

مجلة الدراسات الإسلامية

Islamic
Studies Journal



BRILL

BRILL

CONTENTS

- 1 كلمة التحرير
- 6 تكامل المعارف وأثره في حلّ المشكلات المعاصرة: المشكلة البيئية في الدول العربية ذات الاقتصاد النفطي نموذجًا - مقارنة استراتيجية مقاصدية
أحمد المدني لكلمي و ستلينج دامارك جينسن
- 31 القرآن والتأويل
بسام الجمل
- 45 صورة المسيح في التراث الإسلامي
خالد محمد عبده
- 65 علم الأديان المقارن: رهانات التغيير وعوائق الإنجاز
نزار صميذة
- 78 One Classroom, Different Perspectives: Promoting Mutual Understanding between “Secular” and “Religious” Students of Islamic Studies in Russia and the United States
Alexander Knysh
- BOOK REVIEWS
- 87 Fatwa and the Making and Renewal of Islamic Law: From the Classical Period to the Present
فوزي الغزالي
- 91 *Al-Bishāra wa-l-Nidhāra fī Ta'bīr al-Ru'yā* (The Glad Tidings and Warnings in the Interpretation of Dreams)
Ilyass Amharar
- 95 Religious Scholars and the Umayyads: Piety-Minded Supporters of the Marwanid Caliphate
رضوان السيد
- 97 Justice and Leadership in Early Islamic Courts
رضوان السيد

Open Access at Brill



Brill is one of the largest Open Access publishers in the Humanities and Social Sciences.

+1100
Open Access
books

32 full
Open Access
journals

thousands
of Open Access
articles

Publish your article in Open Access free of charge

Through Transformative Open Access Agreements with institutions in various countries across the globe, Brill offers Open Access for journal articles to affiliated researchers at no cost.

Read more at brill.com/openaccess.

For more information, contact us at
openaccess@brill.com



BRILL

openaccess@brill.com

معظم مقالات الكتاب تنشر لأول مرة، لكنّ المختصين ممن أسهموا بها معروفة آراؤهم في هذه المسائل من كتبهم ودراساتهم السابقة. ولا يقلل ذلك من أهمية تلك المقالات، لكنّ ذلك يضع للجديد حدودًا.

رضوان السيد

عميد كلية الدراسات العليا، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو ظبي،
الإمارات العربية المتحدة

radwan.ahmad@mbzuh.ac.ae

Subscription Rates

The electronic version of this journal is available in Open Access. For institutional customers, the subscription price for the print-only edition of Volume 1 (2024, 2 issues) is EUR 275 / USD 316. Individual customers can subscribe to the print EUR 135 / USD 155. Please check our website at brill.com/isj. All prices are exclusive of VAT (not applicable outside the EU) but inclusive of shipping & handling. Subscriptions to this journal are accepted for complete volumes only and take effect with the first issue of the volume.

Claims

Claims for missing issues will be met, free of charge, if made within three months of dispatch for European customers and five months for customers outside Europe.

Online Access

For details on how to gain online access, please visit *Islamic Studies Journal* online at brill.com/isj.

Subscription Orders, Payments, Claims and Customer Service

Brill Customer Services, c/o Air Business, Rockwood House, Perrymount Road, Haywards Heath, West Sussex, RH16 3DH, UK. Tel. +44 (0)330 333 0049, e-mail: customerservices@brill.com.

Copyright 2024 by the authors. Published by Koninklijke Brill BV Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill BV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.

Koninklijke Brill BV reserves the right to protect the publication against unauthorized use and to authorize dissemination by means of off prints, legitimate photocopies, microform editions, reprints, translations, and secondary information sources, such as abstracting and indexing services including databases.

Brill has made all reasonable efforts to trace all rights holders to any copyrighted material used in this work. In cases where these efforts have not been successful the publisher welcomes communications from copyright holders, so that the appropriate acknowledgements can be made in future editions, and to settle other permission matters.

This journal is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Visit our website at brill.com

Islamic Studies Journal

مجلة الدراسات الإسلامية

Aims & Scope

Islamic Studies Journal (*ISJ*) is a double-anonymous peer-reviewed Islamic Studies journal published by Mohamed Bin Zayed University for Humanities in collaboration with Brill. It uses modern research methods to study all issues related to the study of Islam, its civilization and its cultures throughout history. *ISJ* also covers Qur'anic studies, its sciences, origins, interpretations, *ḥadīth*, *fiqh* and its social variables, past and present. Additionally, the journal offers future visions of Islamic Studies in the modern world. Research methods used in the journal include interdisciplinary and comparative studies, historiography, critical approaches to religious and cultural trends and reviews of major books on civilization and cross-cultural communication. The journal has a special interest in renewing religious discourse.

ISJ publishes research in both Arabic and English. The journal only publishes original content that has not been previously published or submitted for publication elsewhere.

Editors-in-Chief

Ridwan Al-Sayyed, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Editorial Board

Fatma Al-Dahmani, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Youssef Hmito, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Bilal Orfali, *American University of Beirut, Beirut, Lebanon*

Managing Editor

Sterling Jensen, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Brian Wright, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Instructions for Authors

Instructions for authors can be found on the journal's home page: brill.com/isj.

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

Islamic Studies Journal (ISSN 2950-2284, e-ISSN 2950-2276) is published by Brill, Plantijnstraat 2, 2321JC Leiden, The Netherlands, tel +31 (0) 71 5353500, fax +31 (0) 71 5317532.

أعوانه للوصول إلى قرار، لأن القاضي بأسلوبه الثابت وبطئه قد يؤدي إلى ضياع حقوق الناس. صاحب المظالم يستطيع استخدام الأدلة الظرفية أما القاضي فلا. وتدرس انتصار ربّ الأستاذ بقسم الفقه الإسلامي بكلية القانون بهار فرد حالة الخلاف على ملكية البغيغة (ينبع) بين الطالبين والأمويين. وتدرس ناهد سمور حالتي القاضي والمفتي في التنافس والتشاور وتستعرض الفروق التي سجلها الماوردي عن الصلاحيات بين الشخصيتين أو المؤسستين.

وفي القسم الثاني يناقش محمود كوربا الأستاذ بجامعة هلسنكي مسائل تكون القضاء بين العرب والموالي. فهناك من ذكر أن الأعاجم أو الموالي كان تأثيرهم غالباً. لكنّ جداول أسماء القضاة في القرنين الأولين تشير إلى تفوق أعداد العرب بين القضاة. وتدرس لويز مارلو من ولسلي كولدج، مسألة العدالة والقضاء في ثلاثة كتبٍ من جنس مرايا الأمراء أو نصائح الملوك أولها رسالة الصحابة لابن المقفع (من القرن الثاني) حيث تسود مفاهيم العدالة - الأخلاقي والمصلحي والعقلاني - المعهود بها كلها إلى ولي الأمر باعتباره القائم على إقامة العدالة وإنفاذها. أما الكتاب الثاني فهو نصيحة الملوك المنسوب إلى الماوردي (ت. 450 هـ / 1058 م) وترجح مارلو أنه لمؤلف فارسي أقدم. وكنت قد حققت النص ورأيت صحة نسبته إلى الماوردي. والسلطة في الكتاب هي للملك القائم على إنفاذ العدالة، أما قانون العدالة فهو الشرع الإلهي. والكتاب الثالث هو تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك للماوردي أيضاً. والحاكم هو القائم على إنفاذ حكم القانون، لكن القاضي يلعب دوراً مهماً.

وفي القسم الثالث بعنوان: القضاة والقضاء في الغرب الإسلامي، وبعد تقديم مايكل كوك من جامعة برنستون، تدرس مارييل فيرو المستشرقة الإسبانية المعروفة قوة القضاء وأهمية أدوار القضاة في إحقاق العدالة تبعاً لقوة شخصية القاضي. وترى أن الأمراء والخلفاء كانوا يحترمون القضاء ويعتبرون أن العدالة القضائية شهادة لشرعيتهم أما دلفينا سيرانو - من أساتذة الإسلاميات - فتدرس كتب الشروط وتنظيمها لمسائل اللعان بين الزوجين.

ما استعرضت كل المقالات، والتي يتلوها عرضٌ مطول لمؤلفات ومقالات روي متحدة والتي قدّم لها جمال كفادار أستاذ الدراسات العثمانية بهار فرد وزميل متحدة. ثم تأتي بعد ذلك شهادات مقتضبة في شخصية متحدة من جانب أصدقائه وقرائه. وتنصّب معظم الشهادات على تأثير كتابي متحدة عن الدولة البويهية، وشخصية رجل الدين الإيراني، بينما يركّز آخرون من عارفيه على شخصيته الساحرة.

Justice and Leadership in Early Islamic Courts

Intisar A. Rabb and Abigail Krasner Balbale, eds. *Justice and Leadership in Early Islamic Courts*, 260 pp., Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2017, hardcover, ISBN 978-0674984219, \$45.

العدالة والقيادة في القضاء الإسلامي المبكر، عبارة عن مقالاتٍ مجموعةٍ من أعمال مؤتمر انعقد بكلية القانون بجامعة هارفرد عام 2016 للاحتفاء بأستاذ التاريخ الإسلامي بالجامعة روي متحدة (Roy Mottahedeh) لتكون بمثابة كتاب تذكاري (Festschrift) للأستاذ روي الذي تقاعد عام 2020. وقد اشتهر روي متحدة في حياته العلمية من خلال كتابين: أطروحته للدكتوراه بعنوان *الشرعية والقيادة في مجتمع إسلامي (Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society)* عن السلطة ونظام الحكم في العصر البويهي ونُشر سنة 1980. والكتاب الثاني: *بُرْدَةُ النَّبِيِّ، الدين والسياسة في إيران (1985)* (هذا عنوان ترجمتي للكتاب الصادر عام 2007) عن شخصية وأدوار رجل الدين الإيراني في ضوء الثورة الإيرانية عام 1979. وقد دارت معظم أعمال روي متحدة طوال حياته العلمية عن الجوانب القانونية والثقافية في الأزمنة الكلاسيكية، وبخاصة دراساته عن إيران الإسلامية.

معظم كُتَّاب الدراسات المجموعة هذه كتبها مختصون كبار من زملاء روي متحدة وتلامذته وعارفيه. وقد قسمها الناشر إلى ثلاثة أقسام: الأول في الإجراءات القانونية في حقبة تكون مؤسسة العدالة في الإسلام، والقسم الثاني عن مفاهيم العدالة في العصر العباسي، والقسم الثالث عن القضاة والقضاء في الغرب الإسلامي.

أما أحمد الشمسي أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة شيكاغو فقد كتب عن إشكاليات الشهود والشهادة في القضاء المبكر، ويقصد الشمسي بذلك جواز أو عدم جواز شهادة غير المسلمين أمام القضاء. ففقهاء القرن الثاني كانوا يجيزون شهادات غير المسلمين من نفس الدين على بعضهم ول بعضهم، لكنهم كانوا مختلفين في جواز شهادات مختلفي الدين على بعضهم أمام المحاكم الإسلامية. وفيما بعد فإنَّ محمد بن الحسن الشيباني كان يقبل شهادة أهل الكتاب من اليهود والنصارى من أجل حفظ حقوقهم؛ في حين كان الشافعي لا يجيز شهادات غير المسلمين مطلقاً. ويعالج حسين مدرّسي أستاذ الفقه الإسلامي بجامعة برنستون أنواع الشهادات أمام القضاء وأنه كان هناك إصرار على الشهادة الحية وإن أجاز البعض قضاء القاضي بعلمه. ويفرق مؤرخو القضاء بين القاضي وصاحب المظالم الذي يجيزون له استخدام الضغوط والاستئناس واستخدام علمه وعلم

له علاقات ممتازة بسليمان بن عبد الملك، ويقال إنه الذي تسبّب في استخلاف عمر بن عبد العزيز.

ويضيف المؤلف بعد الفصل عن العلماء المقربين، فصلاً عن قضاة دمشق والمدينة ومصر والكوفة والبصرة أيام الأمويين. وبين قضاة دمشق ومصر بعض الشاميين، وكان بوسعه أن يذكر قضاة حمص. ويحاول المؤلف في الخاتمة أن يعيد النظر في الصورة السلبية للأمويين إلى الجهة الدينية، كما يعيد النظر في صورة العلماء الموالين، وأنهم لم يكونوا أتباعاً مطيعين، بل كان من بينهم مستشارون وأهل ثقة، ولهم سوابق في الحكم والقضاء. لا يمكن معالجة مسألة العلماء أيام الأمويين بهذه البساطة، لأنهم لم يكونوا قد تحولوا إلى فئة متميزة. وباستثناء الحسن البصري الذي لم يكن من أتباع بني أمية، فنحن لا نعرف طبيعة ثقافة أولئك العلماء. هناك بالطبع فئة القراء الذين ثاروا مع ابن الأشعث، فهل كانوا قراءاً للقرآن؟ أم أنّ القارئ هو اصطلاح للعالم بالدين وفي التفسير والفقه والقصص على وجه الخصوص. وما كان خلفاء المروانيين سيئي السمعة من الناحية الدينية؛ ربما باستثناء الوليد بن يزيد. وتدل رسائل عبد الحميد رئيس ديوان الإنشاء في بلاطهم على شدة اهتمامهم بقضايا المشروعات الدينية، كما اهتمامهم بحسن سمعتهم في أعين الرعايا والرأي العام. وللمؤلف ستيفن جود دراسة قديمة عن غيلان الدمشقي وملاحقة الأمويين (هشام بن عبد الملك) له بسبب قدرته. ولذا كان المأمول أن يكون أكثر حذراً في الحكم على الأمويين والعلماء الذين تعاونوا معهم.

رضوان السيد

عميد كلية الدراسات العليا، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو ظبي،
الإمارات العربية المتحدة

radwan.ahmad@mbzuh.ac.ae

Religious Scholars and the Umayyads: Piety-Minded Supporters of the Marwanid Caliphate

Judd, Steven C., *Religious Scholars and the Umayyads: Piety-Minded Supporters of the Marwanid Caliphate*, 198 pp., New York: Routledge, 2019, hardcover, ISBN 978-0367868314, \$54.95.

يمهد الكاتب لأطروحته عن العلماء المتعاونين مع الأمويين بفصلين: الأول عن طبيعة الحكم الأموي حسب الدارسين خلال مائة عام. والثاني عن رؤية الأمويين لمهامهم الدينية، وبماذا كانوا يستعينون للقيام بها. والرؤية السائدة عن الأمويين لدى المستشرقين منذ غولدزيهر (Goldziher) وفلهاوزن (Wellhausen) وحتى شاخت (Schacht) وكرون (Crone) أنهم ما كانوا معنيين بالدين، وأن أكثر أهل الورع والتقوى كانوا معارضين لهم. وهذه رؤية راديكالية ليس هناك ما يدل عليها. والتصور السائد عنها في النصوص التاريخية ينتمي إلى أيام العباسيين خصوم بني أمية. إذ الواقع أنّ الأمويين (المروانيين على الأقل) كانوا معنيين بالدين لإثبات شرعيتهم. وكانوا يعتبرون أنفسهم ورثة عثمان في المجال الديني والتقاليد الدينية الموروثة عن أهل المدينة. وكان الدارس الألماني تيلمان ناغل (T. Nagel) قد ذهب في الستينات من القرن الماضي إلى أنّ فئة القراء التي ظهرت أيام عبد الملك بن مروان (86-65 هـ / 705-685 م) في الثورة على الحجاج واليه على العراق، كانت تمثل نوعاً من الصراع على: لمن السلطة في الدين؟ والدارسون اليوم يكتبون كثيراً عن تعريب الدواوين أيام عبد الملك وعن المصاحف الأموية ومنها أجزاء باقية على الرق من عهد المروانيين، إضافةً إلى النص القرآني من سورة مريم والذي كتب بأمر عبد الملك على إفريز مسجد قبة الصخرة عام 72 هـ. فكلّام غولدزيهر ولامنس وحتى شاخت عن استخفاف الأمويين بالدين لا أساس له. وحتى خلافهم مع القدرية على وجه الخصوص كانت له أسباب دينية وليست سياسية فقط.

بعد الفصلين التمهيديين اللذين لا جديد فيهما، يذكر المؤلف علماء كانوا مقربين من الأمويين وهم: الشعبي والزهرى وعبد الله بن عون والأوزاعي وسفيان الثوري. والملاحظ أن كل هؤلاء ليسوا من أهل الشام باستثناء الأوزاعي. وكانت لكل من الشعبي والزهرى وابن عون علاقات بعبد الملك، أما الآخرون فكانت لهما علاقة بهشام بن عبد الملك. وقد نسي المؤلف ميمون بن مهران وكان مقرباً من عمر بن عبد العزيز وهشام، ومؤثراً في منطقة الجزيرة، وعمل في الإدارة، وكذلك سفيان الثوري. وقد بقي الأوزاعي والثوري إلى أيام العباسيين، وكانت علاقتهما بهم مضطربة. ونسي المؤلف رجاء بن حيوة الذي كانت

of the English name Melchert into German (*Malkhart*) (p. 16); “Ehèse” (instead of Ephèse) (p. 19); “*al-aqdam*” instead of “*al-qudmā*” (p. 22) (the superlative adjective defined by *al-* agrees in gender with the feminine noun); “*al-salam*” instead of “*al-salām*” (p. 24).

In conclusion, notwithstanding the highlighted technical intricacies, it is crucial not to lose sight of the overarching significance of *al-Bishāra wa-l-Nidhāra fī Taʿbīr al-Ruʿyā*, a substantial contribution to the field of Islamic dream interpretation. The publication of this work represents the culmination of the assiduous efforts of Bilal Orfali and Lina Jammal. Their commitment to crafting a publication that strikes a balance between accessibility for a broader readership and scholarly expertise ensures its appeal to both the public and researchers alike.

Ilyass Amharar

Institute for Research and Studies on the Arab and Muslim Worlds

(IREMAM), Aix-Marseille, France

ilyass.amharar@gmail.com

(p. 483–491) and diverse indices (sources, studies, verses, *ḥadīth*, proper names, locations) (483–574). Following two pages on the editors and the table of contents (573–578), these sections effectively conclude the work.

However, a few observations need to be made. The passage from ‘Abd al-Ḥayy’s *Tarātīb*, previously mentioned, eloquently demonstrates that the question of attributing the text to Ibn Sīrīn was already contested in Muslim scholarly circles in the early 20th century, the 19th century, and even much earlier, as evidenced by the citation from Ibn al-Qayyim. Unfortunately, none of this is evident in the introduction. Furthermore, certain passages (p. 17) may give the misleading impression that the misattribution arose due to the 1867 Bulaq edition.

Subsequently, al-Kattānī underscores the distinct connection between *ta’bīr* (dream interpretation) and *fatwā* (legal opinion), keeping in mind the verse from *Sūrat Yūsuf*, where the King of Egypt requested the interpretation of his dream: “Interpret for me my vision (*Aftūnī fī ru’yāya*).”³ The discussion on the significance of visions in Sufism (p. 20) could have benefited from an enriched exploration of its “legal” aspect, as the *mu’abbir* (interpreter of dreams) is equated with a *muftī* (legal jurist). This likely reflects the reaction of *fuqahā’* (jurists) to the emergence of Sufi literature centered around dream interpretation, and this is one of the factors that led some jurists to prohibit the interpretation of dreams solely based on this book.

