيه بكل جرأة وشجاعة وينتظر الفرصة المناسبة ليعلن رأيه بكل صراحة سلبا أو إيجابا. وشخصيا، إني أعترف بهذا الفن الأدبي الجديد وأعتبره مكسبا لاغنى عنه، وأنه من إفرازات الحياة

[31] جميل حمداوي، القصة القصيرة جدا جنس أدبي جديد، مجلة ندوة، د ع، د ت، على الرابط https://www.arabicnadwah.com/articles/veryshortstory-hamadaoui.htm،

المعاصرة المعقدة التي تتسم بالسرعة والطابع التنافسي المادي والمعنوي من أجل تحقيق كينونة الإنسان وإثباتها بكل السبل الكفيلة لذلك.)[32]

إن نماذج الشاطبي في موافقات، والحمداوي في قصصه، إنما هو التمرد على المناهج الموجودة، والتعالي

على موجودها وصولا للإبداع والاتيان بالجديد الذي يخدم مرحلة تالية، قد تكون جديدة في زمنها ثم

يأتي بعدها ما يُظهِر بِلاها.

- **اهمال الباحث للمناهج البحثية.**

حين نتكلم عن البحث العلمي فإننا نضبط أنفسها بضوابط معينة، وتزداد الضوابط والقواعد كلما اقترب البحث من المجالات الأكاديمية، فليست البحوث إلا جِدة وفق ضوابط، إبداع في اطار القواعد، (أن تتمخض الرسالة عن ابتكار واضافة جديدة إلى ما هو معروف من العلوم، فالباحث يبدأ من حيث انتهى غيره من الباحثين)[33] وكل خروج وأي تجاوز لهذه القواعد يحيل مباشرة إلى مخالفة المنهجية البحثية، وهي الاطار الأكاديمي غير المسموح بتجاوزه، تعمدا أو غفلة، فتجاوزه مخالفة منهجية، ولعلنا نوضح ما نقول من خلال أمثلة عملية حول التخلي عن المنهجية البحثية، اكتفاءً بجزئيات معينة ومحورية من منهجية البحث العلمي، ومدى تأثير ذلك على سيرورة البحوث العلمية:

- **<u>وَهْم التخلي عنها:</u>**

بالنسبة للبحوث الأكاديمية وابتداء من مرحلة الليسانس إلى الدكتوراه، يعتبر أي اهمال لجزئية منهجية مخالفة صريحة للبناء المنهجي العلمي للبحوث،

---

[32] جميل حمداوي، القصة القصيرة جدا جنس أدبي جديد، مجلة ندوة ، د ع، د ت، على الرابط https://www.arabicnadwah.com/articles/veryshortstory-hamadaoui.htm،

[33] أحمد شلبي، كيف تكتب بحثا أو رسالة، ط مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة، 1976، ص 08.

يطالب الطلبة بإصلاحها، وغالبا ما يتم تفادي هذه الأغلاط خلال المرافقة التوجيهية التي يقوم بها المشرف مع طلابه، حيث تكون توجيهاته مرجعا لهم خلال اعداد البحوث خاصة في المراحل الأولى من البحوث وبالأخص في مرحلة الليسانس، كما يكون التكوين الجامعي قد لعب دوره من خلال تأهيل الطلبة ليكونوا باحثين بمؤهلات بحثية وأكاديمية تؤهلهم للخوض في البحث بعلمية.

- **التخلي عن اختيار موضوع بحثي ومنهج بحثي معين:**

اختيار منهج بحثي معين موازٍ لاختيار البحث العلمي ذاته، فبمجرد اختيار الموضوع المراد طرقه، تتضح المعالم الكبرى للمنهج البحثي، فلا يعقل استخدام المنهج التاريخي لدراسة موضوع تأثير المخدرات في الوسط الجامعي مثلا، ولا اتباع المنهج التجريبي لدراسة حادثة تاريخية معينة، ولهذا يكون اختيار موضوع بحثي مهما جدا لاختيار ما يلائمه من منهجية، ويعد اختيار موضوع البحث العلمي وكذا طريقة البحث فيه من أهم الأمور التي يجب على الباحث إدراكها، وذلك نظرا للدور الكبير الذي تلعبه في البحث العلمي عموما، وفي بحثه ذاتاً، حيث يجب على الباحث أن يختار موضوعا جديداً ليبحثه بالمناهج المعروفة، منهجا واحدا أو أكثر من منهج في البحث ذاته، وغير مدروس، كلياً أو جزئيا، حيث يتم دراسة جزئية منه بشكل مغاير لما سبق تناوله، شكلا ومضموناً، كما يجب أن يكون الباحث ـ فردا كان أم أكثر. قادرا على كتابة بحث علمي حول هذا الموضوع وفق المنهجية المناسبة له، تناولاً يدني ثماره العلمية، ويفك تساؤلاته ويجيب على فرضياته، بلغة وأساليب تناسب الموضوع وأبجدياته، ومفاتيحه الاصطلاحية، مع وضع في الاعتبار المنهج المناسب للبحث، ويرى الباحثون أن:(مرحلة اختيار موضوع البحث العلمي من أولى مراحلإعداد البحث العلمي والأكثر صعوبة ودقة، نظرا لتعدد واختلاف عوامل ومقاييس الاختيار، حيث توجد عدة عوامل ومعايير ومقاييس ذاتية نفسية وعقلية واجتماعية واقتصادية ومهنية، وموضوعية علمية وقانونية وإدارية تتحكم في عملية اختيار موضوع البحث العلمي بصفة عامة وموضوع

البحث العلمي في ميدان..)[34]، والمؤكد أن تخلي الباحث عن اختيار بحث علمي وتركها للهيئات العلمية، جامعات أو ادارات، يُفقِد الباحث "العلاقة العاطفية – الروحية – ببحثه، وكل باحث يفقد هذه الرابطة، تكون مهمته البحثية مجرد عمل تراكمي دون وجود الدافع الروحي الذي يجعل الباحث يقدم على عمله البحثي برغبة وحب:(وما نريد أن نؤكد هو أن البحث في مشكلة لا تحوز على اهتمام الطالب ورغبته..يمكن ان تؤدي بالطالب إلى أكثر ألوان الضجر والضيق..أن تحظى مشكلة البحث باهتمام الباحث نفسه. ويذهب علماء علم النفس التعليمي إلى القول بأن التعلم القليل يحدث عندما لا تكون هناك درجة عالية من الاهتمام. وكثيرا ما لا يصل الباحث إلى نهاية الطريق إذا افتقد الدافع الداخلي الذي يحفزه لتحمل المشاق وبذل الجهد في دراسة المشكلة..وهذا الاهتمام ينبغي ألا يكون قاصراً على العائد المتوقع فقط" كالحصول على درجة علمية أو مكافأة مالية..ألخ")[35]

ولذا ورَوماً لتحقيق بحث بقيمة علمية، واحترام المنهجية البحثية، يجب على الباحث أن يعلن عن بحثه اختياراً أو قبوله حال لم يختر بحثه واختِيْر له، أو حتى فُرِض عليه من باب "الاقتراح عليه" أو حتى قبول توجيه مشرفه عليه لذلك الموضوع:(اختيار الموضوع هو في الحقيقة مهمة الطالب، ولكن لا مانع أن يوجهه الأستاذ المشرف، ويقترح عليه، حتى يتمكن من اختيار موضوعه.)[36]، مع أن هذا مخالف لمعهود اختيار البحوث:(ويجب ألا يتوقع الباحث أن شخصاً آخر سيختار له موضوع البحث، صحيح أن هناك أحياناً مقترحات ممتازة، تأتي عن طريق الأستاذ أو الزميل الباحث..ومن شأن هذه المقترحات أن تفتح عين

---

[34] أحمد شلبي، كيف تكتب بحثا أو رسالة، ط مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة، 1976، ص 31-40.

[35] أحمد بدر، أصول البث العلمي ومناهجه، ط المكتبة الأكاديمية(ن الكترونية)، د ط، د ت، صفحة 90.

[36] أحمد شلبي، كيف تكتب بحثا أو رسالة، ط مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة، 1976، ص 21.

الطالب على موضوعات جديدة، لم يسبق أن فكر فيها..ولكن كل طالب باحث يجب أن يختار لنفسه من التحليل النهائي، المشكلة التي يرغب في دراستها وبحثها، وإذا لم يقم الطالب باختيار المشكلة اختياراً حكيما، فليس من المأمول فيه أن يرضى عن عمله رضا حقيقيا في المستقبل)[37]

حال وضع الباحث يده البحثية على موضوع معين، فإن المنهاج يرافقه تبعا لذلك، وجل البحوث تظهر المناهج الممكن تناولها من خلالها بجلاء بمجرد اختيارها، فإن لم تكن للباحث القدرة على اختيار المنهج المناسب لبحثه أو ترك المنهج وتجليته لمرحلة لاحقة، فإن ذلك يُعضد اخلالا بالمنهجية المنتجة، لأنه سيشتغل على سلوكٍ سبيلٍ بحثي دون بيان وجهة ووسيلة، وكلما تبينت وسيلة البحث، سهل البحث، فالمنهج المقارن يعتمد على المقارنة بين حالين، والمنهج الوصفي يعتمد على آلية المسح والوصف، فيهتم الباحث بوصف الظواهر المعطاة، من خلال فهم ثوابتها، واستكشاف عناصرها الظاهرة، إذ يتميز المنهج الوصفي بأنه منهج مسحي، يقوم خائضه بدراسة شاملة لموضوع دراسته، وذلك بجمع البيانات والمعلومات والمعطيات المتعلقة بظاهرة معينة، مع تحليل الوضع الراهن لها في زمان ومكان معينين. وما لم يقتنع الباحث بمنهج معين، أو بمزج أكثر من منهج في ذات البحث؛ كأن يعتمد المنهج التاريخي في فصل والمنهج المقارن في فصل أو المقارن مع الوصفي في فصل، بحسب البحث وطبيعته، فإن ذلك يُعد اخلالاً بمنهجية البحث العلمي الواجب العودة إلى الالتزام بها ابتداء، وإلا ظلَّ الباحث يراكِم معلومات، ويجمع مادة علمية بلا قدرة على استغلال.

- اهمال تحديد المشكلة البحثية:

كل باحث لا يهتم بذكر المشكلة البحثية التي يسعى لحلها، يضع نفسه في تعدد اتجاهات بحثية بلا ضابط، فإن لم يكن بتلك المشكلة ولهذا لم يذكرها

[37] أحمد بدر، أصول البث العلمي ومناهجه، ط المكتبة الأكاديمية(ن الكترونية)، د ط، د ت، صفحة 88.

فإنه لا يستطيع البدأ في بحثه أصلا، وإن كان يعلمها ولم يذكرها للقارئ أي لم يدونها في بداية بحثه فإنه سيضع القارئ أمام متاهة، وهذه النقطة تجعل بحثه بلا سبب، وهذا لما للإشكاليات البحثية من أهمية ما نختصره في وجهين، بموضعي أهمية، أحدهما ذاتي للباحث، والثاني موضوعي للبحث والواقع المحيط، فبالنسبة للباحث، تكمن أهمية الإشكالية البحثية أنها تضبطه بحثيا لتوسع مداركه وتوسع معارفه، فالباحث حين يختص بميزة البحث المنهج، إنما يرتفع عن محيطه الاجتماعي بخاصية النظرة العميقة لما قد يراه كل الناس، خاصة وأن بعض المواضيع تظهر مألوفة لدى جموع الناس، لكنها بعين الباحث تخرج عن المألوف لتدخل تحت طائلة المبحوث عنه وفيه:(وتبدأ الدراسة أول الأمر من تحديد مشكلة البحث، ويكون الجهل أو عدم المعرفة هو نقطة الانطلاق أحياناً، فربما تتركز رغبتنا في توسيع ما نعرفه عن مؤسسة أو عملية اجتماعية أو ثقافية ما..)[38]، فالإشكاليات تفتح آفاقا معرفية للباحث ذاته، وكلما كانت الاشكاليات علمية دقيقة، وعميقة، كان الباحث أمام سيل معرفي حقيقي ومادة معرفية أغزر، لكون الإشكاليات منافذ بحثية حقيقية، منظمة تستوجب حلولا، يرى جون ديوي:(المشكلة تنبع من الشعور بصعوبة معينة، وهذا الشعور يرتبط بموقف غامض، يتحدى تفكير الباحث ويدفعه إلى استجلاء غوامضه والكشف عنه.)[39]

أما من حيث الأهمية البحثية، فلا يخفى أن الإشكاليات العلمية، تضيف للبحث العلمي، صفة المسار الواجب اتباعه، وتحدد المعالم الهادية، على اعتبارها تمهد للخطة البحثية المناسبة، بل والمنهج البحثي الواجب اتباعه، وكيفيات جمع المعلومات، وأشكال وأدوات الاستبيانات، وضبط الأدوات

---

[38] أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، بيروت، ط المنظمة العربية للترجمة، سنة 2008م، صفحة 670.

[39] أحمد العساف، محمود الوادي، منهجية البحث في العلوم الاجتماعية والإدارية . المفاهيم والأدوات ،. عمان، طبعة دار صفاء للنشر والتوزيع، ، سنة 2011م، صفحة 176.

المناسبة عمليا، لكل ذلك، وكذا تحديد العيّنة البحثية بدقة وأماكن وجودها وأزمنة التعامل معها، ومن ثم يبدأ البحث دون لبس، لينتهي دون نقص، ما أمكن، لكون البحث وإلى منتهاه، اجابات متواصلة عن اشكاليات الباحث في بداية بحثه، مع ما قد يتفرع عنها من فروع اشكالية أثناء البحث نفسه، ما يقتضي التفريع والزيادة في الإشكالية الابتدائية:(هذا ويؤكد المشتغلون بالبحث العلمي، أن اختيار مشكلة البحث وتحديدها، ربما يكون أصعب من إيجاد الحلول..كما أن هذا التحديد والاختيار، سيترتب عليه أمور كثيرة منها، نوعية الدراسة التي يستطيع الباحث القيام بها، طبيعة المنهج الذي يتبع، خطة البحث وأدواته..بالإضافة إلى نوعية البيانات التي ينبغي على الباحث أن يحصل عليها.)[40]

وكلما كانت الإشكاليات علمية دقيقة واضحة، مكتوبة بدقة وعلمية، ايجازا وتجلية، سهل على الباحث، البدء في بحثه بعلمية، لكونه عرف مبتغاه البحثي، ورسم منهجه العملي بناء على "ما يعانيه" من اشكالات يجب الاجابة عليها، وحلها بعلمية، بضبط اتجاه بحثه دون خوض في هوامش زائدةوتفرعات قد تضيع وقته، وتتوه به في العمومات غير المجدية، أو التفاصيل الزائدة، وذلك كله على حساب البحث وجهد الباحث.وما لم تتحدد أمام الباحث مشكلته البحثية، خاب أمله في صياغة اشكاليات بحثية دقيقة، كون الاشكاليات نتاج المشكلة، وليس هناك منحى واحد لتحديد الاشكالية البحثية أو مشكلة الباحث حال رام تحويلها تساؤلات، ولا هي قاعدة علمية مضبوطة تُتبع لتوصل إلى اختيار إشكالية بذاتها، لكن هنالك معالم هادية في هذا الاتجاه، وكلما توفرت هذه المعالم، نضجت الإشكالية في منظور الباحث ومسطوره، ولعلنا نجهد أنفسنا لنضع أمام قارئنا بعض تلك التي نراها معالم، مع اقرارنا ابتداء بتفاوت الباحثين في المقدرة على اختيار الإشكاليات وصوغها، وبحث ليس له اشكاليات

[40] أحمد بدر، أصول البث العلمي ومناهجه، ط المكتبة الأكاديمية(ن الكترونية)، د ط، د ت، صفحة 85.

بحث لا يستطيع الباحث الانطلاق في انجازه، لأهمية الاشكالية البحثية كتساؤلات تبحث عمن يفرغها اجابات واقعا بحثيا، وما لم توجد مشكلة تاه الباحث وفشل في رسم توجه بحثه، لذا توجب تقديم المشكلة واضحة جلية في بداية البحث، وإذا لم يحدث ذلك حدث الخلل في البحث قبل أن يخوض فيه صاحبه مع ضياع الجهود والأوقات وافقاد القارئ على تحديد مراد الباحث:(وقبل أن يبدأ الباحث في عمله، يجب أن يسأل نفسه بهدوء: ما هي بالضبط المشكلة التي أسعى لحلها؟ كما يمكن للباحث أن يضع المشكلة على هيئة سؤال يحتاج إلى إجابة، وهذه الإجابة هي التي ستكون محور دراسته وبحثه..إن تحديد المشكلة من شأنه أن يوفر على الباحث الكثير من الجهد والوقت، كما أن هذه الحدود التي التزم بها الباحث، يجب أن تكون واضحة.)[41]

- التخلي عن ايراد أهمية البحث:

القارئ لا يعشش في فكر الكاتب ولا يمكنه أن يعرف ما يروم الباحث كتابته إلا من خلال ما يرسمه كتابة، ولتوضيح جزء من قيمة البحوث العلمية، يتوجب على الباحث ابراز أهمية بحثه، بإبراز أهمية البحث العلمي الذي يقدمه، والفائدة التي سيعود بها على المجتمع البحثي المقدَم له من جامعات وغيرها وكذا للعلم، كما يشرح من خلال المقدمة الأسباب والعوامل التي ساعدته على اختيار هذا البحث العلمي تحديدا، وتشمل أهمية البحث " الأهمية العلمية، ونوع الاضافة التي يأتي بها للعلوم، والأهمية العملية، أي مدى النفع الحياتي، الذي يقدمه البحث للواقع ولمحيط الجامعة اقتصاديا واجتماعيا..".

ولا نعني في الأهمية أن يذكر جديده واضافته أن يبتكر الباحث شيئا من عدم، خاصة وأن بحوث ما قبل

[41] أحمد بدر، أصول البث العلمي ومناهجه، ط المكتبة الأكاديمية(ن الكترونية)، د ط، د ت، صفحة 95.

الدكتوراه لا يمتلك باحثوها هذه المقدرة وليست مطلوبة منهم، كما أن مجالات العلوم الإنسانية صعبٌ الاتيان فيها بغير مسبوقٍ إليه، ومع ذلك يمكن النظر للجِدة بوجه آ خر:(وليس الابتكار المطلوب في الرسائل هو كشف الجديد فحسب، بل هناك أشياء أخرى غير الكشف يشملها لفظ الابتكار، وذلك مثل ترتيب المادة المعروفة ترتيبا جديدا مفيدا أو الاهتداء إلى أسباب جديدة لحقائق قديمة أو تكوين موضوع منظم من مادة متناثرة..)[42]

لابد من تحديد أهداف البحث العامة والوسطى أو الأهداف العامة، والتي تحدد وبشكل عام المطلوب تحقيقه من مشروع البحث، والخاصة، وهي الأهداف المحددة، والتي تحدد بتفصيل أكثر، الأغراض الخاصة لمشروع البحث، مع ادراك أهمية ابراز هذه الأهمية والضرر الذي يلحقه اهمالها بسيرورة البحث وتتبع القارئ للبحث، فإن كانت أهمية البحث ورصد الغايات البعيدة والقريبة من وراء إنجازه، وإبراز قيمة البحث بهذه المحورية فإن اهمالها يقضي على توهج البحث وعدم اظهار القارئ عما أضافه الباحث، ولهذا بيان أهمية البحث ويد الباحث واضافاته وجديده واعتراضاته على من سبقه؛ ليست عملا هينا، بل مهمة دقيقة، تستوجب العناية والتركيز من الباحث، أثناء إنجازها، ومن ثم ينطلق الباحث نحو بيان أهميته العلمية، وتحديد جدته في الساحة العلمية والتربوية، والإشارة إلى حداثته وأصالته، وذكر ما سيضيفه هذا البحث إلى الساحة الثقافية والتربوية والعلمية. فوضع الأهداف بعناية ودقة، يساعد على حصرها فيما هو ضروري، كما يساعد على تجنب جمع البيانات غير المهمة، أو نافلة الكلام، وهو ما سينتج بدوره، دراسة منظمة، وتناسق بين أجزاء البحث، كما يسهل المقارنة بين النتائج ومدى تطابقها مع الأهداف المسطرة، مما يعطي للبحث كلاً متكاملاً..

[42] أحمد شلبي، كيف تكتب بحثا أو رسالة، ط مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة، 1976، ص 08.

ومعلوم أن أهداف البحث العلمي التربوي وغيره، إحدى الخطوات المهمة في سبيل إعداد الأبحاث العلمية، وهي تعبر عن الغاية من البحث، أو ما يصبو إليه الباحث العلمي من الأطروحة أو الرسالة المقدمة في مجال التخصص الذي درسه، ويجب على كل باحث أن يحدد الأهداف قبل القيام بالبحث، لما ينطوي عليه من أهمية من أجل الوصول إلى النتائج.

- التخلي عن الفرضية:

الفرضيات البحثية اجابات "مؤقتة" لا تتسم بالثبات، ولا بالتطبيق الحتمي ولا بكونها نهائية.فالفروض التي يتم وضعها في البحث ويكتبها الباحث على أنها اجاباته" على الاشكاليات، وهي الإجابات المبدئية لمشكلة البحث، والتي يُقدِّرها الباحث افتراضًا بناءً على خبرات علمية أو عملية..ومن خلال البحث، قد تتأكد تلك الفرضيات، وقد تسقط. ليست عبثا بحثيا ولا نافلة دراسية، فهي تعكس تصور الباحث للمشكلة وكيفية علاجها، فهو حين يجيب عن الاشكالية بفرضيات إنما يرسم خط سيره البحثي "الابتدائي" فإن صلحت الفرضية واصل وإلا أسقطها اجابةً، وبنى غيرها، ولهذا فعدم ذكرها في البحث معيب، بل خطأ جسيم، كون الباحث بتركها لا يكون قد رسم مدى استيعابه لمشكلته، ولا مدى احاطته

بتساؤلاته.

- التخلي عن تحديد العيِّنة.

لا يسمح للباحثين في البحوث التي بها دراسات ميدانية بترك عدد المبحوثين مفتوحا، بل لا بد من تحديد عدد المبحوثين وذكر هذا العدد في البحث وهو ما يُعبر عنه بالعيِّنة أي اختيار وتحديد عينة الدراسة، وتسمى موضوع البحث،عينة الدراسة، مجتمع الدراسة، هو المجموعة الكلية من العناصر التي تعمم عليها النتائج البحثية (جميع الطلاب – جميع الإداريين – المعلمين ..) مع ضمان عدة مقومات ضرورية، تقوم عليها صدقية الدراسة، وسلامة اختيار العينة، المشاركة الاختيارية " التطوعية" مشاركة وانسحابا والسرية في التعامل

مع المبحوثين واجاباتهم وحمايتهم وغيرها من مقومات تبقي على قدسية العيّنة وعلميتها.

ويرفض منهج الباحث حال تعلق بمجتمعات دراسية ولم يأتي على ذكر تلك المجتمعات التي ستتناولها دراسته:(هذا وطبيعة البحث بالعينة، يقتضي من الباحث الاستعانة بالأساليب الاحصائية التي تعينه على تعميم صفات العينة على المجتمع الأصلي، واستخلاص النتائج العامة..)[43]، كون العينة ممثل "شرعي" للمجتمع الأصلي، وهي برقمها ذاك، وعددها ذاك، جزء محدد من مجتمع مفتوح، كأن يأخذ 1000 طالب من كلية بها 10000 طالب، فيكون ما توصل إليه مع الألف منسحباً تلقائيا على العشرة آلاف:(ولتكوين العينات لا بد للباحث من أن يحدد المجتمع الأصلي بدقة وأن يعد قائمة كاملة ودقيقة بمفردات هذا المجتمع الأصلي ثم يأخذ مفردات ممثلة من القائمة، وأخيرا يحصل على عينة كبيرة نسبياً، أي بدرجة تكفي لتمثيل خصائص المجتمع الأصلي)[44]، فالعينة على هذا جزء من كل، جزء من مفردات الظاهرة موضوع الدراسة، والذي يختاره الباحث عشوائيا لكن وفق شروط معينة لتمثل المجتمع الأصلي، وتقبل نتائجها التعميم على الكل..ولا يخفى أن أي بحث علمي، يحتاج حتماً إلى عينة تطبيقية، لتنزيل الجانب النظري عليها، ومن ثم رؤية مدى صلاحيتها للتعميم من عدمه، وتعد مرحلة اختيار عينة البحث العلمي من أهم الأمور التي يجب أن يتقنها الباحث، كما يعتبر عدم ذكرها وعدم تحديدها وبدقة نقيصة في البحث، بل ويعتبر في البحوث التطبيقية خللا جسيما يرفض على أساسه البحث، إذ لا بحث تطبيقي بلا عينة دراسة وإلا ورد التساؤل: على من نطبق؟

---

[43] أحمد بدر، أصول البث العلمي ومناهجه، ط المكتبة الأكاديمية(ن الكترونية)، د ط، د ت، صفحة 321.

[44] أحمد بدر، أصول البث العلمي ومناهجه، ط المكتبة الأكاديمية(ن الكترونية)، د ط، د ت، صفحة 324.

وسواء كانت العينات بسيطة أو عينات طبقية أو أي عينة ولو كانت عينة موضعية، فإن الباحث ملزم

بذكرها في بداية بحثه، حتى يستطيع قارِؤه تتبعه ومعرفة مجتمعه التطبيقي:(الدراسة التي يجريها الطالب في مكان ما فيجب أن تتم بكل عناية واهتمام وأن تعتمد على الحقائق الثابتة، المشاهدة وعلى الاتصالات المباشرة.)[45] حيث يجب عليه أن يقوم باختيار عينة تحقق له معطيات وتمده بالمعلومات التي تساعده للوصول إلى نتائج مفيدة. ونظرا لتعدد مكونات المجتمع المدروس "الأصلي"، وتنوع الدراسات التنزيلية ـ التطبيقية، فإن عينات الدراسة، تتنوع على حالات،وكلما زاد حجم عينة الدراسة، زاد لجوء الباحث إلى التقسيم، ويلجأ إلى العينة العنقودية وخاصة إذا كانت العينة تمثل مجتمعا كبيرا (على مستوي الجامعة مثلا)، وهذه التقسيمات لا يكون الباحث مطالبا بذكرها في مقدمة بحثه، لكنه يكون مجبرا على ذكرها وسبل الخوض فيها تفصيلا.

- التخلي عن الدراسات السابقة.

من أسس المنهجية ذكر الدراسات ذات الصلة وابراز الدراسات السابقة، والتي تطرَّقت إلى المشكلة نفسها، وإن بأشكال مغايرة، ورُؤى مختلفة، وأعماق متفاوتة، فيكفي أن تُتَناول القضية من قبل باحثين آخرين ـ قلوا أو كثروا ـ وضعوا بيانات ومعلومات، يمكن الاستفادة منها في سياق البحث، ويجدر التنبيه، إلا أن الباحث مسؤول عن اختيار أفضلها، وتقديم أجودها للقارئ، ليزداد القراء استفادة معرفية، وتتنوع لديهم التوجهات الفكرية، القارئة لذات الموضوع.

فإن لم يذكر الباحث أو لم يوضح حقيقة الدراسات السالفة، تحليل مختصر للجهود والدراسات السابقة في هذا المجال موافقة للبحث أو مخالفة

[45] أحمد شلبي، كيف تكتب بحثا أو رسالة، ط مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة، 1976، ص 61.

له، ولم يذكر جوانب القصور فيها وما سوف يتميز به بحثه عن الأبحاث السابقة، وذلك لإقناع القراء بجدوى وأهمية بحثه العلمي، فإن بحثه سيكون ناقصا من حيث عدم الاعتراف للسابق بسبقه البحثي،ولأن الدراسات السابقة محورية في تراكم البحث وجودته، فإن بعض الباحثين، ومع اطلاعه على هذه البحوث، لكنه يفتقد لآلية اجادة عرضها، وهي مهارة تنمو مع زيادة الاختلاط بحقوق بحثية عدة، والاحتكاك بباحثين ومنهجيين.

وسواء أهمل الباحث ذكر الدراسات السابقة أو لم يحسن عرضها لنقص اطلاعه عليها أو لسطحية فعله ذلك، فإن الباحث يكون مقصراً في اتباعه منهجية البحث العلمي، ومخالفا لسيرورة البحث واكتمال بناءاته المنهجية.

- **التخلي عن إيراد المراجع:**

ضروري تحديد قائمة المصادر والمراجع،وكل بحث، تتمة لمن وما سبقه، أو جديد يستند لمن وما سبقه، أو ابداع يستأنس بمن وما سبقه، وتعتمد الأبحاث العلمية بأنواعها، بشكل كبير على المصادر والمراجع على اعتبارها جزء لا يتجزأ منها؛ ويعزى ذلك إلى احتواء المصادر والمراجع . بطبيعتها . على الكثير من المعلومات والبيانات والفوائد الجمة، التي تسهم في انارة درب الباحث، بإثراء فكره وتوسيع مداركه وتعميق معارفه، ليتمكن من الاجادة في تقديم محصلاته ورؤياه في ثوب بحثي قشيب، صورة مهنية، تحقق مراده، وتروي ظمأ متلقيه، تعزيزا لخطوات البحث العلمي.

وذكر تلك المصادر والمراجع ضروري لتوضيح مسلك الباحث ومعين معلوماته ومظّان معارفه، فإن أغفل تلك المصادر والمراجع، فإن بحثه يكون ناقصا بالكلية، فهي بمثابة أصل بحثه، وطريق اثرائه، ولهذا فلا يتسامح المشرفون مع عدم ذكر أو اغفال هذه الجزئية المحورية، كونها ذات تأثير جوهري في البحث.

ختاما:

المنجية البحثية في البحوث الأكاديمية مطلب وضرورة لا يمكن نجاح البحث والباحث دونها، وإن كان الكُتاب خارج المجالات الأكاديمية، بعيدا عن الفضاءات المنضبطة بمعالم مقننة ومُقعَدة يستطيعون الإبداع بحرية الخوض رسماً وتلوينا أدبيات وعلوما، فإن الكُتاب والباحثين الأكاديميين لا يستطيعون ذلك مطلقا، لتقيُدهم المنهجي بمنهجية البحث العلمي والالتزام بها منهجا وحيدا للرسم والابداع.

وما دام المشرفون الموجهون ليد الباحث الراسمة حرفا أكاديميا، فإنها لن تسمح بالغلط المنهجي، ففي الغفلة يُرَد الكاتب، وفي التعمد يزجر المتعدي، لتتم صورة المنتَج العلمي بجلاءٍ يوافق النُظُم والقواعد، ويرفع مقامات الانتاج المنضبط بالمعالم البحثية المقبولة للأكاديميين، وفق لغة المجامع والجامعات والمعاهد السائرة وفق هذه اللغة.

<u>مراجع البحث:</u>

- ✓ إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، القاهرة، ط دار الحديث، المجلد 01، صفحة 26.
- ✓ إبراهيم خليل ابراش، المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، عمان الأردن، ط دار الشروق، سنة 2008م.
- ✓ أبو عبد الله محمد بن أحمد الانصاري القرطبي، القاهرة، الجامع لأحكام القرآن، ط دار الحديث، سنة 2007م.
- ✓ أحمد العساف، محمود الوادي، منهجية البحث في العلوم الاجتماعية والإدارية . المفاهيم والأدوات .، عمان، طبعة دار صفاء للنشر والتوزيع، ، سنة 2011م.
- ✓ أحمد بدر، أصول البث العلمي ومناهجه، ط المكتبة الأكاديمية(ن الكترونية)، د ط، د ت.

✓ أحمد شلبي، كيف تكتب بحثا أو رسالة، ط مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة التاسعة، 1976.

✓ أمل سالم العواودة، خطوات البحث العلمي (دورة تدريب المتطوعين على المسح الميداني)، (الجامعة الأردنية، مكتب خدمة المجتمع،2002).

✓ أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصباغ، بيروت، ط المنظمة العربية للترجمة، سنة 2008م.

✓ جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، القاهرة، ط دار الحديث، سنة 2013م.

✓ جميل حمداوي، البحث التربوي مناهجه وتقنياته، وجدة المغرب، ط دار الجسور، لسنة 2013م.

✓ جميل حمداوي، القصة القصيرة جدا جنس أدبي جديد، مجلة ندوة ، د ع، د ت، على الرابط

https://www.arabicnadwah.com/articles/veryshortstoryhamadaoui.htm،

✓ جودت عزت عطوي، البحث العلمي، عمان، ط دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط8، لسنة 2009م.

✓ حسين رشوان، العلم والبحث العلمي، الأسكندرية- مصر، ط المكتب الجامعي الحديث، لسنة 1982م.

✓ عامر إبراهيم قنديلجي، البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات التقليدية والالكترونية، الأردن، ط دار اليازوردي العلمية، د ت.

✓ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، ط المكتب الإسلامي، سنة 1403.

✓ عبد العزيز صقر، جريدة آراء حول الخليج، افتتاحية العدد 142، أكتوبر 2019م، على الرابط

http://www.araa.ae/index.php?view=article&id=1472:2014-:

✓ عبد المجيد محيب، الأصول النافعة عند الشاطبي من خلال مقدماته، مجلة الواضحة، العدد الثالث، لسنة 2005م، على الرابط
https://www.edhh.org/wadiha/index.php/les-atouts-benefiques-:
d-imam-shati

✓ فاروق عبده فلية وأحمد عبدالفتاح، معجم مصطلحات التربية: لفظا واصطلاحا، مصر، ط دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004م.

✓ كامل المغربي، أساليب البحث العلمي، عمّان، ط دار الثقافة للنشر، 2002م.

✓ محمد عوض العايدي، إعداد وكتابة البحوث والرسائل الجامعية، ط1، شمس المعارف، القاهرة، مصر، سنة 2005م.

✓ الموسوعة العلمية الشاملة، اعداد مكتب البحوث في دار الفكر، بيروت لبنان، سنة 2012م، على الرابط:
https://books.google.dz/books?id=CF6NDwAAQBAJ&pg

منهج التأليف في الاقتصاد الإسلامي : كتاب الأموال لأبي نصر الداودي - نموذجا

أ.د. بلخير عثمان/ جامعة تلمسان

مقدمة:

اختار كاتب البحث ؛ كتاب الأموال لصاحبه النظار أبو نصر الداودي التلمساني . ليبحث من خلال طريق التأليف ومنهجه ويبرز أهم أسس وركائز نظريته الاقتصادية وما يتعلق بها من عوامل الجدّة والتميز . وقد جاء هذا العرض في العناصر التالية :

- **المبحث الأول : التعريف بالمؤلف .**
  - **حياته الشخصية .**
  - **حياته العلمية .**
- **المبحث الثاني :منهج تأليف الكتاب .**
  - **أهم مواضيع الكتاب .**
  - **منهج المؤلف فيه**
- **المبحث الثالث : ركائز وأسس النظرية الاقتصادية عند الداودي .**

- المبحث الأول : التعريف بالمؤلف .

- **حياته الشخصية :**

أما اسمه فهو أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي ، ينتهي نسبه إلى حاضرة المسيلة ولادة وبطنا ، أما طرابلس فكانت موطن استقرار و عيش ، وكانت وفاته بتلمسان فنسب إليها .[1]

لم تعرف سنة مولده وذلك غالب شأن العلماء ، يعرف تاريخ وفاتهم بخلاف ميلادهم لأنه عند وفاتهم تكون شهرتهم قد بلغت الآفاق .

[1] تجد ترجمته في عديد كتب التراجم منها : ترتيب المدارك للقاضي عياض ، والديباج المذهب لابن فرحون ، وشجرة النور الزكية لمحمد محمد مخلوف .

وهو من أئمة المذهب وانتهت إليه مشيخة المالكية وبلغ عند كثير من الدارسين مرتبة الاجتهاد .[2]

لم تذكر المصادر شيئا كثيرا عن حياته ونشأته إلا أن الغالب أنه نشأ بتونس وشب على ما كان عليه التعلم بين المتعلمين كما قال ابن خلدون : بحفظ كتاب الله في الكتاتيب والاطلاع على الحديث والنحو وشيء من الفقه بأخذ المدونة عن الأشياخ المبرزين .

ومن أهم ما تذكره عنه مصادر البحث أنه كان عصاميا أي يعتمد في تعلمه على النظر والاطلاع ، اضافة إلى ماكان يتلقاه عن العلماء إلا أنه قليل . وذلك ما سبب له تعييبه من قبل بعض الواصفين له ومنهم القاضي عياض الذي أكد أن عصاميته خصلة عابها عليه أهل زمانه ، وقد نقل الونشريسي ذلك عن عياض .[3]

ومن أهم شيوخه :

- **ابراهيم بن خلف الأندلسي .**
- **أبو إسحاق إبراهيم القلاسني .**
- **أبو بكر بن عبد الله بن أبي زيد .[4]**

وفاته : توفي رحمه الله على أغلب أقوال الدارسين ، سنة 402 هـ بتلمسان وبها دفن .

- **حياته العلمية .**

أ- <u>نشاطاته العلمية في مجال التدريس :</u>

---

[2] ينظر مقدمة تحقيق كتاب الأموال للداودي ، لمحمد صالح شحاذة ، دار الكتب العلمية لبنان ، ط1 ، 2008 ص 29

[3] حميم عمران ، آراء الإمام الداوودي في بابالمعاملات من خلال المعيار المعرب – جمع ودراسة . رسالة ماجستير نوقشت بجامعة باتنة تحت إشراف الاستاذ عبد القادر بن حرز الله . ص 07

[4] حميم عمران ،المرجع السابق ، ص 8

انتهض الإمام الداودي للإقراء والتعليم والتدريس وأخذ العلم عنه تلاميذ كثر، وذكر عنه أنه كان يلقي العلم من كتبه ، ويدرسها شرحا وإملاء حتى سمع به المشارقة ، وأقبل طلبة العلم عليه تلاميذ وأقرانا ، وبرزت مكانته العلمية وكثراعتماد النقل عليه ومن كتبه عليه من طرف الفحول من العلماءوأساسا بعض المسائل والأحكام التي برز فيها وابتعد عن مالكيته كعدم كراهية صيام ست من شوال ، وهو قول يختلف فيه عن الإمام مالك الذي سار في الركبان أنه يقول بكراهتها .

وقد امتدحه العلماء وأثنوا عليه وأيضا ثناء عميماورفعه بعضهم إلى رتبة إمام الإسلام . فقد ساد في الفقه واللغة والحديث و قضايا الأموال .

ب- مؤلفاته

ألف العديد من الكتب من بين أهمها :

- النامي في شرح الموطأ ، وهو عند بعضهم معروف بتفسير الموطأ .
- النصيحة ، وهو كتاب شرح فيه صحيح البخاري .وهو من أوائل الشروح لهذه المدونة الحديثية الكبيرة .
- كتاب الأسئلة والأجوبة في الفقه .
- كتاب الأموال : وهو موضوع هذه الورقة وسنتركه للمبحث الثاني .

جـ- تلاميذه .

خلّف الإمام الداودي كما هائلا من التلاميذ والأصحاب ممن أخذ عنه ومنهم :

- أحمد بن محمد بن عبيدة الأموي .
- أحمد بن سعيد بن علي الأنصاري .
- أحمد بن محمد بن إسماعيل بن سعد القيسي .
- أحمد بن أيوب بن ابي الربيع الإلبيري الواعظ .
- أحمد بن محمد بن ملاس الفزازي .

- **أحمد بن محمد بن يحيى القرشي الأموي الزاهد .**
- **عبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأذري الحافظ ، المعروف بابن الفرضي من أهل قرطبة .**
- **أبو عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي . الحافظ والإمام المعروف صاحب التمهيد والاستذكار والاستيعاب وغيرها من أمهات المصنفات .[5]**

- **المبحث الثاني :منهج تأليف الكتاب .**
- **اسم الكتاب ونسبته إليه :**

يؤكد الباحث : محمد ذياب أن أغلب المصادر والمراجع وفهارس الكتب ذكرت كتاب الأموال ضمن مؤلفات الداودي ، ونسبته إليه بهذا الاسم – الأموال ، دون زيادة أو تصحيف ، وأحال في هذه النسبة إلى عديد المصادر ومنها الإمام ابن رشد الجد ، القاضي عياض بن موسى السبتي ،الإمام الونشريسيأبو العباس .[6]

- **أهم مواضيعه ومحتوياته :**

وأما فلسفة الكتاب وتصنيفه فيقول :" بتصفح بسيط لكتاب الداودي يمكننا أن نصنفه ضمن الكتب التي تناولت النظام المالي الإسلامي ، ككتاب الأموال لأبي عبيد ، والأموال لابن زنجوية ، والخراج لأبي يوسف ، وغيرهم ومع ذلك نلمس بعض الفروق فالداودي لم يلتزم طريقة المحدثين كأبي عبيد وابن زنجوية كما أن كتابه الأموال يختلف عن كتاب الخراج لأبي يوسف ، فأبو

---

[5] ينظر مقدمة تحقيق كتاب الأموال ، ص 37 ، مرجع سابق .

[6] محمد ذياب ، الفكر الاقتصادي عند أبي جعفر أحمد بن نصر الداوودي – دراسة تحليلية لكتابه الأموال . رسالة ماجستير نوقشت بجامعة باتنة تحت إشراف الاستاذ محمد الداودي ، سنة 2007 ، ص 23 .

يوسف صنف كتابه بطلب من الخليفة العباسي هارون الرشيد عندما طلب منه كتابا جامعا يعمل به في جباية الخراج والعشور ، وما يلحق بهما أي أنه برنامج مالي للدولة الإسلامية في ذلك الوقت ، أما كتاب الداودي فهو ليس موجها لولي الأمر ولا بطلب منه ، بل هو بحث مستقل يبرز فيه الكثير من النقد لولاة الأمر وللواقع الذي يعيشه الناس في ذلك الزمان..." [7]

ويظهر من الكلام السابق اختلافه عن مناهج التأليف الأخرى الموجودة على الأقل في زمانه وفي باب ما يتعلق بتسيير الشأن الإقتصادي بلغة معاصرة ، أو شأن موارد الدولة الإسلامية ، وهذا الاختلاف يكمن في نقطتين :

- النمط البعيد جدا عن النمط الحديثي الذي غالبا يعتمد مراعاة أبواب الحديث وشرحها بمختلف أنواع الشروح الموجودة تحليلا أو موضوعا .
- واستقلاله عن السلطة السياسية من خلال النظر المبني على الانطلاق من فكرة يتبناها المؤلف بخلاف تآليفآخرى ككتاب الخراج لأبي يوسف الذي كان بطلب من ولي الأمر.

- منهج المؤلف فيه :

ينقسك كتاب الأموال إلى ثلاثة محاور كبرى اشتمل المحور الأولى على الحديث عن مصادر الأموال التي بيد الخلفاء وولاة الأمر ، والغنائم التي تجبى من الحروب والغزوات و التي تصادرها جيوش الدولة ، وقد مهد له بتمهيد و عنون مواضيعه بالفصول وقد قاربت التسعة فصول أو تجاوزتها .

وأما المحور الثاني : فخصصه الداودي رحمه الله لما يتعلق بفريضة الزكاة وأحكام الصدقات وطرق الجباية والصرف وأهميتها كمصدر حيوي في دوران الأموال ، وتحدث عن الغنائم في هذا المحور وما يتعلق بنفقات الحرب .

ثم عرج في المحور الأخير على الموارد غير الشرعية التي اكتسبت بما لا يوافق الشرع وأحكامه ، وتحدث عن السرقة وما يجري مجرها مثل الغصب والعنوة

[7] محمد ذياب المرجع السابق ، ص 24

والتعدي والحرابة أو ما يتعلق باكتساب المال بطرق نهى عنها الشرع لأن فيها تغريرا وأكلا لأموال الناس بطرق غير سليمة كالتسول وغيرها .

وعند النظر في مباحث الكتاب ومحاوره " يتبين أن المؤلف لم يراع وحدة المباحث ولا تسلسلها، ولذلك غالبا ما يستطرد في مسائل كثيرة، أو يفصل بين المباحث المشتركة. وإن كان جل الكتاب هو في أموال الحرب وما يتعلق به.

والإمام أبو جعفر لم يكن ناقلا وجامعا فحسب، وإنما كان له حضور قوي، وأثر جلي، فلذلك تراه يناقش المذاهب والأئمة، من المالكية وغيرهم. وأكثر ما يذكر القاضي إسماعيل والشافعي وأحمد وأبا حنيفة. فأحيانا يوافقهم، وأحيانا يرد عليهم، بما فيهم القاضي إسماعيل الذي له كتاب في الأموال، وكذلك أئمة المالكية.

والكتاب قيم في بابه، نقل عنه الأئمة الكبار في المذهب المالكي وغيره، وكان موضوع بحوث معاصرة من أجل تجلية فكرأبي جعفر الداودي الاقتصادي، والنظرية الاقتصادية الإسلامية. " [8]

- **المبحث الثالث : ركائز وأسس النظرية الاقتصادية عند الداودي .**

- **<u>أساس مركزية الوحي بشقيه في المنظومة المسيرة</u> للاقتصاد : فيرى بأن الله تعالى أنزل ما يمكنه أن يهيمن على كل نظرة لقضايا الاقتصاد تنظيما وتسييرا واكتنازا وانفاقا ،ويدل على ذلك استشهاده بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية بشكل كبير جدا فلا تكاد تمر على صفحة إلا وفيها أكثر من نصين أو ثلاثة وقد تصل للعشرة أحيانا .**

[8] عبد الكريم الهواوي ، كتاب الأموال للإمام أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي المالكي (ت 402هـ ، مركز الدراسات والبحوث في الفقه المالكي ، الرابطة المحمدية للعلماء ، الرابط الالكتروني : https://www.arrabita.ma/blog/

ويدل عليه أقواله في كتابه الأموال ومنها : " وأمر باتباع كتابه وجعله مهيمنا على كل كتاب أنزله ونسخ ما شاء مما يجوز نسخه من الكتب التي قبله وأمر بطاعة رسوله ونهى عن مخالفة أمره .." [9]

* أساس تنوع ملكية الموارد ومصادر المال بن خاصة الناسوعامتهم :

وهو عنصر تنوع وغنى وقوة في الاقتصاد الاسلامي فلا هي أبطلت تملك الثروة ولا هي تركته غير مقيد . بل وازنت ونظمت ذلك وكانت وسطا متزنا ، وقد فصل الإمام الداودي في كتابه ملكية الأموال ، وقسم التملك ومصادر المال إلى :

- أموال الحرب وما إليه من متعلقات الحروب و شرائط الفيء و صور الخمس ، وضوابط امتلاك الأراضي المفتوحة عنوة . وما يفرض على من بقي على دينه من مال وعلى أمواله وممتلكاته من خراج .
- الأموال المكتسبة وما تعلق بأحكام التملك وشرائط إحياء الأراضي التي يعتبرها الشرع مواتا باعتبار عدم انتفاع المسلمين بها في صورتها الأولى ، وما اشترك في الناس من المباحات المعروفة وشروط الشريعة الإسلامية لاعتبارها موردا ومصدرا للدخل ومنها النار والماء والحطب ... الخ
- أموال الحكام مما دخل إلى ذمتهم المالية من الأعطيات والهدايا وما يتعلق بما فرض لهم من ميزانية أنفسهم وعائلاتهم ودواوينهم .
- الأموال الأخرى غير ما ذكر في المحاور السابقة : وهو ما تعلق بالأحكام الفقهية للزكاة وكيف تأخذ واين تصرف وغيرها . [10]

[9] كتاب الأموال ص 60 نقلا عن محمد ذياب ، مرجع سابق ص 28

[10] يراجع في هذه الأقسام عبد الكريم الهواوي ، الرابطة المحمدية للعلماء ، المرجع السابق . وأنوه إلى أسبقيته واستفادتنا من ابتكاره لهذه التقسيمات والمحاور .

ويمكن القول أخيرا أن الإمام الداودي – رحمه الله – نموذج فذ غير مسبوق يمكن الإعتماد عليه كمسلك للتأليف في الأبحاث المالية والاقتصادية عموما و التي تتعلق بالنظم المالية والاقتصادية الإسلامية خصوصا وهي تفتح آفاقا رحبة للباحثين الذين يريدون فتح مغاليق التآليف المبتكرة في الاقتصاد الإسلامي ومحاوره المختلفة .

مراجع البحث وتوثيقه :

– الأموال لأبي نصر الداودي ، تحقيق : محمد صالح شحاذة ، دار الكتب العلمية لبنان ، ط1 ، 2008 .

– مقدمة تحقيق كتاب الأموال لأبي نصر الداودي ، تحقيق : محمد صالح شحاذة ، دار الكتب العلمية لبنان ، ط1 ، 2008 .

– عبد الكريم الهواوي ، كتاب الأموال للإمام أبي جعفر أحمد بن نصر الداودي المالكي (ت 402هـ ، مركز الدراسات والبحوث في الفقه المالكي ، الرابطة المحمدية للعلماء ، الرابط الالكتروني : https://www.arrabita.ma/blog/

– محمد ذياب ، الفكر الاقتصادي عند أبي جعفر أحمد بن نصر الداوودي – دراسة تحليلية لكتابه الأموال . رسالة ماجستير نوقشت بجامعة باتنة تحت إشراف الاستاذ محمد الداودي ، سنة 2007 .

– حميم عمران ، آراء الإمام الداوودي في باب المعاملات من خلال المعيار المعرب – جمع ودراسة . رسالة ماجستير نوقشت بجامعة باتنة تحت إشراف الاستاذ عبد القادر بن حرز الله .

جدل التفسير التقليدي والتفسير المعاصر للنصوص الدينية من خلال فلسفة محمد أركون.

د/ الشريف زروخي / جامعة سطيف2

مقدمة :

من أهم المسائل التي اشتغل بها الباحثون المهتمون بالشأن الفلسفي مسألة تفسير النصوص الدينية، ويعد المفكر الجزائري محمد أركون من بين الذين عملوا على أشكلة ظاهرة التفسير التقليدي في تراثنا العربي والإسلامي من زاوية نقدية، والنقد الذي يمارسه يندرج في دائرة محاولة فهم طبيعة الاجتهاد المعاصر والمرجعيات التي يعتمدها، مؤكدا أنه لا يزال مسكونًا بقضايا تنتمي إلى الماضي ولا تنتمي إلى الراهن، مما حال دون النقد وخلق حالة من الانفصام لدى المسلمين، وعمق الفارق بيننا وبين المجتمعات العَلمانية، ومن مظاهر أزمة التفسير التقليدي للنصوص الدينية هو احتكار رجال الدين والفقهاء لفعل الفهم ضنا منهم أنهم الأقدر على فهم المقاصد الإلهية التي تسكن النص الديني، وهذا الاعتقاد لا يختلف عن الرؤية التي كونها رجال الاكليروس ما قبل الحداثة، وبفعل احتكار الفهم تمت عملية أسطرة رجال الدين والفقهاء، وكانت البداية على يد كل من الطبري والشافعي، فكلاهما ساهم في وضع أسس للتفسير تحولت فيما بعد إلى معايير تحدد شخصية المفسر وقدراته المعرفية، ومنها العلم بعلوم اللغة العربية ولا تزال هذه المعايير معتمدة لحد الساعة، تحول دون تدخل أي عقل من خارج المنظومة الفقهية، وكل محاولة لتفسير النص من خارجه تعد كفرا، وللخروج من هذا المأزق دعى أركون إلى ضرورة اعادة النظر في بنية التفسير التقليدي ومدى تأثيره على التفاسير المعاصرة للنصوص الدينية، وإعادة النظر ترتكز على معطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة ومخرجاتها بهدف تفكيك بنية الإجتهاد التقليدي وفضح خلفياته الأيديولوجية، وذلك بفك الرباط بين المعنى الذي يسكن النصوص القرآنية والمفاهيم التي شكلها رجال الدين عنه، والنقد

الأركوني بمثابة ثورة تهدف إلى فتح النص القرآني على الفهم اللامحدود، من هذا المنطلق فإن الإشكالية تتعلق بالآليات المنهجية التي اعتمدها أركون في نقده للتفسير التقلدي وتحديد علاقته بالتفسير الحديث للنصوص الدينية؟ ويمكن صياغة الإشكالية كالآتي:

ما هي المرتكزات المنهجية التي يستند عليها أركون في نقده للتفسير التقليدي وما هو البديل المنهجي الذي يقترحه علينا؟

أولا. إستراتيجيات التحول من الاجتهاد التقليدي إلى الإسلاميات التطبيقية

1. ماذا يعني نقد الاجتهاد؟

لقد تناول أركون هذا الموضوع في كتابه «lectures du Coran » تحت عنوان« de lijtihad à la critique de la Raison islamique. l'exemple du statut de la femme dans la sharia»[1]، ويعتبره من أصعب المواضيع لأن له عدة أبعاد، مما يستدعي الأمر العودة إلى البنية الابستيمية لمختلف الأديان، وذلك باستدعاء المنهجية المتعددة التخصصات والعلوم، "فهي وحدها القادرة على تقديم مفتاح الفهم لحركة المجتمع والفاعلين الاجتماعيين داخله...وهي التي تتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل الانقلابات والتحولات التي تطرأ على المجتمعات المدعوة إسلامية."[2]وعبر هذه المناهج يمكن التموقع داخل بنية الاجتهاد ونقدها من ناحية إجرائية، ومن ثمة التحول إلى مرحلة الإسلاميات التطبيقية.

وينبغي أن يفهم التحول في نظر أركون على أنه صيرورة طبيعية تهدف إلى إنضاج الاجتهاد التقليدي، عبر إخضاعه لشروط النقد العقلي، ليستجيب

[1]- Mohamed Arkoun, lectures du coran, Tunis Alif Editions de M.La énarretidé eep 1711990,

[2]- محمد أركون، الفكر الاصولي وإستحالة التأصيل، ت، هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1999 ، ص298.

لقضايا الراهن في العالم الإسلامي،[3] لأن العالم الإسلامي يعيش انسدادات فكرية حضارية رهيبة على كل المستويات، ويعود السبب إلى:"الانغلاق الكامل داخل يقينيات القرون الوسطى التي تتخذ صفة الحقيقة الإلهية المقدسة التي لا تناقش ولا تخضع للعقل بأي شكل، ومعلوم أن أوروبا لم تنطلق حضاريا إلا بعد أن تحررت من أسر هذه اليقينيات التي تلتف حول الروح كالاخطبوط بهذا المعنى، فإن المسلم التقليدي سجين يقينياته المطلقة مثلما كان المسيحي التقليدي سجين يقينيات قبل انتصار الحداثة والتنوير في أوروبا".[4]ويعد الاجتهاد التقليدي من العوامل المساهمة في تلك الانغلاقات المعرفية، لأنه أهمل مشروطية النص التاريخية، وتمسك ببنية أصولية، لكن أركون لا ينفي دور الإجتهاد التقليدي، بل يعتبره مظهرًا من مظاهر الإبداع الحضاري وتعبير عن:" قدرة الإنتاج المعرفي، وذلك باستنباط الاحكام الشرعية من مضامين المقدس، وأنسنتها".[5]إلا أن هذا لم يمنع أركون من محاولة تجديد الاجتهاد، بل يعتبره من المهمات العاجلة، لأننا لا نستطيع اعتماد الاجتهاد التقليدي في عملية إعادة نقد العقل الإسلامي، وتفكيك بنيته المعرفية، التي لا تزال مهيمنة لحد الساعة على الفكر الإسلامي المعاصر. فما يزال محكومًا بمنطق الأموات في نظرته للواقع بحسب تعبير على حرب وفي كيفية قراءته للوجود لأنه محكوم بتصورات أرثوذكسية كان" مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والإرهاب العقائدي والفكري كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان والأيديولوجيات قديما وحديثا".[6]

---

[3]- 172 p, Op. Cit, lectures du Coran, Mohamed Arkoun

[4]-هاشم صالح، الإنسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟، رابطة العقلانيين العرب، دار الساقي، بيروت، ط1، 2007، ص30.

[5]- 172 p, Op. Cit, lectures du Coran, Mohamed Arkoun

[6]-علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، 1995، ص 27

ورغم اعتبار أركون الاجتهاد عملا حضاريا يعبر عن حيوية الفكر الإسلامي في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، لأنه استطاع أن يؤسس لمعالم ثقافية ومعرفية وسياسية واجتماعية وقانونية واضحة، إلا أنه يدعونا إلى ضرورة " أنسنة كل هذه الحقول المعرفية والعمل على إعادة بحثها ودراستها، بهدف التأسيس لعلم لاهوت إسلامي يكون قادرا على تحرير الوضع البشري الراهن، ويعيد المسلمين إلى حركية التاريخ الكوني"،[7]ولم يَسلَم الاجتهاد التقليدي من آلة النقد الأركوني مبينا عجزه، لعدم ارتكازه على تصورات عقلانية ومفاهيم علمية في نظرته للوجود، وفي طريقة تفعيله للنصوص الدينية في الحياة اليومية، فلم يتمكن من استبدال الثقافة الشعبية بثقافة عالِمَة، وأخطر ما في الأمر أنتج أنظمة معرفية وعقائد وعممها عبر جملة من الطقوس ورسخها عبر التعليم الديني في المساجد، وتمت عملية تثبيت الكثير من المفاهيم والقيم والقوانين الأخلاقية، وشكل لدى المخيال الشعبي العام تصورا ميثولوجيا عن العالم والإنسان والله، وبمرور الزمن شكل سلوكيات الناس وصار الموجه لها، هكذا قام:"بتحويل الظاهرة القدسية إلى رأسمال رمزي، بل إلى سلع رمزية يتم تداولها واستهلاكها، وفقا لأهواء البشر ومصالحهم ونرجسيتهم"[8]، لهذا دعا أركون إلى ضرورة تجديد الاجتهاد لزعزعة معتقدات الناس والحقائق الراسخة في مخيالهم، لإعادة تصحيحها وتأسيسها تأسيسا علميا، "يمر عبر النقد التاريخي لكل العوامل التي شكلت الذاكرة الجماعية **mémoire collective**"،[9] كما ينبغي إعادة فتح باب الاجتهاد من جديد، لأنه يعبر عن الإبداع الحضاري، بشرط تأطيره علميا ومنهجيا ومؤسساتيا، لكي لا نعيد أخطاء الماضي، أين ترك الاجتهاد خارج المؤسسة العلمية، في يد الوعاظ والأئمة على الطريقة الكهنوتية، يجيشون به العواطف بدل استنهاض العقول.

---

[7]- 149p , Op. Cit, lectures du Coran, Mohamed Arkoun

[8]-على حرب، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص56.

[9]- Op. Cit, p380, lectures du Coran, Mohamed Arkoun

يدخل نقد أركون للاجتهاد التقليدي في دائرة محاولة فهم طبيعة الاجتهاد المعاصر والمرجعيات التي يعتمدها، مؤكدا أنه لا يزال مسكونًا بقضايا تنتمي إلى الماضي ولا تنتمي إلى الراهن، مما حال دون النقد وخلق حالة من الانفصام لدى المسلمين، وعمق الفارق بيننا وبين المجتمعات العَلمانية، ومن المشكلات الخطيرة التي تترتب عن الاجتهاد التقليدي في نظر أركون اعتقاد الفقهاء بأن المعنى جوهر إلهي، والله خصهم وحدهم بقدرة إدراكه، وهم قادرون على إدراك المقاصد الإلهية، وساد هذا الاعتقاد قديما قبل الحداثة لدى رجال الإكليروس، وبهذا تحول رجال الدين إلى مرجعيات كبرى مقدسة لدى كل مسلم، ويمكننا أن نشير إلى شخصية الطبري، الذي قدم تفسيرا للنص القرآني على أساس أنه التفسير النهائي الذي يتطابق والمقاصد الإلهية، لكن يرى أركون أن:" الطبري لا يعي إطلاقا أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته وحاجيات مجتمعه."[10]من هذا المنطلق عمل أركون على تفكيك بنية الإجتهاد التقليدي وفضح خلفياته الأيديولوجية، وذلك بفك الرباط بين المعنى الذي يسكن النصوص القرآنية والمفاهيم التي شكلها رجال الدين عنه، بدعوى أنهم الوسيط الروحي المخصوص بعملية الفهم والتأويل،[11] ويكون عبر النقد التاريخي قد أثبت تهافت التصورات الأرثوذكسية التي كانت تشتغل خارج التاريخ تحت مظلة المقدس، لأن النصوص الدينة ليست " مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي"،[12] وهذا يعني ضرورة العودة إلى السياقات التي تشكلت في ظلها المعاني القرآنية وإعادة تأويلها.

---

[10]- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، ت، هاشم صالح، دار الساقي بيروت، 1992، ص235.

[11]- المصدر نفسه، ص236

[12]- نصر حامد ابو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين الإرادة المعرفية وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،ط1995،1.، ص92

إن العمل التأويلي الذي مارسه أركون ينبهنا إلى حضور التأويلية المعاصرة في أطروحاته بقوة، ونقصد تأويلية غادميرGadamer وهيدجر Heideggerوبول ريكور Ricoeur Paul، تأويلية تركز على المعنى وأثر المعنى، سعيا لتحقيق فهم أفضل حول الإنسان، ككائن تاريخي، لفضح الإجتهاد التقليدي، الذي يدعي أنصاره(الفقهاء) "قدرتهم على فهم كلام الله ومقاصده العليا"،[13] ويرى أركون أن الفقهاء أسسوا لمواقف وتصورات أرثوذكسية يصعب زحزحتها، ويقدم لنا أركون مثال عن علم أصول الفقه مع الشاطبي (790هـ) في مقاصد الشريعة، أين يسمي المقاصد التي استنبطها مقاصد القرآن، وبهذا فهو يطابق بين فهمه للنص ومعناه الحقيقي مثله مثل الطبري،[14] هذا النوع من الاجتهاد ولد الأرثوذكسية. وساهم في تأخر عملية النقد، وهنا يحاكم أركون كل القراءات التي تشكلت حول النص القرآني محاكمة هيرمينوطيقة، والهيرمينوطيقا لا تعترف بالمطلق في ظل صراع التأويلات.

إن النقد الأركوني بمثابة ثورة تهدف إلى فتح النص القرآني على الفهم اللامحدود، وهذا التحول من الفهم الأرثوذكسي والذي يعني احتكار رجال الدين والفقهاء لظاهرة الفهم، وادعائهم امتلاك المعنى، إلى تكثر المعنى (امتلاء اللغة)، كانت بدايته في القرن التاسع عشر مع علماء اللاهوت الألمان، مع (شلاير ماخرFriedrich Schleiermacher، وديلتايWilhelm Dilthey، وصولا إلى بول ريكور، لكن الفكر الإسلامي المعاصر لا يزال متمسكا بالاجتهاد التقليدي الذي يعتبره ظاهرة إسلامية، في مقابل اللاهوت المسيحي واليهودي، ومن خلاله يحاول الأئمة تبرير الصلاحية الزمانية والمكانية للإسلام في كل المناقشات، "متجاهلين التحولات التاريخية والمعرفية التي حصلت، في تاريخ الإنسانية

---

[13] - Mohamed Arkoun, Op. Cit, lectures du Coran, p.130.

[14] - Ibid, p131

بفعل الثورات العلمية المتكررة"،[15] والتي أفضت إلى قطائع هامة مع الطرائق القديمة في التعاطي مع النصوص الدينية وغير الدينية، لأن العقل الإسلامي لم يكن جزءا من الثورات العلمية، لذلك كان خارج التاريخ يسكن المطلق.

ولا يزال يدافع الفقهاء حتى اليوم عن الصلاحية الزمانية والمكانية للإسلام، عبر محاولة تأصيل الكثير من المفاهيم والمصطلحات، مثل مفهوم الديمقراطية، والعولمة، والاشتراكية، والمجتمع المدني، ومفهوم المواطنة، في كل الندوات العالمية، لكنهم يغفلون ما يجري من فتوحات منهجية ومعرفية في فضاء علوم الإنسان الحديثة، وما تضفي إليه من مراجعات لتلك المفاهيم، فهم لا يهتمون لما:" صارت إليه تلك المبادئ والتعاليم في واقع المجتمع والتاريخ ولا يلتفتون إلى الدراسة الموضوعية لسائر الأديان والثقافات ليكتشفوا المستوى الأنثروبولوجي للحلول والتجارب المختلفة التي قدمتها الشعوب."[16] وينتهي أركون إلى رد ظاهرة تخلف الفقهاء المسلمين إلى رفضهم الانفتاح على منجزات علوم الإنسان الحديثة، وهي علوم قامت في الأساس على جملة من القطائع الابستيمولوجية **ruptures épistémologiques** كسيرورة طبيعية، فقطعت مع بعض المناهج وبعض المفاهيم والتصورات، لأنها أحالت الفلسفات التأملية إلى الهامش، كما أحالت مفهوم الحقيقة المطلقة والمتعالية إلى النسيان، واستدعت مفهوم الحقيقة التاريخية، وتم تنزيل كل الحقائق في التاريخ، ومن ثمة أنسنة كل مظاهر الحياة البشرية، بما فيها المقدس، لذلك ينبغي على الفقهاء إحداث قطيعة مع الأنظمة المعرفية القديمة التي لا تزال تستند إلى فقه اللغة اللاهوتي، الذي ارتبط بالبنية اللغوية الداخلية للنص، وعليها أن تراهن على اللسانيات الحديثة وهي ضرورية للبحث في تراثنا

---

[15] - Mohamed ARKOUN, 1977. Essais sur la pensée islamique. Paris Maison neuve et larose, p287

[16] - محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 29، عام 1979 ، ص41-42

الإسلامي، يقول أركون:" إن لعلم الألسنيات أهمية عظمى في ما يخص مجالنا المعرفي، مجال تاريخ الفكر الإسلامي. ومن يقوم بكتابة تاريخ التفسير في الإسلام كما أفعل اليوم، يجد فائدة كبيرة في المنهجية الألسنية. بالطبع، المنهجية الألسنية وحدها لا تكفي، إنها ليست إلا مرحلة أولى من مراحل الدراسة، تتلوها بعدئذ الإضاءة التاريخية والأنثروبولوجية، ثم أخيرا لحظة التقييم الفلسفي"،[17] إذن ينبغي الخروج من منطق ثبات المعنى ومحدودية الدلالة، إلى منطق تكثر المعنى وتعدد الدلالة اللامتناهي.

تحاول الاسلاميات التطبيقية أن تذهب إلى أبعد ما يمكن في تفكيك مشكلة الاجتهاد التقليدي، الذي يرفض اعتماد منهج فقه اللغة الحديث، لذلك تعمل على تقليص دائرة اللامفكر فيه، بإعادة النظر في بنية التراث الإسلامي ككل، ومن بين القضايا اللامفكر فيها يذكر أركون مفهوم " الخطاب"، " الأسطورة"، " البنية"، هذه القضايا لا نصل فيها إلى جديد إلا إذا وظفنا مفهوم " مجال تاريخ أنظمة الفكر "، والكف عن تقوية سلطة الفقيه على حساب سلطة النقد والتفكيك. وينبغي أن نشير في ختام هذا التحليل إلى أنه لا يوجد فرق بين الإسلاميات التقليدية(الاستشراق)، والاجتهاد التقليدي سواء أكان على مستوى البنية الداخلية أم المنهجية المعتمدة في توليد المعنى. لكن ماهي الرهانات المنهجية التي تراهن عليها الإسلاميات التطبيقية لتجاوز هذا الإشكال؟

2- العقل التفسيري وإشكالية الناسخ والمنسوخ:

إن التفسير interprétation مرحلة منهجية ضرورية لحصول الفهم ولتحيين النص، لكن أركون يرى أن المسلمين متخلفين في هذا المجال المعرفي لعدم وجود دراسات تصنيفية للتفاسير التي تشكلت حول النص القرآني، والموجود بعض الدراسات الاستشراقية التي فتحها ج.غولد زيهر، أما في

[17]- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد، مصدر سابق، ص253

السياقات الإسلامية فلا تزال الدراسات بعيدة عن تلبية الأغراض المعرفية، وليثبت لنا حجم التأخر يقول:" "إن التفسير الكبير للطبري (مات 923م) لم يتعرض حتى الآن لدراسة علمية تكون في مستواه ومستوى مكانته في تاريخ التفسير القرآني كله. وهذا النقص أكبر دليل على أن المسلمين لا يزالون يفضلون(استهلاك) القرآن في حياتهم اليومية على أن يخضعوه للدراسة والتفحص العلمي الحديث."[18] ويشير كذلك إلى تفسير فخر الدين الرازي. هذا الحقل المعرفي يحتاج إلى باحثين مسيطرين على المناهج الحديثة لاستغلاله علميا. بتوظيف تاريخ أنظمة الفكر على الطريقة الفوكوية، بغية الكشف عن كيفية ممارسة العقل الإسلامي لآلية التفسير، وتحديد المسلمات اللاهوتية التي كانت توجهه، حتى وقع في الخلط بين مستويات الدلالة والمعنى. وهذا الجهد يدخل في دائرة نقد العقل الإسلامي لتحديد الشروط المعرفية والمنهجية المتحكمة في كل القراءات المنجزة حول النص القرآني، وكيف تحولت إلى قراءات ارثوذكسية محصورة في سبعة قراءات؟.

لهذا رأى أركون في التفسير التقليدي الكلاسيكي عامل من عوامل إثبات تعالي النص القرآني على التاريخ، لأنه كان" يجهل بالطبع الألسنيات الحديثة التحليلية للنص، ويجهل نظرية القراءة المعاصر أيضا، فقد كان الطبري، مثلا، يستطيع أن يسبق بكل سذاجة كل تفسير من تفاسيره بالعبارة التالية: يقول الله. لكأنه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله من كلامه ويشرحه حرفيا. وهذا الاعتقاد الساذج يفترض ضمنيا وجود تطابق تام بين التفسير ومقصد المعنى والدلالة"،[19] ولم يتخلص التفسير المعاصر من هذه السذاجة. لهذا ينبغي في نظر أركون إعادة تثوير التراث الديني بإخضاعه لمنهجيات حديثة، تمكننا من إعادة بنائه عبر فضح التلاعبات الأيديولوجية، وإعادة التفكر في كل ما تم غلقه نهائيا:" يعني أن نخترق أو ننتهك(transgresser) المحرمات والممنوعات

[18]-المصدر نفسه، ص89.

[19]- المصدر نفسه، ص90.

السائدة امس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقي في دائرة المستحيل التفكير فيه(l'impensable) كل الأسئلة التي كانت أن طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام."[20]من هذا المنطلق تعرض أركون لمسألة التفسير وقضية الناسخ والمنسوخ في القرآن، واختار بعض الآيات التي يرى أنها تطرح كل الإشكالات المنهجية المتعلقة بالتفسير التقليدي، ومن الآيات نذكر الآيتين (176/12) من سورة النساء، والآيات (240/182/180) من سورة البقرة، وحدد ثلاثة مسارات في الدراسة:[21]

1- قراءة الآيات والرهانات.

2- الإجماع والأرثوذكسية.

3- العقل الإلهي والخطابات البشرية(نحو لاهوت بشري).

وحدد في المرحلة الأولى مشاكل التفسير المتعلقة بالآية (12)* من سورة النساء، وعاد إلى تفسير الطبري، فلاحظ وجود إشكالات منهجية ومعرفية مرتبطة بكلمة (كلالة)، لذلك عمل على بلورة تيولوجية اناسية منطقية للوحي، تأثر فيها بالباحث الأمريكي دافيد بورز(David SPowers) صاحب كتاب «دراسات في القرآن والحديث، تشكل القانون الإسلامي الخاص بالإرث Studies in Quran and Hadith the formation of the Islamic law of

---

[20]- محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البضاء، ط2، 1996، ص31

[21]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص23

*-﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوْصُوْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُوْرَثُ كَلاَلَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوْا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيْمٌ حَلِيْمٌ. ﴾(الآية12) من سورة النساء

inheritance»، وهو في الأصل عبارة عن اطروحة دكتوره،[22]عمل فيها المؤلف على إعادة إثارة مشكلة التفسير التقليدي للقرآن، وبعد إطلاع أركون على هذا المؤلف أدرك أنه إذا قام بإعادة قراءة الآية وتحديد المشاكل المنهجية، فيمكن للمجتمعات العربية التحول من مرحلة الاجتهاد إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي.

ومكنت طريقة باورز أركون من اكتشاف الخلل والتناقض داخل المنهج التفسيري، وقد عبر عن ذلك بقوله قمت وعلى طريقة باورز" بعرض هذه الآية غير المُشَّكلة على الناطقين بالعربية كلغة أم، فاكتشفت الشيء المدهش والممتع التالي: إن أولئك الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب يتلون الآية كما هي واردة في القرآن، وبنفس الإعراب والحركات، ومن المعروف أن هذه القراءة هي التي كانت قد اعتمدت بعد طول نقاش من قبل التفسير الكلاسيكي، ثم فرضت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل، ولكن اولئك الذين لا يحفظون القرآن عن ظهر قلب ويخضعون فقط للكفاءة القواعدية واللغوية العربية يختارون دائما القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير "الأرثوذكسي"".[23] واستند الطبري في نظر أركون في تفسيره على الأخبار المدعومة بالإسناد، لذلك نجد أركون في كتابه«lectures du coran » يقول أن الطبري،"لم ينتبه إلى الرهانات اللاهوتية والقانونية والإجتماعية المترتبة على حذف قراءة معينة تبدو أكثر صحة ومنطقية من الناحية اللغوية"،[24]وقد حدد لنا أركون مجمل الخلافات التي حصلت بين المفسرين التقليدين في فعلين هما:" يورث ويوصي. فهما مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم بحسب التفسير المعتمد. وعندئذ تصبح كلمة امرأة مفعولا به مباشرا، تماما مثل كلمة كلالة(اللهم إذا ما اعتمدنا قراءة الفعلين وهما مبنيان للمعلوم). وعندئذ تصبح القراءة

---

[22]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1991، ص29.

[23]-المصدر نفسه، ص34-35

[24]-Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, 2016. Editions Albin Michel, p174.

معاكسة تماما للقراءة الواردة في القرآن. أي تصبح: وإن كان رجل يُوَرِثُ كَلاَلَة ٍأو إمرَأَةً، وهي القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية والذوق العربي السليم والملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية...اما القراءة التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء فهي صعبة جدا وملتوية."[25]

يرى أركون أن القراءة التي فرضها العقل الأرثوذكسي الممثل في شخصية الطبري هي التي ولدت الكثير من التفاسير والشروحات والتأويلات والتخريجات المعقدة، وهي بعيدة جدا عن مقاصد النص القرآني، التي تتماشى وطبيعة اللسان العربي السليم، ويورد القراءة التي فرضت في المصحف وهي"وإن كان رجلُ يورثُ كَلاَلَةً أو إمراةٌ..(اي قراءة الفعل وهو مبني للمجهول)،[26]لكن لا يكتفي أركون بعرض المسألة وإنما يذهب وراء الأحداث محاولا الكشف عن القوى التي كانت توجه التفسير التقليدي من جهة وتعمل على تهميش بعض القراءات والتأويلات من جهة ثانية؟ داعيا إلى ضرورة "إعادة تركيب الصيغة اللغوية الصحيحية لكلام الله"،[27] وذلك بممارسة النقد التاريخي على كل القراءات وتعريضها للمقاربة الانتروبولوجية والسيميائية الحديثة، لفضح الخلفيات الأيديولوجية التي كانت تقبع وراء التفسير الاسطوري للنص القرآني.