The text is written in classical Arabic and features technical vocabulary, particularly regarding fauna and flora, which may not be fully accessible to a broad Arabic-speaking audience. The editors have been aware of this and have provided definitions at the bottom of the page from *Lisān al-‘Arab*. Hence, the definition of the dung beetle (*ju’al*) as *dābba sawdā’ min dawābb al-arḍ* (p. 319) does not effectively differentiate this creature from an ant or a scarab beetle, for example. It might have been more appropriate to rely on more recent dictionaries and, if possible, to offer, for instance, one or two equivalents in dialect for each “exotic” animal name. Let’s take the example of *banāt wardān* (p. 319, 871). An Arabic reader might not necessarily be aware that it refers to a cockroach. In contrast, a note indicating that it corresponds to the term “*ṣarṣūr*” could have clarified any confusion, as this term is widely known, including among Moroccans who refer to it as *sarrāq al-zīt*.

Furthermore, there are some regrettable typographical errors or unjustified spelling choices, such as writing *ru’yat al-nabī* specifically with a *tā marbūṭa* (p. 12), while all other occurrences of the passage in question (*ru’yā l-lāh*, *ru’yā l-islām*, *ru’yā l-bashar*) do not have it. Other examples include the Arabization

3 Qur’ān 13:43.

dream interpretation. al-Kattānī humorously concludes that interpreting such a dream would be challenging. It becomes evident that the discovery of the actual author's identity and, more importantly, a genuine critical and scientific edition of the text, to which flawed commercial publications may not necessarily do justice, had been eagerly awaited. This edition presents the text under its authentic title and authorship, thereby asserting that the dream has become a reality.

al-Bishāra wa-l-Nidhāra fī Ta'bīr al-Ru'yā (The Glad Tidings and Warnings in the Interpretation of Dreams) is an important Islamic dream manual written by the Sufi Abū Sa'd 'Abd al-Malik b. Muḥammad al-Khargūshī (d. 407/1016). This scholarly endeavor, edited by Bilal Orfali and Lina Jammal, not only marks the first critical edition of the text attributed to its real author but also thoroughly studies the book and this prominent figure from Nishāpūr. This reattribution holds considerable importance. As the editors aptly point out (p. 12), the text evolves from a simple interpretation manual to a witness of the literary symbolic constructions of al-Khargūshī's era. It provides valuable insights into the symbolic frameworks that characterized that period.

Following the acknowledgments (p. 9) and the prologue (p. 11–12), the edition is preceded by a critical introduction (p. 13–49). It addresses, in a rather conventional manner, the author and his work (p. 13–17), then explores the significance of this book both as a subject of study in modern Western research and as a work belonging to a specific literary field, that of dream interpretation (17–18). Two pages (p. 19–20) examine the connections between Sufism and dream interpretation. The subsequent part of the introduction is more directly focused on the text: its references (p. 21–22), its title (p. 22), and finally, its structure (p. 23–29). The text is structured around an introduction and fifty-nine sections, which the editors suggest classifying into six main categories (p. 11); I) visions of God, angels, prophets, sacred books, visions of paradise, hell, and the vision of an emblem of Islam or one of its ritual practices (sections 1–21); II) visions involving human beings (p. 22–32); III) visions of fauna and flora (p. 33–44); IV) visions of inanimate objects (furniture, utensils) (p. 45–49); V) visions of situations and states (hunger, sleep, marriage) (p. 50–58); VI) mutual visions of the virtuous (p. 59).

Following brief paragraphs summarizing the state of research on dream interpretation (p. 29–30) and the general importance of editing such manuals (p. 31), the introduction concludes with an extensive section discussing the methodology employed for the critical edition (p. 31–49). This section effectively demonstrates that the edition is substantial, relying on the analysis of eight manuscripts intricately connected through a well-established *stemma codicum* (p. 38). The critical edition (p. 53–482) is succeeded by a bibliography

Al-Bishāra wa-l-Nidhāra fī Ta'bīr al-Ru'yā (The Glad Tidings and Warnings in the Interpretation of Dreams)

al-Khargūshī, Abū Sa'd 'Abd al-Malik b. Muḥammad, *al-Bishāra wa-l-Nidhāra fī Ta'bīr al-Ru'yā*, ed. Orfali, Bilal and Jammal, Lina, 578 pp., Abu Dhabi, Abu Dhabi Language Centre, 2023, hardcover, ISBN 978-9948-794-18-9, €20.

In most Muslim households, certain books are commonplace. Alongside the Qur'ān, one might think of *Riyāḍ al-Ṣāliḥin*, compiled by al-Nawawī, or *Tafsīr al-Aḥlām*, attributed to Ibn Sīrīn, which unquestionably falls into this category. Memories from high school linger where, during breaks, classmates would open this book and discuss the previous night's dreams. Having delved into the broader issue of *pseudepigrapha* (texts falsely attributed to authors) in the Islamic context and the 'ulamā' in Morocco during the Protectorate era, a quote from one of the most emblematic figures, 'Abd al-Ḥayy al-Kattānī (d. 1962), caught my attention.¹ In his seminal work *al-Tarātīb al-Idāriyya*, published for the first time in 1927, he focused on the organization of the high administration during the time of the Prophet.² al-Kattānī dedicated a section to the Companions who interpreted dreams, even during the Prophet's lifetime. Renowned for his extensive knowledge and rich library, the author mentions a generation of dream interpreters (*Ṭabaqāt al-Mu'abbirīn*) attributed to al-Khallāl (d. 439/1047), categorizing them into fifteen groups, including the Companions, the *Tābi'īn*, jurists (*al-fuqahā'*), admonishers (*al-mudhakkirīn al-wu'āz*), and more.

However, 'Abd al-Ḥayy al-Kattānī issued a warning to the reader, stating, "The books of dream interpretation attributed to Ibn Sīrīn are among the most malicious fabrications against the Salaf. It is inconceivable that this was the first subject the *Tābi'ūn* documented in writing, considering that written production emerged later, and God knows best." This skepticism echoes sentiments expressed by a 19th-century scholar, the Tatar al-Shihāb al-Marjānī (d. 1889). Long before them, as cited by al-Kattānī, Ibn al-Qayyim (751/1350) noted that Ibn Sīrīn was of the opinion not to put *ḥadīths* in writing, let alone

1 Amharar, Ilyass, "De la gloire à l'exil, le parcours tragique de 'Abd al-Ḥayy al-Kattānī (1883–1962)," in *Savants Musulmans du Maroc*, ed. Sabrina Mervin and Augustin Jomier (Marseille: Diacritiques Editions, 2023), 180–197.

2 al-Kattānī, 'Abd al-Ḥayy, *al-Tarātīb al-idāriyya*, ed. al-Khālidi (Beirut: Dār al-Arqam), 1, 116.

واستقرّ فيها علم أصول الفقه باعتباره مرجعية منهجية معتمدة للنظر الفقهي، وهي الفترة التي تمتدّ من سنة 1100 م إلى 1800 م (ص 146). وسعيًا في إنجاز الغرض؛ عمّد الكاتب إلى انتخاب فتاوى معينة ترجع إلى المرحلة المذكورة وتحليلها؛ إذ تمثّل نُضجًا واستمرارًا وتأثيرًا للمؤسسات الدينية في المجتمع (ص 146). ولم يقف قصد الكاتب عند هذا الحدّ، بل جعل من أولوياته إبراز العملية الحوارية للإفتاء، تلك المتمثلة في التجاوب الحاصل بين الفتاوى، من حيث هي مقولات موجهة لسلوك المجتمع، والمجتمع المسلم المتلقّي لهذه الفتاوى (ص 146).

في الأخير يختم الكاتب دراسته بالحديث عن أثر الفتوى في المجتمع خلال المرحلة الاستعمارية وما بعدها (ص 198)، ما يعني استمرار الجدلية الحوارية بين الفتوى والمجتمع في جميع العصور، منذ بدايتها في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى وقتنا المعاصر.

2 المبحث الثاني: الفتوى من حيث هي صناعة

إن عبارة "صناعة الفتوى" توحى بانتقال في الفتوى من مرحلة الممارسة الأولية لها، التي كانت في عهد الصحابة ثم فيمن بعدهم، إلى مرحلة الصناعة، وهي المرحلة التي انتقلت فيها كلّ العلوم من السليقة إلى الصناعة. ومن خصائص تلك الصناعة الحدود والمصطلحات والقواعد، وتلك الخصائص لا تبرز عند نشأة العلم، وإنما تبرز شيئًا فشيئًا خلال مرحلة التطور والازدهار، وتستوي على سوقها في مرحلة نضج العلم واكتماله. والكاتب قد اعتنى بإبراز بعض جوانب هذه الصناعة، مركّزًا على الفعل التاريخي والتحوّلات المجتمعية في مسار الفتوى من حيث إنّ هناك جدلاً وتفاعلاً بين الفتوى والمحيط الذي يكتنفها، مبيّنًا مكانتها في تاريخ المسلمين وحاضرهم، وهذا ما يؤكّد الحرص على ضبطها بما تتوقّف عليه وتحتاجه صناعتها، شرط مراعاة تطوّر الزمان والعلوم، وانتقال المجتمعات من البساطة إلى التركيب، ومن التباعد إلى التقارب والتداخل ولو في العوالم الافتراضية؛ مما يفرض إعادة النظر في مفهوم المفتي، والتأكيد على الانتماء إلى المؤسسات القائمة بهذا الشأن.

عبد الحميد الراقي

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة
Abdelhamid.raki@mbzu.ac.ae

والثانية مرحلة ما بعد الشافعي التي عرفت تحوُّلاً في المفهوم، وذلك بإطلاقه على ما اتفق عليه جميع علماء المسلمين لا علماء منطقة معينة فحسب (ص 84-82). وأمّا القياس فقد بيّن الباحث التطوُّر الذي لحقه في القرون الثلاثة الأولى، إذ لم يستقرّ على الشكل المقرّر في أصول الفقه إلا في القرن الثالث الهجريّ (ص 89)، وكذا علاقته من بعد بالاستحسان والمصلحة المرسلّة (ص 91-92).

يتجلّى إسهام الفتاوى في تشكّل المذاهب الفقهيّة في رجوع تلامذة الأئمة وأتباعهم إلى فتاواهم لاستقرارها واستخراج الأصول الحاكمة لها، وطرائقهم المتبعة في الاستنباط والاستدلال، وهو ما سترسم معه ملامح كلّ مدرسة على حدة، متجلية في اتّضح أصولها من جهة، وبيان طرائق أئمتها في الاجتهاد من جهة ثانية.

سينتقل الكاتب إلى مرحلة لاحقة ليجد للفتوى وظيفة أخرى تمثّلت في إسهامها في تشكّل التقليد الشرعيّ الإسلاميّ وإضفاء الطابع الرسميّ على فتاوى المدارس الشرعيّة (ص 114-115). لاحظ الكاتب أنّ الفتوى بعد القرن الخامس الهجريّ أصبحت مقيدة بما تقرّر في المذاهب الفقهيّة (ص 115)، وقد فُصّد الالتزام بمناهج هذه المذاهب في الفتوى وما تقرّر فيها من أقوال؛ وهو ما سيكون له تأثير على تطوُّر مفهوم المجتهد أيضاً، حيث انتقل من مستوى الاجتهاد المطلق إلى مستوى الاجتهاد داخل المذهب بالترجيح والتخريج. لقد اهتمّ الكاتب في هذا الفصل ببيان القواعد المعتمدة في الإفتاء خلال هذه المرحلة وبيان من تأهّل للفتوى ومراتب المفتين (ص 115). جدير بالذكر أنّ غالب مصنّفات الأصوليين في مباحث الاجتهاد ظلّت تتحدّث عن شروط الاجتهاد المطلق، ولم تتعرّض لهذا الانتقال الذي حصل في سيرورة المجتهد، اللهم إلا محاولات يسيرة مع إمام الحرمين (ت 478 هـ) وشهاب الدين القرافي (ت 684 هـ)، وابن السبكي (ت 771 هـ)، الذين تعرضوا، بعد التطرّق للمجتهد المطلق، لبيان مراتب المفتين داخل المذهب وما يشترط فيها من شروط، أبرزها عندهم الإحاطة بنصوص المذهب، مع الحظّ الوافر من علم أصول الفقه للحاجة إليه سواء عند الترجيح بين روايات المذهب وأقواله، أو عند التخريج على قول منصوص. وفي هذا دلالة على عدم توقّف الاجتهاد في تاريخ الفقه مع غياب المجتهد المطلق، على عكس ما ذهب إليه المستشرق الألمانيّ جوزيف شاخ J. SCHACHT من أنّ الاجتهاد قد توقّف لدى المسلمين منذ العصر العبّاسيّ، وقد لقيت مقولته هاته نقداً من قبل الدكتور وائل حلاق في بعض بحوثه.

انتقل الكاتب في الفصل الخامس إلى الحديث عن الفتوى وقت غلبة المدارس الشرعيّة وانتشارها (ص 146-197). وهو وقت ترسّخ المناهج التي استقرّ عليها شأن الإفتاء من قبل، واستمرار العمل بما تحرّر من قواعد للإفتاء من المرحلة الكلاسيكيّة إلى ما بعدها، أي المرحلة التي استقرّت فيها المدارس الفقهيّة باعتبارها المرجعيّة المؤطرة للفقيه في الإفتاء،

لمضامين الدراسة (ص 6-8)، وكذا الإفصاح عن الأسس المنهجية التي اعتمدها في معالجتها (ص 8)، لقد شكّل تبنيّه فكرة طلال أسد النظرية عن "التقليد الجدلي" أبرز معالمها، وهو ما سعى الكاتب إلى إبرازه في مختلف فصول الدراسة.

خُصّص الفصل الأول للحديث عن الفتوى في عصر النبوة وما بعد النبوة، وقد اهتم فيه الكاتب بتحليل فتاوى الرسول صلى الله عليه وسلم، مع بيان أنّ الأصول المعتمدة في عملية الإفتاء، التي كانت تصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم، حينها هي القرآن والسنة. وقد تجلّى الحوار الجدلي في فتاوى هذه المرحلة من خلال حثّ القرآن الكريم المسلمين على السؤال عند عدم العلم، ومن خلال الإخبار عن وقائع استفتي فيها "عليه السلام"، وكذا من أجوبته (صلى الله عليه وسلم) عما كان يُسأل عنه ممّا يعرض للناس. عرض الكاتب أيضاً بعض فتاوى الصحابة، وكيف أنّهم استطاعوا من خلالها إيجاد حلول للتحديات التي واجهتهم حينها، مبيّناً أنّ فتاواهم تلك شكّلت مستنداً معتمداً للنظر الشرعي في النظرية والمنهجية الشرعية الإسلامية (ص 6 و 14).

أمّا الفصل الثاني فقد خُصّص للحديث عن الفتوى في العصر الكلاسيكي، وقد عالج فيه الكاتب بعض الفتاوى ابتداءً من أواخر القرن الأول إلى حدود القرن الثالث الهجري (ص 8). لقد جعل الباحث الغرض من هذا الفصل الكشف عن الخلفية السوسيوثقافية الكامنة وراء هذه الفترة بالذات، وكيف كانت فتاوى العلماء في هذه المرحلة تتجاذب مع تحدياتها والتحوّلات التي طرأت عليها، وقد حاول إبراز أثر هذه التحوّلات في عملية الإفتاء (ص 38). عمد الكاتب إلى تحليل بعض فتاوى الفقهاء الأئمة: أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، مُبرزاً بعض الآليات الاستدلالية التي استندت إليها بعض الفتاوى، كالاستحسان، والقياس، والمصالح المرسلة، ويعد الباحث تلك الفتاوى المحور الذي قامت عليه المدارس الفقهية من بعد (ص 59-61). وجملة القول أنّ الكاتب سعى لتحليل بنية الاستدلال الشرعي كما ظهرت عند الفقهاء من خلال فتاويهم في القرون الثلاثة الأولى.

ما تقدّم مهّد الطريق للانتقال إلى الحديث في الفصل الثالث عن الفتوى وعلاقتها بتشكّل الخطابات الشرعية والمؤسسات والمجتمع (ص 77)، حيث انتقل الكاتب تاريخياً إلى القرنين الرابع والخامس الهجريين، ليقرّر أنّ فتاوى فقهاء القرن الثالث الهجري قد أسهمت في نشأة علم أصول الفقه والمذاهب الفقهية التي عُدّت مرجعيات معتمدة أطرت عمل الفقهاء في خططي الفتوى والقضاء. كان مفهوم الإجماع والقياس من أبرز الأمثلة التي أوردها الكاتب للدلالة على نشأة أصول الفقه في هذه المرحلة، وقد انصبّ اهتمامه على بيان التحوّلات الدلالية والمفهومية في كلّ منهما. أمّا الإجماع فإنّه انقسم في نظره إلى مرحلتين: الأولى مرحلة استعماله في عصر الأئمة خلال القرن الثاني الهجري، حيث كان يُطلق على اتفاق علماء منطقة ما، كاتفاق أهل المدينة، أو أهل الكوفة، أو أهل البصرة.

مراجعات الكتب



Fatwa and the Making and Renewal of Islamic Law: From the Classical Period to the Present

Awass, Omer, *Fatwa and the Making and Renewal of Islamic Law: From the Classical Period to the Present*, 312 pp., Cambridge: Cambridge University Press, 2023, hardcover, ISBN 978-1009260909, \$110.

الكتاب الذي بين أيدينا عبارة عن رسالة دكتوراه (ص xi)، أعدها الباحث عمر أواس Omer Awass، وتولت مطبعة كامبريدج الجامعية طباعته سنة 2023م. فهو من الدراسات الحديثة في مجال الفتوى، وما زال يشد أنظار الباحثين من مختلف المشارب والمرجعيات نحوه؛ بُغية الحفر في جوانبه المعرفية أو المنهجية أو التاريخية، وهو ما سيبرز في هذه المراجعة على نحو واضح مع صاحب هذا الكتاب.

ليس القصد من هذه المراجعة مجرد الاكتفاء بوصف ما جاء في مضامين الكتاب فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى الوقوف على الأسس المنهجية والمعرفية التي اعتمدها الباحث في إنجاز رسالته لنيل الدكتوراه في موضوع من أهم موضوعات الدراسات الإسلامية قديماً وحديثاً. ولإنجاز هذا الغرض، كان من الأنسب تقسيم الورقة إلى محورين: أولهما وصف ما اشتمل عليه الكتاب وثانيهما: الفتوى من حيث هي صناعة.

1 المبحث الأول: هيكل البحث ومضامينه

اشتمل الكتاب على مقدمة وستة فصول. في صدر المقدمة يُعرب الكاتب عن القصد من بحثه، وهو: فحص تشكّل الفتوى ونقلها إلى الخطاب الشرعي الإسلامي وبيان أثر هذا الخطاب في المجتمع المسلم. وقد اعتمد الباحث في تحقيق ذلك على تحليل فتاوى صدرت عن بعض فقهاء المسلمين عبر التاريخ (ص 1). مع تقديم رؤية عامة مختصرة

5 Conclusions

Availing ourselves of the pedagogies and technologies of virtual exchange, my colleagues in St. Petersburg and Michigan and I designed and taught several joint courses on Islamic studies, connecting students in the Russian Federation and the United States. The courses significantly enriched the study of the subject by including perspectives from different countries and religious and academic backgrounds through weekly discussions of course readings, questions prepared by students, and group work on assignments outside of class. Students acquired and expanded their linguistic and communication skills while also being exposed to source material and educational approaches that they would have been unlikely to have encountered otherwise.