اعتمد أركون في دراسته على التحري الفيلولوجي في المرحلة الأولى، بعدما لاحظ أن المفسرين قد تعاملوا مع قضية الناسخ والمنسوخ بمنهجية غير علمية، فهم" ينعتون بالمنسوخة تلك الآيات التي تتضمن أحكاما لا تناسب مواقعهم ومصالحهم، وأما الناسخة فهي التي تمشي في خط اتجاههم"،[28] لكن البحث الفيلولوجي في نظر أركون غير كاف لينقلنا إلى مرحلة النقد التاريخ، لأنه

---

[25]- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص35-36

[26]- المصدر نفسه، ص36

[27]- المصدر نفسه، ص38.

[28]- المصدر نفسه، ص39.

لا يستطيع أن يتجاوز التصورات التي فرضها العقل الأرثوذكسي على الوعي الإسلامي، لذلك تعتمد المرحلة الثانية من البحث على النقد التاريخي بغية إعادة بناء المخيال الجمعي وتصحيح المفاهيم وتأسيسها على ارضية علمية صحيحة، واختيار أركون لفظة الكلالة كعينة ليس كغاية في ذاتها وإنما يقصد من ورائها تعميم النتائج التي يتوصل إليها على كل ألفاظ ونصوص القرآن، لأن " التفحص الدقيق الذي نقوم به عن الكلالة لا يخص الكلالة فقط، وإنما يمكن تعميم نتائجه على مجمل التفسير التقليدي المثبت والمكرر من قبل الطبري"،[29] وليقدم أركون دراسة علمية دقيقة أورد جملة من الروايات المتعلقة بلفظة (كلالة)، ثم بدأ بتحليلها، لكنه لم يبث في صحتها من خطأها متجنبا طريقة الاستشراق، وحدد خطوتين لتحقيق أغراضه المنهجية:[30]

1- العمل على اكتشاف المعنى المباشر الذي ارادته كل الروايات بتحديد المسلمات والبديهيات التي فرضت على الوعي الاسلامي.

2- اعتماد التحري الاركيولوجي بدراسة آليات تخريج القصص والروايات التي اعتمدت السرد في عملية تعميمها وترسيخها في المخيال الجمعي، وهذه الخطوة يعتبرها أركون اكثر نضجا.

وبعد الدراسة الصارمة التي قام بها أركون توصل إلى تحديد البديهيات التي تحرك ذهن الطبري ويمكن حصرها في ثلاث نقاط وهي:

1- أراد الطبري إثبات أن لفظة (كلالة) تدخل في ما سكت عنه القرآن، وبالتالي فهي من الغيب لا نعلم معناها. وذلك لأن معنى كلمة كلالة في الآية (176)* ، في نظر أركون تحمل معنى قد يؤدي إلى زعزعة نظام التوريث الذي

---

[29]- المصدر نفسه، ص48.

[30]- المصدر نفسه، ص50-51

* - ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ۗ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (176)

كان سائدا، وهذا هو سر سكوت عمر عن كشف معناها الحقيقي، وهي الآية التي كان الرسول يحيل عمر عليها، كلما سأله عن معنى الكلالة.[31]والآية صريحة شرحت معنى التوريث وآلياته، لكنها لم تشرح معنى الكلالة، إلا أن أركون يقول "كل ما نفهمه منها أن المرء إذ يموت دون أن يخلف وراءه طفلا يمثل حالة من حالات الكلالة".[32]وهذا ما يبرر في نظر أركون قراءة لفظة كلالة الواردة في الآية (12) بطريقة المبني للمجهول لا المعلوم.

2- يتسرع التفسير التقليدي في حسم القضايا التي لا يستطيع فهمها لصالح الاعراف السائدة فيخضع لضغط السلطة المهيمنة، وهنا تكمن كل الرهانات المرتبطة بمشكلة الإرث.[33]

3-إن العمل الذي قام به المفسرون خلف هوة كبيرة بين النظام التشريعي الذي أراده القرآن وبين النظام الذي بلوروه واعتمد في الدولة الاسلامية.[34]فمثلا النظام القرآني المرتبط بالتوريث اعطى حرية الوصية في حين النظام الذي فرضه الفقهاء المفسرين ضيق في الأمر وأخضعها لشروط.

إن هذه البنية التي كشف عنها أركون تعني وجود مسافة كبيرة بين النظامين، اي بين النظام القرآني والنظام التشريعي الفقهي، ولتقليص المسافة ينبغي الاعتماد على علم النفس التاريخي والانتروبولوجيا الثقافية، لكن الوعي الإيماني لا يزال يرفض كل مراجعة نقدية للتفسير الكلاسيكي، المرتكز في غالبيته على بنية أسطورية، لهذا يرى أركون أن مهمة النقد التاريخي المدعم بعلم النفس التاريخي وعلم نفس المعرفة تكمن في "التفريق بين المعنى الثابت والجوهري المضمونة صحته من قبل الله، وبين آثار المعنى الناتجة عن السرد والممارسات المنطقية الاستدلالية التي تختلف وتتغير بحسب النظام المعرفي

---

[31]- محمد أركون، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص52.

[32]- المصدر نفسه، ص53.

[33]- المصدر نفسه، ص53.

[34]- المصدر نفسه، ص54.

المأخوذ بعين الاعتبار."[35]أي العمل على زعزعة آثار المعنى الناتجة عن الأخبار التي يستند عليها التفسير التقليدي، لأنها مليئة بالعجيب والمعاني المتعالية، وهي في الأصل نتيجة اسقاطات المتخيل البشري.

ويواصل أركون تعميق دراسته بتعرضه لبعض آيات سورة البقرة، خاصة الآيات(240/182/180)، هذه الآيات في نظره تعترف صراحة بحق التوريث وواجب التوريث، لكن الذي حدث في رأيه أن "هذه الآيات قد أُبطلت من قبل الآيتين اللتين درسناهما سابقا (الآيات رقم 11، و12 من سورة النساء). قلت أبطلت وكان ينبغي أن أقول أعلنوا عن أنها باطلة أو منسوخة. وهذا ما يفسر لنا السبب في الضغوط التي مورست لبناء الفعل يوصي للمجهول وليس للمعلوم كما هو متوقع لغويا بحسب الذوق العربي السليم"،[36]مما يعني أنه كانت هناك في نظر أركون سلطة من وراء حصر حرية التوريث، رغم صراحة النص القرآني بحرية التوريث في سورة البقرة حسب الآيات الواردة، وهذا ما يسميه أركون بالتلاعب بالنص القرآني من قبل الفقهاء في عملية بناء علم للتوريث، حيث يكون في خدمة مصالح الفئات الاجتماعية المسيطرة في تلك الفترة، ومن مظاهر التلاعب لجوئهم إلى حلية الناسخ والمنسوخ في عملية ابطال الآيات المذكورة، كما تلاعبوا نحويا ولغويا بالآية (12) من سورة النساء (الكلالة)، هذه هي الأسباب التي دفعت بأركون إلى إعادة فتح مسألة الناسخ والمنسوخ، يقول:" إن المصدر الاساسي للفقه- وبالتالي القضاء- ليس هو القرآن بقدر ما هو التفسير."[37]وقد وظف الفقهاء الكثير من المعارف المتعلقة بالنحو واللغة والسرد، في عملية التفسير والتأويل، وهي معارف ينبغي إعادة قراءتها في ضوء التاريخ النقدي الحديث، والدراسة التاريخية تكشف لنا أن مصطلح النسخ ورد في القرآن بثلاثة معاني:

---

[35]- المصدر نفسه، ص62.

[36]- المصدر نفسه، ص66.

[37]- المصدر نفسه، ص68.

الأول: يفيد إبطال أو تعطيل الحكم، وهذا في الآية (106) من سورة البقرة ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ..﴾ والآية (52) من سورة الحج ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ إِلا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾.

الثاني: موجود بمعناه الحرفي كما ورد في الآية (29) من سورة الجاثية ﴿هَٰذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

الثالث: ويفيد الاستبدال:" نص بنص أو نص لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشات الاصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة."[38] وهذا موجود في سورة (النحل: 101) ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

كان هدف التحري الذي قام به أركون يهدف مايلي:

أولا: فضح الفقهاء وكيف أنهم اختاروا النص الذي يتوافق والأحكام الشرعية التي تم تثبيتها سابقا لصالح الفئات المهيمنة اجتماعيا.

ثانيا: التمييز بين مقاصد القرآن ومقاصد الشريعة كما حددها الشاطبي وتحديد المسافة بينهما. وبهذه الطريقة نستطيع حسب أركون تقليص دائرة التكفير التي يسيطر عليها رجال الدين اليوم، بغية الحفاظ على مكتسباتهم، وذلك لعجزهم العقلي عن فهم ما قام به الفقهاء الأصوليون الأوائل في خداع المخيال الجمعي، وإيهام الوعي الإسلامي بأنهم يعبرون عن مقاصد الله.

ثالثا: فتح النقاش حول الناسخ والمنسوخ لمعرفة الترتيب الزمني الحقيقي لنزول الآيات القرآنية.

رابعا: محاولة تحديد المشاكل التيولوجية التي أثارها فخر الدين الرازي، وهي" أن القبول بمبدأ نسخ آية من قبل أخرى يؤدي إلى إثارة مشكلة تيولوجية

[38]- المصدر نفسه، ص69

مهملة من قبل الفقهاء. نقصد بذلك أن إبطال آية قرآنية معينة يفترض وجود تناقض في الأصل الذي تشكله كل آية بصفتها كلام الله. وبالتالي ينبغي تجنب هذا العمل بقدر الإمكان."[39]

ويشير أركون إلى أن الدراسات الاستشراقية في هذا المجال لم تصل إلى نتائج علمية، لذلك واصل بحثه وتعرض لبعض الروايات التي تتحدث عن النسخ الجزئي والنسخ الكلي والتخصيص، وبين لنا كيف ظهرت مقولة"نسخ الحكم دون نسخ تلاوة الآية أو ...(نسخ الحكم دون التلاوة)،[40] والمقصود أن الآية تظل آية قرآنية كحرف، لكن يلغى مضمونها ولا يعمل به، وهذا الإجراء يعتبره أركون تحايلا من قبل الفقهاء على الآيات التي لا تناسب أغراضهم، والنقاشات التي دارت حول المسألة كانت ضرورية بعد تشكل المصحف واحتوائه على كل الآيات المنسوخة. لهذا توسعت الدراسات المتعلقة بأسباب النزول في القرن الأول للهجرة بغية تبرير النسخ، لكن هذه الدراسات تحتاج هي الأخرى لدراسة، لأن الأمر تحول إلى إجماع.

وبعد عرض القضايا عرضا تاريخيا وكيف تعامل الفقهاء معها والمستشرقين، يأتي دور النقد التاريخي بطرح جملة من التساؤلات متعلقة بطبيعة النظام المعرفي المتحكم في الممارسة التفسيرية التقليدية، وفي علم أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، وعلم النحو والخطابة وعلم البلاغة، وعلم المعاني، وقد توصل أركون إلى " أن تفسير الفقهاء للآيات التشريعية لا يأخذ إطلاقا بعين الاعتبار مسألة نوعية الخطاب القرآني الذي في مجمله يعطي الأولوية للتعبير المجازي والآليات الخاصة بالخطاب الرمزي"،[41] لكن في المقابل تمت عملية تحويل آيات التشريع إلى سرد قصصي، وتأطير الآيات القرآنية بالخيال، وصار العقل الإسلامي خاضعا للمتخيل المفروض منذ اللحظة

[39]- المصدر نفسه، ص71.

[40]- المصدر نفسه، ص73.

[41]- المصدر نفسه، ص80.

التدشينية، فهو عقل العجيب المدهش، لأنه لا يزال رهينة النظام السيميائي الذي تشكل في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وللخروج من هذا الوضع يقترح أركون تكوين تيولوجيا إناسية منطقية للوحي **théo-anthropologie de la révélation**، للفصل بين المكانة اللاهوتية للوحي وبين الشرط التاريخي للعقل الذي ينتج خطابات بشرية حول النص القرآني،[42]

ونخلص إلى القول أن العقل التفسيري عقل لا تاريخي لأنه يفرض قراءة أرثوذكسية متعارضة مع منطق اللسانيات الحديثة، كما أنه قدم حلولا لاهوتية لمشكلة النزول والناسخ والمنسوخ، لتجاوز قصور التفسير التقليدي ينبغي امتلاك أدوات تفكيك (déconstruction) الخطاب والفكر ونظمه، بغية تجاوز ما يسميه أركون ظاهرة الفوضى الدلالية (Sémantique) وصراع الفرق التي تمارس على بعضها البعض التعسف.

ثانيا: العقل الأصولي في ميزان منهج النقد التاريخي:

بعدما تعرضنا للعقل التفسيري وتحديد مسلماته ومقولاته وخلفياته الايديولوجية التي كانت تتحكم في عملية قراءة النص القرآني، وحددنا من خلال أركون أهم الإشكالات المنهجية، نأتي لنتساءل عن مقولات العقل الأصولي؟ وكيف تشتغل في عملية استنباط الأحكام الشرعية؟ اعتمد أركون على منهج النقد التاريخي لضبط أهم المقولات التي توجه العقل الاصولي (الفقهي)، واختار رسالة الشافعي(767-820م) كنموذج، والشافعي في نظر أركون لا يخرج عن دائرة التقديس وتبرير التعالي عن التاريخ، وذلك لعدة اسباب لاحظها أركون منها:

1. لم تكن عملية تأليف الرسائل في عهد الشافعي تخضع لضوابط منطقية على الطريقة الأرسطية، لذلك كانت رسالته في نظر أركون عبارة عن جملة من الخواطر الحرة رد فيها على محاور حقيقي أو متخيل.

[42]- Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Op. Cit, p174, p180, Editions Albin Michel.2016.

2. فقدان الوحدة الموضوعية وغياب النسقية داخل الرسالة.

يؤكد أركون على أن الرسالة قُرِأت بطرق جد سطحية وشكلية دون محاولة استنطاق بنيتها الحقيقية، يقول:" إنهم لا يحاولون استكشاف المبادئ التحتية العميقة أو الضمنية التي تشكل كل خطاب الرسالة وتنتجه، إنهم ينظرون إلى السطح ولا ينظرون إلى الأعماق ولذلك لا يرون شيئا يذكر ولا يستطيعون أن يموضعوا الشافعي معرفيا أو ابستيمولوجيا بالقياس إلى عصره والعصور اللاحقة"،[43] ولموضعة عمل الشافعي ابستيمولوجيا قام أركون بتحديد بنية الرسالة الداخلية، مؤكدا أنه عقل موجه بقوى أيديولوجية لا يختلف عن العقل التفسيري، أي يخضع خضوعا تاما لمحتوى المدونة المغلقة (المصحف)، وهو يتحرك داخلها لا خارجها، فنجد مثلا الشافعي يقول:"فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"،[44]ويثبت هذا الاعتقاد ببعض الآيات كقوله تعالى:﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ سورة النحل الآية (89) ، ومن بين مسلمات هذا العقل التي حددها أركون نذكر:

أ- اعتبار لغة الوحي هي اللغة العربية اختارها الله من دون اللغات لهذا لابد من قراءة القرآن قراءة صحيحة. يقول:"لا يعلم من إيضاح جمل عِلمٌ الكتاب أحد جهل سَعَةَ لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن عَلِمَهُ انتفت عنه الشُّبَه التي دخلت على من جهل لسانها"[45] وكان لاهتمام الشافعي باللغة تأثير في كل كتب أصول الفقه، لأنه كان ينصح المسلمين بضرورة الإحاطة باللغة العربية وأدواتها باعتبارها مفتاح فهم القرآن والأقدر

---

[43]- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت، ط1، 2009. ص89.66

[44]- محمد بن ادريس الشافعي، الرسالة، دراسة وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط1، 1938. ص20

[45]- المرجع نفسه، ص 50

على التعبير عن الحقيقة الإلهية وذلك لأن القرآن نزل بها. فهي لغة الكتاب المقدس، وقد درست علاقة اللغة العربية بالقرآن في بداية القرن (2هـ)(7م) من قبل الفرق الكلامية، لكن الشافعي في نظر أركون لم يطلع على المناقشات الكلامية والعقلانية لذلك فلا يحاسب على أشياء لم يطلع عليها، لكنه في المقابل ساهم في ترسيخ مسلمات لاهوتية وفَعَّلها في حياة المسلم حتى اليوم، خاصة بعد تراجع الفكر الفلسفي وانحطاطه ما بين (13/7هـ)(14م/19م) ففي هذه الفترة سيطر المذهب الفقهي، وليصبح المذهب السني هو المسيطر في عهد الأمبراطورية العثمانية، والمذهب الشيعي في إيران ثم يدخلا في صراع.[46]

وصار إتقان اللغة العربية وامتلاك أدواتها مع الشافعي ضرورة شرعية، يقول أركون:" لهذا السبب كانوا يعتبرون إتقان اللغة العربية بمثابة الواجب المقدس. فلا يمكنك فهم القرآن والحديث واستخلاص الأحكام منها بشكل صحيح من دون إتقانها."[47] ويدخل التركيز على اللغة وتقديسها في دائرة تقديس الوحي وترسيخ تعاليه انطلاقا من موقع اللغة العربية في القرآن، مما كون الاعتقاد بتمايزها عن باقي اللغات لدى المسلمين في الماضي والحاضر لأنها لغة الإعجاز، وقدم الشافعي خطابا أرثوذكسيا ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار مغلقة مارست دورها في إلغاء التاريخية. لأن موضوع الرسالة الأساس هو السيادة العليا أو المشروعية الدينية العليا في الإسلام.

ب- دعم السنة بالقرآن على اعتبار أنها المصدر الثاني من مصادر التشريع، وكان الشافعي في نظر أركون يتصور السيادة العليا للأحاديث النبوية وسيرته، "ويعمل على دعم تصوره بالآيات القرآنية التي تحث المسلمين بضرورة طاعة النبي،"[48]ويكون الشافعي بهذه المنهجية قد قيد حركة التاريخ وفق الكتاب

---

[46]- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص98.

[47]- المصدر نفسه، ص92.

[48]- Paris Maison neuve et . pour une critique de la raison Islamique, Mohamed Arkoun 76 p, . 1984.Larousse

والسنة وألغى التاريخية، لأنه يعتمد الآيات الدالة على الطاعة، لكن تكشف لنا القراءة التاريخية لماذا تحفظ أهل مكة على دعوة الرسول وبعضهم رفضها، وفي نظر أركون لم ينتبه الشافعي لهذه الأحداث، وأكثر من ذلك تناسى أسباب نزول الآيات لسيطرة النزعة الأرثوذكسية على تفكيره، وهذا العمل الذي قام به الشافعي جعل منه شخصية مقدسة متعالية على التاريخ، لأن الشافعي في رسالته "لا يشير إلى الوقائع والشخصيات التاريخية".[49]وهي تنتمي إلى القرون الوسطى لكنها لا تزال فاعلة في المخيال الجماعي للمسلمين اليوم، هذه الحالة موجودة في كل الثقافات في المسيحية واليهودية، أي أن عقل الشافعي عقل ديني موجود في كل الأديان، وهو عقل معياري تصنيفي بخلاف العقل اللاهوتي لدى المعتزلة التي تستعمل أدوات فلسفية يصعب على عامة الناس استيعابها.

ج- تقييد العقل وإخضاعه لسلطة النص الروحية، وذلك عندما قال الشافعي بأولوية القرآن والسنة على القياس، وهذا في قوله:"ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء حلال ولا حرام إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة، أو الإجماع أو القياس."[50]وعليه نلاحظ اليوم كيف يحاول الفقهاء "تأصيل كل المفاهيم المنتجة من قبل العقل العلماني والحداثي داخل الفضاء الاصولي الخاضع لسلطة النص".[51] هكذا صار النص المقدس سلطة شرعية تمارس على البشرية من قبل رجال الدين والفقهاء ورجال السياسة، ويقسم أركون رسالة الشافعي من حيث الموضوع إلى قسمين يخص الأول السيادة العليا المتجسدة في القرآن والسنة، ويضم الثاني السيادة البشرية الممارسة من قبل الفقهاء، والذين يملكون صلاحية تفسير النصوص المقدسة واستنباط الأحكام الشرعية منها. وتم بهذه الطريقة تشكيل المدونات المغلقة الكبرى، إلى

---

[49]- *Ibid, p 77*

[50]- الشافعي، الرسالة، مرجع سابق سابق، ص39

[51]- Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Op. Cit, p 77

جانب الأعمال الكبرى للفقهاء والمفسرين، وهو ما يطلق عليه أركون بالأرثوذكسيات السنية والشيعة والخارجية.

وبهذا تم تقييد حقل الاجتهاد نهائيا ولاحظ أركون في رسالة الشافعي الترتيب الهرمي للسلطات الشرعية، فالقرآن حاضر بحوالي 220آية والحديث 100 حديث، ثم يأتي الاجتهاد (67 صفحة)، في حين الحديث (105 صفحات)، أما القرآن فحاضر في كل الرسالة. لذلك عقل الشافعي عقل مؤطر بالمدونة الرسمية المغلقة، مدونة نصية لغوية ناجزة ومغلقة على ذاتها، ويقصد بها أركون:" القرآن ثم الحديث النبوي. إن هذا العقل موجه منذ البداية نحو القبض على المشروعية الإلهية العليا المطلقة التي تتجاوز كل مجرياته وعملياته فيما تضيقها وتقودها".[52] والشافعي يحكم في نظر أركون النص القرآني كسلطة عليا مقدسة إذا ما تعلق الأمر بالمعيش، وهي نصوص تفرض على المسلم طاعة الرسول، ويستشهد الشافعي بجملة من الآيات الدالة على وجوب الطاعة، ردا على تحفض المكيون من بعثة الرسول. وبعد استعراض أركون لمجمل الآيات التي استند إليها الشافعي في البرهنة على وجوب طاعة الرسول يطرح سؤالا حول انعكاس طريقة البرهنة والاستدلال على العقل الإسلامي وعلى علاقة الحقيقة بالتاريخ؟

يبدأ أركون بتحديد طبيعة العقل في القرآن مؤكدا على أنه مفهوم بسيط يشير إلى العلاقة بين شيئين، في حين العقل لدى فلاسفة العرب والمسلمين مفهوم معقد، خاصة بعد القرن الثالث الهجري(التاسع للميلاد)، وصار قوة استكشافية وبرهانية وقوة مجردة وقوة تقنية، هذا التحديد الأنثروبولوجي ضروري يكشف عن تاريخية العقل الإسلامي ومستوياته وكيفية توظيفه وكيفية تشكله، لأن الشافعي اكتفى بإيراد آيات قرآنية دون تأويلها، هذه الآلية لها تأثير على علاقة الإنسان بالحقيقة وبالتاريخ، يقول أركون:" في

[52] - محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص91.

الواقع أن القرآن كنص لغوي ليس شفافا إلى الحد الذي يتوقعونه. ويمكن القول بأن الفقيه لا ينظر إلى الخطاب القرآني بكل تعقيده اللغوي والأدبي والسيميائي الدلالي، إنه لا يعرف أنه لا يعرف أن يقرأه قراءة صحيحة جيدة في كل تعقيده وغناه الأدبي والأسلوبي. ومن هنا تنتج المشاكل وسوء التفاهمات".[53] ويذهب أركون إلى القول أن رسالة الشافعي تختزل معطيات تاريخ الوقائع الاجتماعية بهدف تطبيق قوانين الوحي، وهي محاولة لإلغاء التاريخ في اطار المعايير الإلهية المقدسة.

إن توظيف أركون لمنهجية علم النقد التاريخي في دراسة رسالة الشافعي انتهى به إلى القول أن:" عمل الشافعي هو عبارة عن خلع للتعالي والصبغة الانطولوجية والتقديس على النصوص المدعوة" إلهية" من قبل المسلمات المسبقة والمجريات التقنية والمواقف الفكرية الخاصة بالعقل اللاهوتي السياسي والفقهي الذي رسخته أديان التوحيد الثلاثة في القرون الوسطى".[54]لكن الفكر المسيحي حقق تقدما مقارنة بالفكر الإسلامي واليهودي، بفعل ضغط الحداثة العلمية والفلسفية والسياسية، ويشير أركون إلى بعض الأمثلة كأعمال عالم اللاهوت السويسري بيير جيزيل«الحقيقة والتاريخ، علم اللاهوت داخل الحداثة Pierre Gisel Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité. Beauchesne. 1977»، كذلك نجد أعمال الفيلسوف بول ريكور Paul Ricoeur في هذا الفضاء المعرفي، ويكاد هذا ينعدم في الفكر العربي الإسلامي. وأخطر ما في رسالة الشافعي في نظر أركون أنها سجنت العقل الإسلامي داخل منهجية ضيقة مغلقة، يتم فيها إلغاء التاريخية وكل القيم، يقول:" فقد راح يطبق بشكل منتظم ومكثف المحاكمة الفقهية على نصوص القرآن والحديث المقطوعة عن المعاش الاولي بقدر ماهي مقطوعة عن الحاجيات المباشرة والملحة للمجتمع، ولم يكتف بذلك وإنما راح أيضا يقوم

[53]- المصدر نفسه، ص108.

[54]- المصدر نفسه، ص100.

بعملية تسفيه للمحاججة الشخصية، أي للرأي والاستحسان، اللذين كانا يدمجان التراثات الحية السابقة على الإسلام في التشريع الإسلامي عن طريق الإبتعاد قليلا أو كثيرا عن المعيار الأصلي المتعالي".[55] كما عاد أركون إلى دراسات المستشرق جوزيف شاختJoseph Schacht (1902-1969م)، التي كشفت عن أبعاد رسالة الشافعي والمنهجية التي اعتمدها، وخاصة الاستدلال الذي يعني استنباط الأحكام من القرآن والحديث أو ما يسميه أركون " المدونة المغلقة".

وعَمِل أركون على مساءلة رسالة الشافعي لكشف العلاقة بين الحقيقة المطلقة والتاريخ النموذجي المثالي، هذا النوع من البحث أو الأسئلة لم يكن معروفا في عهد الشافعي، وهي تندرج في اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة لعصره، لأن التاريخ كعلم غير حاضر في الرسالة وهي تتناول الحقيقة، ويعتبر أركون الشافعي من الذين فرضوا الحديث وللمرة الأولى كمصدر ثاني للتشريع بعد القرآن وهو يستند إلى المستشرق جوزيف شاخت Joseph Schacht (1902-1969م) في كتابه « أصول التشريع المحمدي»، وفي حديثه عن كيفية التعامل مع الأحاديث، يقول:" وعندما كانوا يجدون أنفسهم أمام حديثين متناقضين فإنهم كانوا يرفضون كليهما معا ويعملون رأيهم الشخصي تمسكا بحرية الرأي".[56]في هذا الموقف يقع أركون في تناقض لأننا نجده في بعض النصوص يقول بأن الشافعي حارب الرأي، وفي هذا النص نراه يقول بأن الشافعي كان يحتكم للرأي في الأعمال التالية: « كتاب اختلاف الحديث» وفي «الرسالة». ومن المشاكل كذلك الناتجة عن القراءات السطحية للشافعي، تقليص الجانب المجازي والرمزي والأسطوري باسم الإعجاز اللغوي، وبهذا المنهجية يكون الشافعي قد أسس لسلطة عليا لاهوتية يصعب اختراقها، لأنها سلطة أرثوذكسية تستند إلى مقولات ومسلمات عقائدية كانت بمثابة الحصن المنيع أمام العقائد الساذجة والأساطير الاستلابية، ويكون الشافعي

[55]- المصدر نفسه، ص101/100.

[56]- المصدر نفسه، ص103.

قد ساهم في تعالي العقل على التاريخ إلى جانب الطبري والرازي، وهذا يعني أن العقل الإسلامي يستمد بكل تجلياته مفاهيمه وتصوراته من سلطة عليا ويتحرك داخل سياج دوغمائي مغلق (La clôture dogmatique)، لم يسمح له بالانفتاح على معطيات الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي بكل تنوعاته، لأنه كان دائما في خدمة نوعين من السيادة، سيادة متعالية (الوحي) وسيادة مهيمنة على الوعي بالأسطورة والخيال.

إن خروج مجتمعاتنا من السياجات الدوغمائية مرهون بتفعيل النقد المرتكز على مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة على كل مكونات تراثنا الديني والفقهي والسياسي والفكري والمنهجي.

خاتمة:

بعد تطرقنا للنقد الذي مارسه محمد أركون على الاجتهاد في صورتيه التقليدية والحديثة وتوقنا على منهجية تفكيكه للتفسير في الحقل التداولي الإسلامي نخلص إلى النتائج التالية:

- إن النقد في أفق فلسفي للمناهج التقليدية وخاصة التفسير الذي اعتمد قديما في تراثنا الإسلامي صار أكثر من ضرورة حضارية بهدف اعادة بعث القيم الإنسانية التي تسكن النصوص الدينية وتحرير ها من مضامينها الأيديولوجية التي ثبتت بفعل السلطة اللاهوتية التي اكتسبها بعض الفقهاء نتيجة غياب النقد.

- المجتمعات العربية بحاجة إلى تفسير جديد للنصوص الدينية يقدم فهما عقلانيا يجعل من النص يستجيب للتحديات الراهنة.

- كل تفسير للنص الديني يتم في أفق سياقات تاريخية معينة، والسياقات التي ننتمي إليها اليوم مختلفة تماما عن تلك السياقات التي تم فيها التفسير التقليدي، مما يعني حتمية تجديد الاجتهاد في أفق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة.

- إن الدعوة إلى نقد الاجتهاد التقليدي تدخل في دائرة التواصل مع التراث في أفق فلسفي منفتح على معطيات التأويلية.

- خروج مجتمعاتنا من دائرة العنف باسم المقدس تمر عبر الفعل النقدي المرتكز على مخرجات الانتروبولوجيا واللسانيات الحديثة والتفكيكية

التأويلُ الفلسفيّ للقُرآن الكَريم عند الحداثيّين.

د/حسان بوسرسوب،جامعة سطيف 2
د/عبد الحليم دبديبي.

مقدّمة

إقامةُ تأويلٍ فلسفيّ معاصر للقرآن الكريم ممّا يسعى إلى تحقيقه أصحاب القراءات الجديدة -الحداثيون-، فهم يؤكّدون على ضرورة فتح عهد تأويلي جديد للإسلام ونصوصه المؤسّسة، بُغية تغيير كثير من المفاهيم والتفسيراتالمستمدّة من النَّص القُرآني، ولأجلِ تجاوُز الظَّاهر والمنطوق والمصرّح به في النصوص والعبارات القرآنية إلى الحقيقيّ المهمّشوالصحيحِ المستبعد والمسكوت عنه كما يصرّحون، كل هذا قوّى الدعوة إلى التأويل، وجعل الحداثيين يقرؤون النص القرآني بعُيونٍ فلسفيّة غربيّة، دون الاعتماد على ما هو معهود من آليات القراءة والتّفسير.

هذا وينزحُ الحداثيون دوما في دعوتهم التجديدية إلى الفلسفات والمقولات الغربية الحديثة، ويعتبرونها النموذج الأمثل والطريق الأصلح لتأسيس تجديد ديني سليم وفعّال. وهكذا اتّكأت الحداثة العربية في تأويلها الفلسفي للقرآن الكريم على الفلسفة الغربية، مُنطلقة من مقولات ومقاربات الفلاسفة الغربيّين: لوك، وهيوم، وكانط، وهيجل، وهوسيرل، وهايدجر وجادامر، وغيرهم كثير.

وقدشكّلت الممارسة التأويلية الحداثيّة للخطاب القرآني الكريم وما وظّفته من مناهج قرائية فلسفية، قضية مركزية مهمّة في الفكر العربي المعاصر، حيث تعالت أصوات الحداثيين إلى ضرورة قراءة النص القرآني قراءة تأويلية تعتمد المناهج والآليات الفلسفية الحديثة، وبالخصوص تلك الفلسفات التي ظهرت في العالم الغربي، ووظّفها الغربيون في قراءة نصوصهم المقدّسة.

وبهذا المسلك تكون الحداثة العربية قد بعثت حراكا فكريا ونقديا، حراكا فكريا لا يهدأ ولا يعرف السُّكون، يحمل إشكالات عديدة ويمتلك مناهج قرائية متنوعة ويقدّم تصورات شاملة ومخالفة في كل ما يخصّ النص القرآني.

ومما يتوجَّب علينا كباحثين هوالغوص في قضية الحداثة وممارساتها التأويليةومنهجياتها الفلسفية.ومن التساؤلات التي تتبادر في هذا السياق والتي نحاول الاجابة عنها:ما حقيقة التأويل الفلسفي الحداثي للقرآن الكريم؟ وما مبررات هذا التوجّه؟ وهل بالإمكان تأسيس تأويل فلسفي حداثي للقرآن؟

وقد جاءت مداخلتنا تحت عنوان:التّأويل الفَلسفيُّ للقُرآن الكَريم عند الحداثيّين.

محاولين معالجة هذا العنوان من خلال النقاط البحثية التالية:

أولا: مفهوم الحداثةوماهيتها.

ثانيا:حقيقة ومفهوم التأويل الفلسفي الحداثي للنص القرآني.

ثالثا: أهمية الفلسفة في التأويل القرآني من منظور الحداثيين.

رابعا: الفلسفة وجدل البدائل المستعارة.

خامسا:المناهج والمقاربات الفلسفية الحداثية.

خاتمة

أولا: مفهوم الحداثة وماهيتها.

الحداثة كفكْرٍ من أهمّ المسائل التي عرفها العالم في العصر الحديث، ومن أبرز الإشكالات التي طرأت على عالمنا العربي الإسلامي، ومن أهمّ القضايا التي طرحت نفسها بقوة في مختلف النقاشات الاجتماعية والفكرية لدى النخبة العربية والإسلامية، كما عرف مصطلح الحداثة في الآونة الأخيرة حضورا قوما وشغل حيّزا مهما في مختلف ميادين الحياة المعاصرة، الدينية منها والأدبية والثقافية والسياسية وغيرها.

وقد أخذت الحداثة أبعادا ومعان ومواصفات ومضامين عديدة ومتنوعة، كما اختلفت حيالها الآراءُ وتعارضت الأفكار وتنوعت وجهات النظر.

إنها مصطلحٌ عسيرٌ على التّحديد عصيٌّ على الاستيعاب، حيثتتّسمُ بالغموض الدَّلالي، وتتميّزُ بـ(عدم الانضباط وعدم الوضوح وعدم الاستقرار على حال ثابت)[1].

إنها مصطلحٌ (ينطوي على قدرٍ كبيرٍ من "اللاَّ وحدة"، والتَّناقض، والنِّسبية)[2]

عرّفها "جان بودريار" قائلا: (ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجياً، ولا مفهوما سياسيا، وليست بالتّمام مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النَّمط التّقليدي، أي مع كلّ الثقافات السّابقة عليه أو التّقليديّة)[3].

وعرفها الكاتب الحداثي سعيد أدُونيس بقوله: (تعني الحداثة نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة، ومؤسسات وأنظمة جديدة،تؤدي إلى زوال البُنى التقليدية القديمة في المجتمع، وقيام بُنى جديدة)[4].

وقال: (الحداثة سميّة للأقوال والأشياء غير المعروفة من قبل، وبهذا المعنى لكل عصر حداثتُه)[5].

كما تعني الحداثة عنده: (الرّفضوالتمرُّد، من حيث أنها تتخلّى عن التقليدِ،ومفهوماتِ الأصول والأسسِ والجذُور والمعايير الثّابتة)[6]. ويعرفها بعبارة

---

[1] إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، عبد الغني بارة، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، 2005، ص 15.

ينظر: كتاب المنزلات منزلة الحداثة ، طراد الكبيسي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد العراق، ط1992/1، ص 11.

[2] الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور غربي، محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، دار بوبقال، الدار البيضاء المغرب، ط2006/1، ص 7.

[3] فاتحة لنهايات القرن من أجل ثقافة عربية جديدة، علي أحمد سعيد أدونيس، دار العودة، بيروت، ط1980/1، ص 321.

[4] النص القرآني وآفاق الكتابة، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الآداب، بيروت لبنان، ط1993/1، ص 95-96.

[5] النص القرآني وآفاق الكتابة، ص 115.

أخرى فيقول: (الحداثة هي قول ما لم يَعْرفه موروثنا، أو هي قول المجهول من جهة، وقبول بلا نهائية المعرفة من جهة ثانية)[7].

نكتفي بهذا التعاريف لأنّ المعنى الذي احتوته هذا التعاريف هو المعنى المشترك بين أعلام الفكر الحداثي العربي المعاصر. ويمكننَا أن نخلُصَ إلى أنّ الحداثة تتمثل أساسا في أنها: حركة فكرية، غربيّة النشأة، تقوم على رفضِ التراث وإحداثُ قطيعة معرفية مع الماضي، وتجاوز التقاليد القديمة والأفكار المألوفة، وإعادة صياغة العلوم والمناهج والعلاقات والقيم وِفقَ مصادر معرفية حديثة والمتمثلة أساسا في الفلسفات والمناهج المعاصرة.

ثانيا: حقيقة ومفهوم التأويل الفلسفي الحداثي للنص القرآني.

التأويل الفلسفي أو الهرمنيوطيقا، هو آلية قرائية غربية. ومصطلح التأويل أو التأويل الفلسفي في الفكر الحداثي يختلف كليا عن مدلوله في الفكر الإسلامي، حيث يُوظّف أصحاب القراءات الجديدة هذا المصطلح كما هو في الغرب، فنقول إذا "التَّأويل الفلسفي الحداثي" بنسبته إلى الفلسفة والحداثة الغربية.

والهرمنيوطيقا مصطلح ظهر الدّراسات والكتابات الغربية القديمة، ويقابله في بيئتنا العربية الإسلامية مصطلح التَّأويل، (مصطلح الهرمنيوطيقا هو باختصار نظرية التأويل وممارسته)[8].

قام بعض الدارسين بترجمة مصطلح الهرمنيوطيقيا بمصطلح التّأويل، في حين يرفض بعض من الدّارسين استعمال مصطلح الهرمنيوطيقا لكونه مصطلحا غربيًّا، ومصطلحا ثقيلا وبعيدا عن استعمالاتنا وتداولاتنا العربيّة.

يقول الناقد اللغوي الجزائري عبد المالك مرتاض: (من النّقاد العرب من ترجم هذا المصطلح في صورته الغربيّة بكلّ فجاجةٍ فأطلق عليه الهرمنيوطيقا،

---

[7] الثابت والمتحول، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الساقي، لبنان، ط1994/7، ج19/1

[8] دليل الناقد العربي، ميجان الرويلي وسعد البازعي،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء المغرب،بيروت لبنان، ط2002/3. ص 88.

وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبقى لنا إذا إلاّ أن نستعمل التأويلية مقابلا للمصطلح الغربي القديم)[9].

ولما كانت الحداثة العربية بنت الحداثة والفلسفة الغربية واقعا وموقعا، وصورة طبق الأصل عنها، فإنها نقلت مصطلح "الهرمنيوطيقا" كما هو في الغرب وبالمدلولات والمفاهيم نفسها التي يحْتويهَا ويُوحِيها، وبعض الحداثيين يستعمل مصطلح"التأويل"، ويفضل عدد كثير منهم استعمال عبارة "التأويل الفلسفي"، نسبة للفلسفة الغربية المعاصرة، وتمييزا له عن التأويل الإسلامي المختلف تماما عن التأويلالهرمنيوطيقي الغربي الذي وظّفته المدرسة الحداثية في تطبيقاتها على النصّ القرآني الكريم.

والهرمنيوطيقا أو التأويل الفلسفي كمنهجية قرائيّة ونظريّة في الفهم، هي (آليةٌ قديمة ومعاصرة في الوقت نفسه، قديمة من حيث ارتباطها بالأساطير القديمة ودراسات اللاهوت، بينما تكون جديدة ومعاصرة من حيث تطور تقنيات البحث فيها، وتأسيسها كنظرية في التفسير تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثربولوجيا، وهي اليوم أهم الآليات المعاصرة في قراءة النص القرآني)[10].

وقد عمدت الحداثة العربية إلى آلية الهرمنيوطيقا -التأويل الفلسفي- لكونها منهجا معتبرا وواعدا، ولتميّزها بوظائف قيِّمة وأهميّة كبيرة، كما أنّ الهرمنيوطيقا تحتوي على إمكانَاتٍ واعدَة وفعَّالة كما يزعم بذلك أصحاب القراءات المعاصرة.

---

[9] التأويلية بين المقدّس والمدنّس، عبد المالك مرتاض، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع1/2000، ص 263.

[10] النص القرآني وآليات الفهم المعاصر،حمادي هواري،رسالة دكتوراه قسم الفلسفة جامعة وهران الجزائر 2013/2012،ص 53.

وتُعتبر (فلسفة التأويلية الحداثية هي الأساس المتين الذي يؤسِّسُ الفكر الحداثي العربي عليه مشروعه في إعادة قراءة التراث)[11].

عرّف بعض النقاد والدارسين الهرمنيوطيقا بأنها (نظريّة التأويل، التي تعني تكوين الإجراءات والمبادئ المستخدمة في الوصول إلى معاني النصوص المكتوبة بما في ذلك النصوص القانونية والتعبيرية والأدبية والدينية، وليس هناك حدود تؤطّر مجال هذا المصطلح سوى البحث عن المعنى والحاجة إلى توضيحه وتفسيره. كما أنها ليست منهجا تأويليا له صفاته وقواعده الخاصّة، أو نظرية منظمة)[12].

ووُصِف التأويل الفلسفي بأنه(النشاط الفلسفيُّ الأكثر قدرةً على توليد المفاهيم بواسطة نخرِ العتامة التي تلفّ اللغة الحاملة للوحي ومعانيه)[13].

والتأويل الفلسفي يقومُ على عدَّة قواعد متبعة لدراسة وفهم النصوص الدينية وتأويلها بطريقة رمزية بعيدة عن المعنى الظاهر والمباشر الذي توحيه النصوص، ويحاول اكتشاف ما وراء النص أو ما يخفيه النص باعتباره حجاباً يخفي من المعاني غير ما يُفهم من ظاهره، حسب الفكر الفلسفي الغربي.

ثالثا: أهمية الفلسفة في تأويل القرآن من منظور الحداثيين.

لا يُخْفي التيار الحداثي تأثُّره الشديد بالفلسفة الغربية خصوصا. وتأثره بمؤسسي وأعلام المناهج الفلسفية الغربية المعاصرةكنيتشهودريداودولوز، ولا يجدون غضاضة في الدعوة إلى تطبيق مناهجهم النقدية كالبنيوية والسّيميائية والدراسة الأركيولوجية بحذافيرها في قراءة القرآن الكريم والتراث، فمختلف

---

[11] موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني،مركزالبحوث والدراسات،الرياض المملكة العربية السعودية،ط1434/1.ص 213.

[12] الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، دار الفكر، دمشق سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط2010/3، ص 364-365. بتصرف.

[13] اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، عمارة ناصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الفارابي، بيروت لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2007/1، ص 205.

أفكار الحداثيين هي أفكار فلسفية غربية، فَهُم ينهلون وبنهمٍ وشغفٍ ودون تحفظٍ مما أفرزه تقدم العلوم والفلسفات الغربية المعاصرة من آليات ومناهج لقراءة النصوص، مما يجعلهم مقلدين متّبعين لا مجدّدين مبدعين[14].

لا لشيء إلاّ لأنهم يرون أنّ الفلسفات الغربية لها إمكانات واعدة ولها أهميتها البارزة في القراءة والتأويلوالنقد والتحليل والمسائلة والتجديد، على خلاف مناهجنا الذاتية الإسلامية المعهودة، التي لا يقيمون لها وزنا ولا اعتبارا بحجَّة أنها قديمة وغير دقيقة وتاريخية وإيديولوجية، ومن هنا كان حضور أسماء أعلام الفلسفة الغربية واضحا في كتابات الحداثيين العرب.

وبحسب أصحاب القراءات المعاصرة فإنَّتأويل النَّص القُرآني من مُهمَّات الفلسفة ووظائفها، فقد شكّلت الفلسفة إحدى الآليات الأساسية الفاعلة في التعامل مع القرآن الكريم لأنّ لديها قدرة عجيبة في مقاربة النص بحسب زعمهم، ومن هذا المنطلق حاول روّاد التيار الحداثي الاستفادة من نتائج علم الفلسفة وتوظيفها في تناول النص القرآني.

فقدتعامل الحداثيون مع النصّ القرآني في كثير من مناحيه من خلال الاستفادة من النتاج الفلسفي، باستلهام (المنهجيات الفلسفية الهرمنيوطيقية والتفكيكية وغيرها لتناول النصّ)[15].

وهكذا يصبح من ضروراتِ الممارسة النّقديّة للنّص القُرآني عند الحداثيّين أن يتمَّ التّوسُّل بكل ما عرفته الحياة الفكريّة الغربيّة المُعاصرة من مناهج وآراء ومقولات فلسفية، ولقد أصبح إقحام النظريات الفلسفية والاستعانة بها في عالم الدّراسات القرآنيّة ظاهرة تلفت الانتباه، حيث نادى أصحاب الرؤية

---

[14] ينظر: القراءات الحداثية للنص القرآني دراسة تحليلية نقدية، حمادي هواري، مجلة مقاربات فلسفية جامعة ابن باديس مستغانم، الجزائر، ع6/2016، ص 50-51.

[15] الفلسفة والقرآن حوار مع عبد الحميد مدكور، فريق موقع تفسير، موقع تفسير للدراسات القرآنية، www.tafsir.net، بتصرف.

الحداثية بتوظيف الفلسفة الغربية -خاصّة- وبنفس الصورة التي وظّفها الغربيون في نقد موروثهم الدّيني الكنسي "بحجّة أن النّصوص الدينية متساوية وبحجّة أن تلك المناهج الفلسفية إنتاج بشري مشترك".

ولكونها حسبهم تُسهم في تقديم قراءة صحيحة وموثوقة للقرآن الكريم، ولكونها تُمكِّن من الوصول إلى حقيقة ومفهوم الظّاهرة القرآنيّة كما يقولون. فحتى يتم التوصل إلى معاني النص القرآني ودلالاته لابدّ من تأسيس نظرية جديدة للتفسير تعتمد أساسا كل ما عرفه الغرب من مناهج فلسفية، مقابل نفي واستبعاد مناهج التفسير المعهودة في علم التفسير لكونها حاجزا أمام الوصول إلى مكنونات القرآن الكريم، ومن هنا كثرت النّظريات الفلسفية الحداثية وتنوّعت فظهرت الهرمنيوطيقا والبِنيوية والتفكيكية والتاريخانية وغيرها.

وقد قام الكاتب الحداثي علي حرب بالتعريف بالمشروع الفكري التحديثي لمحمد أركون، والذي يقوم بنقد التراث الإسلامي والتفاسير والأحاديث النبوية، وأنه لا يقتصر على هذا فحسب بل يتوغّل في النقد والتفكيك حتى يصل إلى الوحي القرآني أو الحدث القرآني كما يسميه أحيانا، فيقومُ بتأويله وقراءته من جديد، مستخدما لذلك أحدث المنهجيات والعقلانيات الفلسفية في المقاربة والتحليل[16].

وكثيرا ما يتحدّثُ محمد أركون عن ضرورة استثمار المناهج الفلسفية الغربية، وإلزامية التوسّل بها لأجل التعرف على ماهية النص القرآني، وإعادة قراءته قراءة جديدة، يقول: (إن إعادة قراءة القرآن من جديد قراءة نقدية متخصصة لا قراءة إيديولوجية تقليدية هي الخطوة الأولى التي لابد منها من أجل فهم المناخ الفكري والنفسي للشخصية العربية الإسلامية، إن هذه القراءة مضطرَّة لأن تأخذ في الاعتبار كل المسار الفلسفي والنقدي الذي قطعه

---

[16] ينظر: نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب/بيروت لبنان، ط4/2005، ص 62.

الفكر الغربي ابتداء من نيتشه، وانتهاء بفرويد، ومرورا بطبيعة الحال بكارل ماركس)[17].

فحتى نتوصلَ إلى فهم جديد وتأويل معاصرٍ للقرآن الكريم لابد من توظيف البعد الفلسفي في الدراسات القرآنية، ينبغي حسب محمد أركون أن (نطبق التحليل الألسني والتحليل السيميائي الدلالي والتحليل التاريخي والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي والتحليل الأنتربولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية)[18].

ويبرّر محمد أركون هذا المنحى الداعي إلى استثمار المقاربات الفلسفية الغربية مقابل التخلي عن المقاربات الإسلامية التراثية لكون هذه الأخيرة غير دقيقة ولا تناسب العصر الحديث، يقول محمد أرمون مستحضرا مقولة الفيلسوف الغربي غاستونباشلار: (إن مناهجنا التقليدية غير الدقيقة ينبغي تجاوزها كما ينصحنا بذلك غاستونباشلار)[19].

ويُعْتبر محمد أركون من أبرز الحداثيين الذين مارسوا وبكثرة النقد والتحليل الفلسفي وغيره من أنواع النقد الغربي الحديث على القرآنوهذا لأجل التعرف بحدّ زعمه على مكانة القرآن وبُنيته اللغوية ومنشأه ووظيفته، يقول: (نحن نريدُ للقرآن المتوسَّل إليه من كل جهةٍ والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيّين المسلمين، مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعا للتَّساؤلات النّقدية، والتحريات الجديدة

---

[17] نقلا عن كتاب: اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام، عبد السلام بسيوني، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1/1990، ص 41-42.

[18] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2/2005، ص 70.

[19] تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط2/1996، ص 44.

المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والأنتروبولوجية والتيولوجية والفلسفية، نطمح من جراء ذلك إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية، وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة من أجل أن تفسِّر منشأها ووظائفها ودلالاتها، ومن ثمَّ من أجل السيطرة عليها)[20].

رابعا: الفلسفة وجدَلُ البدائل المستعارة

شكّل توظيف الفلسفة الغربية بما تحمله من مناهج وآليات ومقولات بعيدة كل البعد عن القرآن الكريم، جدالا ونقاشا كبيرا ففي حين رفض العلماء والمتخصصون في الدراسات القرآنية هذا المسلك واستنكروه، نجد الحداثيين يصرّون على توظيف الفلسفة الحديثة في عالم القرآن الكريم، معتبرين أن الفلسفة وهي إحدى -البدائل المستعارة والمستلهمة من الفكر الغربي- علمٌ فعّال وواعدٌ في ما يخص النقد والكشف والتحليل، واختيار الفلسفة لتكون آلية قرائية اختيار صحيح.

لقد كان المشروع الحداثي واعيا تماما بأهمية المنهج وضرورة التفكير فيه، فكان له منهجه القرائي الخاص به، وهو يقوم على استلهام المناهج المعرفية الغربية ومنها الفلسفة، فبعدَ (التطور الحاصل في مناهج وآليات قراءة النصوص في الفلسفات الغربية المعاصرة الناتج عن تطور الأبحاث في فلسفة اللغة وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، الذي ترتب عنه ميلاد جملة من آليات الفهم المعاصر للنصوص بأشكالها المختلفة، جعل بعض الفلاسفة العرب المعاصرين مهمتهم الكبرى تكمن في نقل تلك الآليات إلى مجال الوحي القرآني، واستخدامها في قراءة نصوصه)[21].

---

[20] الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1996/2، ص 246.

[21] النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، حمادي هواري، رسالة دكتوراه قسم الفلسفة جامعة وهران، الجزائر 2013/2012، غير منشورة، ص 41.

فقد توسّل الحداثيون بالنظريات الفلسفية المعاصرة كالمادية التاريخية والألسنيات كمناهج لفهم القرآن، مقابل تجاوز أدوات منهج التفسير الإسلامي[22].وهو ما يمكن وصفه بالتجديد الحداثي على مستوى المنهج.

فجوهر التّجديد الحداثي يمرُّ عن طريق تغيير المناهج الإسلامية، مقابل الاستعانة بعلوم الآخر والتسلّح بأحدثِ المفاهيم والآليات المنهجية المعتمدة في الفكر الغربي[23].

فَهُم (يقترحون مناهج وأدوات نظر وآليات فهم تجدّد فهم الدين، وتقرأ النّصّ الديني من دون التوكؤ على أصول الفقه وغيره من مناهج الفهم القديمة، ويسْعَون للإفادة من منظور الهرمنيوطيقا –التأويل الفلسفي-، وعلوم التأويل الجديدة. ويفترضون مسالك أخرى لإعادة بناء التفكير الديني، والرؤية الجديدة للعالم. بتخطي الأدوات والأسس المتداولة في التفكير الديني، وتجديد أدوات النظر وآليات الفهم)[24].

كما عرفت كل الأدوات الإجرائية والمفاهيم والتصورات والنظريات الفلسفية والنقدية الغربية، ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، حضورا مكثّفا في المشروع الحداثي، بغية بعث فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية ككل[25].

---

[22] ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم،الجيلالي مفتاح،دار النهضة للطباعة والنشر،دمشق سورية،ط2006/1، ص 7.

[23] ينظر: المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي أصولها وحدودها، فارح مسرحي، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط2015/1، 112.

[24] الدين وأسئلة الحداثة،عبد الجبار الرفاعي،مركز دراسات فلسفة الدين بغداد،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت لبنان،ط2015/1. ص 8. بتصرف.

ينظر: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر، (د ط) 2013، ص 243.[25]

هذا ولم يتمّ مراعاة أية خصوصيات دينية وفكرية ولغوية وثقافية عند فرض هذه السياقات والمناهج والاتجاهات الغرْبيَّة الغرِيبة في البيئة الإسلامية[26].

خامسا: المناهج والمقاربات الفلسفية الحداثية.

النظريات الفلسفية التي توسّل بها الحداثيون العرب في تأويل النص القرآني كثيرة ومتنوعة، منها: التفكيكية والبنيوية،والتاريخانية، والسيميائية، والهرمنيوطيقا، والأنثروبولوجيا،وغيرها كثير.

ولا يمكنُنا الإحاطة بكل المنهجيات والمقاربات الفلسفية دون دراسة تاريخ الفلسفة الغربية، وهو ما نبّه عليه الناقد عبد العزيز حمودة في نقده للحداثة، يقول عبدالعزيز حمودة: (إن دراسة الحداثة الغربيةوالبنيوية والتفكيك على وجه التحديد لا يمكن أن تتم دون دراية بتاريخ الفلسفة الغربية منذ: لوك وهيوم ومرورا بكانط وهيجل ونيتشه وانتهاء بهوسيرل وهايدجر وجادامر. إذ إن الدراسات اللغوية والنقدية الحديثة تنطلق من قلب التراث الفكري الغربي ومعطياته)[27].

نقتصر في مداخلتنا هاته على دراسة منهج البنيوية، وهو أحد أبرز المناهج الفلسفية الغربية.

منهج البنيويّة. –سيّدة الفلسفة-

توصف البنيوية بسيّدةِ الفلسفة الأولى، والبنيوية منهج فلسفي نقديٌّ حديث ظهر وشاع في الغرب، ثم توسّلَ به الحداثيُّون العرب في تأويل النّص القُرآني، البنيويَّة: (سيّدةُ العلم والفلسفة رقم واحد، بلا منازع)[28].

تحرير العقل الإسلامي، قاسم شعيب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط2/2013، ص 85.[26]

المرايا المحدبة، ص 31.[27]

مشكلة البِنْيَة، زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، مصر، ط1/1990، ص 7.[28]

يسمّيها بعض الدارسين بالمنهج الألسني التَّداولي، باعتباره يَدرس اللّغة وهي تُتَدَاول بين المتكلمين، ويسمّى بالمنهج الوظيفي التواصلي لدراسته اللغة حال أدائها وظيفتها[29].

ظهرت البنيويّة سنة 1929م، ويعتبر رومان جاكوبسن مبتكر مصطلح البنيويَّة، ثم جاء الفيلسوف كلود ستروس فقام بنشرها وتشييد صرحها، وناصره في ذلك الفلاسفة لوي ألتوسير، وميشال فوكو، ورولان بارت[30].

وهي بديل وثورة على المنهج التاريخي وعلى النصوص وضوابطها في المجتمع الغربي، ثم انتقل صداه إلى العالم الإسلامي عن طريق الحداثيين العرب[31].

إنّ ظهور فلسفة البنيوية بالغرب يعتبر (ردّا على وضع فكري كان يتحدّث عن تشظي المعرفة، وتفرعها إلى تخصصات دقيقة منعزلة، فدعت البنيوية إلى النظام الكلي المتكامل والمتناسق الذي يوحّد ويربط العلوم بعضها ببعض، بعيدا عن التجزئة التي أحدثها الاتجاه إلى التخصصات الدقيقة التي سببت عزلة الإنسان وضياعه)[32].

درس الغربيُّون الأدب بهذه النزعة الفلسفية الجديدة، ثم وسّعوا تطبيقها على كل الجوانب الفكرية والثقافية والدينية، فطبقت في كلّ مجال ودخلت كلّ ميدان وتردَّد اسمها على كل لسان، و(لم تعد مجرّد مفهومٍ علميٍّ أو فلسفي يجري على أقلام علماء اللغة وأهل الأنثروبولوجيا وأصحاب التحليل النفسي وفلاسفة الإبستمولوجيا أو المهتمين بتاريخ الثقافة فحسب، بل هي قد

---

[29] ينظر: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصبيحي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1/2008، ص 47.

[30] ينظر: مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر، سالم يفوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، ط1/1980، ص 291-293.

[31] ينظر: البنيوية النشأة والمفهوم عرض ونقد، محمد بلعفير، مجلة الأندلس للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الأندلس للعلوم والتقنية، صنعاء اليمن، ع 15/2017، ص 230.

[32] علم اللغة الحديث بدايات وتطور، صلاح كزارة، مقال على شبكة فصيح: https://www.alfaseeh.com2009بتصرف.

أصبحت أيضا المفتاح العمومي الذي يهيب به رجل الأعمال، والنقابي، وعالِم الاقتصاد، والمربّي، والنحوي...)[33].

مفهوم البنيوية: (إنه من الصعب إعطاء مفهوم للبنيوية، ذلك لأنها تجمع اتجاهات ومباحث وطرقا مختلفة، إنها مجمل المحاولات التي تقوم بتحليل ما يمكن تسميته بالوثيقة؛ أي: مجمل العلامات وآثار الإنسان التي تركها خلفه، والتي ما زال يتركها إلى يومنا هذا)[34].

ومن التعريفات التي اندرجت تحتَ هذا المسمى، القول بأنها (منهج فكري نقدي مادي، يذهب إلى أن كل ظاهرة إنسانية كانت أم أدبية تشكل بنية، لا يمكن دراستها إلا بعد تحليلها إلى عناصرها المؤلفة منها، ونقطة الارتكاز ومحل الدراسة في هذا المنهج هي البنية، والبنية تكفي بذاتها ولا يتطلب إدراكها اللجوء إلى أي عنصر من العناصر الغريبة عنها)[35].

إن البنيوية منهجية نقدية حديثة، تقوم بدراسة البنية الذاتية للنصوص بعزلها عن محيطها الخارجي، والنظر إليها من الدّاخل باعتبارها مغلقة على ذاتها، فهي تدرسُ النصّ في ذاته ومن أجل ذاته، بعيدا عما يدور حوله، فلا تحتاج في فهمها إلى التأثيرات الخارجية، وقد نشأت أساسا في مجال اللُّغة ثم توسّعت تطبيقاتها لتشمل مجالات عدّة[36].

تهدف البنيوية إلى القضاء على المناهج التقليدية وتأسيس مناهج جديدة، فقد كان للمؤسّس الحقيقي للبنيوية "رومان جاكبسون" حلقةً تدعوا إلى القضاء على المناهج النقدية التقليدية واستثمار علوم اللغة لتأسيس مناهج

---

[33] مشكلة البِنية، ص 7.

[34] ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، بغورة الزواوي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1/1996، ص 26.

[35] البنيوية وما بعدها بين التأصيل الغربي والتحليل العربي، وردة قنديل، رسالة ماجستير كلية الأدب الجامعة الإسلامية، غزة فلسطين، ص 28. بتصرف

[36] ينظر: البنيوية النشأة والمفهوم عرض ونقد، ص 242.

جديدة[37]. وهكذا أقصت البنيوية المناهج والآليات التي تساعد على فهم النصوص وتفسيرها واستقراء بنيتها الداخلية، (كالمنهج النفسي والمنهج الاجتماعي والمنهج التاريخي التي تساعد على إضاءة النص والتماهي مع أفكار المؤلّف)[38].

تأثر الحداثيون العرب بنظرية البنيوية، وحاولوا تحميل القرآن ما لا يحتمل بتوظيفها في دراسته وتأويله، وإجباره على النطق بما ليس فيه، وبيانه وتوضيحه اعتمادا على بنيته اللغوية بعد فصله عن قائله تعالى ونفي مقاصده.

يعتبر محمد عابد الجابري ممن استفادوا من هذا المنهج الفلسفيونادوا بتوظيفه في الدراسات القرآنية، وهذا من خلال خطوتين رئيستين حسب رأيه: (الأولى: قوامها المعالجة البنيوية، ونقصد الانطلاق في دراسة التراث من النصوص كما هي معطاة لنا، والاقتصار على التعامل مع النصوص، كمدونة، ككل تتحكم فيه ثوابت وتغتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد... والخطوة الثانية: هي التحليل التاريخي، بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه حين المعالجة البنيوية في مجاله التاريخي بكلّ أبعاده)[39].

كما يعتبر محمد أركون من الذين استثمروا البنيوية حيثُ قدَّم دراسة بنيوية ألسنية لبعض سور القرآن، وهو يرى أن التحليل البنيوي مهمّ للغاية لكشف طريقة تشكل بنية القرآن ومعرفة كيفية اشتغاله، يقول: (إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آليته وكيف يولّد آثارا للمعنى -أي المعاني والدلالات- وكيف يولد تشكيلا معينا للوعي)[40].

---

[37] ينظر: مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، وليد قصاب، دار الفكر، دمشق سوريا، ص 123.

[38] خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، ص 127. بتصرف نقد التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1/1991، ص 32.

[39]

[40] الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 230.

ويؤكّد على ضرورة إخضاع القرآن للنقد البنيوي اللساني، بـ(حمل النص القرآني المقدّس الأول من مجاله اللاهوتي إلى المجال اللساني التداوليُّ، وإخضاعه للدراسة الأدبية التداولية)[41].

وتتمّ القراءة البنيوية للنص القرآني عنده من خلال (التحليل النحوي أو القواعدي حيثُ يهتمّ بدراسة صائغات الخطاب ومشكلاته، كشبكة الضمائر والعلاقات فيما بينها، والأسماء والأفعال والنظم والإيقاع... وهي ضرورية في قراءة النص القرآني لأنها هي التي تفسّر آليات الاشتغال النحوية والمعنوية لذلك النص. يضاف إلى التحليل اللغوي النحوي جوانب أخرى في الخطاب القرآني هي تركيبته المجازية وبنيته السيميائية أو الدلالية)[42].

يريد الحداثيون بتطبيق المنهج البنيوي على القرآن؛ الانطلاق في فهمه من هيكلته وبناءه الداخلي والتمركز حوله، واعتباره بنية مستقلة بذاتها مستغنية عن كلّ ما يحيط بها، وعزله عن كلّ ما هو خارجٌ عنه، فلا تصبح له أية علاقة بقائله تعالى، ولا بما تضمنه من مقاصد، ولا بأسباب نزوله وآليات فهمه ولا بالمناهج التقليدية التي فسَّرته.

كما يعني رفض الأحكام الخارجية عنه وعدم اللجوءِ إلى أيٍّ من التَّفاسير التي تأسّست حوله، فقد استحضر الحداثيون فكرة (موت الإله) لقطع الصلة بين الله سبحانه والقرآن الكريم.

خاتمة

مما توصلنا إليه من خلال هذه الدراسة أن التأويل الفلسفي يختلف تماما عن التأويل الإسلامي والذي عُرف في الفكر الإسلامي منذ القديم وتداوله علماء الإسلام. فالتَّأويل الفلسفي الحداثي يعتمد الأرضية العلمية والفكرية الغربيّة،

---

[41] نقد العقل الإسلامي عند أركون، ص 126. بتصرف

قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، محمد الأندلسي وآخرون، منتدى المعارف، بيروت لبنان،

[42] ط1/2011، ص 115.

ويسعى جاهدا إلى تطبيق المنهجيات المعاصرة في التعامل مع القرآن الكريم، ومن أبرز أدواته وآلياته المنهج البنيوي والتفكيكيوالتاريخاني والسيميائي.

يتنكّر الحداثيون في دعوتهم ومحاولتهم تأسيس تأويل فلسفيللقرآن الكريم للموروث ومناهجه السليمة، ويعتبرون المناهجالمعهودة غير دقيقة ولا ناجحة ولم تعد صالحة للعصر الراهن، مقابل الإعجاب الشديد بمناهج الفلسفة الغربية والفلاسفة الغربيين.

لم تستطع المدرسة الحداثية من خلال تأويلها الفلسفيالخروج بأي تفسير أو تأويل للنّص القرآني الكريم، ولم يتمكن القرّاء والكتابالحداثيون الخروج بقراءة واحدة جادّة على الأقل، هذا بالرُّغم من توسُّلهم في قراءاتهم بكل ما جادت به الدراسات الفلسفية الغربية من مناهج وآليات.

لا يعتبر التأويل الفلسفي أو الهرمنيوطيقا منهجا سليما لتفسير القرآن وتأويله، ولا يمكن إحداث نقلة تجديدية في علم التفسير من خلال هذا المنهج، ولن يفي هذا المنهج بالغرض المقصود: التأويل السليم والتجديد والقراءة الفعّالة، فهُو لا يصلح كمنهج واتّجاهٍ لتجديد الفهم والتأويل.

لقد كان إخضاع القرآن لهذا النوع من التأويل عملية إسقاطيّةمنحرفة وتطرّفا فكريا وخطئا منهجيا، فـ(الهرمنيوطيقا –التأويل الفلسفي- جاءت كثورة وردّ فعلٍ طبيعيٍّ لتصحيح انحراف الفكر الكنسي عن مبادئ رسالة الإنجيل السّماوية)[43].

ومن هنا فإنه يتوجّب على الحداثيين حين يُعْنَون (بالتأويل فيوسّعونه إلى قراءة القرآن وفهمه ألاّ يذهبوا بالأوهام نحو العلماء الغربيين للأخذ منهم وحدهم، بل الأمثل الانطلاق من أصول ثقافتنا وأسس معرفتنا في الإفادة من هذه المسألة في قراءة النص)[44].

---

[43] الهرمينوطيقيا المعاصرة وأثرها في تأويل المعطيات القرآنية في الفكر الإسلامي، عبد الرزاق صلال، حولية المنتدى كلية الآداب جامعة البصرة، البصرة العراق، ص 113.

[44] التأويلية بين المقدّس والمدنّس، ص 273-274. بتصرف.

التأويل الفلسفي تأويل عاجز ومشوّه وغير منضبط، فهو كما قيل عنه(يعاني التأويل المعاصر من أزمات شديدة، وغالبا ما يعجز عن تقديم الإجابات عن الأسئلة الحقيقية التي تتصدى لها، ولعلّ أبرز هذه الأسئلة هو مدى صلاحية التأويلية في سبر أغوار القرآن)[45].

ونشير أخيرا إلى أنّ تيارات الفكر والفلسفة المعاصرة في حضارتنا الإسلامية أجمعت على ضرورة رفض هذا التأويل الفلسفي العبثي الذي عمدت إليه الحداثة، والذي مثّل جناية عظمى وطامة كبرى على النصوص الدينية والنص القرآني خصوصا.

قائمة المصادر والمراجع:

1 إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، عبد الغني بارة، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة مصر، 2005.

2 الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر، (د ط) 2013.

3 البنيوية النشأة والمفهوم عرض ونقد، محمد بلعفير، مجلة الأندلس للعلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الأندلس للعلوم والتقنية، صنعاء اليمن، ع 2017/15.

4 البنيوية وما بعدها بين التأصيل الغربي والتحليل العربي، وردة قنديل، رسالة ماجستير كلية الأدب الجامعة الإسلامية، غزة فلسطين.

5 تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1996/2.

[45] التأويل والهرمنيوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مجموعة من المؤلفين، نشر مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط2011/1، 160. بتصرف.

6 التأويل والهرمنيوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مجموعة من المؤلفين، نشر مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، ط2011/1.

7 التأويلية بين المقدّس والمدنّس، عبد المالك مرتاض، مجلة عالم الفكر، الكويت، ع2000/1.

8 تحرير العقل الإسلامي، قاسم شعيب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط2013/2.

9 التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1991/1.

10 الثابت والمتحول، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الساقي، لبنان، ط1994/7.

11 الحداثة وانتقاداتها نقد الحداثة من منظور غربي، محمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، دار بوبقال، الدار البيضاء المغرب، ط2006/1.

12 الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، دار الفكر، دمشق سوريا، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط2010/3.

13 الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، الجيلالي مفتاح، دار النهضة للطباعة والنشر، دمشق سورية، ط2006/1.

14 خطاب الحداثة في مرجعيات التنظير العربي للنقد الحديث، لطفي فكري الجودي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط2011/1.

15 دليل الناقد العربي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط2002/3.

16 الدين وأسئلة الحداثة، عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2015/1.

17 علم اللغة الحديث بدايات وتطور، صلاح كزارة، مقال على شبكة فصيح: https://www.alfaseeh.com2009.

18 فاتحة لنهايات القرن من أجل ثقافة عربية جديدة، علي أحمد سعيد أدونيس، دار العودة، بيروت، ط1980/1، ص 321.

19 الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط1996/2.

20 الفلسفة والقرآن حوار مع عبد الحميد مدكور، فريق موقع تفسير، موقع تفسير للدراسات القرآنية،www.tafsir.net

21 القراءات الحداثية للنص القرآني دراسة تحليلية نقدية، حمادي هواري، مجلة مقاربات فلسفية جامعة ابن باديس مستغانم، الجزائر، ع2016/6.

22 قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، محمد الأندلسي وآخرون، منتدى المعارف، بيروت لبنان، ط2011/1.

23 القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط2005/2.

24 كتاب المنزلات منزلة الحداثة ، طراد الكبيسي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد العراق، ط1992/1.

25 اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، عمارة ناصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، دار الفارابي، بيروت لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2007/1.

26 مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، محمد الأخضر الصبيحي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط2008/1، ص 47.

27 المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي أصولها وحدودها، فارح مسرحي، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط2015/1.

28 مشكلة البِنْيَة، زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، مصر، ط1990/1.

29 مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر، سالم يفوت، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط المغرب، ط1980/1.

30 مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، وليد قصاب، دار الفكر، دمشق سوريا.

31 موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام،محمد بن حجر القرني، مركز البحوث والدراسات، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1434/1.

32 ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، بغورة الزواوي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1996/1.

33 النص القرآني وآفاق الكتابة، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الآداب، بيروت لبنان، ط1993/1.

34 النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، حمادي هواري، رسالة دكتوراه قسم الفلسفة جامعة وهران، الجزائر 2013/2012، غير منشورة.

35 نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب/بيروت لبنان، ط2005/4.

36الهرمينوطيقيا المعاصرة وأثرها في تأويل المعطيات القرآنية في الفكر الإسلامي، عبد الرزاق صلال، حولية المنتدى كلية الآداب جامعة البصرة، البصرة العراق.

37 اليسار الإسلامي خنجر في ظهر الإسلام، عبد السلام بسيوني، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1990/1.

التجربة التفسيرية و سؤال التأويل العرفاني لدى مُرتضى المُطَهَّري

أ د. عقبة جنان/ جامعة بسكرة

القرآن "ظاهرُه أنيق و باطنُه عميق[1]"، هي إشارة إلى الوَجه المُعجِز، في تساوُق جمال الظاهر و جلال الباطن في لغة القرآن الإلهية، و كينونَتها المُقدَّسة التي ظلَّت تنوِّر العقول و تُتحِف القلوب على مرِّ الجديديْن؛ الأمر الذي جعل القرآن الكريم معجزة تاريخية ماضِية و مستمِرَّة...

إن وَجْه الإعجاز ومكمَن السِر في القرآن الكريم، أن الله تبارك و تعالى أنزله مُخاطِباً كل الأزمنة؛ بل متقدِّماً عليه بمعانٍ و مفاهيم جديدة، تَستجيب – زيادة على قراءة التَّبرك و الأُنس- لقراءة متأنِّية و مُتدبّرة لمعاني آياته المتجدِّدة؛ قراءة تقوم أساساً على فَهم لغة القرآن الكريم لتأويل آياته، و هي لغة تعكِس نوعاً من الفكر و لوناً من الروح القابل للبقاء[2]؛ لغة يدخل التساؤل عنها، حسب مرتضى المطَهَّري[3](1919-1979) في صميم المعرفة التحليلية، التي تَستنفِر جملة من الحُجج لإثبات الأصالة الإلهية للقرآن الكريم. و على اختلاف الأزمنة، لا تَخرج لغة القرآن الكريم عن لغة العقل و المنطق أو الحكمة، و لغة القلب و الإحساس أو العرفان. و عليه، فلا يمكن بحال التَّعرف على القرآن و فَهمِه دون هتين الأداتين المتكاملتين؛ لذلك فالمطَهَّري يقرِّر أن : « من يريد أن يتعرف على القرآن ويأنس به،عليه أن يعرف هاتين اللغتين، و أن يستفيد منهما

---

[1]. محمّد بن يعقوب، الأصول من الكافي، بيروت: دار صعب؛ دار التعارف، 1401هـ، ط4، ج2، ص، 599.

[2]. مرتضى المطَهَّري،النبوة : بحوث و حوارات الإتحاد الإسلامي للأطباء، ترجمة جواد علي كسّار، د. م : دار الحوراء، [د. ت.]، ص، 325-326. [نكتفي من هذه الإحالة، بالإشارة إلى اسم مرتضى المطَّهري بالمطَّهري فقط].

[3]. عالم دين و فيلسوف إسلامي شيعي، و هو أحد أبرز تلامذة المفسّر و الفيلسوف الإسلامي محمد حسين الطباطبائي.

معاً، إذ أن الفصل بينهما يؤدي إلى الخطأ، وسوء الفهم، و ما هذا إلا خسران كبير[4].».