My colleagues and I look forward to teaching joint courses at our institutions in the future. We enjoyed the opportunity and challenge of creating and sustaining a close-knit textual and intellectual community driven by the common goal of discovering and testing various conceptualizations of Islam and approaches to its intellectual production and moral-ethical precepts, as well as cultural and historical legacies. In the process, we learned how to deal effectively and impartially, to the extent this is possible, with multi-lingual, multi-denominational, and multi-ethnic student contingents from different cultural and educational backgrounds. Despite the abovementioned difficulties, my colleagues and I consider these courses successful and hope our pedagogical experiment will encourage others to follow suit.

and practice of their juridical-theological school (*madhhab*). Curiously, such normative-minded students approached Sufism as outsiders, because they did not associate themselves with the Sufi tradition and positioned themselves as defenders of the purity of the Islamic dogma (either Ḥanafī-Māturīdī or Salafī) against what they considered a “heretical innovation” (*bid‘a*). On the other hand, secular students specializing in Islamic studies and other academic subjects and geographical regions were often sympathetic to mystical Islam as an expression of a refined, supra-confessional spirituality and defended its precepts almost as insiders. They were also more prone than their religious classmates to draw comparisons between Sufism and Christian or Buddhist monasticism and mysticism.

4 Student Impressions of Collaborative Learning

Based on several surveys of student experiences in collaborative classes, students emphasized that they most valued (1) the dynamic and stimulus of collective work, (2) communications with partners of vastly different cultural and ideological backgrounds, (3) incentives to develop and formulate an independent perspective on the subject to share it with partners, (4) mutual caring, support and collaboration within partnerships. Within the groups created by the instructors based on interests and academic levels, advanced students significantly enriched the learning experience of junior students, stimulating them to consider specific topics more profoundly or to find extracurricular sources dealing with them. In one case, a student altered the subject of her graduate thesis in response to conversations she held with her group partner. Students also reported pushing boundaries, working with resources not represented in their curriculum, or needing to be more available to others in their group. For example, one group chose to present the difference between the Ash‘arite and Māturīdī theological doctrines precisely because the latter school is usually overlooked in North American survey courses on Islam in favor of the former.

Regarding the overall dynamic of international partnerships, the secular SPbU BA students generally communicated better with their Michigan partners than their religious SPbU peers, perhaps due to the former cohort’s superior command of English. Instant communication tools, especially WhatsApp and FaceTime, were commonly used in successful partnerships. In less successful partnerships, the significant problems cited were a lack of or delay in their partners’ responses, the time difference (eight hours), and the absence of initiative on one or both sides.

influence of Islam on statecraft/governance, the role and scope of the Sharī'a in Muslim societies and the Muslim diaspora in the West and the Russian Federation, Islamic mysticism (Sufism), *jihād*, the Ḥanafī legal school (*madhhab*), Islamic philosophy and its major representatives, the ideas and agendas of modern Muslim thinkers, and Tatar-Bashkir reformers of the 19th–20th centuries CE.

While working in groups, students eagerly exchanged resources not readily available to their partners, consulted them regarding facts and events they felt they needed to learn better, and occasionally shared their personal spiritual and quotidian experiences and insights. Such exchanges helped them to learn about their partners' cultures and personal interests, which expanded their intellectual horizons.

3 Pedagogical Strategies

The instructors encouraged students to leave their ideological comfort zones and invited them to engage in mock debates between various schools of thought and law in Islam. For example, students were asked to stage a debate between traditionalists (*ḥadīth* folk; *ahl al-ḥadīth*) and rationalists (Mu'tazilites and philosophers) or between Ash'arites and the Ḥanbalites. During such debates, one could occasionally hear such statements as: "Because I was asked to represent the Mu'tazilite school, I will argue that ..."; "I personally do not think so, but because I represent here the Ḥanbalī school, I believe that ..."

Besides these mock debates, students did not shy away from articulating their views on various topics, such as the status of women in Islam and militancy in the name of Islam. In particular, the instructors pointed out the recurrence of the insider-versus-outsider approaches to studying Islam. The insiders, usually religious students of Muslim heritage or so-called "ethnic" Muslims, often behaved like normative (constructive or systematic) theologians. The outsiders, in this case, secular students specializing in Islamic studies, usually positioned themselves as disinterested and objective observers. On closer examination, however, they often unwittingly displayed some misconceptions and prejudices about Islam and Muslims current in their respective societies. This observation applies to students in both Michigan and St. Petersburg.

Typical in this respect is the way the two cohorts of students treated Sufism, a subject of heated polemic between the fundamentalists (Salafis) and traditionally minded Muslims today. Religious students often viewed Sufism with suspicion and focused on its compliance or non-compliance with the creed

world (for example, the conflict between Protestantism and Catholicism in Europe). In other words, they used the views of their own theological and legal schools as their principal benchmark. “Secular” students from both St. Petersburg and Michigan preferred to support their intellectual positions with arguments taken from academic sources that, as a rule, did not advance any version of Islam as exclusively true or authentic. These differences may stem from the fact that “secular” students usually had a better reading knowledge of English, the language of most reading assignments. On the other hand, these differences can also be attributed to the differences in the religious-versus-secular educational systems in the Russian Federation, which can be summarized as follows:

- Islamic religious education is tightly focused on the Qur’ān, the Sunna of the Prophet Muḥammad, and the teachings of various legal and theological schools (*madhhabs*) (mostly Ḥanafī and Shāfi‘ī) while providing solid training in classical and modern standard Arabic. Muslim educational institutions in Russia and the former Soviet Union generally promote the normativity of religious discourse, which translates into their graduates’ focus on defining “orthodoxy” and identifying “heterodoxy.”
- Russian secular Islamology emphasizes philological skills in Arabic and other languages of Islam and assigns to students both religious and non-religious texts during instruction. Religious treatises and creeds are used alongside “profane” pre-Islamic and Islamic lyrical poetry and medieval and modern fiction, especially short stories and rhymed novellas known as *maqāmāt*. Like the “religious” students, their “secular” classmates in St. Petersburg had a good grasp of the formative period of Islam and early Islamic history. Yet, both cohorts occasionally had difficulty articulating their ideas in English and had to be assisted by the instructors.
- Students trained in the US, both Muslim and non-Muslim, were more interested in analysis and theories current in sociology, literary criticism, and anthropology to which they had been exposed at U-M and other teaching institutions in North America. They were generally not shy about expressing their ideas and opinions, even when they did not know all the facts that were known to their partners from Russia.
- Both cohorts of students were keenly interested in contemporary events in the Muslim world and in the regions where Muslims live as a minority (which is the case in both Russia and the US). The instructors did not prevent the students from discussing these events, occasionally at the expense of the topics announced in the course syllabus.

As for joint presentations, both cohorts of students showed interest in the Islamic arts, including calligraphy, various interpretations of the Qur’ān,

general educational philosophy of the partner country. The student profiles are as follows: students from St. Petersburg were undergraduate and graduate students majoring in Middle Eastern, Arabic, and Islamic Studies, as well as some non-majors specializing in the humanities and social sciences, current and future religious teachers and leaders (*imāms*, press-secretaries of religious boards, instructors), and volunteers from other academic programs interested in Islamic studies. The U-M cohort consisted of students of various religious, ethnic, and national backgrounds, including practicing and non-practicing Muslims from the Middle East, Africa, and South Asia. The SPbU cohort also included practicing and non-practicing Muslims representing different ethnic groups of the Russian Federation, especially Tatars, Bashkirs, Daghestanis, Chechens, and Ingush.

Outside class, students discussed reading assignments with partners and posted discussion question(s) on the shared Google Drive specifically created for the course. Class discussions were conducted via synchronous video conference using the BlueJeans cloud service. The last class on the Qurʾān in 2020 was taught via Zoom, which created some technical problems that were eventually resolved. The final assignment for each course included group projects in which students chose a research topic of interest, studied it collectively and individually, and then presented it to the class as a team at the end of the semester. In preparing their presentations, students exchanged notes and slides with their partners via the Google folder allocated to each group.

During group discussions, the instructors observed the following general patterns. For example, “religious” students

- tended to quote the Qurʾān, prophetic sayings (*ḥadīth*), and the founders of their “native” theological/juridical school (Hanafism, Māturīdism, and Shāfiʿism) to make their arguments and defend their intellectual positions;
- used examples almost exclusively from the Muslim world (especially from their native region) and the standard Muslim accounts of Islamic history, jurisprudence (*fiqh*), and theology (*kalām*).

On the other hand, “secular” students

- tended to use academic analyses and arguments from the readings assigned to them;
- were interested in comparative perspectives, bringing into discussion references to other religious and philosophical systems, cultures, and academic disciplines. For example, students cited Hinduism, Buddhism, Christianity, European philosophy, political science, anthropology, area studies, and women’s and gender studies.

In summary, students from religious educational institutions were less prone to use examples from the historical experiences of societies outside the Muslim

placing “secular” and “religious” students in the same classroom and allowing them to study and exchange their views on Islam and Islamic studies. The goal is to achieve mutual understanding between the two groups of students destined to live in the same society and to bring secular and religious educational systems and philosophies closer. To this end, faculties of Islamic studies were established in several EU countries. This initiative is especially noticeable at German universities, such as Tübingen.² In the Netherlands, there is the Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies (NISIS) that organizes seasonal schools for religious and secular teachers of Islamic studies, network days, and other educational activities on themes fundamental to the study of Islam and Muslim societies.³

Similar goals are pursued by the authorities of the Russian Federation, whose Muslim population is estimated around 20 million people, representing some 30 different nationalities. In 2013, the Spiritual Board of the Muslims of the Russian Federation, headed by the country’s chief religious authority, Mufti Ravil (Rāwī) Gaynetdin (‘Ayn al-Dīn), and his first deputy Damir Mukhetdinov (Ḍamīr Muḥyī al-Dīn), launched an experiment in “integrated education.” This experiment brought together graduates of Islamic religious colleges (classified as “religious” students) and universities with students pursuing BA and MA degrees in Islamic studies as an academic rather than a religious discipline (classified as “secular” students).⁴

2 Integrated Education through Telecommunication in St. Petersburg and Michigan

In 2016–2020, my colleagues in the US and Russia and I taught several joint courses on various sub-fields of Islamic studies (Sufism, Islamic Intellectual History, Islam and/in Russia, and the Qur’ān). Our overall goal was to expose the internally diverse groups of our students to a wide range of interpretations of Islam while also allowing them to learn about the educational methods and

of Social Inclusion and Global Citizenship, ed. Anna Turula, Malgorzata Kurek, and Tim Lewis (NA: research-publishing.net, 2019), 57–64, <https://doi.org/10.14705/rpnet.2019.35.940>.

2 <https://uni-tuebingen.de/en/faculties/center-for-islamic-theology/center/>.

3 <https://nisis.sites.uu.nl/>.

4 The tentative nature of this designation is obvious. In fact, some “secular” students of the Russian cohort discussed in what follows had some prior exposure to their “ethnic religion,” most commonly, Russian Orthodox Christianity or Islam. Because their religiosity was a private matter, I abstained from prying into their religious beliefs that they usually did not explicitly advertise.

فصل دراسي واحد، وجهات نظر مختلفة: تعزيز التفاهم المتبادل بين طلاب الدراسات الإسلامية في روسيا والولايات المتحدة

ألكسندر كنيش

قسم الدراسات الشرق الأوسط، جامعة ميشيغان، الولايات المتحدة الأمريكية
جامعة سانت بطرسبورغ الدولية، الاتحاد الروسي

الملخص

يناقش هذا البحث نتائج العديد من الدورات الدراسية المشتركة في الدراسات الإسلامية والتي تمت مشاركتها بوصفها تبادلًا افتراضيًا بين جامعة ميشيغان، University of Michigan (U-M)، الولايات المتحدة الأمريكية، وجامعة سانت بطرسبورغ الدولية Saint Petersburg State University (SPbU)، الاتحاد الروسي. وتم تصميم هذه الدورات وتدريبها لتوسيع نطاق وجهات النظر التي تعرض لها الطلاب والسماح لهم بمعرفة كيفية تصور موضوع دراستهم ودراسته من قبل أقرانهم في الدولة الشريكة. ضمت مجموعة طلاب جامعة SPbU خريجي الكليات الدينية الإسلامية من جميع أنحاء الاتحاد الروسي الذين تقاسموا الفصول الدراسية مع طلاب الجامعات "من خارج الجهاز الديني" المتخصصين في الدراسات الإسلامية، حينما ضمت مجموعة U-M طلابًا من خلفيات دينية وعرقية وأكاديمية مختلفة. وبالإضافة إلى الاجتماعات الأسبوعية عبر الإنترنت، اجتمعت الفرق الدولية خارج الفصل لإعداد أسئلة للمناقشات الأسبوعية والعمل على عرض تقديمي جماعي يتم تقديمه في نهاية الفصل الدراسي.

الكلمات المفتاحية

الدراسات الإسلامية - التعليم الديني - التعليم العلماني - تبادل الطلبة

1 Background and Rationale¹

The political and religious authorities of the countries of the European Union and the Russian Federation seek to integrate their Muslim populations by

¹ This article is an expanded and updated version of the previous study published with my colleagues in Michigan and Saint Petersburg: Knysh, Alexander, Matochkina, Anna, Ulanova, Daria, Meechan, Philomena, and Austin, Todd, "When Two Worldviews Meet: Promoting Mutual Understanding between 'Secular' and Religious Students of Islamic Studies in Russia and the United States," in *Telecollaboration and Virtual Exchange Across Disciplines: In Service*



BRILL



brill.com/isj

One Classroom, Different Perspectives: Promoting Mutual Understanding between “Secular” and “Religious” Students of Islamic Studies in Russia and the United States

Alexander Knysh | ORCID: 0000-0002-2791-8976

Department of Middle East Studies, University of Michigan, MI, USA; Saint Petersburg State University, Russian Federation
alknysh@umich.edu

Received 31 January 2024 | Accepted 8 February 2024 |

Published online 5 June 2024

Abstract

The article discusses the results from several co-taught courses in Islamic studies shared as a virtual exchange between the University of Michigan (U-M), USA, and Saint Petersburg State University (SPbU), Russian Federation. These courses were designed and taught to expand the range of perspectives to which students were exposed and allow them to learn how their study subject is conceptualized and studied by their peers in the partner country. The SPbU student cohort included graduates of Islamic religious colleges from different regions of the Russian Federation who shared the classroom with “secular” university students specializing in Islamic studies. The U-M cohort included students of various religious, ethnic, and academic backgrounds. In addition to weekly online meetings, the international teams met virtually outside class to prepare questions for weekly synchronous discussions and to work on a group presentation to be delivered at the end of the semester.

Keywords

Islamic studies – religious education – secular education – student exchange

التفسير الذي لم يعد العلم اليوم متعلّقاً به قدر تعلّقه برهان الصلّاحيّة والغايات العمليّة التي تجعل من بحوثه مرتبطة بالجدوى التي تحتاجها البشريّة اليوم لإحراز أكثر ما يمكن من التقدّم في معالجة قضاياها ومشكلاتها الراهنة.

- السّعي إلى استحثاث حركة ترجمة أهمّ مؤلّفات الباحثين في تاريخ الأديان تأسيساً وتاريخاً وبحثاً في الإشكاليات والقضايا، التي يطرحها هذا العلم لدعم رصيد الطلبة والباحثين في هذا المجال، وتمكينهم من آفاق أوسع للتفاعل مع مخرجات هذه البحوث، لا من جهة الاطلاع عليها وتثمينها فحسب، بل من جهة الاستئناس بها لتأسيس مقاربات جديدة تعرّف بالمنظور الإسلاميّ، وتدعم حضوره في ساحة الجدل الكونيّ المتّصل بطرح المشكلات ذات العلاقة بالحرية والمعرفة والتأسيس الجدّي لرؤية إسلاميّة لحوار الأديان والحضارات.

قائمة المصادر والمراجع

اللغة العربيّة

- إلياد، ميرسيا، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى. بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2007.
- حرب، علي، حديث النّهائيات فتوحات العولمة ومازق الهويّة. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربيّ، 2004.
- موران، إدغار، هل نسير إلى الهاوية؟ الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2012.

اللغات الأخرى

- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen Fields. New York: The Free Press, 1995.
- Eliade, Mircea, *Le Sacré et le Profane*. Paris: Edition Gallimard, 1997.
- Gandhi, Mahatma, *Tous les Hommes sont Frères*. Paris: Edition Folio, 1969.
- Habermas, Jürgen, *Morale et Communication*. Paris: Editions Flammarion, 1986.