و مع أن المطَهَّري يؤكِّد عدم الفصل بين اللغتين من جهة، إلا أنه يُنوِّه إلى خصوصية القرآن في أنه كتاب قلب و رُوح من جهة أخرى؛ لأن الجزء الأكبر من الخطاب القرآني مُتَّجه إلى قلب الإنسان؛ على أساس أن لُغة الإحساس تُحرِّك أعماق وُجودِه، أي العقل و القلب معاً ! و منه، يظهَر مُسَوِّغ تَتبُّع دلالات الوجدان و إشراقات القلب- باعتباره طريقاً للمعرفة-، في فهم القرآن الكريم. و محاولة الإجابة عن سؤال التأويل العرفاني، و فلسفته و مصاديقه في التجربة التفسيرية المطَهَّرية ؟

- القلب و جاذبية القرآن :

المقصود بالقلب لدَى المطَهَّري، هو : « ذلك البحر العميق، الذي تصب جميع الروافد و الأنهار و الجداول مياهها فيه[5].»، و المُتتبِّع للشواهد القرآنية يمكنه أن يَستشف هذا المعنى الدقيق؛ إذ المراد بالقلب هو "الإنسان" بأبعاده الوجودية و الروحية؛ التعقل و الحب و الشوق و الشجاعة، إلخ. فكل من العقل و القلب منبع تجليات روحية؛ ففاعليات التفكير و الاستدلال من العقل، و فاعليات الرغبة و الحب و حرارة الشوق و الحركة من القلب[6]. لذلك، تَظهر محاولة العرفاء و الروحانيين، المقتبَسة من نور القرآن، في تعريف القلب أكثر عمقاً من محاولة علماء النفس أو الفلاسفة؛ فما « يسميه القرآن بالقلب هو في الحقيقة ذلك البحر، و إن ما نسميه نحن بالروح إن هو إلا الأنهر، و

---

[4]. المطَهَّري، معرفة القرآن، ترجمة جعفر صادق الخليلي، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، [د، ت]، ص، 54.

[5]. جعفر عبّاس حاجي، نظرية المعرفة في الإسلام، الكويت: مكتبة الألفين، 1986، ص، 260.

[6]. المطَهَّري،إستدلال القرآن على التوحيد بالحياة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، بيروت: دار التعارف للمطبوعات؛ دار الرسول الأكرم، [د.ت]، ص،93.

الروافد، التي تتصل بهذا البحر[7].»؛ فهو عندهم : حقيقة متعالية و « لطيفة ربانية روحانية[8]».

و القرآن في حديثه عن الوحي عادة ما يُضايف بينه و بين القلب؛ لأن المعاني التي يسُوقها القرآن أوسع من أن يحيط بها فهم أو أن يدركها عقل، لكنه لا يضاد العقل ! و الرسول ﷺ لم يتلقَ الوحي بواسطة العقل، بل جاءه إثر حالة روحية متعالية تتجاوز في معانيها الحدّ العقلي، و عقب استعداد لإدراك حقائق الوحي؛ و في هذا سِرُّ عناية القرآن بتزكية النفس، لغرض حصول النور في القلب، قال تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴾ [الشمس:9]. و بالخُلف، تُكدِّر السيئات صفوَ النفس و تُعمي عين القلب، فينأىَ الإنسان عن الخير و يفترُ استعداده إليه، قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الصف:5]. و أكثر من ذلك، يتحدث القرآن عن الخَتْم و الطّبْع على القلوب :﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [البقرة:7]. لذلك، جاء الدُّعاء من المؤمنين برجاء تثبيت قلوبهم على الحق، بعد أن ذاقوا طعم الهداية :﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران :8] . و حاصل هذه الآيات أن الإنسان ما يزال في حال من طُهر السَّريرة و صفاء القلب، ما دام بعيداً عن المعاصي و الدَّناءات التي تَحجبه عن الحق؛ و في هذا نداء لاستنهاض الهمم في استفراغ الوُسع، استعداداً لقَبول المعارف الإلهية.

و يَظهر مناط تقييم الجمال- الذي في البلاغة- القلب لا العقل؛ فالنظر ينصرف إلى شكلها لا إلى محتواها و مادَّتها؛ إذ قد يتَفق لبعض القطع، شعرية أو نثرية كانت، أن توصف بالروعة و الجمال رغم الكذب الذي قد يكتنفها ! لكن القرآن على جماله الفائق، لا يمكن بحال أن تطاله هذه الأحكام، التي

[7]. معرفة القرآن، مرجع سابق، ص، 88-89.

[8]. نظرية المعرفة في الإسلام، مرجع سابق، ص، 253.

يمكن أن تُطلق على الشعر أو بقية الفنون النثرية الأخرى[9]. و في نكتة جاذبية القرآن الكريم سِرّ إعجازه؛ لأن أَحَدَ وجوه القرآن كما يرى المطهري هو وَجهه الفني الذي « يصطلح عليه بالفصاحة و البلاغة. إلا أن هذا التعبير يقصر عن إيصال الحقيقة، لأن الفصاحة تعني الوضوح، و البلاغة تعني الإبلاغ، إلا أنها لا تفي بإيصال المقصود، فيجب أن تضاف إليهما الجاذبية التي تحكي سحر القرآن، لأن القرآن كان ينفذ إلى القلوب على نحو خاص و عجيب، بحيث كان تأثيره سريع الظهور، فيجذبهم نحو الإيمان[10].». و فضلاً عن سرِّ الجذب العام، يتركب القرآن الكريم من طبقات و مستويات، تخاطِب و تتوجّه إلى الطبقة المعنية بالخطاب، أو للذي يتهيأ للطبقة، لأن فيه : « عبارات و إشارات و لطائف و حقائق؛ العبارات للعوام، و الإشارات للخواص، و اللطائف للأولياء، و الحقائق للأنبياء[11]».

و المخاطب في القرآن ليس العقل وحده، الذي قد يكتفي و يتشبَّع عندما تقوم الحُجَّة. بل القلب الذي يبتهج، عندما ينصِتُ للخطاب الإلهي فتتجدَّد مشاعره و تتحرَّك أحاسيسه[12]. و لعلَّ أسمى معنى و أروع صورة ينقلها القرآن، فيتلقّاها العبد المؤمن بقلب واجف و عين خاشعة دامعة، كلام الله عن ذاته العليَّة، عزت أسماؤه و تقدّست صفاته، قتَتَقِد في القلب جذوة حب تنير للسالك طريقه نحو الله...

- **الوجدان، العرفان و التأويل :**

---

[9]. ظَهر تأثير القرآن الكريم في الأدب، خاصة في فن الشعر العرفاني الذي تجلى في أشعار أبي القاسم فردوسي و حافظ شيرازي، و يُعدُّ شعر جلال الدين الرومي تفسيراً عرفانيا للقرآن الكريم.

[10]. معرفة القرآن، مرجع سابق، ص، 310.

[11]. النبوة، مرجع سابق، ص، 354.

[12]. نفسه، ص، 361.

الوجدان أو القلب – بمعناه العرفاني- طريق للمعرفة و مُبرِّر و شاهد على صِحَّة النظرية؛ و الإدراك العياني و الاتصال المباشر بالحقيقة[13]. و قد حدَّد العرفاء منازل الوصول إلى الحقيقة؛ فلا يجوز بحال الوصول إلى منزل دون قطع منزل سابق، و مَرْكَب هذا الطريق هو العشق و الأنس، و الشوق الذي هو : « الإلقاء في الرّوع و الإلهام الذي ينقدح في النفس بعد استعدادها لقبوله[14].»؛ فالزيت الذي في المصباح، في قوله تعالى:﴿ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ﴾ [النور:35]، على رأي العرفاء، إشارة إلى استعداد بعض النفوس، لتقبُّل بعض المعارف دون جهدِ تفكير و لا عناء استدلال. لكنَّ شرطاً جوهرياً يقوم لتحقُّق المعرفة دون واسطة المقدمات، يتمثل في صفاء الضمير و إشراق الباطن؛ و تحقق ذلك بالتزام "السَيْر و السلوك"، و مجاهدة النفس للوصول إلى الكمال.

و إذا كانت الأصول المعتمدة في الفلسفة أصولاً عقلية، فإن الأصول المعتمدة في العرفان أصول كشفية؛ تجعل من القلب مِعراجاً لذلك، على إمكان إيضاح المشهود عقليا؛ لأن « العارف-على الأقل بحسب ادّعائه- يوضح بلسان العقل ما رآه بعين قلبه (بصيرته) و شهده بكل وجوده[15].». فتكون المعرفة – التي هي حال العارف[16]- بسيطة شِبه المعرفة المسبوقة بالنسيان، على غرار المعرفة المركبة (العلم الاصطلاحي) المسبوقة بالجهل. و هي (أي المعرفة البسيطة) معرفة حُضورية إمدادية من الله جلَّ جلاله، و شُهودِية في

---

[13]. عمار أبو رغيف، نظرية المعرفة بين المطَهَّري و الصدر، [د. م] : مركز رعاية الدراسات الجادة، [د. ت]، ص،57.

[14]. المطَهَّري، التوحيد: سلسلة بحوث ألقيت في المجمع الإسلامي للأطباء، ترجمة إبراهيم الخزرجي، بيروت: دار المحجة البيضاء، ط2، 2009، ص،141.

[15]. المطَهَّري، الكلام و العرفان، تعريب علي خازم، بيروت: الدار الإسلامية، ط1، 1992، ص، 71.

[16]. جاء في تعريف العارف لدى ابن عربي :« من أشهده الربُّ نفسه فظهرت عليه الأحوال، و المعرفة حاله.». ابن عربي، الرسائل، بيروت : دار صادر،1997، ص،593.

"رؤية الحق بالحق[17]". و حصول المعرفة (العلم الحصولي) بالمجاهدة و الارتياض؛ إما بتحصيل المعرفة العقلية بشقيْها: البرهاني القائم على العقل النظري، أو بواسطة العزم و الشوق. إلخ. أو العقل العملي.

و رغم أن القلب يُدرِك المعاني المجرَّدة، لكنه يختلف عن إدراك العقل؛ فما يدركه العقل في شكل تصور كلّي، يُشاهده « القلب عن قرب بصفة موجود شخصيّ خارجيّ له سعة و جودية[18] »، و منه فالقلب يُدرك الكثير من الحقائق و يتسع للكثير من الأسرار. لذلك، يعتني القرآن الكريم عناية كبيرة بوجدان الإنسان الأخلاقي، الذي يرشده لمعرفة الحق، فيظهر ذلك مثلاً في قوله تعالى : ﴿ لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴿1﴾ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿2﴾ [القيامة]. حيث يُناسِب بين ذِكر يوم القيامة، التي تُمثِّل المحكمة الإلهية العادلة، و النفس اللوَّامة التي هي صورة عن المحكمة الإلهية في ضمير الإنسان؛ و التي تَحكِم على نفسها من نفسها، إن هي اقترفت ذنباً أو اجترحت سُوءًا !

و إذا ما عرفنا أن العرفان يُركِّز نظره في مسائل التوحيد؛ و التي هي مطالب قرآنية بالجوهر، يكون للمعرفة العرفانية إذاً نصيب وافر في الرؤية التأويلية و التفسيرية للقرآن الكريم، لكن بتجربة أكثر أصالة و أكثر تحقيقاً لهدف التفسير و روح المفسِّر[19]. و إذا ما عرفنا أن طريق العارف، للوصول إلى الحقيقة و التمكن من علوم الظاهر و الباطن، هو الكشف و الشهود و الإشراق؛ يكون العارف المفسِّر في تدرُّجه من مقام إلى آخر، مَحَلاً للفيوضات الإلهية و مستودعاً للإشراقات و المعارف القرآنية. و لا يتأتى للسالك ذلك إلا بالتدبُّر في

---

[17]. الكاشي، إصطلاحات الصوفية، ص، 102؛ نقلاً عن العرفان ألم استنارة، مرجع سابق، ص، 19.

[18]. العرفان ألم استنارة، مرجع سابق،ص، 20.

[19]. كمال الحيدري، منطق فهم القرآن كتبه القرآنية الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي،من أبحاث المرجع الديني سماحة السيد كمال الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن، [د. م]، [د. ت]، ، ج1، ص، 396-397.

القرآن الكريم الذي « تجلّى الله تعالى فيه بكماله و جماله و جلاله، و لكنَّه تجلٍّ تحتاج مُعاينته إلى قلوب طاهرة مُبصِرة[20] ». و نتاج الطُهر و الإبصار تفعيل آياته بتوجيه متشابهها؛ لإخراج وَجه معقول لها. أو إبراز معنى ثانوي آخر لها لم يكن ظاهرا فيها؛ يُتوصَّل إليه بدليل خارج يُعبّر عنه بالبَطن، إزاء المعنى الأولي المعبّر عنه بالظهر. و بكلا الإصطلاحين، يأخذ التأويل معنى المفهوم الخارج عن ظاهر الكلام؛ مضافاً له دلالة خارج ذات اللفظ[21]. و في معنى "البطن" وجه التقاء التأويل بالعرفان، بلِحاظ أن لكل القرآن ظهراً و بطناً؛ « و ربَّما سبعة بطون[22] ».

و التأويل العرفاني، يأخذ مفهوم استخراج المعنى الثانوي للآية أو بطن الآية، الذي يُعرف "بالعموم الثابت الأبدي" الذي تنطوي عليه الآية، و يَنبري له الراسخون في العلم الذين وقفوا بداية على التشابه في المتشابه، ثم أخرجوا له و جهاً صحيحاً. كما يأخذ تصوَّر الكشف عن الحقائق الواقعية الوجودية الخزائنية، التي لها وُجود عَيني في الخزائن الإلهية ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾[الحجر:21]. فالتأويل، كما يقول كمال الحيدري، ليس تجربة معرفية حدُّها الألفاظ و المعاني فقط، و لكنّه : « مرتبة وجودية واقعية خزائنية تقف خلف هذا الوجود اللفظي للقرآن الكريم، ثمَّ إنّ

---

[20]. نفسه، ص، 399.

[21]. « التأويل يستعمل بمعنى توجيه المتشابه، و هو تفعيل من الأوّل بمعنى الرجوع، لأن المؤوِّل عندما يخرِّج للمتشابه وجهاً معقولاً، هو آخذ بزمام اللفظ ليعطفه إلى الجهة التي يحاول التخريج إليها.»؛ « و قد اصطلحوا أيضاً على استعمال التأويل في معنىً ثانويّ للآية، فيما لم تكن بحسب ذاتها ظاهرة فيه، و إمَّا يُتوصَّل إليه بدليل خارج، و من ثمَّ يعبّر عنه بالبطن.»، محمد الهادي عرفة، تلخيص التمهيد، قم : مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدّسة، 2008، ج1، ص، 470 ؛ ص ص، 480-481.

[22]. تلخيص التمهيد، نفسه، ص ص، 482-483.

التأويل لا تنحصر دائرته بآيات معيّنة- كما قد يتوهّم البعض- و إنّما هو دائرة محيطة بالقرآن من بائه إلى سينه[23].».

- اسم الله نور:

يأتي البدء "باسم الله" في الأعمال لإرادة إضفاء القدسية و البَركة عليها، و ذلك إيماناً من الإنسان الممتلئ قلبه بالله، أن اسم الله منبعٌ للخير و مَوردٌ للكرم و النور[24]. واسم الله نور يشِعُّ في كل صَوب و يَسري في كل اتجاه، لا يُدرَك بالمقابل أو بالضد، سرمدي لا غروب له و لا أفول؛ و هذا سِرُّ احتجابه عن الأبصار: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[النور: 35]. فالله، كما يقول المطهَّري :« في وحدته و بساطته، باطن و ظاهر في الوقت نفسه، أي أنه ليس قسماً ظاهراً و قِسماً باطناً، و إنما هو ظاهر من حيث كونه باطناً.» : ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحديد:3]، إن الله أظهرُ من كل ظاهر، و كل العالَم بنوره يَبين: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [فصلت : 53].

أما أسماء الله في القرآن الكريم، فتأتي مُبَيِّنة لحقيقة و لِصفة من صفاته العَليَّة، لا دالة على علامة من العلامات. و يختص اسم "الله" على أنه دال بالذات على كل صفاته الكمالية؛ قال عزَّ من قائل : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿22﴾ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿23﴾ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿24﴾ [الحشر]. و يرى المطَهَّري، أن اسم "الله" يجوز أن يكون مُشتقًّا من لُغة واحدة هي : "أَلَهَ" فتأخذ معنى "العبادة". أو مشتقة من "وَلِهَ" فتحتمل معنى "الحَيرة" أو "العشق". و عليه،

[23]. منطق فهم القرآن، مرجع سابق، ص، 79.

[24]. معرفة القرآن، مرجع سابق، ص، 157.

تأخذ كلمة "الله" معنى : « تلك الذات التي تعشقه الموجودات كلها بِوَلَهٍ، بغير أن تدري، و هي الحقيقة التي تستحق العبادة[25].».

ثم أن تعابير القرآن الكريم عن التسبيح وَرَدت بصيغ مختلفة، إلا في سورة "الأعلى" التي جاءت بصيغة الأمر: ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى:1]؛ و السِّر في ذلك أن المقام مقام تقديس و تكريم، فلا يجوز ذكر اسم الله مع ذكر اسم آخر أو العكس، فكلتا الحالتين شرك !

- الرحمانية و الرحيمية :

إن الوجود بكُلِيته مظهر من مظاهر رحمة الله، و هي حقيقة لا تحصُل إلا بمعرفة عميقة؛ فالله خيْر كلُّه، و كل إنسان من حيث وجوده الواقعي، و انتسابه إلى الذات الإلهية، هو خيْر و رحمة؛ مما يدلُّ على عدل الله تعالى، و ما الشرور إلا أمور اعتبارية إضافية مقابلة. يقول المطهَّري : « إن الإنسان ليحتاج إلى معرفة عميقة جداً حتى يستطيع أن يُدرك اتصاف الله بالصفة الأولى [الرحمن] بحيث يستطيع أن يُبصر أرجاء العالم و قد غرقت في فيض رحمة الرحمن، و حتى يُبعد عن نفسه الثنائية لكي لا يقسّم العالم إلى خير و شر، بل يرى العالم الذي نشأ عنه وعاء من الرحمن و الخير ليس غير، و هذا هو مصداق العدل الإلهي[26].». و ثمة نكتة في البسملة، و هي أنها عين الرَّحمانية التي تشمل كل الموجودات؛ من جماد و نبات و حيوان و إنسان؛ مؤمناً كان أو كافراً[27].

---

[25]. معرفة القرآن، مرجع سابق، ص، 110.

[26]. معرفة القرآن، مرجع سابق، ص، 117.

[27]. المطَهَّري، طهارة الروح، إعداد حسين واعظي نجاد، ترجمة خليل زامل العصامي، ط3، 2004، 332 ص، ص ص، 275-276.

أما الرحيمية[28] فهي : « أن الإنسان يبلغ مرتبةً [بالنوافل] يسير نحو هدفٍ مركزي محدّد له و عندما يصل إليه تجذبه قوة ذلك الهدف، يصل إلى مرحلة تستقطبه المحبّة الإلهية و تستولي على كيانه، و تجذبه يد الرحمة الإلهية نحوها[29].»، فهي الإمداد الغيبي الخاص- مقابل الإمداد العام الذي يَعمُّ الطبيعة كلَّها- الذي يَشمل الموجود المُكلَّف، الذي قام بالواجب المنوط به؛ و قانونها يَخرج عن القانون الطبيعي[30].

فالمشمولون بالرحمة الإلهية الخاصة، هم المقربون بالعبادة و الطاعة؛ من عليهم تَنزِل الرحمات، و تطالهم يد المَدد الإلهي، تهديهم و تجذبهم إلى الأمام ؛ هُم صفوة الله من الأولياء الكُمَّل و الأنبياء[31]. يقول المطَهَّري في شرح الآية الشريفة : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت:69]: « هذه الآية تشترط الجهاد "فينا" و بعبارة أخرى تشترط صرف الطاقة الروحية، ليستطيع الإنسان في النتيجة أن ينال الهداية و التفتح و الانفتاح[32].».

إن المَدد الإلهي لا يكون دون مقابل أو دون عناء؛ فالهداية و رَبط القلب منوطان بشرط " القيام و في سبيل الله"، قال تعالى : ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ [الكهف:13]. فالذي يقوم مُجتهِدا في طلب الحقيقة تشمله العناية الربَّانية، و هي إلى جانب أنها تجربة إيمانية،

---

[28]. "رحمن" على وزن "فعلان"، يدل على الكثرة، مثل عطشان الذي يدلُّ على العطش الكثير. أما الكلمات التي تأتي على "فعيل"، تُسمّى "الصفة المشبهة"، تدلّ على نوع من الثبات و الدوام في الصفة؛ مثل "رحيم".

[29]. طهارة الروح، مرجع سابق، ص، 82.

[30]. المطهَّري، الإمداد الغيبي في حياة البشرية، ترجمة محمد علي آذرشب، طهران: به انديشان، ط1، 2004. ص ص، 28-29.

[31]. معرفة القرآن، مرجع سابق، ص، 157.

[32]. الإمداد الغيبي في حياة البشرية، مرجع سابق، ص، 31-32.

هي تجربة شخصية يمكن ممارستها و ذَوقُها : « عند ذاك سوف تتجلّى له اليد الرؤوفة آخذة بناصره، و لعلّي أستطيع أن أدعي بأني مارست تلكم الشروط، و أحسست معها باللذة تحتَ ظلال رحمةِ رب العالمين، و لمستُ تلك العناية بوضوح[33].» !

- **الوحي و النُّبوَّة:**

حسب المطَهَّري لم يَحصِر القرآن الكريم معنى الوحي في "النُّبوة"، بل عَبَّر عنه في كل شيء بمعنى ما[34]. و طريقة استعمال كلمة " الوحي" في القرآن الكريم، تُنَوِّه على أنه "خاصيّة للحياة"؛ فالوحي لا ينسحب على الكائن الإنساني و حسب، بل يتعدّى الكائنات الحيّة، على اعتبار أنه خاصية وجوديَّة. فكما أن للنَّحل و النَّمل وَحيهم : ﴿ وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾ [النحل:68]؛ ﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ [النمل: 18]. فإن للسماء وَحيها كذلك : ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾ [فصّلت:12]. و غير ذلك من لفيف الآيات التي تشير إلى إمكان الوحي إلى الكائنات و مَداه.

و كما أن شكل و خصوصية الوحي تتفاوت و تختلف حسب مراحل الحياة لتكاملها- و إن كان الاختلاف في الشكل- إلا أن الحقيقة و الجوهر واحد، و هو "الهداية و القيادة و الجَذْب من الأمام". حسب تعبير المطَهَّري : « فلوحي الأرض صيغة خاصة، أما وحي النباتات فهو درجة أعلى و بصيغة أخرى تتناسب و بنيتها و درجتها الوجودية. و في الحيوانات و الحشرات يكون بصيغة أخرى، أما الوحي في الإنسان و في مقام النبوّة فهو بشكل آخر[35].».

---

[33]. الإمداد الغيبي في حياة البشرية، مرجع سابق، ص، 32.

[34]. النبوة، مرجع سابق، ص، 134.

[35]. النبوة، مرجع سابق، ص، 137.

و بالنظر إلى معنى الوحي الذي أعطاه القرآن لنوع الكائنات، يكون من الممكن أن نقترب من معنى النبوّة نسبياً، فهو يأخذ معنى "القوّة القدسية" المُودَعة في كل الناس، غير أنها تختلف قوَّة و ضُعفاً؛ فإذا كان "الجَذْبُ" أقل مظاهرها في العوام من الناس، تكون في الأنبياء "كنور الشمس في الشِّدَّة"[36]. و برؤية أخرى، فالنبوّة، نوع من "الضمير الباطن"[37]، أو "تجربة شخصية عرفانية إتحادية"، يميل فيها النَّبي في حالة من الاستعداد و التهيُّؤ : « للإفاضة خارج حدود ذاته، و يكون بانتظار الفُرص لكي يُوجّه فيها طاقات الحياة الاجتماعية من جديد، أو يسبغ عليها شكلاً جديداً[38] ». فهي تجاوزٌ للذَّات، ببَثِّ بعضٍ من الفَيض الوارِد في روح الوجود؛ وهي بين السماء و الأرض وَشيجة وصلٍ و حديث روح...

- **حديث الروح :**

حديث الروح، هو الدعاء؛ وسيلة المنقطِعين و دليل الحائرين. هو الشُّعور المعنوي الأسمى و المَورِد القُدسِي الأسنَى لمعدن الروح و عنصر النفس. مَنبَع العناية و مَنبتُ الرِّعاية، ترياق الوجد و إكسير العشق الإلهي..! الدعاء هو "الوسيلة الإشراقية النفسية"، التي نَعرِف بها حجم و مكان "جزيرتنا الصغيرة"[39]، في غمرة الوجود الهائل. و إذا كان الدعاء هو زفرة القلب الواجف، و حديث الروح الخاشعة، فلا أنسَبَ و لا أليَقَ له إلا القرآن؛ فهو كما يقول المطهَّري : « كتاب يثير الأرواح و يبكي العيون و يرجّف القلوب[40] ». ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ

---

[36]. التوحيد، مرجع سابق، ص، 144.

[37]. يستعيض المطَهَّري هذا المصطلح من الفيلسوف العرفاني محمد إقبال(1877-1938)، النبوة، مرجع سابق، ص، 135.

[38]. نفسه، ص، 135.

[39]. على حدِّ تعبير محمد إقبال.

[40]. معرفة القرآن، مرجع سابق، ص، 41.

يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴾[المائدة : 73]. و القرآن بِلُغَته القُدسية النافِذة للقلوب، تُحرّك الكيان الإنساني كلَّه و أعماق وُجوده[41]. قال عزَّ من قائل: ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴾[الزمر:23].

و الدعاء تعبير عن حاجة الالتجاء إلى الله في الإنسان، و هي حاجة روحية و فطرية ؛ تُنمُّ عن الرجوع إلى الله و المصير إليه[42]؛ قال تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾ [الشورى: 53] و قال:﴿ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴾ [البقرة : 156]. و على اعتبار أن الإنسان جزء من عالم الوجود، " فجهاز الخليقة العظيم"[43] كما يسميه المطهَّري، لا يُهمِل طَلَبَه، و حتى يَرتقي الدعاء إلى درجة الطلب، لابد أن يتجاوز مظهر "القراءة" إلى مرحلة "إتحاد اللسان مع القلب"[44] تعبيراً عن الحاجة المُلِحَّة، التي تُنمُّ عن الاضطرار:﴿ أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل: 62]. لكن ليس الإنسان وحده من يلهج قلبه بذكر الله عند الحاجة، و ينطلق لسانه عند الاضطرار، بل حتى « أسماك البحار بَين الأمواج و الطيور في

---

[41]. في إشارة إلى قول المطَهَّري : « إن من يعرف التكلم بلغة القلب ويخاطب به الإنسان، فإنه يهزه من أعماق حياته و كنه وجوده، و عندئذٍ لا يكون العقل وحده تحت التأثير، بل الوجود بأكمله متأثراً.»، معرفة القرآن، نفسه، ص،55.

[42]. نفسه، ص، 31

[43]. إستدلال القرآن على التوحيد بالحياة، مرجع سابق، ص، 33.

[44]. لذلك يرى المطهَّري إن سورة الفاتحة تستلزم معرفة الله، و إلا فإن قراءتها لا تكون قراءة واقعية صحيحة، بل مجرّد لقلقة ! معرفة القرآن، مرجع سابق، ص، 119.

[عنان] السماء، بل و حتى الأمواج الميتة نفسها في اليم، تئن في حضرة الله[45].» المعشوق الأعلى.

- **المعشوق الأعلى:**

و إن في النفوس صورة المعشوق الأعلى و المحبوب الأسمى، الذي تصبو النفوس إليه و تهفو الأرواح له؛ هو الذات الإلهية المقدَّسة. و ما صورة المعشوقات و المحبوبات إلا رموز يُرى فيها المعشوق الأول، و قَبَسٌ من عبادة المحبوب الحقيقي. و بسبب العوز القائم و التشوُّف الدائم إلى المعشوق الأعلى، سرعان ما يُنأَى عنها بعد الوصول إليه. و حين تَبزُغ شمس الوصل في فلك الإرادة، تتحقَّق السعادة الكاملة والطمأنينة الدائمة بذكر الله ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾ [الرعد:28][46]. وأعظم الذكر تلاوة القرآن، لأنه كلام الله، و لا مواساة للنفوس و لا ربيع للقلوب إلا القرآن الكريم[47]. فنِسْبَة القرآن للقلوب كنسبة الشمس للربيع الطبيعي؛ فكما تُبعث الحياة في الطبيعة الميّتة، يَبعث القرآن الربيع الرُّوحي في الإنسان، بِبَعث الحياة في القلوب الميّتة و مواساة الأرواح الحزينة. و الإنسان أسبق الكائنات و أَوْلاها بهذا التجلّي الإلهي في صورته الطبيعية أو المعنوية في شكلِ الفيض[48].

إن الحقيقة شيء واحد، و ما الكثرة إلا تجليات و أسماء، و الوصول إلى الحقيقة أن يُرى الله في كل شيء ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ [الحديد:4]. بل،

---

[45]. نفسه، ص، 138-139.

[46]. و هنا، لطيفة لغوية مفادها : أن في تقديم "بِذِكْرِ اللَّهِ" على "تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ"، حصر يفيد أن بذكر الله وحده تطمئن القلوب. لنبوة، مرجع سابق، ص، 436.

[47]. وفي نهج البلاغة عن علي (كرّم الله وجهه) أنه قال : « و تعلّموا القرآن فإنه أحسنُ الحديث، وتفقّهوا فيه فإنه ربيع القلوب»، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، القاهرة : دار الحديث، 2004، 496 ص، 149.

[48]. إستدلال القرآن على التوحيد بالحياة، مرجع سابق، ص، 57.

مع كل شيء و قبل كل شيء. لأن معنى "الفناء" ألا تبقى "أنا" في البَيْن، و منه يصبح الإنسان يد الله الباسطة أو الوصول إلى الحق[49]، كما في تعبير العرفاء.

- العبادة و العبودية :

يَرى العوام في العبادة ثواب الله في الآخرة، فهي وسيلة للتَّنعُّم بهذا المعنى؛ الأمر الذي يجعل منها عبادة الأجراء أو العبيد، لا عبادة الأحرار الذين يرون فيها وسيلة لترويض النفس شكراً لله و تأهباً لنَيْل نفحاته. و في نهج البلاغة :« إن قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجّار، و إن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، إن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار[50].». و لو أن المشتهيات التي يتمناها العبد إثر عبادته، يتجاوزها الكمال الإنساني الذي يصبو لعبادة "شاكرة عاشقة للحقيقة"؛ أو عابدة للحق. و عليه، لا تكون العبادة الحقة مجرَّد تحقيق كمالات - هي بالنظر إلى عدم العبادة شيء عظيم - جُعِل الله واسطة فيها، أو بتعبير آخر "العبادة النازلة"؛ بل العبادة الحقّة هي التي تُحقِّق مقصود قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذريات:56]. و يعبدون أي يعرفون[51]، لأن العبادة ههنا، هي عبادة عرفانية متحقِّقة بالمعرفة الشُّهوديّة الكاملة، عبادة متحققّة بمقام العبودية، الذي كان شرطاً لِمَا نَزل على قلب الرسولﷺ[52] : ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[البقرة:23].

و مقام العبودية هو إقرار العابد - بلسان الحال - بكيْنُونَته الطبيعية أنه عابد لله، بصرف النظر عن نعمة الخلق و الإحسان أو الوَعْد بالجنَّة؛ بل لأن

---

[49]. المطهَّري، الهدف السامي للحياة الإنسانية، الكويت: مكتبة سفينة النجاة، [د. ت]، ص، 89.

[50]. نهج البلاغة، مرجع سابق، ص، 443.

[51]. حسب تفسير ابن عباس، نقلاً عن المطهَّري، الهدف السامي من الحياة الإنسانية، نفسه، ص، 116.

[52]. النبوّة، مرجع سابق، ص، 328.

الله سبحانه أهل للعبادة. و في هذا الإقرار معنى جليل و لطيف فحواه : « بما أنك أنت أنت، و أنا أنا، يبدو من الطبيعي جدّاً أن أجعلك معبوداً لي، و أنا عابد لك[53].». فتوحيد العبودية يعني أن تكون متوجّهاً لله، منصرِفاً في تلك الحالة عن الأغيار؛ « بل أن تكون في حالة عصيان و تمرد في غير حضرة الله[54].». و هذا حاصل "التوحيد العملي"، الذي يَعني جعل ذات العابد واحدة باتجاه الذات؛ أي بلوغ وحدانية الإنسان، حِيال وحدانية الله التي تُدرَك بالفهم و المعرفة أو "التوحيد النظري"[55].

و يظهر تَطلُّب التوحيدَين - بعضهما لبعض أكثر ما يظهر- في رُكن الصلاة، التي تُزاوِج بين "المعرفة و العبادة". ذلك أن في إقام الصلاة تجديداً لعهد العبودية مع الله سبحانه و تعالى، و فيه طهارة النفس و إجلاء القلب، و تهيؤ للرَّشف من ينبُوع الروحانية و استعداد للتجليات الرَّبانية[56]، قال تعالى:﴿ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[طه:14]. كما أن المصلِي ما يزال رطب اللسان، قويم السلوك بذكر الله؛ فلا الفحش يستقيم له، و لا المنكر يقدِر عليه، قال تعالى :﴿ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾[العنكبوت:45]. يقول المطهَّري في شأن العبادة : « إن العبادة الواقعية هي نوع من الانتقال من هذا العالم ذي الأبعاد الثلاثة إلى عالم آخر مليء بالحركة و النشاط و الخواطر القلبية و اللذات الروحية الخاصة[57].».

و حتى ينال العمل "الوَجه المَلكوتي الباطني العِلييني"، يُشتَرَط فيه الإخلاص و صدق التَّوجُّه إلى الله، و إلا كان العمل من صنف الأعمال الظاهرة "الملكية"

---

[53]. طهارة الروح، مرجع سابق، ص، 82.

[54]. معرفة القرآن، مرجع سابق، ص، 138-139.

[55]. نفسه، ص، 132-138.

[56]. المطهَّري، في رحاب نهج البلاغة، بيروت: الدار الإسلامية، ط1، 1992، ص، 67.

[57]. نفسه، ص، 69.

المُتَّجِهة إلى الأسفل. و العمل النَيِّر الصَّافي هو الذي تسري فيه الروح و يَبِين عن باطن مُشرِق، أو وَجه أُخْرَوي مَلكوتي. وعليه، يَعتقد العلامة المطهّري، أن تفسير قوله تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾[فاطر:10]، يحتمل أن الكلام الطَّيب النظيف يجعل العمل قابلاً للارتفاع، أو أن الكلام الطيب النظيف يرفع العمل الحسن إلى أعلى. و منه، فالإيمان يزكّي العمل و يؤثر في ارتفاعه نحو الأعلى، كما يؤثر العمل في درجة الإيمان كذلك.

و المقصود بالقُرب من يتوفَّر على مزيد من العناية و اللطف الإلهي، و هذا لا يعني زيادة اللطف و نقصانه في ذاته؛ فالإنسان هو من يَرقَى بعمله و عبادته، لأن القرب حقيقة في ذاته؛ فحال الإنسان يكون بالنظر إلى هذا القرب، أو بالنظر إلى المعارج و المنازل الإلهية :﴿ مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ ﴾[المعارج :3]، التي يُدركها بالنوافل إلى ما لا نهاية...

- سُنَّة الخَلق و سِرُّ الاختلاف :

كل ما يحدثُ في الكون، عبر سُنة الإحياء و الإماتة، البَعث و القبض، دليل على التوحيد و تعبير عن قُدرة الله، و مَظهر من مظاهر مَلكوته. كما أن الانتباه و التفكر في سُنَّة الخَلق و أطواره نحو الاكتمال المُستمِر، يكشف عن فُيوضات الرَّحمة الرَّبانية و الرِّعاية الإلهية[58]. يقول عزَّ من قائل : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿12﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿13﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿14﴾[المؤمنون]. ففي حين يَحتار ذَوُو العقول الضَّحلة في البحث عن الله بعلَّة كافية و حُجَّة شافِية، يُنبِّه القرآن -دون عناء البحث بعيداً- إلى مظاهر الحياة التي تسري في الوجود بإتقان مطلق، فهو « يأخذ بيدنا و يسير بنا خلال طريق الحياة و الموت و نظام الوجود المتقن، الطريق الذي فيه أفق الحياة أرفع من أفق المادة، النور الذي

[58]. إستدلال القرآن على التوحيد بالحياة، مرجع سابق، ص،19.

يشع على جسد المادة الميتة، الكمال الذي يفيض عليها، الحقيقة التي تتقبلها المادة تقبلاً دون فاعلية و عطاء، هنالك يقترب بنا القرآن إلى أفق الملكوت و باطن العالم[59].».

في كتابه "التوحيد"، بحث المطهَّري مسألة الخير و الشر، و الاختلاف القائم بين الموجودات؛ فأعطى المسألة بعداً عرفانياً ؛ بأن اعتبر الاختلاف بين الموجودات، لا يعود إلى الأفضلية بينها، بل في تَهيُؤ و استعداد كل موجود في ذاته أو بنفسه[60] في قبول حظِّه من الفيض الإلهي. و مصداق ذلك الآية الكريمة في سورة الرعد : ﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ [الرعد:18]. فالشاهد في الآية قوله تعالى : ﴿ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ ﴾، بمعنى "يُثبِّت أو يَخلُق"، لا بمعنى يضرب المَثل كما في آخر الآية : ﴿ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴾. فحظُّ الأشياء من الحق و الخير من الفَيض الإلهي، كحظِّ أو نَصيب أوْدية صغيرة أو كبيرة، جَرَت بالماء الصَّافي الطَّاهر النَّازل من السَّماء. و الفَرق بينها فيما تُصيبه هذه الأودية، على اختلافها في الحجم و السَّعة، لا في المُعطِي أو المُفِيض: « فالأودية تسيل بمقدار ما تتحمّل، أي أن رحمة الله لا تحرم موجوداً مما هو مُستعد له، و لكن استعداد و ظرفية الموجودات مختلف، و كل ظرف بمقدار ما يحتمل ينال من رحمة الله[61].».

---

[59]. نفسه، ص،21.