خاتمة

4

الآن وقد انتهينا من رصد ملامح الإشكال المتّصلة بدور علم الأديان المقارن ووظيفته المتعلّقة بالرهانات المطروحة عليه في مجال إسهامه في تغيير الوعي الإنسانيّ إزاء مسائل العنف والحريّات الدينيّة، وبناء مقاربة تدفع نحو التفاعل والحوار والتقدم على درب محاصرة كلّ مشارب العنف والصدام، وبعد أن لفتنا النظر إلى مختلف العوائق التي تمثّل بالنسبة إليه (علم الأديان المقارن) مجموعة من التحدّيات، التي عليه إدراكها والعمل على التغلّب عليها على المدى القريب والآجل، ننتهي إلى ما نعدّه توجيهات أو مقترحات مهمّة، تسهم في تجذير وظائف هذا العلم وتقدّمه على درب استيضاح المهمّة الإنسانيّة الكبرى المطروحة على البشر في الدفاع عن وحدتهم وتأنسهم وتوافقهم بعيداً عن خطابات التفريق والتعالّي والتعصّب، التي خلنا أنّها قد أفلّت بعد أن أحرزت الإنسانيّة أشكالاً من التقدّم على إثر جهود مضنية كلفتها كثيراً من التضحيّات على مدار التاريخ، ومن هذه المقترحات نذكر:

- مزيد ترسيخ الوعي بأهميّة الدراسات الدينيّة وتحليلتها بالمناهج العلميّة المختلفة والراشدة التي تضع جانباً كلّ تلك الأحكام القيميّة، وتبتعد عن تلك التصنيفات ذات العلاقة بمنطق الغلبة والسيطرة، بما يساعد البشريّة على العمل من أجل فهم التجربة الدينيّة كحالة من الوجود المفتوح على قيم المغايرة والتنوّع والتسامح، التي تمثّل بالنسبة إلينا الأساس الصلب لكونيّة أو عالميّة جديدة يتقدّم فيها الإيتيقي على المنفعة، ويسبق فيها التضامن القوّة وتوسّع مدار العينيّة الفرديّة (إيريك فروم)، التي إن لم تجد حدّاً لها فإنّها ستكون بداية لانحدار لا يمكن التكهنّ بمدها ونتائجها.
- العمل على دعم تدريس علم الأديان المقارن بالمؤسّسات التعليميّة في مختلف المعاهد والجامعات المختصّة في العلوم الدينيّة والإنسانيّة، من أجل تخريج كفاءات قادرة على توضيح الطريق في التعاطي مع مستويات علاقة الإنسان بالمقدّس، وتحريرها من كلّ ما من شأنه أن يضاعف من الفهم السطحيّ لهذه التجربة، وأن يعبر بها نحو آفاق الإنسانيّ والمشارك في اتّجاه تحيين المقاربات المختلفة في هذه المسألة بالذات، ومراكمة المجهود لبناء ثقافة الحوار والتداول، بما يفيد الحياة الإنسانيّة ويسعى إلى تبيّنة قيم السلم والقبول بالآخر، والنظر للتدين كمجال من خلاله يتجلّى إبداع الإنسان لذاته وصياغته لصورة أكثر إشراقاً للعالم وللمبادئ الحرّيّة والكرامة، التي يجب أن تسع أكبر قدر ممكن من الناس.
- الدّعوة إلى التّركيز على الأبعاد الوظيفيّة لعلم الأديان المقارن وتخليصه من السياقات التاريخيّة والوصفيّة، وتجذير حضوره في حلّ المشكلات من خلال الاضطلاع بنموذج جديد يتمّ التّركيز فيه على نجاعة الفعل، لا على مجرد تراكم المعارف وترصيفها بغاية

وكان العائق الرئيسي أمام الباحثين في علم الأديان هو ذاك المتمثل في زحزحة الوعي الإنساني عن كل تلك اللزمات الفكرية التي تجمع بين الدين والعنف، أو بين الدين والاعتقاد، أو بين الدين والوهم، وكانت الخصومة حامية بين المؤمنين بالمقالات الذائعة صيتها آنذاك، مثل مواقف "ماركس" وأتباعه، والوجودية وروادها، وبين المنتصرين للرواية الجديدة للدين ومحتواه الإنساني المنفتح على أفق الإيتقي والكوني والمبنية على استشعار ما في التدين من روح إيجابية تعزز مكانة الإنسان الفاعل وتلغي صورته الضعيفة والمحدودة.⁹ وهكذا نتبين أن ما ينهض به علم الأديان من رهانات عميقة، وما يروم تأسيسه وما يسعى إلى إثباته، يلقي لا محالة جملة من العوائق شأنه في ذلك شأن كل العلوم عند ولادتها وعند مقاومتها لكل العراقيل المنهجية والتأسيسية، التي تتعلق به هو ذاته وكل المشتببات الخارجية المتلبسة بالمذهبي والسياسي والعقدي، والتي تلقى رواجاً تدعّمه الآلة الخطيئة التي لا تريد خيراً للإنسان، وتحاول في كل مرة أن تغلف مقالاتها بالدفاع عن القديم أو عن الهوية، في محاولة لترسيخ ما هو قائم خدمة لأغراضها الضيقة وحفاظاً على نوع من السكون، الذي لا يهاجم ولا يعارض ولا يقاوم كل السلوكات المحفوفة بمخاطر اغتيال العقل والوقوف ضدّ أمل الوحدة والسلام وتصحيح المسار، من أجل خطاب جديد يحاول أن يدعم عمل الفكر الحرّ والمستنير، الذي نحتاجه اليوم من أجل ترسيخ قيم التسامح والسلم الدائمة، التي تجني البشرية نتائجها العاجلة والآجلة، والتي لا تتحقق إلا عند مقاومة كل مصادر الفكر التفرقي، الذي لا ينمو ولا يزدهر إلا حين لا يجد من يحاججه أو يرد عليه مبرزاً طابعه المعارض لكل تقدم تريد الإنسانية إحرازه، رغبة منها في إنعاش القيم التي تعزز وحدتها وتنظر بشكل إيجابي لتنوعها.¹⁰

9 نهضت مدونة "ميرسيا إباد" الفكرية بهذا المطلب انطلاقاً من مقاومة جريئة للمعتاد من القول في الدين، وعلاقته بالإنسان والعالم والعقل والحرية، فاتحة لأفق مغاير يكون الدين فيه قاعدة لنمط وجود جديد، قوامه البحث عن معنى آخر للكينونة الإنسانية بما هي حالة حضور في العالم يؤسس لقيم المعرفة والحوار والسلم وهو ما يؤكد أن حضور الدين بات ضرورياً ومهماً لتجاوز حالة النقص التي تعترى واقع الإنسان وتهدد بانسداد آفاقه في التاريخ القادم، بما يجعل إعادة النظر فيه وفي وظيفته أمراً متأكداً الآن (راهناً). انظر: إباد، ميرسيا، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007، 39 و45.

10 يكشف "إدغار موران" عن كل أشكال التراجعات التي نعيشها اليوم، ويبيّن أن مرادها هو وجود من يدعم نزعة التعالي والتفرد، وهي نزعة ينسبها إلى اليمين لا بدلالاته السياسية الفجة بل بسياقاته الفكرية السلبية التي تنطبق على كثير من الممارسات الفكرية التي تنذر بحجج واهية، معتبراً أن على الإنسانية أن تعي كل أسباب هذه التراجعات وأن تعمل على مقاومتها بآليات مختلفة حتى تتجاوز البلاغات المستهلكة، وتتقدم نحو فعل جماعي يدعم صورة الإنسان الواحد والمتعدد، القادر على تخطي الأزمة الراهنة التي تربط بانهياف أفق القيمي في ظل حضارة باتت تسعى نحو استهلاك الإيجابي وتدميره، وإنعاش مضاربات القول في التفرق والعنف، وتستثمر في معاني الهوية، وتدعم سياقات "المغايرة الجذرية" بدعوى أن ذلك هو الحلّ الأسلم لتفادي كل تفاعل من شأنه أن يولد الصراع ويؤيد في فرص الصدام بين الهويات. انظر: موران، إدغار، هل نسير إلى الهاوية؟ الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2012، 11-18.

سطحيّ للهويّة وسبل الدفاع عنها وحمايتها من كلّ ما من شأنه أن يهدّد أسسها أو يهتك أسوارها المتيّنة.⁷

ومن هذا المنطلق يجد الباحثون في علم الأديان صعوبة في الإقناع بنموذجهم التفسيريّ الجديد للدين، واعتباره أحد أهمّ مميّزات العقل الكونيّ وأحد عناصر التوافق الإنسانيّ، الذي من شأنه أن يجمع المختلفين على قاعدة واحدة هي الدفاع عن الإنسان بتخفيف منابع الغلو والتطرّف، وفتح أفق آخر يكون من خلاله الدين عنصر اجتماع لا عامل تفريق.⁸ والأكد أن البدايات المحتشمة لعلم الأديان وما واجهه من صعوبات، هو ما دفع الباحثين فيه إلى تعزيز قدراتهم لإكساب هذا العلم صفاته العلميّة، والعمل على توسيع نطاق تأثيره لا فقط على الصعيد النظريّ، بل أيضاً على الصعيد الميدانيّ المتمثّل في الحثّ على تكثيف البحوث التي تهتمّ أو تعنى بقيم الحوار بين أتباع الأديان المختلفة، وتشجيعهم على التفاعل فيما بينهم تحريّاً للأذهان من عقد التعالي والاصطفاء، والبحث عمّا يؤكّد على أنّ الدين في جوهره ممارسة غايتها الارتقاء بمكانة الإنسان، وفتحته على آفاق الإبداع من خلال إعادة النظر في خصائص الإنسان المتديّن، الذي طالما نظرت إليه المباحث الأنثروبولوجيّة والتاريخيّة والفلسفيّة على أنّه تجسيم لبدائيّة العقل ومحدوديّة المعرفة.

وقد واجهت هذه البحوث صعوبات عديدة جرّاء سيطرة المواقف الوضعيّة والعلمانيّة والتيارات الإلحاديّة المختلفة، وقد كابد علماء الأديان مشاقّ واسعة النطاق انتهت إلى الانفتاح على مقالاتهم الجديدة، التي تدفع نحو إعادة النظر في التجربة الدينيّة من زاوية علاقتها بمسائل المعنى والحقيقة والفعل في العالم، انطلاقاً من الكشف عمّا في العلاقة مع المقدّس من مضامين ثوريّة قد تتجاوز أحياناً الخطابات الفلسفيّة التي سيطرت على الأذهان لفترة طويلة.

7 أنظر هنا قراءة علي حرب لما يطلق عليه "مأزق الهويّة" في مجابهة النتائج الجديدة التي تمخّضت عن مشروع العولمة بواجهاته المختلفة المنهجية والفكرية والتقنيّة والسياسيّة، وما أدّت إليه من محاولة رفض هذا المشروع وتأنيبه والاعتراض عليه بدعوى محاذيره واستتبعاته الخطيرة على الهويّات. أنظر: حرب، علي، حديث التّهيّات فتوحات العولمة ومأزق الهويّة. الدار البيضاء: المركز الثقافيّ العربي، 2004، 17 وما بعدها.

8 كان الإسهام لـ "ماكس مولر" الأول في تأسيس علم الأديان مرتبطاً بفهم ذلك التحوّل العميق الذي عرفته الإنسانيّة في نظرتها إلى الطبيعة وتعاطيتها معها، حيث تحوّلت من تأليها إلى تجاوزها واعتبارها مجرد منتج إلهيّ يجعل من الإنسان يتقدّم عليها، أو يكون سيّداً على هذا العالم وقادراً على التحكّم فيه، انطلاقاً من إعادة فهم موقع الإنسان في هذا العالم باعتباره غاية لا مجرد وسيلة، وباعتباره هو من يكسو هذا الوجود معنى ودلالة وينصرف من موقع تقدّسه إلى موقع الفعل فيه، وهذا ما يجعل إسهام علم الأديان المقارن ضرورياً اليوم في بناء موقف موحد من الدين يرى فيه تأسيساً للإرادة الإنسانيّة المشتركة. وهذه الإرادة تتجلى أساساً في مستوى الفعل والإضافة لا في مستوى الإغراق في التجارب التعبدية التي تحصر الدين في مسار فرديّ يبحث عن الخلاص دون أن ينظر في الإمكانيات المتاحة للانطلاق في تأسيس أو بناء ما يفيد البشر جميعاً. هذا ما يرد في حديث بعض الباحثين المعاصرين في مقارنة الأديان عن ماكس مولر.

أفضل انطلاقاً من جعل خطاب التعقّل مركزاً وخطاب الانفعال هامشاً لا يرتاده إلا أولئك الذين لم يفهموا بعد المدى والمعنى لتجربة العلاقة مع المقدّس بما هي تجربة تواصل يُلغي الحدود، ويؤسّس لمنظور تعاقدّي يجعل من المتحاورين مستأنسين بالمعايير السلميّة والشروط الإيتيقية الموصلة لإيقاف النزوع نحو فضّ الخلافات إمّا بالقوّة أو بفرض الموافقة. ولا شكّ في كون هذا الهدف يلقي اليوم عوائق متعدّدة لعلّ أبرزها تغلغل الفكر الدينيّ المعارض لروح الدين وإنسانيّته، والذي بدأ يتشكّل انطلاقاً من ولادة هذا الخطاب الأحاديّ الذي يمعن في احتقار تجارب الآخرين أو يأخذها على مأخذ الطعن لا على مأخذ الإثراء والإضافة. وعلى هذا النحو يلقي جهد الباحثين في علم الأديان نوعاً من الصّدّ أو عدم المبالاة، في ظلّ واقع طغت فيه سلطة السياسيّ وهيمنت عليه خطابات التجييش والدعوة للمواجهة، وهو ما قاد إلى حدّ كبير إلى تبخيس ما يقدّمه علم الأديان من مقترحات عوض التعاطي معها أو الاستفادة منها، يتمّ اليوم العمل على استبعاد جدّيّة هذه المباحث، بل واعتبارها موجهة ضدّ الدين نفسه، بدعوى أنّها تنزّله منزلة الفعل الخالي من القداسة وتتنظر إليها (المباحث) من زاوية الريبة والحذر فيما يتعلّق بمقاصدها، إذ في اعتقاد المهاجمين لهذا العلم أنّ الدين واحد ولا فائدة لتقسيمه أو التشريع لما هو خارج عنه واعتباره من صميم ممارسة التدين ذاته.⁶

وإلى جانب هذه الصعوبة توجد أيضاً عوائق أخرى تتّصل بضعف الاهتمام بهذه المباحث في مؤسّسات التعليم لاسيما منها الجامعيّة المختصّة في تدريس العلوم الشرعيّة، حيث لا يزال البعض يعتبر هذا العلم دخيلاً بل ولا فائدة منه في مسار التحصيل العلميّ، ذلك أنّ المطلوب في نظرهم هو ترسيخ منسوب التعرّف على العقائد واعتبارها موضوع مناقشة، واستبعاد غايته تعزيز المعتقدات الخاصّة وإظهار جدارتها بالاستمرار في مقابل الإعراض عن المغاير وتصنيفه ضمن دائرة المخالفة الجذريّة التي من شأنها أن تلبّس على العقائد، أو تثير لدى الناس بعض الريبة والشكّ فيما اعتادوا عليه وما آمنوا به في سياق فهم

6 لا يرى أتباع الأديان المختلفة أو على الأقلّ المتعصّبون منهم أيّ جدوى لبحوث علم الدين المقارن، حيث يعتبرونها جزءاً من التأمّلات الفلسفيّة المغرقة في التجريد والبعيدة عن واقع تجربة التدين الحقيقيّة، إذ الدين واحد والتفريق بين أشكاله يعتبر اعتداء على المقدّس ومسا من وجدان المؤمنين به، وهو ما يجعل علماء الدين في مرمى الاتّهام الذي يتجاوز النقد الفكريّ ليصل حدّ المساس بأجسادهم وتهديد حياتهم، خاصّة من قبل الحركات ذات الأصول العنيفة، التي تعتبر ما يقدّمه هذا العلم ضرباً من التشريع للتعدّد والتنوّع الذي يضيّع أصالة المقدّس ووحدته، ويذهب إلى حدّ تمييعه عند مساواته بالأفعال والممارسات الإنسانيّة الأخرى، وهو أمر يلقي صدًى واسعاً عند أولئك الذين لا يفهمون أنّ النصوص المقدّسة ذاتها تبيح الاختلاف وتشجّع عليه وتعطي الحرّيّة كاملة في اختيار المعتقد وممارسته.

3 علم الأديان المقارن بين أمل الإنجاز وعوائق كسب الرهانات

حين يتحدّث الإبيستيمولوجيون عن أهداف العلوم غالبًا ما يذكرون بما يحفّ مسيرة هذه العلوم من أزمات، عادة ما تعبّر عن نفسها في هذه المفارقة التي تتجلّى في هذا التناقض أو التعارض بين سعة المطمح وشموله وبين محدوديّة الوصول إلى إثباته، لا من الناحية النظرية والمنهجية فحسب، بل أيضًا من الناحية العملية أي ما يعترض هذه الآمال من عوائق متعدّدة، تعود في جزء كبير منها إلى الواقع نفسه أي إلى البنى الاجتماعية والسياسية والقانونية.

وإذا كان الفيلسوف الألمانيّ "إيمانويل كانط" (Emmanuel Kant) (1724-1804) قد أشار في مشروعه النقديّ للعقل إلى هذه الأزمة، من خلال تأكيده على أنّ للفكر طموحاً في إدراك الحقيقة يعجز عن إثباته لأمر يتّصل ببنية العقل نفسه ومحدوديّة قدراته، فإنّ هذه القراءة تنطبق اليوم بوضوح على مشروع علوم الإنسان برمتها وعلى جهود علم الأديان على وجه التخصيص، والمطلوب هو الوعي بهذه الصعوبات وتفصيلها حتّى يتسنى لهذا المبحث أن يكشف جملة العوائق التي تحدّد من سعيه النظريّ والعملّي، وتمنع إلى حدّ ما انخراطه في جلّ المشكلات المتعلقة بواقع البشر وقضاياهم، وخاصّة تلك التي تتّصل بتنامي موجات العنف وتصاعد خطابات التفريق والدعوة إلى الصدام، والتشريع لها بمجموعة من المقالات التي لا أصل لها في الدين فكراً وممارسةً.

وهذا الوعي بالعوائق هو بداية الطريق نحو فعالية ونجاعة بحوث علم الأديان، الذي ينبغي أن يخطر اليوم في التأسيس للبعد التداوليّ للعلوم عامة، ولعلوم الإنسان خاصّة في سياق إعادة الاعتبار للرهانات العملية للمعرفة العلمية، التي لا يجب أن تقف عند مستوى سؤال المعرفة، بل تتجاوزها إلى مستويات تقديم الحلول وبلورة البدائل، إذ لا تكمن قيمة المعارف اليوم في الإجابات النظرية التي تقدّمها، بل أيضًا في مستوى النجاحات العملية التي تريد بلوغها ما دامت الحقيقة هي الفعل كما يؤكّد "روني طوم" (René Thom) (1923-2002).

لقد بدأ اهتمام علم الأديان بالبحث في إمكانيات الخروج من مشكلات الراهن ذات العلاقة بتجارب التدينّ مبكّرًا، من خلال حرصه على تجميع أغلب المقالات المتقاربة أو على الأقل ذات المقاصد المتشابهة، في محاولة منه لبناء أرضيّة مشتركة لفهم مغاير للدين باعتباره رؤية للعالم وانتصارًا لفعل الإنسان فيه، دونما إغراق في تلك التفاصيل المتّصلة بالتأريخ لنشأة الظاهرة الدينية وانتشارها.

فالأمر لا يتعلّق بقراءة وصفية أو سردية بقدر ما يتنزّل في سياق الدفع باتّجاه أن يكون التدينّ موقفًا يسهم في الحلّ، وصياغة تصوّر يمكن من خلاله فتح المجال أمام انخراط حقيقيّ للمعارف المهمة بالدين في هذا المنزع، الذي يريد للإنسانية واقعاً

وعلى صعيد آخر يطلب من علماء الدين المقارن أن يكشفوا عن ذلك الثابت والمشارك بين جميع الديانات، والمتمثل في الإقرار بحق الإنسان في أن يختار عقيدته وأن يتبع المنهج الذي يراه موصلاً إلى تمتين علاقته بالمقدس والاستفادة من مناسبات التواصل المتعددة معه. ففي الأديان دعوة إلى التوجه إلى الآلهة وعبادتها، وفيها أيضاً إقرار بإمكان المخالفة والمغايرة، وهو ما نطقت به نصوص الدين المختلفة، وما اشتغلت به هيرمينوطيقا النصوص المقدسة عبر التاريخ سواء في ذلك الديانات القديمة والديانات السماوية المعروفة، وليس بإمكان أحد أن ينكر تلك الفسحة التي سمح بها الدين لعموم البشر في أن يكونوا أحراراً في اختياراتهم لعقائدهم وطقوسهم وأشكال إيمانهم، إذ ما هو ضروري اليوم بالنسبة إلى هذا الفرع من العلوم الإنسانية (أي علم الأديان) هو أن يؤكد على ملامح التنوع والاختلاف التي دافعت عنها الأديان مثل دفاعها عن وحدة العقيدة.⁵

وبهذا المعنى يكون الرهان الأساسي لعلم الأديان اليوم هو تجاوز كل تلك المقولات التي ترى في الدين بإطلاق نسقاً مغلقاً مسيئاً بخطاب الهوية الثابت، ومقارناً على قواعد التطابق والانسجام التام، فمثل هذه الإقرارات ليست سوى قراءات تستند إلى أحكام مسبقة أو تأويلات لا علاقة لها بجوهر الدين نصاً وممارسةً وفعلاً في التاريخ، فأن يعلن علم الدين المقارن أن مختلف الشرائع أسست لمبدأ الحرية الدينية، هو الباب الذي يدخل منه اليوم هذا العلم ليؤكد إمكان تجاوز كل تصور يرى في أنّ الإنسانية يمكنها أن تجتمع على دين واحد يلغي ما عداه أو على الأقل لا يسمح له بالتعبير عن نفسه، فأن يكون الإنسان متديناً هو أن يؤمن أولاً وأخيراً بأن العودة النهائية تكون إلى الإله الذي خلق الناس مختلفين، وأباح لهم حق الاعتراض كما أباح لهم حق الدفاع عن عقائدهم.

أن تجعل الحوار مؤدياً إلى التفاهم عوض المغالبة، أو الاجماع الصامت، أو فرض الموافقة، وإن هذه المقاربة جدية أن يأخذها علماء الدين في الحسبان، وأن ينطلقوا منها من أجل التأكيد على أنّ الحقيقة تبقى دائماً منتجةً مشتركاً تسهم فيه كل الأديان، وتؤسس محاولات أتباعها دون إقصاء أو تهميش للرأي المخالف. انظر: Habermas, Jürgen, *Morale et Communication*. Paris: Editions Flammarion, 1986, 78-79.

5 عند التأريخ للأديان لنحظ إشارة واضحة إلى اختلاف المذاهب والفرق، وتعدد التفسيرات والتصورات، وتباين المقترحات المرتبطة بسلوك المتدينين داخل الدين الواحد وبين الأديان، وهو أمر تجلّى في إقرارات رجال اللاهوت الذين رفعوا شعار الإصلاح الديني عالياً أو الذين دعوا إلى حق الاختلاف، كما تجلّى في تجارب التنظير الفقهي عند كل هذه الأديان، إلى جانب جهود الفلاسفة المهتمين بتأصيل التجربة الدينية والنظر إليها في علاقة بنحت كينونة الإنسان الباحث أصلاً عن المعنى والدلالة، وتعميق هذا المبحث في علاقة وطيدة بالدين كأحد البنى الرمزية التي تراهن على الحق والحرية والتنوع، بل والتأكيد على أنه ليس ثمة انغلاق في الدين بل انفتاح مستمر على مختلف الإمكانيات ومناقشتها. انظر: Eliade, Mircea, *Le Sacré et le Profane*. Paris: Edition Gallimard, 1997, 186-190.

وضمن هذا السياق الجديد نقارب مسألة انخراط "علم الأديان المقارن" في المعترك الاجتماعيّ أولاً والإنسانيّ المطلق ثانياً، إذ لا يعنينا هذا المسار النظريّ الذي لا شك أنّه قد أحرز تقدماً في فهم الظاهرة الدينيّة، بقدر ما تعنينا نجاعته في إنشاء وعي جديد قادر عليّ تغيير أشكال التعاطي مع الدين، والاعتماد عليه كأهمّ الوسائل التي من شأنها أن تحقّق الغايات المرجوة.²

ومن هذا المنطلق بات من الضروريّ أن تتّجه بحوث "علم الأديان المقارن" في اتّجاه لا محيد عنه، وهو المتمثّل في التأسيس لمقاربة عمليّة تأخذ بعين الاعتبار مسألة الوعي بالرهانات الحقيقيّة والأهداف العمليّة، التي تجعل من اهتمامه بالدين يتحوّل إلى حالة تحصين لوعي أتباع الأديان بأهميّة الحوار والتفاعل من أجل إعلاء مطلب الحدّ من العنف، وإيقاف حالة الصراع التي تضرّ بالدين كما تضرّ بالقيم الأساسيّة التي يقوم عليها، ذلك أنّ تجربة التدين لا يجب أن تؤخذ فقط في بعدها الفرديّ المرتبط بالخلاص، بقدر ما يجب أن يتوسّع مداها لتصبح مقاربة شاملة من شأنها إصلاح الوضع الإنسانيّ، والتقدّم به نحو بلورة رؤية عمليّة من شأنها تحويل التدين إلى أساس قادر على تجنب الإنسانيّة مخاطر التعصب ومحاذير العنف والعنف المتبادل.³

فما هو منتظر من جهود الباحثين في علم الأديان هو الانخراط فعليّاً في مقاومة خطاب التعالي الذي ظنّت الإنسانيّة أنها قد تجاوزته منذ مدّة، خاصّة بعد أن أصبح الفكر الإنسانيّ يتّجه نحو ما يسميه "يورغان هابرماس" (Jürgen Habermas) (وُلد 1929) "الفعل التواصليّ" القائم على البرهان والدليل عوض منطق القوّة والمغالبة.⁴

2 سبق "إميل دوركهايم" (Emile Durkheim) (1858-1917) في كتابه "الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة" إلى الحديث عمّا يُنتظر من الدين بعيداً عن رموزه الخاصّة التي يلتحف بها، حينما اعتبره أساساً للتماسك الاجتماعيّ وإقرار الوحدة، معلناً عن بداية التّعامل مع الظاهرة الدينيّة من جهة وظيفتها وتأثيراتها لا من جهة علاقتها بالفرد وسلوكه الروحيّ، وهذه المقاربة رغم ما أثير حولها من نقد شكّلت في اعتقادنا بداية المنعطف للتأسيس لمقاربة واقعيّة ووظيفة للدين. انظر:

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen Fields. New York: The Free Press, 1995.

3 قد يكون من المهم جداً الاستئناس بتلك المقاربة الفلسفيّة والروحيّة التي بنى عليها "غاندي" تصوّره لحالة "اللاعنف"، والقائمة على مسلّمة ضمنيّة مفادها أنّ البشر مهما اختلفت عقائدهم لابدّ لهم من الإيمان بوحدة أصلهم، وتجسيم هذه الوحدة عمليّاً من خلال حوار شامل يستند إلى مقالات النسيب، والبعد عن كلّ دعوات التميّز والفخر المرتبط بنزعة التفرّق، أو محاولة تبرير قناعات من يدافع عن المركزيّة الثقافيّة، أو يحاول الاستناد إلى الدين لتشريع الرأي الواحد والحقيقة المطلقة التي تعمّق مبدأ الهيمنة، وتساعد على دقّ طبول الحرب عوض إسكاتها. راجع:

Gandhi, Mahatma, *Tous les Hommes sont Frères*. Paris: Edition Folio, 1969, 163-166.

4 عند تشريحه لما يسمّيه "مرض الحداثة" يشير "هابرماس" إلى ملحظ أساسيّ يتمثّل في تراجع الفعل التواصليّ، الذي أدّى إلى توسّع العزلة وانتصار الانجهايات الأحاديّة، داعياً إلى إعادة تأسيس هذا الفعل (الفعل التواصليّ) على أسس تعاقدية أي على قاعدة يكون فيها المتحاورون متفقين على مجموعة من القواعد التي من شأنها

الأبدية وما يعتبره "جاك دريدا" قاعدة لمبدأ "الضيافة"، الذي انطلاقاً منه تتوسع دائرة الإتيّة من الأنا المزهو بذاته إلى "نحن" المتّجه بكلّيته إلى التجميع والتعاطف مثلما يدافع عن ذلك الفيلسوف الأمريكي "ريتشارد رورتي" (Richard Rorty) (1931-2007).

إنّ هذا الرّهان لا يبدو اليوم صعباً ولا مستحيلاً لكنّه يصطدم بمجموعة من العوائق والتحديات التي على هذا العلم أن يرفعها ويتغلّب عليها، وأبرزها على الإطلاق التخلّص من هذا الفهم الخاطي للدين وتحريره من جميع المسبقات الأيديولوجيّة، انطلاقاً من إعادة النظر في طبيعة العلاقة بين التدين والعقل، وبين التدين والقيم، وبين التدين والسياسة بمختلف لواحقها المتّصلة بحقوق الإنسان الكونيّة وتجديد الوعي بالحرية، فأني يؤدّي الدين وظيفته الإنسانيّة التي نطق بها الكتب المقدّسة والتأويلات الراشدة، هو ما يمثّل اليوم الهدف الأساسي من مباحث علم الدين المقارن، باعتباره هذا المجال الذي يكشف كما يقول ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) (1907-1986) عن الحقيقة والمعنى في التاريخ.

إنّ الإشكاليّة التي نروم بحثها مرتبطة في الأصل بوظيفيّة علم الأديان أي بأدوارها التي ننظرها منه اليوم، لا على صعيد النظر والتأمّل، بل على صعيد الأهداف العمليّة والغايات المرتبطة بالإسهام من جهته في إيقاف ما سميّناه سابقاً أشكال الانحدار نحو الهاوية السحيقة التي قد تعود بنا إلى حالة "موت الإنسان" كما تصوّرها أنصار مدرسة "فرانكفورت" (Frankfurt) وأبرزهم "أدرنو" (Theodor W. Adorno) (1903-1969)، فما نعتقد أنّ علم الأديان المقارن قادر عليه هو أن يدفع باتجاه التأسيس لمقاربة جديدة للشأن الإنساني في علاقة مباشرة مع الدين وتأثيراته في الوعي والثقافة والممارسة.

2 علم الدين المقارن ومطلب التغيير

في النموذج العلميّ الجديد تأكيد على انفتاح العلم على سؤال الغاية والمصلحة والمنفعة، فمعايير العلميّة القديمة قد تلاشت ولم يبق منها غير النظر إلى هذه المعرفة من جهة كونها قدرة على مساعدة الإنسان في التحكّم والسيطرة وتحقيق النتائج، فمنذ أن بدأ "توماس كون" (Thomas Kuhn) (1922-1996) بالكتابة في معاني الثورات العلميّة وبنيتها أصبحنا نعتبر كلّ بحث علميّ رؤية مشدودة إلى ما ينفع الناس وفيدهم، لا فقط في إمدادهم بالحقيقة أو اليقين المطابق للواقع اعتماداً على الأساليب الاختباريّة، كما كان يروج لذلك التيار العلميّ والوضعيّ، بل بالبحث في الآليات والمناهج والطرق التي بها ومن خلالها تتجاوز الإنسانيّة آلامها وعذاباتها وصعوباتها.¹

1 أنظر هنا كتابات "أوغست كونت" وخاصّة تركيزه على إنشاء علم الاجتماع على قواعد تجريبيّة، وأنظر أيضاً مقاربة الإبيستيمولوجي والرياضي الفرنسي "كلود برنار" (Claude Bernard) (1813-1878)، التي تختزل المعرفة العلميّة في مقاربة واقعيّة تجريبيّة تستهدف قوانين الطّبيعة ونظامها.

الإنسان، وقد تكون هذه الوسائل أيضاً نظريّة معرفيّة يتمّ التعويل فيها على جهود الباحثين والمفكرين والعلماء الذين تناط بعهدتهم مهمّة تشكيل الوعي الإنسانيّ وإعادة بنائه بما يضمن التأسيس لمقاربة علاجية لما أصاب الفكر الإنسانيّ من أشكال الوهن والضعف أمام طغيان قيم المصلحة والنجاعة عوض والمنفعة.

وتمثّل حلقة العلوم الإنسانية بمختلف تخصصاتها المجال الأوسع الذي يمكن الاعتماد عليه في إنشاء موقف موحد يأخذ بالإنسانية نحو سبل النجاة من مآزق الصدام والعنف والهيمنة، فهذه العلوم تنظر في الشّأن الإنسانيّ وتركّز على حالات الفعل البشريّ سواء من الناحية الفرديّة أو الجماعيّة، كما تهتمّ بالسياقات الاجتماعيّة والتاريخيّة التي شكّلت أساساً لما يعيشه الإنسان اليوم من مشكلات متنوّعة، فعلى عاتق علماء الإنسان يُلقى اليوم بهذه المهمّة المتمثلة في إعادة تشكيل صورة هذا الكائن، وإنقاذه من هذا التقهقر الإيتيقيّ الذي عصف بما أدخرته الإنسانية من قيم التضامن والتعاون والتسامح والقبول بالمغايرة، فعلى عاتق علماء الإنسان تُلقى هذه الوظيفة التي أصبحت متأكّدة اليوم بعد أن انخرط في العنف الأفراد والجماعات و"الدول الفاشلة" كما يشير إلى ذلك "نعوم تشومسكي" (Noam Chomsky) (وُلِدَ 1928).

والأكيد أنّ لـ "علم الأديان المقارن" الآن مكانة مهمّة في سياق البحث عن إمكانيّة دعم الحوار بين أتباع الأديان، والتأسيس لقاعدة وفاق تحبس حالة الاحتقان وتهيئ لشكل من التعاطي الذي بموجبه يتمّ النظر لتجربة التدين بما هي تجربة قوامها التفاهم والوئام، من أجل تحرير الإنسان من العبوديّة والاغتراب وجميع أشكال الضياع في العالم والتاريخ، فالمطلوب من الباحثين في هذا الفرع من العلوم الإنسانية أن يتجاوزوا تلك المقابلات أو الرؤى التي تُغرق في المقارنات، وأن يتجهوا إلى رصد الدلالات والمعاني التي تختفي وراء الرموز الدينيّة، والتي من شأنها أن تشكّل نوعاً من التقريب بين المواقف المختلفة من أجل وضع أفضل للكائن البشري مهما كان اعتقاده، في سياق من تنسيب الحقائق الدينيّة والنظر إليها في تكاملها وترابطها واتّجاهها نحو معاني الكمال ونحو مقاصد التحرّر من كلّ فعل سلبيّ وفي مقدمته العنف أو التفريق أو النزوع نحو الاستبعاد أو الاستئصال.

إنّ على الباحثين في علم الأديان أن يكشفوا عن هذا الوجه المشرق للتجربة الدينيّة وأن يرتقوا بها إلى مرتبة السلوك التواصليّ، الذي يكون بديلاً لحالات المغالبة والصراع بإظهار الإنسان المتدينّ في صورة الموجود الحامل للقيم الكونيّة التي تبني واقعاً آخر أهلاً بالإيتيقيّ، والمبادئ التي تأسست عليها التجارب الدينيّة المختلفة، إنّ عليهم أن يحوّلوا الدين من سياق مغلق قائم على الأمر والنهي إلى سياق مفتوح قائم على التأثير الإيجابي الذي أطلق عليه "هنري برجسون" (Henri Bergson) (1859-1941) تسمية "النداء"، الذي يتأسس على معاني المثال والنموذج القادر على اختراق الحدود والتحوّل إلى رسالة عالميّة جامعة للبشر في سعيهم نحو نشر ما كان "كانط" (Emmanuel Kant) (1724-1804)، يسمّيه السلم

المقدمة 1

في وقت تشهد الإنسانية تقدماً كبيراً على صعيد التقنيات والعلوم والتطبيقات بما أسس لواقع التطور والنمو والرفاهية والتغلب على التحديات، تتعالى الأصوات المنادية بإيقاف هذا التيار الذي يركز على الأبعاد المادية، ويتشبه بالنجاعة الاقتصادية ويتناسى الأبعاد القيميّة والإيتيقيّة بما يُنذر بتوسّع دائرة الأزمة، ويسرّع ما يطلق عليه عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسيّ المعاصر ”إدغار موران“ (Edgar Morin) (وُلِدَ 1921) ”الانحدار نحو الهاوية“، ويفضي إلى تلاشي الإنسانِيّ تحت وطأة التقنية والأجهزة الإداريّة المعقّدة، التي أدّت إلى ما يسمّيه عالم الاجتماع والفيلسوف الأمريكيّ ”هربرت ماركوز“ (Herbert Marcuse) (1898-1979) ”النقص الحادّ في الحرّيّة“.

ولعلّ الأمر الأكثر خطورة هو ذلك الذي يتمثّل في تنامي أصوات التفريق والصراع ضمن ما يسمّى بمشاريع تحصين الهويّات وتمتين سياجاتها، خوفاً من تلاشيها بفعل ثقافة العولمة التي تنهي القول بالوطن والدولة والأمة، في إطار ذلك المطمح الذي يريد من العالم أن يكون غريباً من خلال تعميم هويّة واحدة على الجميع، وهو ما أفضى إلى ردود فعل متعدّدة عبّرت عن نفسها في مجموعة من الاعتراضات على هذا المشروع الجديد، الذي يشرّ بما يسميه عالم الاجتماع الفرنسيّ ”بيار بورديو“ (Pierre Bourdieu) (1930-2002) ”بؤس العالم“، وهي اعتراضات لم تتوقّف عند المستوى النظريّ الجداليّ بل امتدت نحو المسارات العمليّة، ممّا ولّد حالة من الصراع والعنف المتبادل الذي يؤذّن بخطر ”الموت الكبير“ كما يحلّو لـ ”إدغار موران“ أن يوصّف راهن البشريّة المشحون بالقوّة والعنف ونزعات التعالي وخبياست استعادة القيميّ والإيتيقيّ.

لقد أصبحت البشريّة تعيش وضعاً مأزقيّاً أو نوعاً من المفارقة الحادّة، إذ من ناحية تحاول النُخب المتنوّعة أن تؤسّس لحالة من التواصل والتفاعل الإيجابيّي بين الثقافات والحضارات والشعوب، ومن ناحية أخرى يتوسّع خطاب التحريض والتجيش ضدّ المخالف ويتخذ أشكالاً من عودة المكبوت في شكل سلبيّ، ليتحقّق ضمن فعل عنيف لا يستهدف الرموز فقط بقدر ما يتعدّاه نحو المساس بالأجسام وتهديد الحياة على الكوكب، تحت شعارات مختلفة أبرزها ”الحروب المقدّسة“ أو ”مقاومة الإرهاب والتطرّف“.