[60]. أو "الوجود النفسي للشيء" على اعتبار أن منشأ الشر هو العدم، فالشر ليس شراً بنفسه، بل من العدم أو الموت الذي يحدِثه موجود آخر ينازعه؛ و بهذا المعنى يكون كل شيء خير بنفسه. أنظر: التوحيد، مرجع سابق، ص، 288.

[61]. المطهَّري، العدل الإلهي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، [د.م]، 1983، ص، 186.

و في آيات قصة خلق آدم، جملة من الدُّروس الأخلاقية العملية الغزيرة المعنى، و طائفة من التعاليم العِرفانية العميقة المضمون؛ فمن جهةٍ إعلاء لشأن الإنسان، الذي تلقَّى الأسماء و تعلَّمها؛ الأسماء التي تعني- زيادة عناوين الأشياء و حقيقتها- الشؤون الإلهية. فحاز سجود الملائكة تكريماً له. و في هذا نكتة مفادُها أن الإنسان كما له أن يكون سفَّاكاً للدماء، و هذا من لوازمه الذاتية، بقول الملائكة : ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾ [البقرة:30]. له أن يكون في منزلة الملائكة أو أفضل منها، فيكون بالتالي موضوع سجودِها و مُعلِّمها الأسماء : ﴿ قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ [البقرة :33]. و من جهة أخرى تحذير من عداوة الشيطان الذي أبى السجود تكبُّراً؛ فكان جزاؤهما البُعد عن الله، و هبوط الإنسان عن المقام الرفيع، مقام الخلافة.

و يعلّق المطَهَّري على هذه الآيات قائلاً : « و هذه الآيات تُعطي أنّ خير الإنسان غالب على الشرّ و أنّهما معاً ممزوجان، فهو باعتبار ما فيه من الخير لا بدّ أن يُخلَق، فإن لم يُخلق كان ذلك هو الشرّ، و بذلك يتّضح أنّ الموجودات إمّا خير محض، أو شرّ محض، أو متساوي شرّها مع خيرها، و ما كان شرّاً محضاً منها هو بالقياس إلى سائر الموجودات يكون كذلك و إلا فهو في نفسه خيراً[62].».

- **خاتمة :**

يتبيَّن ممَّا سبق، أن المطَهَّري يجعل من العلم اللَّدني الذَوقي العرفاني أساساً للمعرفة، و يتخِذ من الحِكمة الإشراقية المتعالية سبيلاً لفهم روح الدين. و لا شك أن القرآن الكريم - الذي يمثِّل لوناً من الرُّوح القابل للبقاء - هو المَعين الصافي و المَورِد الوافي لهذا الفَهم. لكنَّ القرآن الكريم في ذاته كالطبيعة، ما زال يبِين عن حقائق و أسرار بمرور الزمن و توالي الأيام؛ فهو لا يستقرُّ على حال

[62]. التوحيد، مرجع سابق، ص،291.

كالشمس و القمر يجري مثلهما[63]. و منه كان لزاماً على قارئ القرآن، أن يفهم لغته الظاهرة و يستنطق لغته الباطنة، لكنَّ جهد الإنصات و الاستنطاق هذا، يستوجب – حسب المطَهَّري- طُهراً في القلب و نقاءً في السريرة، حتى يتحقَّق الاستماع إلى القرآن، بَلَه نيل فُيوضاته؛ لأن الذين تلوَّثت سرائرهم لن يستمعوا إلى كلام الله، و لن تشملهم هداية القرآن ! إذاً، فَمَناط الفهم و شرط التلقِّي، خَلْع النَّعل، و إلقاء السَّمع، و فَتح باب القلب؛ ذلك : « إن لكل امرئ طريقاً من قلبه إلى الله، فثمة باب في كل القلوب يفتح عليه سبحانه[64].». هذا الباب لا يُفتح إلا بالسَّيْر و السُّلوك العرفاني؛ الذي يَفطِم طفل النَّفس عن ثدي الطبيعة المادية، ليُحرِّرها من الأهواء النفسانية، و يمكِّن القلب من الاطلاع على الأسرار الملكوتية[65]. قال عزَّ وجل: ﴿ وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا﴾ [الجن: 16].

و حاصل السَّيْر و السُّلوك العرفاني، وُرُود الإشراقات الإلهية و نَيل المعارف القرآنية، بتفعيل آياتها و توجيهها بدليل خارج، أو استبطان معانٍ لم تكن ظاهرة فيها، للوقوف على الحقائق الخزائنية الأبدية...

أن من شروط العرفان للعارف : « أن يسمع إلى كل خطاب إلهيٍّ(...) ويشاهد حقيقة قوله سبحانه : " و اعلموا أن الله يحول بين المرء و قلبه" إذ أن الله أقرب إلى الإنسان من حقيقة الإنسان...لأن القلب تمام حقيقة الإنسان، حينها سيعرف كما أن وجه الله حاضر في أصل الخطاب و الجواب هو حاضر في سماعه و استماعه أيضاً [66].»؛ فالوحي باب، لا يُفتَح إلا بوَحيٍ جنيس و لا يَرِد إلا على قلب نَقيْ نفيس!

---

[63]. أنظر تفسير العياشي، ج 1، ص، 11؛ نقلاً عن محمد الهادي عرفة، تلخيص التمهيد، مرجع سابق، ص، 481.

[64]. إستدلال القرآن على التوحيد بالحياة، مرجع سابق، ص، 30.

[65]. طهارة الروح، مرجع سابق، ص، 83.

[66]. العرفان ألم استنارة، مرجع سابق، ص ص، 21-22.

المراجع العلمية :

القرآن الكريم :

1/ مراجع المرتضى:

– إستدلال القرآن على التوحيد بالحياة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، بيروت: دار التعارف للمطبوعات؛ دار الرسول الأكرم، [د.ت].

– الإمداد الغيبي في حياة البشرية، ترجمة محمد علي آذرشب، طهران: به انديشان، ط1، 2004.

– التوحيد: سلسلة بحوث ألقيت في المجمع الإسلامي للأطباء، ترجمة إبراهيم الخزرجي، بيروت: دار المحجة البيضاء، ط2، 2009.

– الكلام و العرفان، تعريب علي خازم، بيروت : الدار الإسلامية، ط1، 1992.

– النبوة : بحوث و حوارات الإتحاد الإسلامي للأطباء، ترجمة جواد علي كسّار، د. م : دار الحوراء، [د. ت.].

– الهدف السامي للحياة الإنسانية، الكويت: مكتبة سفينة النجاة، [د. ت].

– طهارة الروح، إعداد حسين واعظي نجاد، ترجمة خليل زامل العصامي، ط3، 2004.

في رحاب نهج البلاغة، بيروت: الدار الإسلامية، ط1، 1992.

2/ مراجع أخرى:

– ابن أبي طالب، علي (الإمام). نهج البلاغة، شرح محمد عبده، القاهرة : دار الحديث، 2004.

– ابن عربي، محي الدين. الرسائل، بيروت : دار صادر، 1997.

– أبو رغيف، عمار. نظرية المعرفة بين المطَهَّري و الصدر، [د. م] : مركز رعاية الدراسات الجادة، [د. ت].

– الحيدري، كمال. منطق فهم القرآن كتبه القرآنية الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي، من أبحاث المرجع الديني سماحة السيد كمال الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن، [د. م]، [د. ت]، ، ج1.

– الكليني، ابن يعقوب محمّد. الأصول من الكافي، بيروت: دار صعب؛ دار التعارف،ط4، ج2. 1401هـ.

– جرادي، شفيق.العرفان ألم استنارة و يقظة موت، بيروت : دار المعارف الحكمية، 2009.

– حاجي، جعفر عبّاس. نظرية المعرفة في الإسلام، الكويت: مكتبة الألفين، 1986.

– عرفة، محمد الهادي. تلخيص التمهيد، قم : مؤسسة النشر الإسلامي، لتابعة لجماعة المدرسين بقم المقدّسة، 2ج، 2008.

المنهج الذوقي في مدونات سيدي أبي مدين شعيب

د/ نصرالدين أجدير/ جامعة تلمسان

مقدمة:

الحمد لله الذي منح أهل الصفاء قربا، وجعل بينهم مودة وحبا، والصلاة والسلام على سيد الأصفياء وإمام الأولياء وآله الأتقياء وصحبه الغر الأوفياء

وبعد:

لا يمتري أحد في أن الألفاظ بريد البيان والفهم عن المخاطب ، ومتى كانت مكسوة بأمداد القلب الذي منه برزت تحلت بحلته وأنتجت الوافر من الافهام، لأن العملية يراد بها استغراق المتلقي في عين خطاب الملقي بله درك المعاني والوقوف على رسوم الحروف، لذا نجد كلام أهل الصفاء ممن تعلقت قلوبهم بحضرة المحبوب وتلهفت بواطنهم للوصال والجمع، تفيض ألسنتهم بعبارات وتغني بمقفّيات تنتشي الأرواح منها وتضطرب، و تتعطل عندها أدوات النظر وإعمال الظواهر ولا بد لفهمها من بذل عرق القربة ومجانسة القوم للنهل من منابعهم الثرة، لذا ظلم الكثير من أهل الذوق لما حاكمهم أهل الظاهر بما توقفت عنده عقولهم .

وحتى لا نتجنى على أرباب السلوك توجب بيان قواعد إهمال المعاني الجلية والعدول إلى معان خفية تحقق المقصود وإزالة الغموض عن رمزيات وسمت بالخفاء والعبرة في ذلك بما وقر في الأرواح وما ورثت من وجد واضرام لنار الوصال بالمحبوب الأعظم .

وممن عرج معارج التحقيق الأكمل واعتلى سنام التدقيق الأجمل سيدي العارف بالله والدال على الله أبي مدين شعيب صاحب المدونات الراقية والأشعار المثملة بخمرة الأشواق والأذواق، فكان له منهج تجديدي في التدوين والترتيب وأسلوب تواصل بين أفراد الانتماء الواحد بقدر مكنته ورسوخ قدمه في ميدان المعرفة الإلهية .

وتأتي هاته الورقة البحثية لتجيب عن مسألتين هامتين كيف نقتنص مناهج أهل الذوق من مدوناتهم وهل يستقيم أن يؤسس منهج علمي لاستثمار منظومة الخفاء ؟ وتنزيل ذا على مدونات الشيخ أبي مدين شعيب .

والقصد الذي نروم وصاله بيان المكنة العلمية والذائقة العرفانية عند الشيخ من خلال مدوناته واستخلاص موقف النظار من أقوال سيدي أبي مدين التي لا تفقه إلا بمعاشرة ألفاظ القوم المخصوصة. وبيان الصبغة الجمالية المكسوة بأمداد العرفان عند أبي مدين الغوث .

من أجل هاته الغاية وغيرها أتت هاته الورقة البحثية لبيان المنهج الذوقي في مدونات أبي مدين على النحو التالي:

الفرع الأول: مدارس النظر الى النصوص الشرعية:

نشأت مدارس متباينة في نظرتها لتفسير القرآن الكريم تنقسم بحسب الجواز العقلي إلى:

الباطنية: ومآل النظر فيها إلى الكفر والعياذ بالله، فعند إطلاقها يراد بها تلك الطائفة من الشيعة التي أولت ظواهر النصوص إلى معان لا يدركها إلا الإمام المعصوم على زعمهم، وهي مدرسة الظاهرية القائمة على التعويل على ظواهر ا لنصوص، أما المدرسة الاشارية أو الصوفية تعمل منهج ايراد ما ظهر وتجلّي ما غمض وفق معايير وضوابط ولا تجزم بترقيها ان تكون مقصودة للشارع الحكيم، فنجد الطوسي أبو نصر السراج[1] يقول: « إن العلم ظاهر وباطن .. ولا يستغني الظاهر عن الباطن , ولا الباطن عن الظاهر, وقد قال الله عز وجل :﴿

---

[1] / أَبُو نَصْر السَّرَّاج: الزاهد شيخ الصوفية وصاحب كتاب اللمع في التصوف روى عن جعفر الخلدي وأبي بكر محمد بن داود الدقي قال الذهبي كان المنظور إليه في ناحيته في الفتوة ولسان القوم مع الاستظهار بعلم الشريعة وقال السخاوي: كان على طريقة السنة قال خرجت مع أبي عبد الله الروزباري لنلقى أنبليا الراهب بصور فتقدمنا إلى ديره وقلنا له ما الذي حبسك ههنا قال أسرتني حلاوة قول الناس لي يا راهب انتهى وتوفي في رجب. ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج 3، ص 91، الزركلي، الأعلام، ج4، ص 104.

لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾[النساء:83] فالمستنبط هو العلم الباطن , وهو علم أهل التصوف ، لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك ... فالعلم ظاهر وباطن , والقرآن ظاهر وباطن , وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر وباطن , والإسلام ظاهر وباطن»[2].

والجدير بالذكر أن الاشاريات هي أحوال عارفين انقدحت في أذهانهم هذه التفسيرات والتي تسعى إلى تزكية الروح وتنقيتها من الأدران والأغيار، والفناء عما سوى الله عز وجلّ، وهو قمة الامتثال لله تعالى والتجلبب بجلباب العبودية لله رب العالمين وهذا ما أثنى عليه الشاطبي:خيرا أما الإخلاص، فلأن المكلف- إذا لبى الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي- خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقف موقف العبودية بخلاف ما إذا التفت إلى المسبب وراعاه، فإنه عند الالتفات إليه متوجه شطره، فصار توجهه إلى ربه بالسبب, بواسطة التوجه إلى المسبب، ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص[3].

الفرع الثاني: تعريف التصوف :

معلوم أن المتصوفة يستعملون بعض المصطلحات للتعبير عن طريقتهم في تهذيب السلوك فيستعملون المصطلحات منها البسيط والمتقابل و العرفاني الخاص[4] **، ويمكن تقسيم ورد باعتبارات متفاوتة نجملها فيمايلي:**

---

[2] / اللمع الطوسي السراج، ، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م، ص 43، 44.

[3] / الموافقات للشاطبي، ، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط1(1417هـ/ 1997م) ج1، ص 347.

4/ موسوعة الطرق الصوفية الإيضاح والبيان لمصطلح أهل العرفان لمحمد بن بريكة، ،المعجم الصغير دار الحكمة الجزائر 2007 ج1 ص 92 .

1/ باعتبار المقصد: يقول الشيخ أحمد زروق رحمه الله[5] :"التصوف علم قصد لإصلاح القلوب ، وإفرادها لله تعالى عما سواه ، والفقه لإصلاح العمل ، وحفظ النظام ، وظهور الحكمة بالأحكام ، وتحلية الإيمان بالإيقان ، كالطب لحفظ الأبدان ،وكالنحو لإصلاح اللسان "[6].

ووضح ذلك الشيخ عبد القادر عيسى في كتابه حقائق عن التصوف قائلا "التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس ، وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية [7] " .

فعرّف التصوف باعتبار ما يجنيه الناظر منه وما يقطف من ثمرات ولعله الأنسب في استقطاب فؤاد الناظر والترغيب فيه لأن النفوس جبلت على حب الخير وتحصيل ما فيه فائدتها وتمرثها.

2/ باعتبار وسائله:

الصوفية يربطون بين منهجهم في التصوف وبين هذه المصطلحات ، ويركزون على ربط العلاقة المتينة مع الله تعالى على الدوام وهو ما يسمى الأبدية تعني عند الصوفية الانقطاع لله تعالى و الاسترسال مع الله في جميع الأوقات أي على الدوام[8].

3/ باعتبار المتلبس به:

---

[5]/هو أبو العباس أحمد زروق الفاسي ، ولد بفاس سنة 846هـ ، وتوفي سنة 899هـ بطرابلس الغرب، ينظر كتاب حقائق عن التصوف ص8.

[6]/ قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة و الحقيقة ويصل الأصول و الفقه بالطريقة لأحمد بن أحمد البرنسي المغربي المشهور بزروق ، تعليق وضبط محمود بيروتي دار البيروني سوريا دمشق الطبعة الأولى 2004 ،1424 هـ ص26.

7/ حقائق عن التصوف لعبد القادر عيسى ، دار المقطم طبعة 2005 ، ص08 .

[8]/ معجم الفاظ الصوفية لحسن الشرقاوي مؤسسة مختار للنشر و التوزيع القاهرة الطبعة الأولى 1987 ص21 .

قال الإمام الجنيد رحمه الله[9] :" التصوف ، تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الخلاق الطبيعية" [10].

وقال أيضا :"الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ، ولا يخرج منها إلا المليح "[11]

فقال بعضهم : "التصوف كله أخلاق،فمن زاد عليك بالأخلاق زاد عليك بالتصوف[12] "

وحاصل ما سيق:

أن التصوف هو التزام السلوك الحسن وحسن التصرف مع الله تعالى ، والإهتمام بتزكية القلب من الرذائل وتحليته بأنواع الفضائل ، ويبدأ بالعلم وينتهي بالعمل كما يوضح ذلك ابن عجيبة في كتابه معراج التشوف إلى حقائق التصوف، قال ابن عجيبة :" التصوف هو علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك ،وتصفية البواطن من الرذائل ،وتحليتها بأنواع الفضائل ،وأوله علم ووسطه عمل ،وآخره موهبة "[13].

وقال شيخنا منتهى العارفين وقدوة الواصلين الشيخ سيدي محمد الصوفي التلمساني التصوف شريعة في الظاهر حقيقة في الباطن "

ومفاد كلام الشيخ أن الشائع عن التصوف تحكيم لمنظومة الخفاء ولاستطراد فيها، لكنه قدس الله سره يؤكد على أن التصوف هو عين الشرع ظاهرا وروحه باطنا .

---

[9]/ هو الجنيد بن محمد بن الجنيد أبو القاسم الخزار القواريري أصله من نهاوند ولد ونشأ في بغداد توفي سنة 298 هـ ، ينظر كتاب معراج التشوف إلى حقائق التصوف ، عبد الله أحمد بن عجيبة ، ص 26 .

[10]/ التعرف لمذهب أهل لتصوف لأبي بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: ضبط ونعليق أحمد شمس الدين ،لبنان بيروت دار الكتب العلمية ، الطبعة الاولى 1413،1993هـ ، ص19.

[11] / معراج التشوف إلى حقائق التصوف لعبد الله أحمد بن عجيبة ، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي ، الدار البيضاء المركز الثقافي المغربي ص26 .

[12]/ حقائق عن التصوف عبد القادر عيسى ، ص 08 .

[13]/ معراج التشوف إلى حقائق التصوف لعبد الله أحمد بن عجيبة ، ص 26.

الفرع الثالث : ترجمة الشيخ سيدي أبو مدين الغوث قدس الله سره:

1. مولده ونشأته:

الشيخ سيدي أبو مدين الغوث شعيب بن الحسن الأندلسي الفاسي البجائي وهو من أعلام الصوفية وقطب من كبار أقطابهم، هو شيخ من المشايخ وسيد العارفين وقدوتهم، قال عنه أبو العباس الغبريني أنه "الشيخ الفقيه المحقق، الواصل القطب شيخ مشائخ الإسلام في عصره، إمام العباد والزهاد وخاصة الخلصاء من فضلاء العباد"[14]. وذكر من صفاته أيضا أنه "الأستاذ الأعظم، العارف الأفخم، عظيم الأكابر، رأس الصوفية في وقته، ورئيسهم المشهور، علم نعته زاهر، زاهد مراقب مشاهد، يقصد ويزار من جميع الأقطار، وببنان العرفان إليه يشار، يوصل ويقطع ويخفض ويرفع"[15].

اجتمع لدى هذا العارف بالله سيدي أبي مدين بذله الوسع للوصول الى حضرة الحق مع اصطفاء واجتباء إلهي فتوافقت القصود وتمت المعرفة الكلية بعون المعبود .

ولد الشيخ شعيب أبو مدين المغربي بقطنيانة من عمالة إشبيلية[16] ثم نزل ببجاية وأقام بها إلى أن أمر بأشخاصه إلى حضرة مراكش[17]. وقيل ولد ببجاية ونشأ بها واشتهر حتى ملأ الآفاق[18].

---

[14] عنوان الدراية لأبي العباس الغبريني، تح: عادل نويهض، دار الأفاق الجديدة، الطبعة الثانية 1979، ص22.

[15] الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية لزين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، تح: محمد أديب، دار صادر-بيروت، د.ط، ج2، ص237.

[16] ينظر: المطرب بمشاهير أولياء المغرب لعبد القادر التليدي، دار الأمان-الرباط، الطبعة الرابعة 1424هـ-2003م، ص64.

[17] التشوف إلى رجال التصوف وأخبار العباس السبتي لابن الزيات، تح: أحمد توفيق، مطبعة النجاح الجديدة-الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1997، ص319.

[18] الكواكب الدرية لزين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، ج2، ص237.

والذي ترجح عند النظار نسبته لإشبيلية من أعمال الأندلس إذ توالت فيها التحقيقات والتدقيقات .

عُرف الشيخ منذ صغره بالزهد والورع إذ نفسه كانت تميل إليه، " كان والده صاحب غنم ولم تكن الغنم من الكثرة بحيث تسمح باستئجار راع غنم لها، وكن شعيب أصغر إخوته، فكلفوه بأن يقوم على رعيها ورعايتها، وكانت هذه الأغنام تكلفه جهدا وتشق عليه، ولكن كان يحز في نفسه حقيقة هو أنه في أثناء غدوه بها ورواحه يرى أناسا يصلون، ويرى أناسا يقرؤون القرآن أو يتعبدون بالذكر فكان يعجبه منظرهم في هذا الخشوع"[19].

وهذا سبيل من سبل تحصيل الذائقة العرفانية وهو السير على نهج الانبياء في توريث الصبر حتى ترق الروح ولا تزهق حال الفرق (وهو مقام عظيم يلقى العارف بالله ألم الجفاء والبين فيظهر عليه)

روي عن الشيخ أنه قال:"كنت بالأندلس يتيما فجعلني إخوتي راعيا لهم لمواشيهم فإذا رأيت من يصلي أو من يقرأ أعجبني فدنوت منه وأجد في نفسي غما لأنني لا أحفظ شيئا من القرآن ولا أعرف كيف أصلي فقويت عزيمتي على الفرار لأتعلم القراءة والصلاة ففرت فلحقني أخي وبيده حربة فقال لي: والله لئن لم ترجع لأقتلنك فرجعت"[20].

من ذا يتجلى أن أنوار القرب نهزت العارف بالله على الصدع بالحق والخروج عن الأين إلى متاهات درك الأنا الحقيقي ولعل الغم الذي اعتراه والحزن الذي استشرى فيه باعثه التهلف إلى النهل

من فيوضات النور، بدلالة أنه لام اشتد عوده وتقوى فر هاربا إلى ما وراء البحر حتى يلحق بذلك النور الذي يضيء له دروب الحياة ويشرب من نهر العلم ويروي ظمأه وعطشه.

---

[19] أبو مدين الغوث لعبد الحليم محمود، دار المعارف- القاهرة، د.ط، ص23.

[20] التشوف إلى رجال التصوف لابن الزيات، ص320.

كان أول وجهة يحط فيها رحاله هي مدينة طنجة ثم ذهب بعد ذلك إلى سبتة التي كان فيها أجيرا للصيادين مدة من الزمن ثم توجه إلى مراكش فأشير عليه بمدينة فاس إن كان يريد أن يتفرغ لدينه، وبالطبع ذهب إليها ومكث بجامعها وتعلم الوضوء والصلاة وجلس في مجالس الفقهاء والمذكرين[21].

كان قلب الشيخ لا يثبت في أي مجلس إلى أن استقر عند أبي الحسن علي بن حرازم إذ يقول الشيخ:" فأخبرته أني لا أحفظ إل ما سمعته منه خاصة. فقال لي: هؤلاء يتكلمون بأطراف ألسنتهم فلا يتجاوز كلامه الآذان، وقصدت الله بكلامي فيخرج من القلب ويدخل القلب"[22]. فالشيخ علي بن حرازم يخبر سيدي أبو مدين بسر استقرار العلوم في الأذهان، ألا وهو الإخلاص مع الله فيكون الكلام نابعا من القلب فيصل إلى القلب.

فبهذا السر العظيم راح سيدي يخطو خطاه لطلب العلم بهمة عالية وحرقة بالغة من أجل رفع الغبن والغم الذي كان يغشاه.

2. شيوخه:

كما قلنا أن السبب الوحيد في علو عزيمة الشيخ في الترحال هو ذلك الغم الذي كان يسود قلبه بسبب جهله بالصلاة وعدم حفظه شيئا من القرآن، فكان هذا بداية لمشوار التعلم والتفقه، فيتلقى العلم على أول معلم هو الشيخ أبي الحسن علي بن حرازم الذي تفتح له قلبه وأضاء شمعة في حياته العلمية، فلقد ازدهرت حياة الشيخ إذ أنه درس كتاب السنن في الحديث للإمام الترمذي على الشيخ الفقيه أبي الحسن بن غالب فقيه فاس الذي توفي سنة عام 568هـ[23]. وكان أبو الحسن متمكنا من علوم القوم وكان الأولياء يحضرون

[21] ينظر: المصدر نفسه ص320.

[22] المصدر نفسه320./ المطرب بمشاهير أولياء المغرب، عبد القادر التليدي، ص65.

[23] أبو مدين الغوث لعبد الحليم محمود، ص37.

مجالسه، وأخذ كذلك علوم الصوفية من الشيخ الصالح أبي علي الدقاق وهو من كبار مشايخ الصوفة وكان إماما في ذلك[24].

ودرس سيدي شعيب دروس الرعاية والإحياء وعلوم التصوف ولكن هذا غير كاف حتى يصبح صوفيا فكان لا بد له من الممارسة والسلوك والأخذ في طريق المقامات والأحوال. فقيض الله عز وجل له شيخا يأخذ بيده إلى الطريق الصحيح في التصوف فيمارسها على أصولها، إذ يروي الشيخ بنفسه عن تجربة اللقاء مع أبي يعزى قال:" ثم سمعت الناس يتحدثون بكرامات أبي يعزى فذهبت إليه في جماعة توجهت لزيارته فلما وصلنا جبل ايروجان ودخلنا على أبي يعزى أقبل على القوم دوني فلما أحضر الطعام منعني من الأكل فقعدت في ركز الدار فكلما أحضر الطعام وقمت إليه انتهرني فأقمت على تلك الحالة ثلاثة أيام وقد أجهدني الجوع ونالني الذل"[25].

وبعد هذه الحوادث مع الشيخ أبي يعزى، أكرمه الله بتزكية الشيخ إذ يقول للحاضرين الذين كانوا مع الشيخ أبي مدين:" هذا يكون له شأن عظيم"[26].

لقد حظي الشيخ أبو دين المغربي بثلة من المشايخ والعارفين بالله الذين تتلمذ على أيديهم وحصل العلوم الدينية والدنيوية وخاض غمار التصوف وترقى إلى مقامات عليا في هذا الطريق.

3. تلامذته وأصحابه:

صحب الشيخ أبا مدين الغوث جمع غفير من الخلق منهم الشيخ أبو علي حسن بن محمد الغفقي الصواف وكان قد صحب أبا مدين نحو ثلاثين سنة[27]، وكذلك من إخوان " الشيخ أبي مدين الغوث الشيخ الصالح أبو علي يعزى ابن الشيخ أبي يعزى، وكذا الشيخ الصالح أبو جعفر محمد بن يوسف الصنهاجي

---

[24] ينظر: المصدر نفسه ص38.

[25] التشوف إلى رجال التصوف لابن الزيات، ص320.

[26] المصدر نفسه ص320.

[27] ينظر: المصدر نفسه ص323.

وكان مشهور الكرامة ومن كبار الصالحين، ومن إخوانه كذلك الشيخ الفقيه الصالح أبو عبد الله التاودي(580ه)، وصحب الشيخ كذلك الشيخ الصالح أبو الحسن علي بن إبراهيم الصنهاجي وكذلك الشيخ الصالح أبو تميم عبد الرحمن الهزمري وصحبه الشيخ الفقيه أبو الصب أيوب بن عبد الله الفهري السبتي، وكان من إخوانه أيضا الشيخ يحي بن صالح خديم الشيخ أبي يعزى وكذا صحبه الشيخ أبو محمد عبد الجليل بن موسى بن عبد الجليل الأنصاري يعرف القيصري وكذا الشيخ العالم المحدث الصالح الخطيب القاضي العدل أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي"[28].

لقد أكرم الشيخ بصحبة ومجالسة ثلة من المشايخ الذين يشهد لهم بالعلم الغزير والورع والأدب. فمجالسة الأخيار ومدارستهم تكسب الإنسان أنسا وتزيده شرفا وقربا إلى الله.

فبعدما بلغ سيدي أبو مدين الغوث منزلة الشيخ، وذلك بعد جهد مضن في ركني المشيخة من العلم والعبادة، استقر به الحال في مدينة "بجاية" لكي يتربع على عرش التدريس ويتصدر المشيخة فيها فانصرف يدرس فيها تعاليم الصوفية وقام بشرها في بجاية كلها[29]. فاجتمع عنده بذلك جمع غفير من الطلبة، فقد روى التادلي عن محمد بن إبراهيم الأنصاري أنه كان يقول:" خرج أبو مدين ألف تلميذ ظهرت على يد كل واحد منهم كرامة"[30]. فهو بهذا ألف الرجال وحرص على تربيتهم وتزكيتهم حتى آتاهم الله كرامات من فضله، من

---

[28] ينظر: أنس الفقير وعز الحقير، ابن قنفذ القسنطيني، اعتناء وتصحيح: محمد الفاسي-أدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي-الرباط، ص29-30-31-32-33-34.

[29] ينظر: أبو مدين الغوث، عبد الحليم محمود، ص53./المطرب بمشاهير أولياء المغرب، عبد القادر التليدي، ص64.

[30] التشوف إلى رجال التصوف، ابن الزيات، ص342.

أبرز تلاميذه الشيخ أبي محمد عبد الرزاق الجزولي وأبي محمد صالح دفين آسفين وللا فاطمة الأندلسية القصرية وغيرهم[31].

4. وفاته:

بعد رحلة طويلة من طلب العلم والتفقه في الدين والجلوس بين أيدي المشايخ، وكذلك تربعه عرش المشيخة وتأليفه للرجال وافته المنية بتلمسان ودفن بها سنة نيف وثمانين وخمسمائة[32]، وقيل سنة أربع وتسعين وخمسمائة[33].

الفرع الرابع : الذائقة العرفانية في مدونات الغوث

حين بسط الغوث رقبته لرجل الزمان خضعت له الرقاب وانتهى الامر به الى درك حقيقة وجوده في الكون، فصار عارفا معرفا داعيا مأذونا تهرع إليه الأفئدة لتروي ظمأها الروحي وتكاثفت أنوار القرب فصارت الرحال تشد اليه بقصد التلقي والتربية

"وكان الشيخ رضي الله عنه مشغولا بالتربية والإفادة والتعليم والعبادة والإقبال على الله تعالى في الظاهر والباطن"[34]، وكان رحمه الله "مبسوطا بالعلم مقبوضا بالمراقبة كثير الالتفات بقلبه إلى الله تعالى حتى ختم الله له بذلك"[35].

فسيدي أبو مدين الغوث لم يكن لديه اهتمام وشغف كبير بتأليف الكتب بقدر ما كان جل اهتمامه منصبا في التعليم والتربية وتأليف الرجال الذين يحملون الراية من بعده، فقد أكرمه الله عزوجل بالعلم والفهم وتخرج على يديه ألف طالب لكل واحد منهم كرامة.

إن الانشغال بالعبادات والطاعات والإقبال على الله وترويض النفس على التذلل والخضوع لله عزوجل والزهد في الدنيا، يأخذ حظا أفر من الوقت فلا

---

[31] المطرب بمشاهير أولياء المغرب، عبد القادر التليدي، ص60.

[32] الكواكب الدرية، زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، ج2، ص244.

[33] المطرب بمشاهير أولياء المغرب، عبد القادر التليدي، ص64.

[34] أنس الفقير وعز الحقير، ابن قنفذ، ص17.

[35] التشوف إلى رجال التصوف، ابن الزيات، ص319.

يتسع المقام للتأليف والكتابة. هكذا هو حال الشيخ العارف بالله –أبو مدين الغوث- كان شديد المراقبة كثير للالتفات إلى الله عزوجل بقلبه، مما جعل كتبه قليلة بالنسبة لأقرانه من الشيوخ، فمؤلفاته لا تتجاوز ستة كتب وهي:

1- أنس الوحيد ونزهة المريد في علم التوحيد.

2- تحفة الأريب ونزهة اللبيب.

3- حرز الأقسام.

4- عقيدة في التوحيد وهي رسالة صغيرة في العقيدة.

5- مجموعة من الحكم، وهي زبدة ما انتهى اليه الفكر والنظر وباح به الخاطر حال الفيض، وكان رضي الله عنه يعد البوح كبيرة في حق المتمكّن وديوانه المسمى:"المنن الربانية الوهبية في الآثار الغوثية الشعبية"[36] أعظم دليل على توقيته لهاته المنظومة.

6- ديوانه المعروف بديوان أبي مدين الغوث قام بإعداده وجمعه كلا من الدكتور عبد القادر سعود و الدكتور سليمان القرشي.

اهتم سيدي أبي مدين التلمساني بالجانب التصوفي أيما اهتمام فألف في ذلك أشعارا وحكما تحتضن هذا العلم، فكان يدعو في حكمه وأشعاره إلى التجرد من ملذات الدنيا والإقبال على الله والزهد في الدنيا وكذا التذلل إلى الله عزوجل ومحاسبة النفس، ودعا أيضا في نظمه إلى صحبة الفقراء وهم العارفون بالله تعالى لا مجرد منتسبين.

إذن يمكن القول أن منهج الشيخ أبي مدين كان واضحا جليا في حكمه وأشعار التي كان ينظمها، إذ كان ينظم تلك القصائد والحكم الرائقة والبليغة حدمة للطريق التي كان ينتهجها فيذكر الجوانب التي تتعلق بالصوفية وأحوالهم والسبل الموصلة إلى مقامات عليا في التصوف.

---

[36] الشعر الصوفي المغربي أبو مدين الغوث وعفيف الدين التلمساني، نصيرة شينة، إشراف: إسماعيل زردومي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراة العلوم في الأدب العربي المغربي القديم، 1439هـ-2018م، ص43.

نماذج من منهجه الذوقي في بعض الحكم والأشعار:

سنذكر في هذا الباب بعض النماذج التي توضح منهج الشيخ في الحكم والأشعار وسنستهل هذا الباب بالحكم التي استنتجها من خبرته في الحياة.

أولا: الحكم الغوثية:

1/ بسط المقدمات وتذليل المبهمات:

الطريق إلى مقام المراقبة طريق طويل وصعب فالشيخ يذكر الوسيلة المؤدية لهذا المقام بقوله:

"بالمحاسبة يصل العباد إلى مقام المراقبة"[37]. وكأن انضباط القواعد عنده خفي لكن الناظر في القواعد الكلية يجد معضدات وسندات لهذا القانون ، فعند قول الأصولي الوسيلة لها حكم المقصد أو أعظم الوسائل إلى أفضل المقاصد هي أفضلها على الأطلاق كأنه استحضر هاته القواعد وساق ما يخدمها ويبرزها

فالمحاسبة "هي أن يحاسب الإنسان نفسه على كل عمل يأتيه فيزنه بميزان الشرع ويزنه بميزان الإخلاص، ويصلح حاله في الوقت إن رأى تقصيرا، ويستغفر ويتوب ويعزم على أن يحسن فيما يستقبل من أعماله، ويلازم طريق الحق ويحسن فيما بينه وبين الله وذلك مراعاة القلب"[38]. إذن فالمحاسبة تمهيد للمراقبة التي هي اليقين بأن الله عليه رقيب[39].

فالتدرج في الافهام وبيان ما لا يستقيم تحصيل الغايات منه إلا بتحصيله واجب، لذا اطرد هذا المنهج في مدونات الشيخ أبي مدين من حيث :

- **سوق المقدمات على نحو ترتيبي مفض للفهم والإفهام وبالتالي الإذعان والامتثال .**
- **الترتيب على مقتضى قواعد البيان وضرب الحدود، والابتعاد عن**

---

[37] شرح الحكم الغوثية، ابن علان، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق العربية-القاهرة، د.ط، ص162.

[38] أبو مدين الغوث، عبد الحليم محمود، ص76.

[39] ينظر المصدر نفسه.

الدور والتسلسل في بيان مصطلحات القوم .

– قوة العبارات وجزالة الألفاظ التي لها جرس ووقع في القلوب.

2/ بيان الأسباب ثم تغييبها في مسببها :

المنهج الظاهر في حث المكلف على الامتثال بيان الأسباب، لكن الشيخ في مدوناته كثيرا ما يجلي الاسباب ثم يغيبها في مسببها لعلل تقتضيها قواعد التربية :

وجاء في حديثه عن الزهد : "من لم يصلح لخدمته شغله بالدنيا ومن لم يصلح لمعرفته شغله بالآخرة"[40]

ويقول أيضا في هذا الباب "كل فقير (أي صوفي)، الأخذ أحب إليه من العطاء لم يشم للفقر (التصوف) رائحة"[41].

فالشيخ يصل بأمر الزهد إلى أقصى ما يتصور في شأنه، فلا يكون المتصوف متصوفا حقا فقيرا إلا إذا كان العطاء عنده أكثر من الأخذ.

3/ بيان أسس التخلية :

يركز في أشعاره ونثره قدس الله سره على القلب الذي هو محط نظر المولى عز وجل وأشعاره في المحبة أعظم دليل ومن حكمه أيضا في هذا الباب إذ يقول "إذا سلا القلب عن الشهوات فهو معافى"[42] يدلنا سيدي أبي مدين الغوث مرض من أمراض القلوب ألا وهو "إعراض القلب عن مولاه، وإقباله على شهوته وهواه، فإذا أعرض القلب عن الشهوات وسألها، كان ذلك دليلا على عافيته وبلوغه من الصحة منتهاها"[43].