إنّ هذا الواقع الجديد المشحون بالصدام هو ما يدفع الإنسانية الآن إلى التفكير في السبل الكفيلة بتجاوزه، من أجل إيقاف دقّ طبول الحرب والتأسيس لواقع جديد قوامه الوئام والتفاهم، وهو أمر يحتاج بلا شكّ إلى وسائل لا بدّ أن تنسّق بشكل سليم حتّى تؤدّي نحو هذه الغاية الرفيعة والمنشودة، وقد تكون هذه الوسائل عمليّة متّصلة بأشكال من الحراك الذي تضطلع به المنظّمات والجمعيات والتشكيلات السياسيّة، التي تسعى نحو إيجاد قاعدة مشتركة تجمع المشاريع على أساس المواطنة العالميّة وكونيّة حقوق

The Science of Comparative Religion: Promises for Change and Impediments to Achievement

Nizar Smida

College of Islamic Studies, Mohamed Bin Zayed University for Humanities,
Abu Dhabi, UAE

Received 1 March 2024 | Approved 18 March 2024 |

Published online 5 June 2024

Abstract

The field of religious studies represents one of the most important social sciences, occupying a distinguished position in the contemporary cognitive space that engages the relationship between religion and religiosity, as well as rationalizing religious behavior and liberating it from the remnants of violence and extremism. Seen more broadly, the field of religious studies encourages believers to simultaneously satisfy the need for religiosity and promote a positive relationship with society. However, all these promises collide with obstacles that limit researchers' intentions and weaken their research's effectiveness in this field, particularly in Arab and Islamic contexts. This article seeks to discover the role of religious studies in the search for solutions to the clash between followers of various world religions. How can religious studies contribute to establishing a basis of agreement and harmony that makes the religious experience a foundation for tolerance and support for the universal and the common? What are the most prominent obstacles that stand in the way of this project adopted by scholars of comparative religions? The article uses several methodological approaches to dismantle this problem and advance a solution, relying on the historical, comparative, inductive, and contextual methods as mechanisms that enable us to identify the features of the contribution of the social and human sciences – through the example of comparative religion – in producing a new approach whose goal is to achieve eternal peace and the cessation of violence.

Keywords

Religious studies – contemporary man – promises – extremism – peace – change

علم الأديان المقارن: رهانات التغيير وعوائق الإنجاز

نزار صميذة | ORCID: 0009-0008-2960-9932

كلية الدراسات الإسلامية، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو ظبي،
الإمارات العربية المتحدة
nizar.smida@mbzu.ac.ae

الملخص

يمثل علم الأديان أحد أهم العلوم الاجتماعية والإنسانية، التي بدأت اليوم تحتل موقعًا متميزًا في سياق الفضاء المعرفي المعاصر، وهو موقع يمكنه من أداء وظائف مهمة في مجال العلاقة بين الدين والتدين، كما يسمح له بترشيد السلوك الديني وتحريره من رواسب العنف والغلو والتطرف وفق رؤية متكاملة تأخذ بعين الاعتبار إشباع الحاجة إلى التدين، وجعل هذه التجربة أكثر إيجابية في علاقتها بالمجتمع، غير أن كل هذه الرهانات تصطدم اليوم - وخصوصًا في واقعنا العربي والإسلامي - بمجموعة من العوائق تحد من نوايا الباحثين ومشروعاتهم وتضعف نجاعة البحوث العلمية المتصلة بهذا المجال. في بحثنا هذا دراسة الإشكالية الآتية: أي موقع لعلم الأديان في سياق البحث عن حلول لمشكل الصدام بين أتباع الأديان؟ وكيف يمكن له أن يسهم في إنشاء قاعدة وفاق ووثام تجعل من التجربة الدينية تأسيسًا للقاء ودعمًا للكوني والمشتراك؟ وما أبرز العوائق التي تقف اليوم أمام هذا المشروع الذي يتبناه علماء الأديان المقارنة؟ وسنستند إلى عدّة منهجية في تفكيك هذا الإشكال وحله، مستأنسين بالأسلوب التاريخي والمقارن والاستقرائي والسياقي كآليات تمكننا من تبين ملامح إسهام العلوم الاجتماعية والإنسانية - من خلال مثال علم الأديان المقارن - في إنتاج مقاربة جديدة رهانها السلم الأبدي والإفلاع عن العنف والعنف المضاد.

الكلمات المفتاحية

علم الأديان - الإنسان المعاصر - الرهانات - التطرف - المشروع - السلم - التغيير

- Gloton, Maurice, "The Qur'ānic Inspiration of Ibn 'Arabī's Vocabulary of Love: Etymological Links and Doctrinal Development," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* XXVII (2000).
- Hakim, Souad, "The Spirit and the Son of the Spirit – A Reading of Jesus according to Ibn 'Arabī," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* XXX (2007), 1–29.
- Khalidi, Tarif, *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Nurbakhsh, Javad, *Jesus in the Eyes of the Sufis*. New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1983.

- الدمشقي، ابن عساكر، سيرة السيّد المسيح، تحقيق سليمان مراد. عمّان: دار الشروق، 1996.
- رعد، سميح، إنجيل يسوع المسيح بحسب الإحياء للغزاليّ. بيروت: دار المشرق، 2020.
- الروميّ، جلال الدين، المثنوي، ترجمة ودراسة محمد عبد السلام كفاقيّ. بيروت: المكتبة العصرية، 1967.
- ساهاس، دانييل، "الشخصيّة العربيّة في الجدل المسيحيّ مع الإسلام"، مجلة الاجتهاد، العدد 28 (صيف 1995)، 36-109.
- الشرفيّ، عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى حتى القرن الرابع الهجريّ. بيروت: دار المدار الإسلاميّ، 2005.
- صالح، وليد، "الاعتراف بالموثوث الدينيّ القديم: أنموذج برهان الدين البقاعيّ"، مجلة التفاهم، العدد 49 (صيف 2015).
- عبده، خالد محمّد، الجدل الإسلاميّ المسيحيّ في القرن الثالث الهجريّ. بيروت: دار المدار الإسلاميّ، 2022.
- عبده، خالد محمّد، نصوص في التحريف والدفاع عن الإنجيل. بيروت: كنز ناشرون، 2017.
- عبود، حُسن، السيّدة مريم في القرآن الكريم: من النصّ إلى الخطاب. بيروت: دار السّاقى، 2022.
- العبيديّ، ليلي، الفكه في الإسلام. بيروت، دار الساقى، 2017.
- العطّار، فريد الدين، إلهي نامه، ترجمة ملكة التركيّ. القاهرة: مكتبة جامعة عين شمس، 1998.
- غراب، محمود، الخيال، عالم البرزخ والمثال من كلام محيي الدين ابن العربيّ. دمشق: مطبعة زيد بن ثابت، 1984.
- القشيريّ، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيريّة، بيروت: دار المنهاج، 2017.
- المحادين، عبد الحميد، الخروج من العتمة: خمسون عامًا لاستشراف الأفق. عمّان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003.
- المزوقيّ، أبو يعرب، "ملاحظات حول قراءة ماسنيون للحلّاج"، مجلة الحياة الثقافية، تونس، عدد 11، 2000.
- منصور، طارق، المسلمون في الفكر المسيحيّ - العصر الوسيط. القاهرة: مصر العربيّة للنشر والتوزيع، 2008.
- نيكلسون، رينولد ألين، في تصوّف الإسلاميّ وتاريخه، ترجمه أبو العلا عفيفي. القاهرة: نشرة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، 1969.
- اليسوعيّ، كميل حشيمة، "رسائل ماسنيون إلى الأب لويس شيخو"، مجلة المشرق، العدد 4 (1970).

اللغات الأخرى

- al-Ghazālī, Abū Ḥamid, *al-Radd al-Jamīl: A Fitting Refutation of the Divinity of Jesus*. Leiden: Brill, 2016.
- Gloton, Maurice, *Jesus Son of Mary in the Qurʾān and According to the Teachings of Ibn Arabī*. trans. Edin Lohja, Louisville, KY: Fons Vitae, 2016.

علماء الإسلام (أهل الكلام والفقهاء والمحدثين) فحديث الصوفيّة عن "الرهبانيّة" لا يصنف ضمن حديث البدع، ورؤية الصوفيّة لتلاميذ المسيح وحوارييه تختلف عن الرؤية النقدية في التراث الكلامي، حتّى إنّ تجربة رسول المسيحيّة بولس تتقاطع في صورتها مع تجربة عابدة شهيرة مثل رابعة العدويّة (من التطرف في العداء للمسيحيّة إلى المقام الأسمى في الديانة، ومن التطرف في الملاهي والملذات إلى شهيدة العشق الإلهي بحسب تأويل عبد الرحمن بدوي)⁵³.

إنّ قدراً كبيراً من الأشعار الصوفيّة العربيّة والفارسيّة حوى معالجات ورؤى لكثير من الموضوعات المتنازع عليها بين المسلمين والمسيحيين لو تّمت قراءتها والكشف عنها لأفدنا منها كثيراً في لحظتنا الراهنة التي يعلو فيها الصراخ والعنف وسوء التفاهم، ولأسهمت هذه القراءة في تأسيس خطاب سلام إنسانيّ، لأنّ المنثور والمنظوم من كلام هؤلاء الصوفيّة يحمل صبغة كونية تخاطب الإنسان، الإنسان فحسب بعيداً عن إقصائية الخطاب المنتشر المفرق للبشر.

قائمة المصادر والمراجع

اللغة العربية

ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد، كتاب الزهد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
ابن عربيّ، محيي الدين محمد الطائي، فصوص الحكيم، تحقيق عبد العزيز المنصوب. القاهرة: دار القدس، 2016.

ابن عربيّ، محيي الدين محمد الطائي، أسئلة الترمذيّ. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2006.
بدويّ، عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهيّ، رابعة العدويّة. القاهرة: دار النهضة المصرية، 1962.
البصريّ، عمّار، كتاب البرهان والمسائل والأجوبة، تحقيق ميشال الحايك. بيروت: دار المشرق، 1977.

جورافسكي، أليكسي، الإسلام والمسيحيّة، ترجمة خلف محمد الجراد. الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1996.

الحايك، ميشال، المسيح في الإسلام. بيروت: دار النهار، 2004.
حفيز، سارة الجويني، صورة المسيح في التراث الصوفيّ. بيروت: دار الطليعة، 2010.
الخالديّ، طريف، الإنجيل برواية المسلمين. كولونيا: دار الجمل، 2015.
الخالديّ، طريف، أنا والكتب. كولونيا: دار الجمل، 2018.
خضر، جورج، "الإنجيل برواية المسلمين (طريف الخالدي)،" صحيفة النهار، السبت 15 تشرين الثاني 2003.

خوري، يوسف قزما، عيسى ومريم في القرآن والتفاسير، عمّان: دار الشروق، 1996.

53 بدويّ، عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهيّ، رابعة العدويّة. القاهرة: دار النهضة المصرية، 1962، 17.

وفرّحهم بما أصابوا منها حزناً، فما عارضهم من نائلها رفضوه، وما عارضهم من رفعها بغير الحق وضعوه، وخلقَت الدنيا عندهم فليس يجدّونها، وخربت بينهم فليس يعمّرونها، وماتت في صدورهم فليسوا يحيونها، يهدّمونها فيبنون بها آخرتهم، ويبيعونها فيشترون بها ما يبقى لهم، ويرفضونها فكانوا برفضها هم الفرّحين، ونظروا إلى أهلها صرعى قد خلت فيهم المثالات، وأحيوا ذكر الموت وأماتوا ذكر الحياة، يحبّون الله ويحبّون ذكره، ويستضيئون بنوره ويضيئون به، لهم خبر عجيب وعندهم الخبر العجيب، بهم قام الكتاب وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا، وبهم علم الكتاب وبه علموا، وليسوا يرون نائلاً مع ما نالوا، ولا أماناً دون ما يرجون، ولا خوفاً دون ما يحذرون.

يقبّس الخالديّ هذا الخبر عن أحمد بن حنبل (كتاب الزهد) والجاحظ (البيان والتبيين) والحرث المحاسبيّ (الوصايا، والقصد والرجوع إلى الله)، وأبي نعيم (حلية الأولياء). وفي تعليقه على الخبر يردّ كل مصطلح إلى مجاله. فعبارة أولياء الله هي عبارة تقنيّة تعود إلى الزهاد والمتصوّفة الأوائل. وعبارة "أُولِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" موجودة في سورة [يونس: 62]. فالحواريّون إذاً يسألون المسيح عن تفسير هذه الآية القرآنيّة. ويشير استخدام أساليب السجع والموازنة والمغايرة إلى العناية الفائقة في صياغة هذا الخبر ليكون جديراً بنبيّ كال المسيح.⁵²

14 ختاماً

اهتمّ الصوفيّة بتفاصيل حياة المسيح وأمه مريم، فمريم المصطفاة كانت حياتها زاخرة بالمعجزات المحقّقة للإنسان، علّمت زكريا النبيّ، ولقّنت جمهوراً من المتشكّكين دروساً في اليقين. حافظ الصوفيّة على استدعاء حكاياتها وتضمين عظائهم ضمن تلك الحكايات، وقد رأوا في شخص المسيح نموذج الصوفيّ الحقّ، فبعد أن وُضع النبيّ محمّد صلّى الله عليه وسلّم في مكانة عليا وصارت الحقيقة المحمديّة عقيدة أساسية لدى المتصوّفة، رأوا في المسيح المثل الصوفيّ المتجسّد، الذي يمكن لكل صوفيّ أن يعيش حياته متمثلاً به. وصارت أقوال المسيح غرضاً من أغراض الكتابة الصوفيّة.

فبداية من الحسن البصريّ نلاحظ كمّاً من المرويات المنسوبة للمسيح يُحتفى بها، وقد تأسست عليها بعض الأفكار الصوفيّة التي جعلت من الذوق العيسويّ مشرباً من مشارب الطريق الصوفيّ، وقد تعرّفنا على صوفيّة كبار في تراثنا الإسلاميّ تمّ لهم الفتح عن طريق المسيح، من أشهرهم ابن عربيّ الملقّب بالشيخ الأكبر. على أنّ الأمر لم يقتصر على ذلك، بل تناول الصوفيّة الأفكار المسيحيّة بشكل مختلف عن تناول بقية

52 الخالديّ، الإنجيل برواية المسلمين، 113-115.

إلى مسقط رأسه بيت المقدس. كان الخالديّ مطلعًا على الكتاب المقدّس، وبسبب إدماجه مطالعة المصادر العربيّة التاريخيّة كان يقف على بعض الأقوال المنسوبة إلى السيّد المسيح مما لم يجد له شبيهاً في الأناجيل الأربعة. فتساءل الخالديّ من أين جاءت هذه الأقوال؟ هل اخترعها المسلمون؟ ولماذا؟ لم يجد الخالديّ جواباً شافياً وقت الطلب. لكنّه ثابر وجمع كلّ الأقوال التي وقعت بين يديه لتصبح نواة لكتاب جعل عنوانه المسيح المسلم "The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature"⁴⁹ وشجّع إدوارد سعيد على أن يصدر في السلسلة التي كان يشرف عليها.

يخبرنا الخالديّ أنّ اهتمامه في البداية كان منصباً على الدور الذي لعبه المسيح في المناظرات السياسيّة والأخلاقيّة التي جرت بين المسلمين في تاريخ الإسلام المبكر، مما جعله يغوص في كتب تصوّف والحديث والكلام، لتبيان طريقة استخدام تلك الأقوال في هذه المناظرات. وتبيّن له أنّ هذه الأقوال لعبت دوراً هاماً عند بعض الفرق الإسلاميّة التي رأت فيها دعماً قوياً لطروحاتها. كما تبيّن له أنّ مدينة الكوفة كانت على الأرجح الموطن الأوّل لتلك الأقوال. أمّا مصدر تلك الأقوال فهو سؤال يصعب الجواب عنه، فبعضها يشبه ما في العهد الجديد، والبعض يشبه أقوال الحكماء من حضارات الشرق الأدنى، والبعض يشبه ما في الأناجيل المنحولة، والبعض لا يُعرف مصدره لكنّها جميعها تشي بإعجاب وإجلال إسلاميّ عميق لمن يسمّيه الغزاليّ "نبيّ القلب"،⁵⁰ وجميعها تليق بالمسيح.⁵¹

13 نموذج من الإنجيل برواية المسلمين

نذكر هنا نموذجاً مما احتفى به طريف الخالديّ معبراً عن نطق المسيح في المصادر الإسلاميّة، وهو الخبر الآتي:

"قال الحواريون: يا عيسى، من أوّلياء الله عزّ وجلّ الذين لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؟ قال عيسى بن مريم: الذين نظروا إلى باطن الدنيا حين نظر الناس إلى ظاهرها، والذين نظروا إلى آجل الدنيا حين نظر الناس إلى عاجلها، فأماتوا منها ما يخشون أن يميتهم، وتركوا ما علموا أن سيتركهم، فصار استكثارهم منها استقلالاً وذكرهم إيّاها فواتاً،

49 انظر

Khalidi, Tarif, *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

50 رعد، سميح، إنجيل يسوع المسيح بحسب الإحياء للغزاليّ. بيروت: دار المشرق، 2020، 9. ويقول المؤلف في مقدّمته: "إنّ النّقب في المسيح الإسلاميّ متعة تشاكل متعة النّقب في أيّ منحولة تتكلّم على المسيح، ولكنّ المنحولات الإسلاميّة أجمل، لما فيها من رونق عربيّة القرون الوسطى وجمالها وخيالها."

51 الخالديّ، أنا والكتب، 106-107. وقارن ما يقوله عن صورة النبيّ محمّد عند أهل تصوّف، 155.

عيسى، ويعلمها للصوفي، إذ يلخص الراهب حاله مجيباً على سؤال أحدهم (ماذا تفعل في الدير؟) قائلاً: كنت أرى كلباً مسعوراً داخل نفسي يجري حول المدينة بلا هدف، فحبسته أنا داخل هذا الدير وأغلقت الباب وقضيت عليه.⁴⁵

يستحضر العطار المسيح في أكثر من موضع من كتابه، ليسوق العظة والحكمة على لسانه، وإن أظهر أبطال القصة مع المسيح يدينون بالإسلام، إلا أنه يقف إلى جانب الإنسان بصرف النظر عن ديانته. فعلى سبيل المثال يجعل العطار المتردد والمتشكك يقف أمام مرآة نفسه، ويسأله: "هل تختار أن تكون بايزيد البسطامي أو يزيد؟! لست رجل خرقه ولا صاحب زنار، ابتعدت عن الإسلام بحمقك ولم تصل إلى المسيحية الحقّة، لقد أغضبت عيسى منك سريعاً بتركك لدينه، ولم تسعد محمداً."⁴⁶ ويؤكد العطار في هذا السياق على أنّ التمسك بالدين أفضل من الانتقال إلى غيره في حال الضعف: "إنك لست قوياً في الكفر ولا في الإيمان، فقل إذن في أيّ مقام أنت؟!"

12 المسيح ناطقاً في الإسلام

سبق أن أشرنا إلى عمليين من الأعمال المعاصرة، أحدهما عن المسيح في الإسلام والآخر كتاب طريف الخالديّ عن الإنجيل برواية المسلمين،⁴⁷ كانت مرويّات الصوفيّة في الكتابين حجر الأساس الذي تمّ الاعتماد عليه، ولأنّ الكتاب الأول وجد صدًى واسعاً في الأدبيّات الجدليّة، فضّلنا أن نخصّ الكتاب الثاني بكلمة تفيد في تمام الصورة التي أردنا أن نبرزها في هذا المقال.

يذكر طريف الخالديّ في كتابه الأخير أنّا والكتب⁴⁸ أنّه انجذب إلى السيّد المسيح وتراثه في الأدب العربيّ الإسلاميّ في ثمانينيّات القرن الماضي، ولعلّ ذلك يعود إلى حنينه الدائم

45 السابق، 56.

46 السابق، 57.

47 عندما صدرت الطبعة الأولى للترجمة العربيّة لكتاب الخالديّ عن دار النهار في بيروت، كتب المطران جورج خضر مقالاً في صحيفة النهار، السبت 15 تشرين الثاني 2003 يثني على هذا العمل "عندما تطلع على مراجع هذا المصنّف، أكانت إسلاميّة أم استشراقيّة، ومبلغ التعب العلميّ الذي بذله الكاتب، لا يسعك إلا أن تُكبر الجهد. وكيف لا تكبر إذا طالعت المقدّمة التي وضعها الكاتب بتفنيّة علميّة كبيرة، وهي تكشف لك أنّنا أمام بحث أكاديميّ صرف، لا يرتهن بأيّة عقيدة، ولكنّه لا يخون عقيدة. يعترف بفضل من سبقه، يمتنّ في ذلك المستشرقون. يعرض في "الخلفية التاريخية" من المقدمة أن أصول صورة المسيح القرآنيّ هي من الأناجيل المنحولة، أو من الفرق المسيحيّة المنحرفة، أو من المسيحيّة المهوّدة. في قراءتي للكتاب لا يبدو أنّ الخالديّ يبثّ هذا الأمر؛ وقد تفلّت من المأزق بقوله إنّ الأهمّ هو "فهم أفضل للنصّ [القرآنيّ] من خلال نصّه وسياقه." فيما يؤكد "التنوّع المسيحيّ" فيما يُعرّف اليوم بالعالم العربيّ."

48 الخالدي، طريف، أنّا والكتب. كولونيا: دار الجمل، 2018، 105.

11 المسيح معلّمًا

يَتَّسِم علم عيسى عند الصوفيّة وبشكل خاصّ عند الشيخ الأكبر ابن عربيّ بفعالية كونيّة فهو علم من حقل الأسرار، إذ يفعل المسيح بما أُعطي من علم [بالنفخ أو بكنْ] وتظلّ كميّة الفعل سرًّا لا يُدرَك. نذكر من علوم عيسى علمين هما: علم النفخ [علم الكيمياء]، وعلم الحروف [علم السيمياء]. تردّد عشرات العلوم العيسويّة التي يعدّها الشيخ الأكبر إلى هذين العلمين، إلّا أنّنا لن نتكلم عن علم الحروف هنا، فهذا مجال واسع خُصّصت له كتابات صوفيّة كثيرة في تراثنا الإسلاميّ، وإن لم يظفر بعد بدراسات علميّة في البيئية العربية، واقتصر الاهتمام فيها على جانبه الأسطوريّ الذي تلخّص في ممارسات السحر والطلاسم، والأمر فيه بخلاف ذلك.⁴¹

يمكننا أن نشاهد جزءًا من صورة المسيح المعلّم من خلال مطالعة عمل من أعمال فريد الدين العطار وهو كتاب إلهيّ نام، إذ يظهر السيّد المسيح في هذا العمل وليًّا من الأولياء الكبار.⁴² يطلب منه أحد المريدين اسم الله الأعظم الذي إذا دُعي به أجاب، والمسيح بطبيعة الحال قادر على تحقيق جميع المطالب، وبعد إلحاح من المريد يمنحه عيسى هذه المكرومة، فيستعمل المريد اسم الله الأعظم بحمافة، مما يؤدي بحياته، ويدفعها ثمنًا لحمافته. هنا يعطي المسيح درسًا للمريدين، بعد مشاهدة مصير الرجل: "لا يمكن طلب شيء إلّا على قدر الطالب، لو تكتمل لك اللياقة يتحقّق لك أكثر مما تريد."⁴³

ويجري عطار نيسابور مناظرة بين الدنيا والمسيح، تتجسّد فيه الدنيا في صورة امرأة عجوز "قبيحة ومحتالة" رآها المسيح تحقيقًا لأمنية تمنّاها بعد أن رفعه الله إليه، وبينما تحيط الأنوار بعيسى من كلّ صوب ترتدي الدنيا مئة ثوب، ويتدلّى من كلّ شعرة من شعرها منقار صقر، وقد أسدلت نقابًا على وجهها، يصفها المسيح بالوضيعة والخادعة للإنسان، ويتعجّب من عدم شفقتها، فتخبره أنّها لا تعرف معنى الرحمة، ويزداد عجبه من الحمقى الذين يتمنّون مثل هذه العجوز الشريفة.

ويصل العطار في نهاية المناظرة إلى أنّ الدنيا جيفة تنّنة، والساعي خلفها مثل الكلب،⁴⁴ وهي فكرة كثيرًا ما تتكرر في الأدبيات الصوفية. يرث الراهب المسيحي هذه الفكرة من

41 يظفر القارئ للتراث الصوفيّ بكتابات لأعلام كبار تؤصّل لعلم الحروف، بداية من ابن سينا وابن سبعين والحرّاليّ المراكشيّ، والغزاليّ، وابن عربيّ، وصولًا إلى البونيّ. وإن كانت الدراسات العربيّة في هذا الباب شحيحة في حدود علمنا.

42 جوابًا على سؤال الترمذيّ، من الذي يستحق أن يكون خاتمًا للولاية؟ قال ابن عربيّ: إن عيسى هو خاتم الولاية كما كان محمّد خاتم النبوة. انظر ابن عربيّ، محيي الدين محمد الطائيّ، أسئلة الترمذيّ. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2006، 27.

43 العطار، إلهيّ نام، 64.

44 السابق، 176-174.

الثلاثة الباقية، إذ إنّ سبحانه إذا سوّى الجسم الإنسانيّ- كما في قوله تعالى: (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ) - نفخ فيه من روحه.³² كما أنّ الجسم بعد أن ينشأ في الرحم وتتمّ نشأته الحيوانيّة، ينفخ الله فيه الروح الإنسانيّ. أمّا بخصوص خلق عيسى، فإنّ الأمر ليس كذلك، لأنه "اندرجت تسوية جسمه وصورته البشريّة بالنفخ الروحيّ"³³ أي أنّ جسد عيسى لم يُسوّ قبل نفخ الروح فيه، بل حدث لحظة نفخ الروح. يقول ابن عربيّ في فصوص الحكم³⁴ إنّ الروح الأمين جبريل تمثّل لمريم بشرًا سوّيًا، وأخبرها أنّه رسول ربّها ليهب لها غلامًا زكيًا، ثمّ نفخ فيها عيسى،³⁵ فكان جبريل ناقلًا كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لأُمته، فخلق عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل،³⁶ وخرج على صورة البشر من أجل أمّه، ومن أجل تمثّل جبريل في صورة البشر، حتّى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنسانيّ إلّا على الحكم المعتاد.

ثمّ نرى ابن عربيّ يقول إنّ عيسى ظهر عن ذكرّ روحيّ، ملّكي في صورة البشر، هو جبريل. فجمع بين الصورة البشريّة والروح وكانت نشأته تماميّة، ظاهره بشر وباطنه ملك.³⁷ أو بنصّ آخر "نصفه بشر ونصفه الآخر روح."³⁸

هذه العلاقة المميزة بين جبريل وعيسى، التي هي بمثابة العلاقة بين الأب وابنه، جعلت ابن عربيّ يصرّح بأنّ عيسى خرج في عالم البشر على صورة جبريل، وأنّه في نازلة واحدة التحق البشر [عيسى] بالروحانيّ والتحق الروحانيّ [جبريل] بصورة البشر، وهذا منزل الكمال.³⁹

إذن عيسى على صورة جبريل. وهذا يعني أنّ حياة عيسى هي ذاتيّة له، أي أنّ روحه هي عين ذاته، فعيسى ليس كائنًا ذا روح بل هو روح. هو روح ظهر في صورة إنسان ثابتة، كما ظهر جبريل للنبيّ صلّى الله عليه وسلّم وصحبه في صورة أعرابيّ غير ثابتة.⁴⁰

32 ابن عربيّ، محيي الدين محمد، فصوص الحكم. تحقيق عبد العزيز المنصوب، القاهرة: دار القدس، 2016، ج 1، 142. حيث يشير ابن عربيّ إلى أسبقية تسوية البدن على نفخ الروح فيه بالنسبة للجنس البشريّ عامة ما عدا عيسى.

33 السابق، ج 1، 142.

34 السابق، ج 1، 128-329.

35 يقول ابن عربيّ في كتاب الألف، مصوّرًا الآية القرآنيّة: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾ بأنّ عيسى صار لمريم كروح آدم لآدم، وإنما خرج جسمًا لظهوره في عالم الأجسام.

36 يقول ابن عربيّ أنّه من كان عن أم وأب متوهم مثالي أشبه جدّه لأمّه إن كان لا أب له مثل عيسى، أو قصر عن درجة أبيه إن كان عن أب دون أم مثل حواء. وعيسى لمّا كان عن أب متوهم أشبه جدّه لأمّه أي أشبه آدم.

37 ابن عربيّ، عنقاء مغرب، 139.

38 ابن عربيّ، فصوص الحكم، 195.

39 السابق.

40 ابن عربيّ، عنقاء مغرب، 426.

في صورة نيل، ما دمنا فراعنة فهو يتحول إلى نهر من الدم بالنسبة لنا. ويقول الدم: إنني ماء فلا تسكبني، وأنا يوسف، وتعتبرني ذئبًا يا كثير الجدل. ألسنت ترى أن الحبيب الذي يتحمل (قسوتك)، عندما تنقلب عدوًا له ينقلب هو إلى حية بالنسبة لك. إن لحمه وشحمه لم يتغيرا، إن هذا السوء الذي حل به إنما يبدو من مظهره. يحاول الرومي في القصة السابقة أن يجسد لحظة نفخ الروح في مريم حتى حملت بالمسيح، محاولاً أن يبدد الدهشة التي تصيب الإنسان عند علمه بأن نوعاً من الخلق يختلف عن الطريقة التي ألفها فكر الإنسان.

10 خَلْق عيسى في التصوّر الأكبري²⁸

لعلّ تقسيم ابن عربيّ للخلق يفيد في توضيح هذا التصوّر الصوفيّ، فحتى يصبح حدث خَلْق عيسى مفهوماً لدينا، يعتمد ابن عربيّ إلى إعطائنا صورة متكاملة عن خلق أجسام البشر جميعاً. فأجسام البشر وإن كانت جنساً واحداً، إلا أنها أربعة أنواع: النوع الأول جسم آدم. والنوع الثاني جسم حواء. والنوع الثالث جسم أبناء آدم وحواء. والنوع الرابع جسم عيسى.²⁹

والذي يعيننا في مقامنا هذا النوع الرابع من الأجسام، جسم عيسى، إذ يختلف في نشأته عن الأجسام الثلاثة السابقة كما أنّه يشبهها من وجوه. فهو يشبه في نشأته آدم من حيث كونه خُلِقَ من غير أب.³⁰ ويشبه حواء ويقابلها في وقت واحد، من حيث أنّه ظهر عن أصل واحد بشريّ، حواء خلقت من ذكر وهو خلق من أنثى. ويشبه أيضاً في نشأته نشأة بني آدم، من حيث تكوّنه في الرحم وتولّده على الهيئة المعتادة.³¹ أمّا الاختلاف الذي يجعل جسم عيسى نوعاً رابعاً من أنواع أجسام البشر مستقلاً بنفسه، فهو اقتران خلقه بنفخ الروح فيه في لحظة واحدة، على خلاف العادة في الأنواع

28 نشر موريس غلوتون عملاً موسّعاً حول المسيح في القرآن وراث ابن عربيّ. بعد رحلة استمرت أكثر من أربعة عقود في ترجمة أعمال ابن عربيّ وتقديمها بالفرنسية. انظر: Gloton, Maurice, "The Qur'anic Inspiration of Ibn 'Arabi's Vocabulary of Love: Etymological Links and Doctrinal Development" in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, xxvii (2000); Gloton, Maurice, *Jesus Son of Mary in the Qur'an and According to the Teachings of Ibn 'Arabi*. trans. Edin Lohja, Louisville, KY: Fons Vitae, 2016.

29 اعتمدنا بشكل أساسي في التعرّف على صورة المسيح عند ابن عربيّ على: Hakim, Souad, "The Spirit and the Son of the Spirit – A Reading of Jesus according to Ibn 'Arabi," *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* xxx (2007), 1–29.

30 يرى ابن عربيّ أن التشبيه القرآنيّ بين آدم وعيسى هو لجهة كونهما وُجدا من غير أب، وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ [آل عمران 59] فإنّ الضمير في "خلقه" يعود إلى آدم وحده.

31 يحاور ابن عربيّ الطبيعيتين ويرى أنّ خَلْق عيسى من ماء المرأة ومن نفخ بغير ماء هو ردّ على الطبيعيتين.

9 لقاء مريم بالروح القدس برواية الرومي

يعتبر الرومي مريم رمزًا للطهر ونقاء القلب، وإذا خاط الهَمَّ قلب إنسان نبويَّ آتاه جبريل الرحمة وحملت أفكاره بمثني عيسى، مثل مريم التي حملت عيسى الروح. تمثل الرومي بهذه الآيات الكريمة عندما أراد أن يشرح كيف حملت مريم بالمسيح، فقدّم لنا رواية مفصّلة يمكن تلخيصها على النحو الآتي:

كانت مريم بعيدة عن أعين البشر، تجردت من ثيابها بعد أن أمنت الوجود الكثيف، تجرّدت من الأسماك التي خاطها أهل التابوت. رأت روحًا جميلة آنذاك، روحًا تشبه البدر والشمس معًا في نورهما، رأت روحًا شديد الفتنة، يسلب القلب ولا تستقيم الخلوة معه، لا تدري من أين ظهر؟ هبط من السماء أو انبثق من الأرض، ارتعدت فرائص مريم الرقة والسكون، مريم العابدة التقية، توشك أن تقطع يديها كما فعلت النسوة حينما شاهدوا جمال يوسف.

كالوردة نبت الملاك في دائرة خلوة مريم، مثل خيال يطلّ من القلب، تغيب مريم عن الوعي، كما يغيب كلّ نقيّ القلب ومنشق الصدر بفعل الربّ، وفي لحظة بين الیقظة والوعي نطق مريم مبتهلة إلى ربّها: إني أفرّ وألجأ إلى حمى الله. ذلك أنّها اعتادت طاهرة القلب والمظهر أن تلقي أحمالها عند الفرار على الغيب. رأت في الارتواء بين أصابع الرحمن حصنًا حصينًا يعصمها من الفتنة بجميل الصورة المهيّب! وعندما اضطربت مريم لحظة من الزمن، مثلما تنتفض الأسماك عندما توضع على الأرض. صاح بها جبريل: إني أمين الحضرة فلا تخشي مني. ولا تعاندي المتكبرين بالعزة، ولا تحتجبي عن أولئك الطيّبين الذين أذن لهم بالسّر. هكذا كان يقول، وشعاع من النور الطاهر ينبعث من فمه إلى السماء.

فانظري يا مريم، إني في صورة شديدة الإشكال، إني هلال، وفي القلب خيال. وما دام خيال قد حلّ في قلبك واستقر، حيثما تهريبن يظل هذا الخيال معك. فهيا يا ابنة عمران، ولا تحوقلي من وجودي، فإنني جئت إلى هذا المكان من المكان نفسه الذي تلجئين إليه.

إن الاستعاذة "لا حول" هي أصل من أصولي وغذاء لي، ونورها موجود فيّ قبل أن تتفوهي بها. إنك تفرين مني إلى الحقّ، وأنا مخلوق من ذلك الملبأ فيما سبق. وأنا الملبأ والملاذ الذي يكون مخلصًا لك، إنك تطلّبين الملاذ منّي وأنا الملاذ. ولا آفة هناك أسوأ من أن يكون المرء غافلًا، أنت إلى جوار الحبيب لكنك لا تستطيعين إبداء العشق له. وما زلت تظنين أنّ الحبيب من الأغيار، وتسمعين الفرح (بلقائه) ترحًا. وهذا النخل الذي هو مظهر من مظاهر لطف الحبيب، إنّما يتحول إلى مشنقة لنا إن كنا لصوصًا. وهذا المضمخ بالمسك الذي هو جديلة أميرنا، ما دمنّا بلا عقل، فهو قيد لنا. وهذا اللطف الذي يجري

8 لا مسيح بدون مريم

نورد في السطور التالية موجزًا لحديث القرآن عن مريم، وكيف قرأه جلال الدين الرومي عبر أعماله الصوفية. ذكرت السيدة مريم في القرآن في آيات عديدة،²⁶ يمكن ترتيبها تبعًا لأحداث قصتها على النحو الآتي:

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران 42]. ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا أَنْتَ الْغَالِيَةُ﴾ [التحریم 12]. ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ فَلَمَّا وُضِعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [آل عمران 35-37].

﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [آل عمران 44]. ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران 37]. ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِهَاً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران 45-47].

لهذه الآيات مكانة خاصة في قلب كل مسلم ومسلمة، فيسمعها الشباب والعجائز اليوم بشغف بالغ، ومن التلاوات الشهيرة للسورة التي تحمل اسم مريم تلاوة الشيخ عبد الباسط عبد الصمد الملقب بقيثارة السماء، فمريم هي الروح، وكل ما يصدر عنها ينتمي إلى السماء، قارئًا لسورتها، أو مترنمًا ببعض الآيات.²⁷

26 عن السيدة مريم في القرآن يحسن الرجوع إلى: عبود، حسن، السيدة مريم في القرآن الكريم: من النص إلى الخطاب، بيروت: دار الساقى، 2022.

27 من اللافت للنظر إقبال كثير من الشباب اليوم على كل ما يتصل بالروحانيات والتصوف من إنشاد صوفي، أو تلاوات تمزج بين المديح والقرآن، ومن ذلك نشير إلى استماع آلاف من الشباب إلى تلاوة حمزة شكور بمصاحبة الموسيقى لآيات من القرآن تحكي قصة مريم. استمع: <https://www.youtube.com/watch?v=9boopHjd8s>.