4/ طرق اكتساب الذوق:

---

[40] المصدر نفسه، ص63.

[41] المصدر نفسه.

[42] شرح الحكم الغوثية، ابن علان، ص165.

[43] المصدر نفسه.

يعرض الشيخ لنا آداب الجلوس مع المشايخ والفقراء وأهل المقامات إذ يقول: "حسن الخلق معاشرة كل شخص بما يؤنسه ولا يوحشه مع العلماء بحسن لاستماع والافتقار، ومع أهل المعرفة بالسكون والانتظار ومع أهل المقامات بالتوحيد والانكار"[44].

ويأخذنا الشيخ في حكمه إلى أكبر جهاد وهو مجاهدة النفس واتقاء عداوتها والتغلب على شهوتها ومداراتها، إذ يقول: "من لم يستعن بالله على نفسه صرعته"[45] فإذا أراد الإنسان مجاهدة نفسه وتطويعها وترييضها توجه إلى الله بالاستعانة فهو وكيله في ذلك.

ونختم كلامنا بهذه الحكمة التي يحتاجها كل مذنب ومخطئ وغافل إذ يقول الشيخ قدس الله سره:"طلب الإرادة قبل تصحيح التوبة غفلة"[46]، فمن طلب الإرادة من الله عزوجل كان "لابد من تصحيح التوبة أولا، وأبو مدين يستعمل كلمة :(تصحيح) وتصحيح التوبة يتضمن رد الحقوق لأصحابها وإلا لما كانت التوبة صادقة. وتصحيح التوبة يستلزم –لا مناص- أداء حقوق الله في الطاعات والانتهاء عما نهى الله عنه"[47].

حكم سيدي أبي مدين تحمل من الدرر في مقام التزكية ما لا تحمله غيرها من الحكم، فقد جعل في باب حكمة يكره فيها السبيل للوصول إلى لك الباب.

ثانيا: ديوان الشعر:

جمع الشيخ في أشعاره جملة من الآداب والطرق الموصلة إلى مقام الزهد والتخلي، فبدأ يصور للمريدين سالكي الطريق أول الوسائل للوصول إلى درجات الفقر فنظم في هذا الحال قوله:

---

[44] المطرب بمشاهير أولياء المغرب، التليدي، ص77.

[45] شرح الحكم الغوثية، ابن علان، ص166.

[46] أبو مدين الغوث، عبد الحليم محمود، ص68.

[47] المصدر نفسه.

ما لذة العيش إلا صحبة الفقرا *** هم السلاطين والسادات والأمرا[48].**

ويحث سيدي أبي مدين الغوث في أشعاره على التحلي بالصبر والجلد عن الشدائد فهي رغم اشتدادها ستزول لا محال إذ يقول في هذا الشأن:

يا أزمة الشدة العظمى ستنفرج *** إن الشدائد مقرون بها الفرج.**

يا أزم لم أخش منها خطبا يُبْئس *** وحسن ظني بالله ممتزج.**

يا أزم سابق فضل الله ضامنة *** ذلاؤه الدهر أن الضيق ينفرج.**

يا أزم كم كربة دهياء قد همت *** واللطف فيها مع الأنفاس يندرج[49].**

ويدعو الشيخ كذلك إلى النظر إلى الله عزوجل فيقول في هذا المقام العظيم:

فإذا نظرت بعين عقلك لم تجد *** شيئا سواه على الذوات مصورا.**

وإذا طلبت حقيقة من غيره *** فبذيل جهلك لا تزال معثرا[50].**

إن العين لتدمع وإن القلب ليسترق لهذا الكلام الذي يخرج من قلبٍ عرف الله حق المعرفة فأصبح من العارفين به وقطبا من أقطاب التصوف و وتدا من أوتادها، فلا يخلو بيت من أبيات سيدي أبي مدين الغوث من معالم التصوف يحلق بنا إلى الأفق الأعلى ويصور لنا أن الدنيا رغم شدائدها إلا أنها لا تساوي جناح بعوضة من الآخرة، بهذا المنهج خطى الغوث أبو مدين شعيب كلمات حكمه وشعره.

خاتمة:

تجلى مما سبق ذكره بعض النتائج والتي يمكن حصرها باعتبار تكثير الشواهد المفيدة للقطع وباعتبار غلبة الظن والتي تبقى في دائرة التوسمات:

1/ من مناهج سيدي أبي مدين الترميز و المراد منه إما تسفير خاص بالقوم حتى لا تكون المصطلحات كلأ مباحا لكل راتع

---

[48] المطرب بمشاهير أولياء المغرب، التليدي، ص79.

[49] ديوان أبي مدين شعيب الغوث، جمع وإعداد: عبد القادر سعود – سليمان القرشي، كتاب ناشرون- لبنان، الطبعة الأولى 1432هـ-2011م، ص16.

[50] المصدر نفسه، ص25.

2/ قد يذهل العارف في المقامات العلية في الشهود فيورد جملة من الأقوال حال التلبس بالحضرة الأحدية أو الأحمدية فينطق على لسانهم مما يورد انكارا عند من يتوكأ على منظومة أهل الظاهر

3/ الأصل في العرفانية عدم البوح وما ألقاه السادة الصوفية هي فيوضات حال الغيبة، والعارف الراسخ في مقام العرفانية هو الذي يكتم وارداته ويحجب أنوار الإشراق عليه.

4/ للشيخ متابعات للقوم في طرائق التحصيل والتربية، والتي لا غنى لسائر أو سالك عنها، خصوصا في مراحل السير الأولى .

5/ تفرد الشيخ بخصائص المكنة الكلامية والطلسمة الربانية، فكان يفهم عن الله ويفهم مكنونات الأمور بالله، فيورد القول المطلسم ويجلي حقيقته بفلسفة تعجز الأذهان عن ادراكها.

6/ الخصوصية التي مكنه المولى منها تبدت في خوارق العوائد الكلامية ومدوناته خير شاهد، فالناظر في الحكم الغوثية يتجلى له أن هذا الشيخ العارف بالله والدال على الله له اصطفاء رباني

7/ الجمالية في أشعاره وصدق محبته جلي من عباراته وكلامه .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما والحمد لله رب العالمين.

ثبت المصادر والمراجع:

- أبو مدين الغوث لعبد الحليم محمود، دار المعارف- القاهرة، د.ط.
- أنس الفقير وعز الحقير، ابن قنفذ القسنطيني، اعتناء وتصحيح: محمد الفاسي-أدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي-الرباط.
- التشوف إلى رجال التصوف وأخبار العباس السبتي لابن الزيات، تح: أحمد توفيق، مطبعة النجاح الجديدة-الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1997.
- التعرف لمذهب أهل لتصوف لأبي بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: ضبط ونعليق أحمد شمس الدين ،لبنان بيروت دار الكتب العلمية ، الطبعة الاولى 1413،1993هـ .
- حقائق عن التصوف لعبد القادر عيسى ، دار المقطم طبعة 2005.
- ديوان أبي مدين شعيب الغوث، جمع وإعداد: عبد القادر سعود – سليمان القرشي، كتاب ناشرون- لبنان، الطبعة الأولى 1432هـ-2011م.
- شرح الحكم الغوثية، ابن علان، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق العربية-القاهرة، د.ط.
- الشعر الصوفي المغربي أبو مدين الغوث وعفيف الدين التلمساني، نصيرة شينة، إشراف: إسماعيل زردومي، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراة العلوم في الأدب العربي المغربي القديم، 1439هـ-2018م.
- عنوان الدراية لأبي العباس الغبريني، تح: عادل نويهض، دار الأفاق الجديدة، الطبعة الثانية 1979.
- قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة و الحقيقة ويصل الأصول و الفقه بالطريقة لأحمد بن أحمد البرنسي المغربي المشهور بزروق ، تعليق وضبط محمود بيروتي دار البيروني سوريا دمشق الطبعة الأولى 2004 ،1424 هـ .
- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية لزين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، تح: محمد أديب، دار صادر-بيروت، د.ط.

- اللمع الطوسي السراج، ، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م.
- المطرب بمشاهير أولياء المغرب لعبد القادر التليدي، دار الأمان-الرباط، الطبعة الرابعة 1424هـ-2003م.
- معجم الفاظ الصوفية لحسن الشرقاوي مؤسسة مختار للنشر و التوزيع القاهرة الطبعة الأولى 1987 .
- معراج التشوف إلى حقائق التصوف لعبد الله أحمد بن عجيبة ، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي ، الدار البيضاء المركز الثقافي المغربي .
- الموافقات للشاطبي، ، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط1(1417هـ/ 1997م) .
- موسوعة الطرق الصوفية الإيضاح والبيان لمصطلح أهل العرفان لمحمد بن بريكة، ،المعجم الصغير دار الحكمة الجزائر 2007

آيات التوحيد عند محي الدين ابن عربي مقاربة في التفسير الصوفي الفلسفي _سورة آل عمران أنموذجا_

الدكتورة: نورة رجاتي /الباحثة وسيلة أمزيان
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

مقدمة:

تنوعّت مناهج تفسير القرآن الكريم في الدائرة الإسلامية كنتيجة حتمية لتنوع المشارب الفكرية والتوجهات العقدية والفقهية للعلماء والمفسرين،فهناك من اعتمد منهج التفسير بالأثر وهناك من فسّر القرآن بالقرآن أو بالسنة وبآثار الصحابة والتابعين،وهناك من اعتمد التفسير بالرأي....وكلّ مناهج التفسير هي مقبولة في الفكر الإسلامي فهي في النهاية تمثّل قراءة ورؤية الخلق لكلام الخالق عزّ وجلّ بغية تبسيط مقاصده وتقريب معانية للمسلمين.

ويعتبر التصوف الإسلامي أحد تيارات الفكر الإسلامي الذي لا يمكن إنكاره بأي حال من الأحوال بالرغم مما يُوجه إليه من نقد ورفض،في ظل حضارة إنسانية لم يعد يمثّل فيها الجانب الروحي إلاّ نسبة قليلة بعدما سيطرت النزعات المادية والعقلية على مختلف جوانب الحياة والفكر فيها.

وقد اتخذ التفسير الصوفي لنفسه مكانة ذات أهمية عالية بين مختلف وجوه التفسير الأخرى، إلاّ أنّه لازال يواجه موجة رفض على نطاق واسع في الأوساط الفكرية الإسلامية نظرا للخصوصية التي يكتسبها كونه موجه أساسا لفئة معينة وهي فئة الصوفية وأرباب السلوك ومجاهدة النفس، وهي خصوصية يكتبسها من المفسرّ نفسه كونه صوفيا من أولياء وخاصة الله عزّ وجل.وقد طبع على أغلب الدراسات التي اهتمت بالتفسير الصوفي على قلتها طابع الرفض القاطع، من هنا كان توجيه البحث نحو هذا النوع من التفسير مشروعا،وهو ماعملناه باختيار نموذج تفسير الشيخ محي الدين بن عربي للقرآن الكريم كونه يمثل منعرجا هاما في تاريخ التصوف الإسلامي، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى رأينا الاهتمام

بماخلّفه الشيخ الأكبر في تفسير واجبا لأنّه لم يعرف بعد عناية أكاديمية تليق بما قدّمه في ميدان التفسير القرآني.

الإشكالية:

من جملة هذه الأفكار تتضح أمامنا إشكالية هذا البحث وهي:ماهي خصوصية تفسير الشيخ محي الدين بن عربي للقرآن؟ ماهي ضوابطه وقواعده في التفسير؟ومامدى مشروعية التفسير الصوفي انطلاقا من نموذج الشيخ الأكبر؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

عرض أحد أهمّ التفاسير الصوفية وهو تفسير الشيخ محي الدين بن عربي الذي لاقى نقدا لاذعا،وتبيان أنّ خصوصية التوجه الصوفي للشيخ هي التي أكسبت تفسيره ميّزا خاصا، من هنا كان لابدّ للدارسين لهذا التفسير أن يسلّموا بهذا التوجه الروحاني لكي يتسنّى لهم قراءة هذا التفسير قراءة منصفة.

تهدف هذه الدراسة إلى التنويه لضرورة استيعاب التفسير الصوفي كنوع من التفاسير الإسلامية لا يختلف في القيمة الشرعية والعلمية عن غيره من التفاسير، ونبذ رفضه من مبدأ رفض التصوف.

منهج الدراسة:

ولتجسيد هذه الأهداف استخدمنا المنهج الاستقرائي والمنهج التحليلي، من خلال استقراء مؤلفات الشيخ والدراسات حوله، بغية تتبع مراحل حياته ومحاولة فهم تجربته الصوفية ،ومن ثمّ استقراء تفسيره لآيات التوحيد وتحليله لها للوصول إلى قواعده وضوابطه في التفسير.

محاور الدراسة:

1. تعريف المصطلحات:القرآن الكريم_التفسير_ التصوف.
2. ابن عربي حياته وتصوفه.

3. المنهج الصوفي لابن عربي في التفسير. تفسيره لآيات التوحيد من سورة آل عمران أنموذجا.

العرض:

1. تعريف المصطلحات:

- **القرآن الكريم:**

✓ **القرآن لغة:**

مصدر من مادة قرأ يقرأ قراءة أو قرآنا،ومنه قرأت الشيء فهو قرآن أي جمعته وضممت بعضه إلى بعض فمعناه: الجمع والضم ومنه قولهم: ما قرأت هذه الناقة سلى قط وما قرأت جنينا أي لم تضمّ رحمها على ولد[1].ولفظ القرآن مرادف لمعنى القراءة ومنه قوله تعالى:" إنّ علينا جمعه وقرآنه فإذا قرآناه فاتبع قرآنه"[2] أي قراءته، ثمّ سمي به الكتاب المقروء من باب تسمية المفعول بالمصدر وقرأ الشيء قرآنا جمعه وضمه ومنه سمي القرآن لأنه يجمع السور ويضمّها،وهو مهموز فلو حُذف همزه كان ذلك للتخفيف وإذا دخلته "أل" بعد التسمية فإنما هي إشارة للأصل لا للتعريف به[3].

✓ **القرآن اصطلاحا:**

- القرآن الكريم هو : اسم لكلام الله تعالى المنزل على عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم وهو اسم لكتاب الله خاصة ولايسمى به شيء غيره من سائر الكتب[4].

---

[1] اسماعيل بن حماد الجوهري، صحاح اللغة، ط2، دار العلم للملايين، بيروت_لبنان،1399هـ_1979م، ج1، ص65.

[2] القرآن الكريم،سورة القيامة، الآية 17_18.

[3] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص795.

[4] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق:عبد الله بن عبد المحسن التركي،ط1،مؤسسة الرسالة،بيروت_لبنان ،1427هـ_2006م،د.أ، ص298.

- القرآن هو كلام الله المعجز المنزّل على قلب النبي صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر والمتعبّد بتلاوته من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس[5].

2. التفسير:

✓ **لغة:**

قال ابن منظور: «(فسر) الفَسْرُ: البيان، فَسَر الشيءَ يفسِرُه بالكَسر وتَفْسُرُه بالضم فَسْراً وفَسَّرَهُ: أَبانه...وقوله عز وجل: "وأحسن تفسيرا"[6]،الفَسْرُ: كشف المُغَطّى والتَّفْسير كَشف المُراد عن اللفظ المُشْكِل، واسْتَفْسَرْتُه كذا، أَي سأَلته أَن يُفَسِّره لي»[7]. قال ابن فارس: «(فَسَرَ) الفاء، والسين، والراء كلمة واحدة تدلُّ على بيانِ شيءٍ وإيضاحِه»[8] .

ويُعرّف علم التفسير أيضاً بأنه: «علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها، الإفرادية، ومعانيها التركيبية، وتفسير الشيء لاحق به ومتمم له وجار مجرى بعض أجزائه، قال أهل البيان: التفسير هو أن يكون في الكلام لبس، وخفاء فيؤتى بما يزيله ويفسره»[9]. ففي هذا التعريف نجد نوعين من التفسير: تفسير المفردات والتراكيب.

وقال الإمام السيوطي[10]التفسير: «علم نزول الآيات، وشؤونها، وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها، ومدنيها، ومحكمها، ومتشابهها وناسخها،

---

[5] محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فوّاز أحمد زمرلي، ط1، دار الكتاب العربي،بيروت_لبنان، 1415هـ_1995م، ج1، 21.

[6] القرآن الكريم،سورة الفرقان، الآية 32.

[7] ابن منظور،لسان العرب، ج11،ص128.

[8] أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة،ج4،ص402.

[9] أبو البقاء أيوب بن موسى الكفومي، كتاب الكليات،تحقيق:عدناندرويش_محمدالمصري،د.ط،مؤسسة الرسالة،بيروت_لبنان،1419،د.أ،ص206.

[10] السيوطي: هو عبد الرحمان بن كمال أبو بكر بن محمد بن سابق الدين بن الفخر عثمان الخضيري الأسيوطي، ولد في رجب سنة 849هـ،عاش يتيما وتوفي يوم الجمعة 19 جمادى الأولى سنة 911هـ،اشتهر

ومنسوخها، وخاصها، وعامها، ومطلقها، ومقيدها، ومجملها، ومفسرها، وحلالها، وحرامها، ووعدها، ووعيدها، وأمرها، ونهيها، وعِبرها، وأمثالها»[11] .

✓ **اصطلاحا:**

وقال أبو حيان[12]: «التفسير: علم يُبحثُ فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية، والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك»[13].

قال الإمام الزركشي[14]: "التفسير: هو علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه، وحِكمه، واستمداد ذلك من علم

بالتفسير. (يُنظر:طبقات المفسرين ،أحمد بن محمد الأدنروي،تحقيق: سليمان بن صالح الخزي،ط1، مكتبة العلوم والحكم،المدينة المنورة، 1997م،د.أ،ص365).

[11] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، د.ط،دار الفكر، لبنان، 1416هـ_1996م،د.أ،ض435.

[12] محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان، الإمام أثير الدين الأندلسي الغرناطي، النّفزي، نحويّ عصره ولغويّه ومفسّره، ولد بمطخشارس، مدينة من حاضرة غرناطة سنة أربع وخمسين، وستمائة للهجرة، من تصانيفه: البحر المحيط في التفسير، وغيره، توفى سنة خمس وأربعين وسبعمائة.(يُنظر: معجم الشيوخ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ، تخريج: شمس الدين أبي عبد الله ابن سعد الصالحي الحنبلي، تحقيق: الدكتور بشار عواد- رائد يوسف العنبكي- مصطفى إسماعيل الأعظمي،ط1، دار الغرب الإسلامي، 2004م،ص472).

[13] البحر المحيط، محمد بن يوسف أبوحيان الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي معوض، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان – بيروت، 1422 هـ-2001م،ج1، ص121.

[14] هو بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي الشافعي الإمام المصنف، ولد سنة خمس وأربعين وسبعمائة، وأخذ عن الشيخين: جمال الدين الأسنوي، وسراج الدين البلقيني وكان رحالة في طلب العلم، وكثير التصانيف، توفي بمصر ودفن بالقرافة، سنة أربع وتسعين وسبعمائة.(يُنظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد ابن العماد العكري الحنبلي ، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، دار ابن كثير- دمشق، ط/1406هـ،ج6،ص336.

اللغة، والنحو، والتصريف، وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ"[15]. اشرحي

3. التصوف:

✓ **لغة:**

لم يُجمع الباحثون على تعريف معين للفظة التصوف، بل ذهبوا في ذلك إلى مذاهب عديدة:

- جاء في لسان العرب: أنّ:" صوفة أبو حي من مضر، وهو الغوث بن مر بن أد بن طابخة بن إلياس بن مضر،كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية ويجيزون الحاجّ، أي يفيضون بهم، وصوفة حي من تميم وكانوا يجيزون الحاج في الجاهلية من منى فيكون أول من يدفع. يقال في الحج : أجيزي صوفة، فإذا أجازت ، قيل : أجيزيخندف. فإذا أجازت أذن للناس كلهم في الإجازة وهي الإفاضة."[16]
- وذهب القشيري إلى أنّ: "التصوف كالقلب، فأمّا من قال إنّه من الصوف، ولهذا يُقال : تصوف إذا لبس الصوف كما يُقال: تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه،ولكنّ القوم لم يختصوا بلبس الصوف"[17] إذ أنّ فئة من الصوفية ذهبوا إلى ضرورة تعذيب النفس الإنسانية ، ولبس الصوف هو نوع من هذا التعذيب.

---

[15] البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ،ط1، دار إحياء الكتب العربية،د.ب، 1376هـ،ج1،ص13.

[16] ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص479. وقد ورد هذا الرأي أيضا في: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الحافظ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت_لبنان،د.أ، 1988م، ص18.

[17] القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية،ط1، دار الكتب العلمية،بيروت_لبنان، 1998م،د.أ، ص312.

- وقيل التصوف: مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم[18]. وذلك بعملهم واجتهادهم على تزكية النفس الإنسانية ورفعها إلى أعلى مراتب الأخلاق.

- فيما ذهب أخرون إلى أنّ التصوف يرجع إلى الصُفّة التي كانت في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم لأنّ أصحابها اتصفوا بكل الصفات التي يمكن أن تكون سببا لهذه النسبة كالصفاء الذي هو صفاء أسرارهم ونقاء أثارها، أو كأنّهم في الصف الأول بين يدي الله بارتفاع هممهم إليه وإقبالهم بقلوبهم عليه.[19]

- ورأي أخر نسب التصوف إلى صوفانة وهي بقلة تنبت في الصحراء، حيث دفع التقشف بعض الصوفية إلى الزهد في الطعام والاقتصار على نبات الصحراء[20]. وهذا الرأي مستبعد نوعا ما في أوساط الدارسين للتصوف الإسلامي.

✓ **اصطلاحا:**

اختلفت التعاريف الإصطلاحية للتصوف اختلافا كبيرا جدا حتى قال الشيخ أحمد زروق الفاسي أنها بلغت الألفين تعريفا[21]. نذكر منها:

- تعريف الجنيد:" التصوف هو أن يُميتك الحق عنك ويحييك به"[22]

- و تعريف أبو بكر الكتاني التصوف فقال:" التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف"[23] وقد ربط التصوف في هذا التعريف بالأخلاق وتزكية النفس مباشرة.

---

[18] الكلاباذي أبو بكر محمد بن اسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، د.ط، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة_مصر، 1992م، د.أ، ص22.

[19] المصدر نفسه،ص 22.

[20] عفيفي أبو العلال، التصوف. الثورة الروحية في الإسلام، د.ط، دار المعارف، القاهرة_مصر، 1963م، د.أ، ص29.

[21] الفاسي أحمد زروق، قواعد التصوف، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت _لبنان، 2005م،د.أ، ص4.

[22] القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، المرجع السابق، ص312.

[23] فتاح عرفان عبد الحميد ، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، دار الجيل، بيروت_لبنان، 1993م، د.أ، ص136.

- كما عرّف السهروردي التصوف قائلا:" التصوف غير الفقر، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد، فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لايكون الرجل بدونها صوفيا وإن كان زاهدا وفقيرا"[24] ونحسبه بهذا التعريف توجه إلى درء الخلط الواقع بين مفهومي التصوف والزهد، ذلك أنّ الكثير من الدارسين في مجال التصوف يجعلون الزهد والتصوف أمرا واحدا لا فرق بينهما.

2. ابن عربي:حياتهوتصوفه: (560_638هـ/1165_1240م).

- هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عربي عبد الله بن العربي الحاتمي الطائي الأندلسي،وهذا ما اتفق عليه المؤرخون[25]،وهناك من رجّح أن يكون اسم جده الرابع علي بدلا من عبد الله والدليل هوأنّ:" هناك توافقا بين اسم الجدّ والحفيد فهو اسمه محمد واسم جده محمد واسم أبيه علي ولا يُستبعد أن يكون اسم جدّه الرابع علي"[26].

- وُلد ابن عربي يوم الإثنين ليلة 17من رمضان سنة 560هـ في مدينة مرسيه[27]، وهي مدينة بالأندلس أنشأها المسلمون في عهد بني أمية ،وكان أبوه علي بن محمد من أئمة الفقه والحديث ومن أعلام الزهد والتصوف وكان جده أحد قضاة الأندلس، انتقل والده إلى إسبيلية وهي عاصمة من عواصم الحضارة والعلم في الأندلس وفيها شبّ محي الدين ودفع به والده إلى أبي بكر بن خلف عميد

---

[24] السهروردي أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد، عوارف المعارف،د.ط، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت_لبنان، د.ت، د.أ، ص54.

[25] ابن عماد ،شذرات الذهب في أخبار من ذهب،تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط_محمود الأرناؤوط،ط1،دار ابن كثير،بيروت_لبنان،1406هـ_1986م،ج7،ص332.

[26] محمد فاروق صالح البدري، فقه الشيخ محي الدين ابن عربي في العبادات ومنهجه في كتابه الفتوحات المكية،ط1، دار الكتب العلمية، بيروت_لبنان، 1427هـ_2006م،د.أ، ص21.

[27] شكيب أرسلان، الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية،ط1، المطبعة الرحمانية،د.ب، 1355هـ_1936م،ج3، ص514.

الفقهاء فقرأ عليه القرآن بالسبع في كتاب :الكافي[28]، وسمع على أبي بكر محمد بن أبي جمرة كتاب التيسير للداني وسمع على ابن زرقون وأبي محمد عبد الحق الإشبيلي وعبد المنعم الخزرجي[29].

- وتوفي الشيخ محي الدين بن عربي في 28 ربيع الثاني سنة 638هـ/16 تشرين الثاني 1240م،ودُفن في سفح جبل قاسيون في الحي الذي يُعرف اليوم باسم الصالحية ومقامه هناك مزار عظيم،وكانت وفاته في دار القاضي محي الدين بن الزكي وقام بغسله الجمال بن عبد الخالق والقاضي الذي حصلت في بيته الوفاة وكان عماد الدين بن النحاس يصب الماء عليه وغسلوه وفق شعائر الإسلام[30].

- **شيوخه:**أخذ ابن عربي على كثير من المشايخ ويُذكر أنّه أخذ أيضا على النساء،وإذ لا يسع المجال لعدّ جميع من تتلمذ عندهم الشيخ الأكبر فقد اقتصرنا على إيراد ماجاء في كتاب جامع كرامات الأولياء على لسان ابن عربي إذ قال:" من شيوخنا في القراءة أبو الحسن شريح بن محمد بن محمد بن شريح الرعيني،القاضي أبو محمد عبد الله البازلي،القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي حمزة .

ومن شيوخنا في الحديث: أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمان بن عبد الله الإشبيلي،عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل الحرستاني سمعت عليه صحيح مسلم.

---

[28] أبو بكر محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحي ،ط1، دار الكتب العلمية ،بيروت_لبنان، 1430هـ_1999م، ج1، ص3 من المقدمة.

[29] عبد الباقي مفتاح،بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي،ط1، دار الكتب العلمية،بيروت_لبنان،2011م،د.أ،ص12.

[30] أبو الفداء اسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، د.ط، مكتبة المعارف،بيروت_لبنان،د.ت،ج13، ص156.

ومن شيوخنا: محمد أبو الوليد بن أحمد بن محمد سبيل ناولني كتاب نهاية المجتهد وكفاية المعتضد والأحكام الشرعية.

ومن شيوخنا: محمد بن محمد بن محمد البكري سمعت عليه رسالة القشيري."[31]

- **تلاميذه:**

تلاميذ الشيخ الأكبر وأتباعه كثر نحاول إيراد ما تمكن منهم:

_ أبو عبد الله زكرياء بن محمود القاضي الأنسي القزويني.

_ عبد العزيز بن أبي فارس بن الغني بن أبي الأفراح سرور بن أبي الرجاء سلامة بن أبي اليمن بركات بن أبي أحمد زكرياء الحسين أخذ عن ابن عربي بالاسكندرية.

_بهاء الدين غازي بن الملك أبو بكر بن أيوب،أجازه ابن عربي إجازة عامة بجميع مؤلفاته.[32]

- **تصوفه:**أمّا عن تصوف الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي فهو عبارة عن مزيج من العوامل التقت وتلاقحت في زمان واحد لينتج عنها متصوف بحجم الشيخ الأكبر يمثّل أحد أهم متصوفي العالم الإسلامي، هذه العوامل نذكر أهمها لأنّ المقام لا يسمح بالتفصيل:وأهم هذه العوامل على الإطلاق هي زوجته الصالحة ،فقد قيل أنّه تزوج بفتاة تعتبر مثالا في الكمال الروحي وحسن الخلق،فساهمت معه في تصفية حياته الروحية بل كانت أحد دوافعه إلى الإمعان فيها،وشهد ابن عربي بصلاح زوجته قائلا:" حدثتني المرأة الصالحة مريم بنت محمد بن عبدون قال: رأيت في منامي شخصا كان يتعاهدني في وقائعي وما رأيت له شخصا قط في عالم الحس فقال لها: أتقصدين الطريق؟ قالت: فقلت له أي والله أقصد الطريق ولكن لا أدري بماذا قالت: فقال لي بخمسة وهي التوكل واليقين والصبر والعزيمة

---

[31] **النبهاني**، جامع كرامات الأولياء،تحقيق: إحسان عباس_ محمد بن شريفة_بشار عواد معروف،ط1،دار الغرب،تونس،2012م،ج4،ص202.

[32] البدري محمد فاروق صالح،فقه الشيخ محمد الدين بن عربي في العبادات ومنهجه في كتاب الفتوحات المكية،ط1، دار الكتب العلمية،بيروت_لبنان،1427هـ_2006م،د.أ،ص34.

والصدق فعرضت رؤياها عليّ فقلت لها: هذا هو مذهب القوم"[33]، عامل آخر أثر في التوجه الصوفي للشيخ الأكبر هو الرؤيا إذ يروي ابن عربي قائلا: " مرضت فغشيّ عليّ في مرضي بحيث إني كنت معدودا في الموتى فرأيت قوما كريهي المنظر يريدون إذابتي ورأيت شخصا جميلا طيب الرائحة شديدا يدافعهم حتّى قهرهم فقلت له من أنت فقال أنا سورة يس أدفع عنك فأفقت من غشيتي تلك إذا بأبي _رحمه الله_ عند رأسي يبكي وهو يقرأ سورة يس وقد ختمها فأخبرته بما شهدته"[34].وبعد مدة توفي والده، فتحدث ابن عربي عن الكرامات التي صاحبت وفاة الوالد فقد كان قد تنبّأ بأنّه سيموت في يوم كذا وشهر كذا قبل خمسة عشر يوما من وفاته، فلمّا أتى ذلك اليوم الذي تنبّأ به دخل في النزع الأخير وغشى جسمه نور أبيض كان يضيء الغرفة كلها، فتأثر ابن عربي بهذه الكرامة وودع والده وخرج إلى المسجد ينتظر خبر وفاته، وقد كانت هذه الحادثة نقطة تحول في حياته الروحية[35].لكنّ سنة 580هـ/1184م كانت هي البداية الصوفية الحقيقية للشيخ وهو في الحادية والعشرين من عمره أي قبل وفاة والده، إذ أنّه صرّح قائلا: " ونلت هذا المقام في دخولي هذه الطريقة سنة ثمانين وخمسمائة "[36]، وبعد طوافه على الكثير من العلماء والشيوخ اعتزل الناس جميعا، واختار المقابر يقضي فيها جلّ وقتها يتهامس مع محدثين غير منظورين وفي هذا يقول هو نفسه:" ولقد كنت انعطفت في القبور مدة منفردا بنفسي فبلغني أنّ شيخنا يوسف بن خلف الكومي قال إنّ فلانا _وسماني_ ترك مجالسة الأحياء وراح يجالس الموتى فبعثت إليه وقلت: لو جئتني لرأيت من أجالس"[37]، ومن هنا كانت بداية الشيخ في الطريق الصوفي، فضلا عن

---

[33] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص363.

[34] المصدر نفسه، ج4، ص648.

[35] مظهر عبد العلي جاسم الجغيفي، التصوف الفلسفي عند ابن عربي في دراسات المستشرقين،مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، 2010م،العدد 2، ص15.

[36] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص559.

[37] للتفصيل يُنظر: المصدر نفسه، ج3، ص 58_59.

كونه سليل عائلة متدينة معروفة بالزهد، والحديث عن عالم تصوفه هو حديث واسع الأفق كثير المناحي، لا تسمح حدود البحث بالتوغل فيها لذا التزمنا الإيجاز.

3. المنهج الصوفي لابن عربي في التفسير. تفسيره لآيات التوحيد من سورة آل عمران أنموذجا.

- **التفسير الصوفي:**

له مسميات كثيرة نذكر منها: التأويل الإشاري أو الرمزي أو العرفاني أو التفسير الروحي أو اللاحرفي.وقد اختلف الباحثون في تعريفه فتنوعت تعريفاته ونذكر منها:

✓ عرفه الشيرازي[38] قائلا:" هو علم الحقّ الأزليّ لا نهاية له في الظاهر ولا في الباطن لأنّ تحت كلّ حرف من حروفه بحرا من بحار الأسرار ونهرا من أنهار الأنوار"[39]

✓ وعرّفه الصابوني فقال:" هو تأويل القرآن على خلاف ظاهره بسبب إشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك ومجاهدة النفس ممّن نور الله بصائرهم فأدركوا أسرار القرآن العظيم أو انقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة بواسطة الإلهام الإلهي أو الفتح الرباني مع إمكان الجمع بينهما وبين الظاهر المراد من الآيات"[40]، ويتضح من هذا التعريف أنّ المفسّر الصوفي يرى في القرآن الكريم معان غير المعان الظاهرة التي تتضح لعامة الناس وهو أمر بديهي فالصوفية هم أهل الباطن.

✓ والتفسير عند الصوفية ينقسم إلى قسمين:

1) التفسير الفيضي أو الإشاري الصوفي: ويظهر جليا من الإسم أنّ الإشارة تؤدي دورا مهما في التفسير الصوفي تماما كما تؤديه في الخطاب الصوفي إذ

---

[38] هو أبو محمد رزوبهانبي أبي نصر البقلي الشيرازي المصري توفي سنة 606هـ من أكابر الصوفية،من مؤلفاته: منطق الأسرار في بيان الأنوار

[39] الشيرازي، تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن ،تحقيق: أحمد فريد المزيدي،ط1، دار الكتب العلمية،بيروت_لبنان،1429هـ_2008م،ص13.

[40] محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن،ط3، مكتبة دار الإحسان،نهران،2003م،د.أ،ص171.

"يشكّل مصطلح الإشارة في العرف الصوفي مع مصطلح العبارة ثنائية يمكن أن تختصر العلاقة بين المعنى الإشاري والمعنى التفسيري"[41] ويمكن القول أنّ الإشارة هي التي تحدث الفرق الكبير بين التفسير الصوفي وغيره من أنواع التصوف فالمتصوف لا يتحدث بالأسلوب المباشر أبدا وإنما كلّ خطابات الصوفية هي بلغة الإشارة لذا لا يفهمها إلاّ الصوفي أو المتضلّع بعلم التصوف، وانظلاقا من أهمية هذا المصطلح عند الصوفية فقد تعددت تعاريفه ومن بينها:" الإشارة هي ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه"[42].هذا فيما يتعلق بالإشارة وكونها ركيزة في التفسير الصوفي،أمّا التفسير الإشاري فقد عرفه أهل الاختصاص بأنّه:" تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك ولا يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة"[43].

2) التفسير النظري أو الفلسفي الصوفي: "وهو تفسير مبني على نزعة فلسفية حيث توجّه الآيات القرآنية لديهم وفق نظرياتهم وفلسفاتهم،حرصا على أن يجد في القرآن ما يشهد لنظرياتهم وفلسفاتهم ولأنه ليس من السهل أن يجد في القرآن ما يتفق صراحة مع تعاليمه ولا يتماشى بوضوح مع نظرياته فإنّه يحاول أن يطوّع القرآن قسرا لرأيه لينتهي بعد ذلك إلى فهم يُخرج النص القرآني عن ظاهره الذي يؤيّده الشرع وتشهد له اللغة"[44] فهذه وجهة نظر فئة من الباحثين المعارضين للتفسير الصوفي من مبدأ معارضتهم للتصوف ذاته،فيرون بأنّ هذا النوع من التفسير يبعد الآية القرآنية عن مقصدها الذي أُنزلت لأجله،ويعتبرونه نوعا من الفلسفة أكثر منه تفسير.

---

[41] عائشة خليل عبد الستار، رؤية منهجية في التفسيرالصوفي، إشراف: رضوان جمال الأطرش، مجلة الرسالة،1439هـ_2017م، العدد 1، ص131.

[42] أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود_طه عبد الباقي سرور،د.ط،دار الكتب الحديثة،مصر،د.ت،ص414.

[43] عائشة خليل عبد الستار،المرجع نفسه،ص131.

[44] عائشة خليل عبد الستار، المرجع السابق، ص128.

✓ ويرتكز التفسير الصوفي على مبدأ أنّ للقرآن ظاهرا وباطنا ويُقصد بالظاهر الشريعة وبالباطن الحقيقة،وعلم الشريعة يعلمه علماء الشرع وعلم الحقيقة يعلمه العلماء بالله[45]، أي أنّ علم الباطن أو كما يسميه الصوفية علم الحقّ هو ليس بالعلم الكسبي إنّما هو قذف من الله تعالى في قلوب أرباب السلوك وشيوخ مجاهدة النفس.فعلى سبيل التمثيل لا الحصر يقول التستري[46]:" مامن آية في القرآن إلاّ ولها أربع معان: ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد حلالها وحرامها،والمطلع اشراف القلب على المراد بها فقها من الله عزّ وجلّ"[47].

✓ وللتفسير الصوفي شروط نذكر منها:

- أن لا يكون التفسير الإشاري منافيا لما يظهر من النظم القرآني.
- أن لا يدعي المفسّر أنّه هو المراد وحده دون الظاهر أو باقي وجوه التفسير.
- أن لا يكون له معارض شرعيّ أو عقلي.
- أن لا يكون التأويل بعيدا لا يحتمله اللفظ فيه تلبيس على الأفهام.
- أن يكون له دليل شرعي يؤيّده.[48]، فيتضح لنا من جملة هذه الشروط

وفي حدود اطلاعنا على تفسير الشيخ الأكبر أنّه في الغالب لم يخرج عن هذه الضوابط، إلاّ أنه من البديهي أن يستخدم مصطلحات الصوفية التي قد لا يستوعبها عامة المسلمين من غير أهل الطريق.

---

[45] علوي بن عبد القادر_السقاف وآخرون، موسوعة الفرق المنتسبة إلى الإسلام، د.ط، د.دارنشر، د.معلومات، موقع الدرر السنية dorar.net،ج8، ص2.

[46] التستري: هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رفيع التستريأ أحد علماء الصوفية توفي سنة 283هـ.(أبو عبد الرحمان السلمي، الطبقات الصوفية، تحقيق: أحمد الشرباصي، ط2، دار كتاب الشعب، د.ب، 1419هـ_1998م،د.أ،ص202)

[47] عبد الكريم بن هوزان القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: ابراهيم السيوني، ط3، الهيئة المصرية للكتاب، مصر،د.ت،ج1، ص3.

[48] خالد عبد الرحمان الكعك، أصول التفسير وقواعده، ط2، دار النفائس، بيروت_لبنان،1406هـ_1986م،ص208.

✓ **التفسير عند ابن عربي:**

في حديثه عن التفسير ذهب الشيخ محي الدين في الفتوحات المكية إلى التأكيد :" أنّ الآية المتلفظ بها من كلام الله بأيّ وجه كان من قرآن أو كتاب منزل أو صحيفة أو خبر إلهي فهي على ما تحمله تلك اللفظة من جميع الوجوه"[49] ونحسبه هنا يتعامل مع الخبر الإلهي كما يسميه هو المعاملة ذاته سواء كان قرأنا أو حديثا نبويا أو إلهاما صوفيا يقذفه الله عزّ وجلّ في قلب عبده السالك ويرى أنّ هذا الخبر الإلهي يُقرأ بقراءات عديدة ولا يُحصر في قراءة واحدة من زاوية واحدة، ثمّ يُتبع قائلا:" أي علامة عليها مقصودة لمن أنزلها بتلك اللفظة الحاوية في ذلك اللسان على تلك الوجوه كلها،وعالم بأنّ عباده متفاوتون في النظر فيها وأنه ماكلفهم في خطابه سوى مافهموا عنه فيه فكل من فهم من الآية وجها فذلك الوجه مقصود بهذه الآية في حق هذا الواجد له وليس بوجد هذا في غير كلام الله ، وإن احتمله اللفظ فإنّه قد لا يكون مقصودا للمتكلم به لعلمنا بقصور علمه عن الإحاطة بما في تلك اللفظة من الوجوه، ولهذا كان كلّ مفسّر فسّر القرآن ولم يخرج عمّا يحتمله اللفظ فهو مفسّر"[50]، ونرى أنّه يقصد بهذا الكلام أنّ كل من فهم من الآية شيئا فهو مقصود الآية له وأنّ ما يستنتجه المفسرون هو ذاته ما يقصد الله عزّ وجلّ من آياته لأنّ المعاني التي يتضمنّها القرآن تحتمل مقاصد كثيرة .

ولا اختلاف في وجود تفسير من تأليف الشيخ محي الدين بن عربي " فإنّ له في الأقل تفسيرين أولهما: كتاب الجمع والتفصيل في معرفة معاني التنزيل، والثاني: إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن"[51]، وقد أشار لذلك في الفتوحات المكية فقال: "... ذكرناه في كتاب الجمع والتفصيل في معرفة معاني التنزيل"[52].

---

[49] أبو بكر محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح:أحمد شمس الدين،د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت_لبنان،د.ت، ج3،ص25 .

[50] المصدر ذاته، ج2، ص119_207.)

[51] محمد علي أسدي نسب، المناهج التفسيرية عند الشيعة والسنة، ط1، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، إيران، 2010م، د.أ، ص426.

" ... وقد اتسع القول في هذه الأنواع في تفسير القرآن لنا"[53]

" .... وقد بيّناه في كتاب إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن" [54].

".... كما شرطناه في التفسير الكبير لنا"[55].

وقد قال الزرقاني في مناهل العرفان:" وأهمّ كتب التفسير الإشاري أربعة : تفسير النيسابوري، وتفسير الألوسي، وتفسير التستري، وتفسير محي الدين بن عربي"[56]

- **النماذج:**

✓ **قال تعالى:" الله لا إله إلاّ هو الحي القيوم"**[57]: هذا توحيد حروف النفس[58]، وهو الألف واللام والميم وهو التوحيد الثالث في القرآن من نفس الرحمان، وهذا التوحيد أيضا توحيد الابتداء فإنّ الاسم الله مبتدأ، وله من أسماء الأفعال منزل الكتاب بالحقّ من الله المسمّى بالحي القيوم ، فبيّن أنّه منزل الكتاب بالحق من الله المسمّى بالحيّ القيوم،وهيأربهة كتب يصدّق بعضها بعضا، والكتب الإلهية وثائق الحق على عباده فهي كتب مواثيقه، وتحقيق بما له عليهم، وما لهم عليه مما أوجبه على نفسه لهم فضلا منه ومنّة، فدخل معهم في العهدة **"الحي"** الحياة شرط في جميع وجود النسب المنسوبة إلى الله، وهذه النسبة أوجبت له سبحانه أن يكون اسمه الحي، فجيمع الأسماء الإلهية موقوفة عليه

---

[52] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص59.

[53] المصدر نفسه، ج1، ص86.

[54] المصدر نفسه، ج3، ص64.

[55] المصدر نفسه، ج4، ص194.

[56] محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن،، تحقيق: فواز أحمد زمرلي،ط3، مطبعة عيسى البابي الحلبي،د.ب،د.ت، ج2، ص59.

[57] قرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: 2.

[58] توحيد حروف النفس: هو توحيد الثالث عند الشيخ ابن عربي " من نفس الرحمان وهو " الم الله لا إله إلاّ هو حي القيوم" وهذا توحيد حروف النفس وهو الألف واللام والميم ،وهذا التوحيد أيضا هو توحيد الابتداء، وله من أسماء الأفعال منزل الكتاب بالحق من الله المسمّى بالحي القيوم،فبين أنّه منزل الأربعة الكتب يصدّق بعضها بعضا لأنّ أكثر الشهود أربعة. (ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص53.)

ومشروطة به، حتّى الاسم الله ، فالاسم الله هو المهيمن على جميع الأسماء التي من جملتها الاسم الحي، ونسبة الاسم الحي لها المهيمنية على جميع النسب الأسمائية، حتّى نسبة الألوهة التي بها تسمّى الله الله ، فكل اسم هو للحي إذا حققت الأمر، فيسري سره في جميع العالم، فخرج على صورته فيما نسب إليه من التسبيح بحمده، فما في العالم إلاّ حي، ولما لم يتمكن أن يتقدم الاسم الحي الالهي اسم من الأسماء الإلهية، كانت له رتبة السبق، فهو المنعوت على الحقيقة بالأول. **" القيوم"** الحق يقوم بعباده فيما يحتاجون إليه، وهو تعالى الحي لنفسه، لتحقيق ما نسب إليه مما لا يتصف به إلاّ من شرطه أن يكون حيا، القيوم لقيامه على كل نفس بما كسبت[59].

✓ **قال تعالى: " هو الذي يصوّركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم"[60]: " هو الذي يصوركم في الأرحام"** لكونها مظلمة، تمدح بإدراك الأشياء فيها ، ويصورنا في الأرحام من غير مباشرة، وأضاف التصوير إليه لا إلى غيره "كيف يشاء" أي كيف أراد من أنواع الصور والتصوير " لا إله إلاّ هو العزيز" أي المنيع الذي نسب لنفسه الصورة ، لا عن تصوير ولا عن تصور، فهو المصوّر لا الملكُ،مع العزّة التي تليق بجلاله "الحكيم" المرتّب الأشياء التي أنزلت منازلها بما تعطيه الاستعدادات المسواة لقبول الصور، فيعين لها من الصور ما شاء مما قد علم أنها مناسبة له، وهذا هو التوحيد الرابع، **توحيد المشيئة**[61].

✓ **قال تعالى: "شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم"[62]: "شهد الله "** فبدأ بنفسه في الشهادة بتوحيده، ثمّ ذكر الملائكة، ثمّ ذكر بعد الملائكة أولي العلم ، وهم الأناسي، وهكذا

---

[59] محمودمحمود الغراب، رحمة من الرحمان في تفسير وإشارات القرآن من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، د.ط، مطبعة نضر، دمشق_سوريا، 1410م_1989م،ج1، ص409_410.

[60] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: 6.

[61] محمودمحمود الغراب، المصدر نفسه، ج1، ص411.

[62] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: 18.

كان أمر الوجود، فالأولية للحق، ثمّ أوجد الإنسان وأعطاه الخلافة فكانت شهادته تعالى لتفسه بالتوحيد، ثمّ عطف سبحانه **" الملائكة وأولي العلم"** على نفسه بالواو، ولم يعطف الله تعالى هنا بذكر الشهادة تشريفا للملائكة وأولي العلم، وإن كان قد فصلهم عن شهادته لنفسه بذكره **"لا إله إلاّ هو"** والواو حرف يعطي الاشتراك، ولا اشتراك هنا إلاّ في "أنّه" يعود على الله من " شهد الله" فعطف بالواو، وقال **" والملائكة"** فقدم الملائكة للمجاورة، والملائكة كلهم علماء بالله ليس فيهم من يجهل بخلاف الناس، ثم قال في حق الناس **" وأولوا العلم"** يعني من الجنّ والإنس، وما أطلق مثل ما أطلق الملائكة، فجعلهم جيران الملائكة لتصح الشفاعة من الملائكة فينا لحق الجوار، والعلم هنا علم التوحيد لا علم الوجود، فإنّ العالم كله عالم بالوجود لا بالتوحيد، لا في الذات ولا في المرتبة، فالموحدون بأي وجه كان أولياء لله تعالى، فإنّهم حازوا أشرف النراتب التي شرك الله أصحابها من أجلها مع الله فيها، وشهادة الملائكة وأولي العلم بتوحيده على قدر مراتبهم في ذلك، فلذلك فصل بين شهاتده لنفسه وشهادة العلماء له، فأخبر سبحانه وتعالى عباده بشرف العلم حيث وصف به نفسه، وأخبر تعالى أنّ العلماء هم الموحدون على الحقيقة، والتوحيد أشرف مقام يُنتهى إليه وليس وراءه مقام إلاّ التثنية، فمن زلّت قدمه عن صراط التوحيد رسما أو حالا وقع في الشرك، فمن زلت قدمه في الرسم فهو مؤبد الشقاء لا يخرج من النار أبدا لا بشفاعة ولا بغيرها، ومن زلت قدمه في الحال فهو صاحب غفلة،يمحوها الذكر وما شاكله، فإنّ الأصل باق يُرجى أن يجبر فرعه بمنّ الله تعالى وعنايته، والموحد لله في ألوهته إن كان عن شهود لا عن نظر وفكر فهو من أولي العلم الذين ذكرهم الله في هذه الآية،لأنّ الشهادة إن لم تكن عن شهود وإلا فلا، فإنّ الشهود لا يدخله الريب ولا الشكوك، وإن وحّده بالدليل الذي أعطاه النظر، فما هو من هذه الطائفة المذكورة ، فإنّه ما من صاحب فكر ، وإن أنتج له علما إلاّ وقد يخطر له دخل في دليله وشبهة في برهانه، يؤديه ذلك إلى التحيّر والنظر في ردّ تلك الشبهة ، فلذلك لا يقوى صاحب النظر في علم ما يعطيه النظر قوة صاحب الشهود، لذلك كان أرباب الفيض الإلهي الذين

قال الله تعالى فيهم:" **وعلمناه من لدنا علما"** والذين ورثوا العلم وأخذوه بالمجاهدة والأعمال،كان هؤلاء أولى باسم العالم من صاحب النظر والفكر، لأنّ الله أعطاهم من الفيض الإلهي ماهو وراء طور العقل، وهم على بصيرة فيما يعلمونه لا يدخلهم شبهة،وصاحب النظر ما يخلو عن شبهة تدخل عليه في دليله وقال تعالى:" **وأولوا العلم"** ولم يقل (وأولوا الإيمان) لأنّ أولي العلم شهدوا الله بتوحيدهم قبل إيمانهم، ومنهم الرسل قد وحدوه قبل أن يكونوا أنبياء ورسلا، فإنّ الرسول ما أشرك قط، فرتبة العلم فوق رتبة الإيمان بلا شك، وهي صفة الملائكة والرسل، وقد يكون حصول ذلك العلم عن نظر أو ضرورة كيفما كان، فيسمى علما إذ لا قائل ولا مخبر يلزم التصديق بقوله،فلما أضافهم إلى العلم لا إلى الإيمان علمنا أنّه أراد من حصل له التوحيد من طريق العلم النظري أو الضروري لا من طريق الخبر، كأنّه يقول" وشهدت الملائكة بتوحيدي بالعلم الضروري من التجلي الذي أفادهم العلم، وقام لهم مقام النظر الصحيح في الأدلة العقلية، فشهدت لي بالتوحيد كما شهدت لنفسي " **وأولوا العلم"** بالنظر العقلي الذي جعلته في عبادي،ثم جاء الإيمان بعد ذلك في الرتبة الثانية من العلماء، وهو الذي يعول عليه في السعادة فإنّ الله به أمر، وسميناه علما لكون المخبر هو الله،فقال" **فاعلم أنه لا إله إلاّ الله"** قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصحيح **(من مات وهو يعلم أنه لا إله إلاّ الله دخل الجنة)** ولم يقل هنا يؤمن، فإنّ الإيمان موقوف على الخير، وقد علمنا أنّ لله عبادا كانوا في فترات، وهم موحدون علما، وما كانت دعوة الرسل قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم عامة، فيلزم أهل كل زمان الإيمان ،فعمّ بهذا الكلام جميع العلماء بتوحيد الله، المؤمن منهم من حيث ماهو عالم به من جهة الخبر الصدق الذي يفيد العلم لا من جهة الإيمان، وغير المؤمن، فالإيمان لا يصح وجوده إلاّ بعد مجيء الرسول، فإذا جاء الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبين يديه العلماء بالله وغير العلماء بالله، وقال للجميع: قولوا لا إله إلاّ الله، علمنا على القطع، أنّه صلى الله عليه وسلم في ذلك القول معلم لمن لا علم له بتوحيد الله من المشركين، وعلمنا أنه في ذلك القول

أيضا معلم للعلماء بالله، وتوحيده أنّ التلفظ به واجب، وأنه العاصم لهم من سفك دمائهم وأخذ أموالهم وسبي ذراريهم، ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:(**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصمي مني دمائهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله)** فالحكم هنا للقول لا للعلم، والحكم يوم تبلى السرائر في هذا العلم لا للقول، فأعلمُ العلماء بالله بعد ملائكة الله رسل الله وأولياؤه، ثمّ العلماء بالله بالأدلة ومن دونهم. **"قائما بالقسط"** فوصف الحق نفسه في هذا التوحيد أنه قائم بالقسط، أي بإقامة الوزن، أي بالعدل فيما فصل به بين الشهادتين، فشهد لنفسه بتوحيده وشهد لملائكته وأولي العلم أنهم شهدوا له بالتوحيد، وهذا من باب قيامه بالقسط، وهو من باب فضل من أتى بالشهادة قبل أن يسألها، فإن الله شهد لعباده أنهم شهدوا بتوحيده قبل أن يسأل منه عباده ذلك، وهذا هو التوحيد الخامس في القرآن، وهو قوله تعالى **" شهد الله أنه لا إله إلاّ هو"** وهو توحيد الهوية[63]،

والشهادة على الاسم المقسط ، وهو العدل في العالم بإعطاء كل شيء خلقه، فوصف نفسه بإقامة الوزن في التوحيد، أعني توحيد الشهادة بالقيام بالقسط، وجعل ذلك للهوية، وكان الله الشاهد على ذلك من حيث أسماؤه كلها، فإن عطف بالكثرة وهو قوله:**" والملائكة وأولو العزم"** فعلمنا حيث ذكر الله، ولم يعين اسما خاصا أنه أراد جميع الأسماء الإلهية التي يطلبها العالم بالقسط، إذ لا يزن على نفسه، فلم يدخل تحت هذا إلا مادخل في الوزن، فهذا توحيد القسط في إعطاء الحق في هذه الشهادة، فإنه قال بعد قوله **"قائما بالقسط""لا إله إلا هو العزيز الحكيم"** وبيّن الحق في هذه الآية أن الشهادة لا تكون إلا عن علم لا عن غلبة ظن، ولا عن تقليد إلا تقليد معصوم فيما يدعيه، فتشهد له بأنط على علم كما نشهد نحن على الأمم أنّ أنبياءها بلّغتها دعوة الحق، ونحن ما كنّا في زمان التبليغ، ولكن صدقنا الحق فيما أخبر به في كتابه، وكشهادة خزيمة ، وذلك لا يكون إلا لمن

[63] محمودمحمود الغراب، المصدر نفسه، ج1، ص 422_424.

هو في إيمانه على علم بمن آمن به، لا على التقليد وحسن الظن. ثم قوله تعالى بنفسه **"لا إله إلا هو"** نظير الشهادة الأولى التي له، فحصلت شهادة العالم له بالتوحيد بين شهادتين إلهيتين أحاطتا بها، حتّى لا يكون للشقاء سبيل إلى القائل بها، ثمّ تمّم بقوله:**" العزيز"** ليعلم أنّ الشهادة الثانية له مثل الأولى لاقتران العزة بها، أي لا ينالها إلاّ هو ، لأنها منيعة الحمى بالعزة، ولو كانت هذه الشهادة من الخلق لم تكن منيعة الحمى عن الله، فدلّ إضافة العزة لها على أنها شهادة الله لنفسه، فهو تعالى العزيز فلا يصل أحد إلى العلم ولا إلى الظفر بحقيقته. وقوله **" الحكيم"** لوجود هذا الترتيب في إعطاء السعادة لصاحب هذه الشهادة، حيث جعلها بين شهادتين منسوبتين إلى الله،من حيث الاسم الأول والآخر وشهادة الخلق بينهما، فسبحان من قدّر الأشياء مقاديرها، وعجز العالم عن أي يقدّروها حق قدرها ، فكيف أن يقدروا من خلقها وهو تعالى الحكيم الذي نزل لعباده في كلماته، فقرّب البعيد في الخطاب لحكمة أرادها تعالى [64].

فائدة: اعلم أنّ الله جعل في قلب المعارف كنز العلم بالله، فشهد لله بما شهد به الحق لنفسه من أنه لا إله إلا هو ، ونفى هذه المرتبة عن كل ما سواه، فقال تعالى :" شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم " فجعلها كنزا في قلوب العلماء بالله، ولما كانت كنزا لذلك لا تدخل الميزان يوم القيامة، وما يظهر لها عين إلا إن كان في الكثيب الأبيض يوم الزور، ويظهر جسمها وهو النطق بها عناية لصاحب السجلات لا غير،فذلك الواحد يوضع له في ميزانه التلفظ بها،إذ لم يكن له خير غيرها،فما يزن ظاهرها شيء، فأين أنت من روحها ومعناها؟فهي كنز مدخر أبدا دنيا وآخرة، وكل ما ظهر في الأكوان والأعيان من الخير فهو من أحكامها وحقها[65].

وتوحيد الهوية هو التوحيد الخامس عند محي الدين بن عربي:" وهو قوله **"شهد الله أنّ لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط"** هذا توحيد الهوية والشهادة على الاسم المقسط وهو العدل في العالم ، وهو قوله: " **أعطى كلّ شيء**

[64] محمودمحمود الغراب، المصدر نفسه، ج1، ص 425.

[65] المصدر نفسه، ص425.

خلقه"[66] فوصف نفسه بإقامة الوزن في التوحيد، أعني توحيد الشهادة بالقيام بالقسط وجعل ذلك للهوية وكان الله شاهدا على ذلم من حيث أسماؤه كلها فإنّه عطف بالكثرة وهو قوله **"والملائكة وأولوا العلم"** فعلمنا من حيث ذكر الله ولم يعيّن اسما خاصا إنّه أراد جميع الأسماء الإلهية التي يطلبها العالم بالقسط إذ لا يزن على نفسه فلم يدخل تحت هذا إلاّ ما يدخل في الوزن، فهذا توحيد القسط"[67]

- ✓ **قال تعالى: " قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاّ نعبد إلاّ الله ولا نشرك به شيئا ويتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون"**[68]: زعمت طائفة من أهل الكتاب ممن اتخذوا عيسى ربا قالوا:" إنّ محمد يطلب منا أن نعبده كما عبدنا عيسى، فأنزل الله تعالى **"قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا ..."** فإنّ الله تعالى ما أرسل الرسل إلا ليدعوا الخلق إليه لا ليدعوهم إليهم[69].
- ✓ باقي المواضع لم يفسرها.
- ✓ **التوحيد عند الشيخ الاكبر**
- ✓ **منهجه وقواعده في التفسير:**

- **الإبتعاد عن الإسرائيليات:** فيرفض ابن عربي رفضا قاطعا إقحام الروايات الإسرائيلية في تفسير القرآن ويعيب ذلك على المفسرين الذي يعملون بها فيقول: " أمّا المفسرون الذين يأخذون حكايات اليهود في تفسير القرآن فقد أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا نصدّق أهل الكتاب ولا نكذّبهم، فمن فسّر القرآن برواية اليهود فقد ردّ أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن ردّ أمر رسول الله صلى الله عليه فقد ردّ أمر الله ،فقد أمر أن نطيع الرسول وأن نأخذ ما

---

[66] القرآن الكريم، سورة:طه، الآية 50.

[67] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص408.

[68] القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية : 64.

[69] محمود محمود الغراب، المصدر نفسه،ج1، ص446.

أتانا به، وأن ننتهي عمّا نهانا عنه،... وينبغي للمفسّر أن يتحرّى الصدق ولا يتعرض لما ذكره المؤرخون عن اليهود من زلات من أثنى عليهم الله واجتباهم،ويجعل ذلك تفسيرا لكتاب الله،وما ينبغي أن يقدم على تفسير كلام الله بمثل هذه الطوام"[70] وقد تبيّن لنا من خلال النماذج التي وقفنا عليها من تفسير الشيخ محي الدين بن عربي أنّه اتّبع هذه القاعدة في تفسيره، فكان تفسيرا روحيا خاليا من قصص اليهود والإسرائيليات على العموم.

- **التفسير الإشاري عطاء من الله وليس علما كسبيا:** فيؤكّد الشيخ بن عربي على أنّ التفسير عند الصوفية هو علم يقذفه الله عزّ وجلّ في قلب عبده الصوفي وأنّه لا يُكتسب بالتعلم فيقول:" قال الله تعالى:" **يؤتي الحكمة من يشاء**"[71] وهو العلم، وجاء بمن نكرة،فلله عباد تولّى تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه وعلى ألسنة رسله، وهو العلم الصحيح عن العالم المعلم الذي لا يشكّ مؤمن في كمال علمه ولا غير مؤمن، فتولى الله بعنايته لبعض عباده تعليمهم بنفسه وإلهامه وإفهامه إياهم"[72]، فواضح من كلام الشيخ أنّه يركّز على فكرة الإلهام الإلهي في تلقي العلوم عند الصوفية والتفسير القرآني واحد من أهم هذه العلوم،وهذا هو ذات حال الصوفية جميعا.

- **التفسير الإشاري هو التفسير الحقيقي للقرآن:**وهذا أمر منطقي لأنّ الشيخ صوفي بل ومن أكابر الصوفية في العالم الإسلامي فيعتبر أنّ التفسير الصوفي هو أقرب التفاسير لحقيقة القرآن الكريم، ويقول في هذا:" إنّه ما خلق الله أشقّ ولا أشدّ من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذي منحهم أسراره في خلقه، وفهّمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، ولمّا كان الأمر في الوجود الواقع على سبق به العلم القديم، على أصحابنا إلى الإشارات، كما عدلت مريم من أجل أهل الإفك والإلحاد إلى الإشارة، فكلامهم

---

[70] للتفصيل يُنظر:المصدر نفسه، ج1، ص13..

[71] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية: 269.

[72] المصدر نفسه، ج1، ص16.

رضي الله عنهم في شرح كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إشارات، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيرا لمعانيه النافعة"[73] لكنّ هذا لا يعني أنّ الشيخ ابن عربي يرفض باقي وجوه التفسير،لكن لاعتبار توجهه الصوفي الروحاني فهو يعتبر التفسير الإشاري أقرب التفاسير لحقيقة معاني القرآن الكريم.

- **تخصيص التفسير الإشاري لأولياء الله دون غيرهم:**

" فاغطس في بحر القرآن العزيز إن كنت واسع النفس، وإلاّ فاقتصر على مطالعة كتب المفسّرين لظاهره، ولا تغطس فتهلك، فإنّ بحر القرآن عميق ولولا الغاطس مايقصد منه المواضع القريبة من الساحل، ماخرج لكم أبدا، فالأنبياء والورثة والحفظة هم الذين يقصدون هذه المواضع رحمة بالعالم، وأمّا الواقفون الذين وصلوا ومُسكوا ، ولم يردوا ولا انتفع بهم أحد، ولا انتفعوا بأحد، فقصدوا بل قصد بهمثبج البحر، فغطسوا إلى الأبد لا يخرجون"[74]، فهذا تصريح واضح منه بأنّ هذا التفسير خاص بأولياء الله الصالحين، واعتبر أنّ هذا رحمة بالعالم لأنّ في القرآن مواضيع من ولجها بحسبه وهو ليس أهل لها ضاع.

خاتمة:

- ينقسم التفسير الصوفي إلى أنواع فمنه التفسير الإشاري أو الفيضي الصوفي،ومنه التفسير النظري أو الفلسفي الصوفي.
- التفسير الصوفي قائم على قاعدة أساسية هي أنّ للقرآن ظاهر وباطن، فأمّا معاني الباطن فهي ما اختصّ الله عزّ وجلّ به أولياؤه الصالحين والخاصة من عباده.
- وقد وضع العلماء لهذا التفسير ضوابطا شرعية لابدّ فيه من الإلتزام بها حتّى يتمّ قبوله.

---

[73] المصدر نفسه، ج1، ص15.

[74] المصدر نفسه،ج1، ص16.

- اختلف في نسبة التفسير إلى الشيخ بن عربي لكنّ المؤكد أنّ محمود محمود الغراب جمع ما استطاع من تفسيرات الشيخ في أربع أجزاء ولم يكمل ما تبقى منه.
- من خلال تتبع تفسير الشيخ ابن عربي لآيات التوحيد في نماذج من سورة آل عمران تبيّن أنّه تفسير روحاني صوفي بالدرجة الأولى وأنّه كثيرا ما استخلص قواعده في التوحيد من تفسير هذه الآيات.
- لابدّ من الفصل في الحكم على الشيخ الأكبر ابن عربي بين تفسيره للقرآن الكريم،وبين أرائه الأخرى ، إذ ليس من الطابع العلمي أن يُرفض الشيخ رفضا مطلقا دون التفصيل في مواقفه.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1. القرآن الكريم: سورة آل عمران.
2. القرآن الكريم: سورة البقرة.
3. القرآن الكريم:سورة:طه.
4. القرآن الكريم: سورة الفرقان.
5. القرآن الكريم: سورة القيامة.

المراجع:

1. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1.
2. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4.
3. ابن عماد ،شذرات الذهب في أخبار من ذهب،تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط_محمود الأرناؤوط،ط1،دار ابن كثير،بيروت_لبنان،1406هـ_1986م.
4. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة.
5. ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص479. وقد ورد هذا الرأي أيضا في: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الحافظ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت_لبنان،د.أ، 1988م.

6. ابن منظور،لسان العرب، ج11.

7. أبو البقاء أيوب بن موسى الكفومي، كتاب الكليات،تحقيق:عدناندرويش_محمدالمصري،د.ط،مؤسسة الرسالة،بيروت_لبنان،1419،د.أ.

8. أبو الفداء اسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، د.ط، مكتبة المعارف،بيروت_لبنان،د.ت،ج13.

9. أبو بكر محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحي ،ط1، دار الكتب العلمية ،بيروت_لبنان، 1430هـ_1999م، ج1، ص3 من المقدمة.

10. أبو بكر محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح:أحمد شمس الدين،د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت_لبنان،د.ت، ج3.

11. أبو عبد الرحمان السلمي، الطبقات الصوفية، تحقيق: أحمد الشرباصي، ط2، دار كتاب الشعب، د.ب، 1419هـ_1998م.

12. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق:عبد الله بن عبد المحسن التركي،ط1،مؤسسة الرسالة،بيروت_لبنان ،1427هـ_2006م،د.أ، ص298.

13. أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، تحقيق: عبد الحليم محمود_طه عبد الباقي سرور،د.ط،دار الكتب الحديثة،مصر،د.ت.

14. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة،ج4.

15. اسماعيل بن حماد الجوهري، صحاح اللغة، ط2، دار العلم للملايين، بيروت_لبنان،1399هـ_1979م، ج1.

16. البحر المحيط، محمد بن يوسف أبوحيان الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي معوض، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان – بيروت، 1422 هـ-2001م،ج1.

17. البدري محمد فاروق صالح،فقه الشيخ محمد الدين بن عربي في العبادات ومنهجه في كتاب الفتوحات المكية،ط1، دار الكتب العلمية،بيروت_لبنان،1427هـ_2006م،د.أ.

18. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ،ط1، دار إحياء الكتب العربية،د.ب، 1376هـ،ج1.

19. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، د,ط،دار الفكر، لبنان، 1416هـ_1996م.

20. خالد عبد الرحمان الكعك، أصول التفسير وقواعده، ط2، دار النفائس، بيروت_لبنان،1406هـ_1986م.

21. السهروردي أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد، عوارف المعارف،د.ط، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت_لبنان، د.ت، د.أ.

22. السيوطي: هو عبد الرحمان بن كمال أبو بكر بن محمد بن سابق الدين بن الفخر عثمان الخضيري الأسيوطي، ولد في رجب سنة 849هـ،عاش يتيما وتوفي يوم الجمعة 19 جمادى الأولى سنة 911هـ،اشتهر بالتفسير. (يُنظر:طبقات المفسرين ،أحمد بن محمد الأدنروي،تحقيق: سليمان بن صالح الخزي،ط1، مكتبة العلوم والحكم،المدينة المنورة، 1997م،د.أ،ص365).

23. شكيب أرسلان، الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية،ط1، المطبعة الرحمانية،د.ب، 1355هـ_1936م،ج3، ص514.

24. الشيرازي، تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن ،تحقيق: أحمد فريد المزيدي،ط1، دار الكتب العلمية،بيروت_لبنان،1429هـ_2008م،ص13.

25. عائشة خليل عبد الستار، رؤية منهجية في التفسيرالصوفي، إشراف: رضوان جمال الأطرش، مجلة الرسالة،1439هـ_2017م، العدد 1، ص131.

26. عائشة خليل عبد الستار،المرجع نفسه،ص131.

27. عبد الباقي مفتاح،بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي،ط1، دار الكتب العلمية،بيروت_لبنان،2011م،د.أ،ص12.

28. عبد الكريم بن هوزان القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: ابراهيم السيوني، ط3، الهيئة المصرية للكتاب، مصر،د.ت،ج1، ص3.

29. عفيفي أبو العلال، التصوف. الثورة الروحية في الإسلام، د.ط، دار المعارف، القاهرة_مصر، 1963م، د.أ، ص29.

30. علوي بن عبد القادر_السقاف وآخرون، موسوعة الفرق المنتسبة إلى الإسلام، د.ط، د.دارنشر، د.معلومات، موقع الدرر السنية dorar.net،ج8، ص2.

31. الفاسي أحمد زروق، قواعد التصوف، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت _لبنان، 2005م،د.أ، ص4.

32. فتاح عرفان عبد الحميد ، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، دار الجيل، بيروت_لبنان، 1993م، د.أ، ص136.

33. القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية،ط1، دار الكتب العلمية،بيروت_لبنان، 1998م،د.أ، ص312.

34. الكلاباذي أبو بكر محمد بن اسحاق، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، د.ط، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة_مصر، 1992م، د.أ، ص22.

35. محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان، الإمام أثير الدين الأندلسي الغرناطي، النّفزي، نحويّ عصره ولغويّه ومفسّره، ولد بمطخشارس، مدينة من حاضرة غرناطة سنة أربع وخمسين، وستمائة للهجرة، من تصانيفه: البحر المحيط في التفسير، وغيره، توفي سنة خمس وأربعين وسبعمائة.(يُنظر: معجم الشيوخ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ، تخريج: شمس الدين أبي عبد الله ابن سعد الصالحي الحنبلي، تحقيق: الدكتور بشار عواد- رائد يوسف العنبكي- مصطفى إسماعيل الأعظمي،ط1، دار الغرب الإسلامي، 2004م،ص472).

36. محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فوّاز أحمد زمرلي، ط1، دار الكتاب العربي،بيروت_لبنان، 1415هـ_1995م، ج1، 21.

37. محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن،، تحقيق: فواز أحمد زمرلي،ط3، مطبعة عيسى البابي الحلبي،د.ب،د.ت، ج2، ص59.

38. محمد علي أسدي نسب، المناهج التفسيرية عند الشيعة والسنة، ط1، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، إيران، 2010م، د.أ، ص426.

39. محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن،ط3، مكتبة دار الإحسان،نهران،2003م،د.أ،ص171.

40. محمد فاروق صالح البدري، فقه الشيخ محي الدين ابن عربي في العبادات ومنهجه في كتابه الفتوحات المكية،ط1، دار الكتب العلمية، بيروت_لبنان، 1427هـ_2006م،د.أ، ص21.

41. محمودمحمود الغراب، رحمة من الرحمان في تفسير وإشارات القرآن من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، د.ط، مطبعة نضر، دمشق_سوريا، 1410م_1989م،ج1، ص409_410.

42. مظهر عبد العلي جاسم الجغيفي، التصوف الفلسفي عند ابن عربي في دراسات المستشرقين،مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، 2010م،العدد 2، ص15.

43. **النبهاني**، جامع كرامات الأولياء،تحقيق: إحسان عباس_ محمد بن شريفة_بشار عواد معروف،ط1،دار الغرب،تونس،2012م،ج4،ص202.

44. هو أبو محمد رزوبهانبي أبي نصر البقلي الشيرازي المصري توفي سنة 606هـ من أكابر الصوفية،من مؤلفاته: منطق الأسرار في بيان الأنوار

فهرس الموضوعات

تقديم	03
إشكالات منهجية في المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون أ.د بومدين بلختير /جامعة تلمسان	05
وهم التخلي عن المناهج العلمية د.حمايدة برودي/ جامعة الزيتونة تونس	21
منهج التأليف في الاقتصاد الإسلامي : كتاب الأموال لأبي نصر الداودي ـ نموذجا أد. بلخير عثمان/ جامعة تلمسان	56
جدل التفسير التقليدي والتفسير المعاصر للنصوص الدينية من خلال فلسفة محمد أركون. د/ الشريف زروخي / جامعة سطيف2	64
التأويل الفلسفيّ للقرآن الكَريم عند الحداثيّين. د/حسان بوسرسوب،جامعة سطيف 2 د/عبد الحليم دبديـــبي.	90
التجربة التفسيرية و سؤال التأويل العرفاني لدى مُرتضَى المطهّري أد. عقبة جنان/ جامعة بسكرة	111
المنهج الذوقي في مدونات سيدي أبي مدين شعيب د/ نصرالدين أجدير/ جامعة تلمسان	133
آيات التوحيد عند محي الدين ابن عربي مقاربة في التفسير الصوفي الفلسفي _سورة آل عمران أنموذجا د/ نورة رجاتي /الباحثة وسيلة أمزيان	152
فهرس الموضوعات	182

فهرس الموضوعات

تقديم	03
إشكالات منهجية في المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون أ.د بومدين بلختير /جامعة تلمسان	05
وهم التخلي عن المناهج العلمية د.حمايدة برودي/ جامعة الزيتونة تونس	21
منهج التأليف في الاقتصاد الإسلامي : كتاب الأموال لأبي نصر الداودي ـ نموذجا أد. بلخير عثمان/ جامعة تلمسان	56
جدل التفسير التقليدي والتفسير المعاصر للنصوص الدينية من خلال فلسفة محمد أركون. د/ الشريف زروخي / جامعة سطيف2	64
التأويل الفلسفيّ للقرآن الكَريم عند الحداثيّين. د/حسان بوسرسوب،جامعة سطيف 2 د/عبد الحليم دبديـــبي.	90
التجربة التفسيرية و سؤال التأويل العرفاني لدى مُرتضَى المطهّري أد. عقبة جنان/ جامعة بسكرة	111
المنهج الذوقي في مدونات سيدي أبي مدين شعيب د/ نصرالدين أجدير/ جامعة تلمسان	133
آيات التوحيد عند محي الدين ابن عربي مقاربة في التفسير الصوفي الفلسفي _سورة آل عمران أنموذجا د/ نورة رجاتي /الباحثة وسيلة أمزيان	152
فهرس الموضوعات	182