7 في البدء كانت الكلمة

روى جلال الدين الرومي في المجلد الثاني من المثنوي قصّة تتحدّث عن مقام المسيح، وفي الآن نفسه تكشف عن فلسفة الروميّ في القصّ والحكيّ، تحمل القصّة عنوان (سجود يحيى للمسيح عليه السلام وكلاهما في بطن أمه) وملخصها: أنّ أمّ يحيى قالت لمريم عليها السلام - قبل أن تضع حملها: إنّني على يقين من أنّ في بطنك ملكاً، من أولي العزم ورسول واع. ذلك أنّني عندما واجهتك، سجد حملي له، يا ذات الفِطْن. لقد سجد هذا الجنين لذاك الجنين، بحيث أحسّ جسدي بالألم من سجوده. قالت مريم: وأنا أيضاً رأيتُ في باطني سجدة من هذا الجنين الموجود في البطن.²⁴

اعتبر البعض أنّ هذه خرافة، لا بدّ أن يُضرب عنها صفحاً فهي مجرد كذب وخطأ. ذلك أنّ مريم عند وضع حملها، كانت بعيدة عن القريب والغريب. ولم تعد من خارج المدينة، حتّى وضعت حملها. ولم تقابل أحداً عند حملها، وعندما وضعت حملها، حملته على كتفها وأتت به إلى أهلها. فأين رأت أمّ يحيى حتّى تبادلها هذا الحديث؟ يجيب الروميّ بأنّ قائل ذلك لا يعلم أنّ أهل الخاطر، يكون الغائب في الآفاق حاضراً أمامهم. ولقد تجلّت لبصيرة مريم، أمّ يحيى التي كانت غائبة عن البصر. إنّها ترى الحبيب وهي مغمضة العينين. وينصح الروميّ القارئ بأن يأخذ من الحكاية المعنى، ولا يتمسك بصورتها فحسب. حتّى ليقول كليّة (الثعلب) تلك التي لا لسان لها، كيف تسمع الكلام من دمنة التي لا تتكلم؟ وإذا كان كلّ منهما يعرف لغة الآخر، فكيف فهمها البشر وهما لا يتفقان؟ وكيف صارت دمنة (الثعلب) رسولاً بين الأسد والثور، وكيف خدعتهما معاً؟ وكيف صار الثور النبيل وزيراً للأسد؟ وكيف خاف الفيل من انعكاس القمر؟ إنّ كليّة ودمنة هذه برمتها اختلاق، وإلا متى كان بين الغراب والقلق امتراء؟ فيا أخي! إنّ القصة مثل الكيل، والمعنى داخلها على مثال القمح. والرجل العاقل يأخذ حبوب المعنى، ولا يرى الكيل إن نُقل إليه. فاستمع إلى حادثة البلبل مع الوردية، وإن لم يكن ثمّ مقال ظاهر فيها.²⁵ بناء على هذه النظرة يمكننا أن نشاهد صورة مختلفة للمسيح عند الروميّ وغيره من المتصوّفة، اعتمدوا في جزء منها على نصوص القرآن الكريم، وعلى ما ورد عند مفسّري القرآن والمؤرخين القدامى، ثمّ نسجوا قصّة المسيح بأسلوبهم الخاصّ.

وهذا النوع من الرياضات الروحية يلقي استقبلاً جيداً من جمهور المسيحيّين. والثاني، هو تخصيص يوم للامتناع عن الطعام والشراب بهدف التضامن مع كلّ الجائعين في العالم.

24 الرومي، جلال الدين، مثنوي جلال الدين الروميّ، ترجمة ودراسة محمد عبد السلام كفاقي، بيروت: المكتبة العصرية، 1967، 2: 358.

25 السابق، 2: 359.

والمسيحيين محلّ اعتراض وشبهة لدى خصوم التصوّف، الذين اعتبروا أنّ جملة من فساد المعتقد الصوفيّ عائدة إلى ما تسرّب لديهم من المعتقدات المسيحيّة (من حلول واتحاد وغير ذلك).

ولعل الصوفيّة في مسلكهم هذا يتمثلون بما ورد في النصوص القرآنية من حديث إيجابيّ عن الرهبان²⁰ وبما أثر عن النبي صلّى الله عليه وسلّم من سؤال بعض أصحابه عن بعض الأمور التي عرفوها من أديانهم السابقة²¹ وبسير بعض الصحابة والتابعين التي تقترب من الحياة النسيكيّة أو تتماسّ معها في بعض التصرفات والتي ركّز الدرس الاستشراقيّ²² على إبرازها لإيضاح وجه الشبه بين التصوّف والحياة الديريّة في المسيحيّة.²³

عيسى في عيون الصوفيّة "Jesus in the Eyes of the Sufis" ويبدو أنّ وقت صدور هذا الكتاب حمل دلالة ما. إذ تزامنًا معه صدر كتاب آخر بعنوان مريم في الإسلام لأحد مشايخ الصوفيّة في العصر الحديث وهو مظفر إسحاق. وكلا الكتابين أظهر كيف أنّ عيسى ومريم في المسيحيّة والإسلام يؤدّيان إلى فهم أعمق. ركّز نوربخش في عمله على إظهار الصور المسيحيّة المستخدمة في المصادر الفارسيّة وبصورة خاصّة في أعمال الهرويّ الأنصاريّ وفريد الدين العطار وسنائي الغزنويّ وجلال الدين الروميّ ومحمود الشبستريّ والأعمال الفارسيّة لأبي حامد الغزاليّ وأحمد الغزاليّ، وغيرهم من الصوفيّة الناطقين بالفارسيّة. أعاد نوربخش من خلال هذه المصادر بناء الصورة الصوفيّة للمسيح، بداية من ولادته الإعجازيّة وكلامه في المهد وطفولته، ورحلته الروحيّة وكلام الله له، وأمثاله الرميّة وقصصه مع الحواريين. وانتهاء بعيسى الإنسان الذي سار في طريقه بلا مأوى ولا ثياب غير مرقعته والتقى في طريقه بعوالم الخلق وأظهر لهم المعجزات في رحلاته وتجوّاله. انظر:

Nurbakhsh, Javad, *Jesus in the Eyes of the Sufis*, New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1983.

20 تنصّ الآية 82 من سورة المائدة على ذلك: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ».

21 كانت هذه المرويات أساسًا لقضية أثّرت في القرن التاسع الهجريّ، وقد خصص لها برهان الدين البقاعيّ (885-809 هـ/ 1406-1480) كتابًا مستقلًا حمل عنوان الأقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة. انظر عبده، خالد محمد، نصوص في التحريف ودفاع عن الإنجيل، بيروت: كنز ناشرون، 2017، 37-25؛ صالح، وليد، "الاعتراف بالموروث الدينيّ القديم: أنموذج برهان الدين البقاعيّ" في مجلة التفاهم، عدد 49 (صيف 2015)، 247.

22 نيكلسون، رينولد ألين، في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة: نشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969، 45.

23 تعتمد حياة الرهبان في الأديرة على الوفاء بالنذور الثلاثة: الفقر والطاعة والعفة. وتقوم هذه الحياة على أمرين لهما نفس الأهميّة هما: الصلاة والخدمة. تفتح عبادة الله على خدمته، من خلال خدمة البشر. ويشبه طريق الحياة الروحيّة الديريّة طريق المتصوّفة المسلمين، فالطريق يبدأ بالتطهّر وينتهي بالاستتارة. ويركّز الرهبان في حياتهم الروحيّة على اختبار الوحدة، مترقيّين أن يسمّعوا "الصوت". وهذا السماع هو الذي يغذي الحياة الروحيّة وينمّيها، ويوقع الأنس ويزيل وحشة الوحدة، ويمنع من الانجراف في درب "الشريّر". وتقيم الأديرة جملة نشاطات تستقطب جمهور المسيحيّين، نخص بالذكر منها نشاطين: الأول، هو الرياضات الروحيّة التي تستغرق يومين أو خمسة أيام أو ثمانية. ومادتها: صمت كامل وتأمل.

إليه الطعام على شيء وضعه على الأرض، ولم يأكل مع الطعام إداماً قط، وكان يجتزئ من الدنيا بالقوت القليل، ويقول: هذا لمن يموت ويحاسب عليه كثير.¹⁵

فعل ابن عساكر كما فعل غيره من قبل، عندما نطق عن السيّد المسيح فجعله يفعل ويقول أشياء من الممكن أن لا يكون قد فعلها أو قالها قط، انسجماً مع إرادة المسلمين، وبصورة خاصّة الصوفيّة منهم.

وجد الصوفيّة في شخص المسيح مرجعيّة نبويّة تدعمهم في سلوكهم، ولحسن حظّ هؤلاء المتصوّفة وفقهاء التصوّف - كما يقول سليمان مراد-¹⁶ فإنّ موادّ كثيرة تتحدث عن زهد السيّد المسيح كانت متوفّرة بعض الشيء في كتب القرنين الثاني والثالث الهجريين.

فالفقيه أحمد بن حنبل (ت 241 هـ / 855 م) يورد أكثر من سبعين خبراً يتعلّق بزهد المسيح في كتابه الزهد، ويورد أبو بكر ابن أبي الدنيا (ت 271 هـ / 494 م) عدداً كبيراً من هذه الأخبار في كتبه المختلفة، تتعلّق بالمسيح وحثّه أتباعه على السير في الدنيا سيرة تقشّف.¹⁷

ويبدو أنّه بحلول القرن السادس الهجريّ أصبحت هذه الأخبار عن المسيح في الأدبيات العربيّة ذات حجم كبير نسبياً،¹⁸ إذ نجد أنّ حجّة الإسلام الغزاليّ (ت 505 هـ / 1111 م) يورد أكثر من مائة خبر عنه، أو على لسانه في كتابه إحياء علوم الدين، وهي في أغلبها لم تكن مستوحاة غيرها من صورة المسيح الواردة في الأناجيل والقرآن، وإن تقاطعت بعض أخبارها مع ما ورد في بعض الأناجيل.

6 المسيح حاضراً في الموسوعات الإسلاميّة

كثيرة هي النصوص التي تبرهن على صلة صداقةٍ ولقاءٍ حقيقيّ بين الصوفيّة المسلمين والرهبان والمنتسكين.¹⁹ وقد كان هذا المسلك من توطيد الصلة بين الصوفيّة المسلمين

15 الدمشقي، ابن عساكر، سيرة السيّد المسيح. تحقيق سليمان مراد، عمّان: دار الشروق، 1996، 129.

16 السابق، 19.

17 ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد، كتاب الزهد. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1988. والفقرات التالية بحسب ترقيم الأخبار المنسوبة للسيّد المسيح: 27، 31، 32، 33، 34، 35، 50، 51، 63، 73، 74، 75، 87، 88، 111، 166.

18 يمكن للقارئ أن يلاحظ لونا من ألوان التطوّر في المرويات المنسوبة للمسيح عند مطالعة بعض كتب التصوّف الفارسي، وبصورة خاصّة أعمال فريد الدين العطار، فبعض المرويات التي يوردها ابن أبي الدنيا أو غيره من العلماء المسلمين نُسجت حولها قصص صوفيّة بغرض التأكيد على المعتقد الصوفيّ الذي يرى في الدنيا القبح والاحتيال. النيشابوري، فريد الدين العطار، إلهي نامه، ترجمة ملكة التركي، القاهرة: مكتبة جامعة عين شمس، 1998، 45-64.

19 "يجسّد عيسى رسول الله الصفات الإنسانيّة مثل الاستقامة والطهر والحب والخير. ويرى فيه الصوفيّة نموذجاً للإنسان الكامل ومثالاً للمرشد الحق. ومن هنا مدح كثير من الصوفيّة المسيح عليه السلام." وردت هذه المقولة في دعاية أحد الكتب التي ظهرت في القرن الماضي لجواد نوربخش، وهو كتاب

من نوعيّة ما تنشره الصحف، بل هي من أدبيّات الإسلام التفسيرية والأحاديث النبويّة والتصورات الصوفية التي تبيّن مدى إكرام المسلمين لمريم والمسيح.¹² ويتمّ هذا الجانب من الرؤية ما قدّمه طريف الخالديّ وأصدقائه الباحثون من محاولة للكشف عن الروايات الإسلاميّة التي تتحدث عن المسيح وتعتني بأقواله، هادفاً إلى إبراز صورة للمسيح غير معروفة بشكل جيّد خارج المدوّنات العربيّة الإسلاميّة، آملاً أن تشير هذه الصورة فضول أولئك الذين يهتمّهم فهم كيف أنّ حضارة دينيّة كالإسلام توقّر شخص المسيح، وفي الوقت ذاته ترفض فكرة ألوهيته بشكل قاطع.¹³ لذا فقد نشر عمله باللغة الإنجليزيّة أولاً وساعده في ذلك إدوارد سعيد، ثمّ مع مطلع العام 2000 أصدر نسخته العربيّة وقد حظيت النسخة بمراجعة تلميذه وصديقه سليمان مراد.

5 المسيح موضوعاً للتاريخ والتراجم

كان سليمان مراد قد سبق له عام 1996 بعد أن أصدر معهد الدراسات الملكيّة بالأردن كتابه عن عيسى ومريم في القرآن والتفاسير - أن اعتنى بمرويات ابن عساكر الدمشقيّ وترجمته للسيد المسيح في كتابه الذائع الصيت تاريخ مدينة دمشق، وقد اكتشف مراد من خلال متابعته لمرويات ابن عساكر أنّه يقدّم صورة للمسيح مختلفة كلياً عما في الأنجيل، ففي الأنجيل يظهر المسيح كشخصٍ متحرّر واجتماعيّ، شخص يأكل ويشرب ويحبّ الطيب وينصح باستخدامه، ويتحدث إلى النساء يهاجم العشّارين،¹⁴ لكنّ ابن عساكر يظهره في صورة الزاهد الذي يُعرض عن كلّ مباحج الحياة، وبخاصة النساء. ويدعو حواريّة إلى الابتعاد عن الدنيا لكسب الآخرة.

وتلخّص المرويّة الآتية نموذجاً للصورة التي رسمها ابن عساكر للمسيح في ترجمته: "إنّ عيسى كان يأكل الشعير، ويمشي على رجليه، ولا يركب الدواب، ولا يسكن البيوت، ولا يصطبح بالسراج، ولا يلبس القطن، ولا يمسّ النساء، ولم يمسّ الطيب، ولم يمزج شرابه بشيء قطّ، ولم يبرده، ولم يدهن رأسه قطّ، ولم يقرب رأسه ولحيته غسول قطّ، ولم يجعل بين الأرض وبين جلده شيئاً قطّ إلا لباسه، ولم يهتم لغذاء قطّ، ولا لعشاء قطّ، ولا يشتهي شيئاً من شهوات الدنيا، وكان يجالس الضعفاء والزمنى والمساكين، وكان إذا قرب

12 الحايك، ميشال، المسيح في الإسلام، بيروت: دار النهار، 2004، 11-14.

13 الخالديّ، طريف، الإنجيل برواية المسلمين. كولونيا: دار الجمل، 2015، 11.

14 إنجيل متى، إصحاح 19: 11. فقد ورد فيه: جاء ابنُ الإنسانِ يأكلُ ويشرب فقالوا: هُوَ ذا زَجُلٌ أَكُولٌ... صَدِيقٌ لِلْجُبَاةِ وَالْخَاطِئِينَ.

ورسائل الحواريين، معتمداً في ذلك على دراسات الآباء والمستشرقين السابقين من أمثال: كريستيان سنوك هرخرونيه، وماكدونلد، ومرجليوث، ونولدكه، وغيرهم، غاضاً الطرف بطبيعة الحال عن مؤلف الغزالي الذي نشره الأب روبير شدياق في نقض المسيحية، الرد الجميل بالوهمية عيسى بصريح الإنجيل.⁸

نخصّ زويمر بالذكر لكونه خصّص جزءاً من دراساته عن المسيح في الإسلام متقاطعاً فيه مع درس التصوّف الإسلامي، فإضافة إلى ما قدّمه من دراسات عن الإمام الغزالي، كان قد كتب عن شخصية إشكالية تأثرت في أغلب كتاباتها بالتصوّف الإسلامي وما قدّمه الصوفية،⁹ هي شخصية القسّ ريموند لول "Raymond Lulle".¹⁰

4 المسيح في الإسلام

يظلّ امتداد أمثال هذه الدراسات مستمراً، ويتمّ الانتقال من الجدل الإسلامي المسيحي إلى صورة المسيح في الإسلام، وتسعف المدونة الروحية الباحث المنقّب عن تلك الصورة، ويمكن أن نشير هنا إلى محاولة الأب ميشال الحايك الذي حقّق في مجال الجدل المسيحي الإسلامي نصّين مهمّين لمؤلف مسيحي من القرن الثاني الهجري،¹¹ وكان قد سبقهما بعمله الذي طبع أكثر من مرة بداية من عام 1960، المسيح في الإسلام ليضع بين يدي القارئ المسيحي نصوصاً مدهشة - كما يقول. تلك النصوص ليست

8 حظي هذا الكتاب بالنشر أكثر من مرة فعني بطبعه وضبط نصه وشرحه ونقله إلى الفرنسية الأب روبير شدياق اليسوعي في باريس 1929، ثم أعاد نشره والتعليق على مقدّمة الأب شدياق حلمي عبد العزيز عبد الحق في القاهرة، مجلس البحوث الإسلامية 1974، ثم توالى النشر لهذا الكتاب، حتّى صدرت له نشرة علميّة مع ترجمة إلى الإنجليزية في بريل 2016. انظر

al-Ghazālī, Abū Ḥamid, *al-Radd al-Jamīl: A Fitting Refutation of the Divinity of Jesus*. Leiden: Brill, 2016.

9 تقتصر الدراسات العربيّة في أغلبها على تناول الجانب الجدليّ والتبشيريّ عند زويمر، ولا يتمّ الالتفات إلى النقاط التي درسها وتتماس مع الدرس الصوفيّ الإسلاميّ.

10 يمكن الإشارة هنا إلى بعض المراجع التي تفيد في القراءة عن ريموند لول باللغة العربيّة، فما كتبه الطاهر مكّي في أصداء عربيّة وإسلاميّة في الفكر الأوروبيّ الوسيط يمكن أن يعطينا نبذة وافية عن شخصيته، وما ترجمته إلى العربيّة أنّ ماري شيمل من بحث أستاذها عن لول وتأثره بالتصوّف الإسلاميّ مفيد أيضاً، كذلك ما قدّمه عبد الواحد العسريّ في كتابه تصورات الاستشراق الإسبانيّ مفيد في تتبّع تاريخ لول، ولعل ما سجله محمد بلال أشمل في كتابه عن صورة الرسول محمّد صلى الله عليه وسلم في الفكر الإسبانيّ المعاصر مفيد في كيفية تصوّر لول للإسلام، وتفيد كثيراً المادة المترجمة من قبل عبد السلام حيدر في كتاب فكّر بنفلسك عشرون تطبيقاً للفلسفة.

11 البصري، عمّار، كتاب البرهان والمسائل والأجوبة، تحقيق الأب ميشال الحايك. بيروت: دار المشرق، 1977.

حولها على مصراعيه ولم يُغلق بعد.⁵ رعى الخلفاء المسلمون الجدل حق رعايته! وترجم الكثير من الكتب، وتشعبت الفرق، وشاركت كل فرقة في ذلك النقاش اللاهوتي، وخلف النقاش العديد من الآثار، منها ما وصلنا في صورته التامة، ومنها ما وصلنا عبر الردود والرسائل والأُمالي، لكن شيئاً من هذه الكتب لم يقل الكلمة الأخيرة، وتنوّعت البحوث التي ناقشت وحلّت تلك الأدبيّات، فمنها ما نصر المسلم ومنها ما انتصر للمسيحي، ومنها ما كان موضوعياً فرأى تساوي الحجج الجدلية، وراح يفتش عن الأغراض الجدلية التي تقرب المسافات بين أهل الأديان.⁶

3 مقام المسيح المكين في إحياء علوم الدين

تنوّعت المشارب في قراءة ما تعلّق بالمسيح وأمه مريم، فبعض الدارسين من المسيحيين رهن نفسه لهذا الموضوع، فأضحى جلّ أبحاثه مخصّصاً لدرس كلّ ما تعلّق بالمسيحية في القرآن وكتابات المسلمين، ينهض مثلاً على ذلك صموئيل زويمر⁷ الذي بدأ رحلته التبشيرية وهو في الثالثة والعشرين من عمره، ونطق بلغة القرآن، وكتب عن القرآن، وعن المسيح كما يراه المسلمون، ولعلّ كتابه المعنون بالغواص واللائي في ترجمة حجة الإسلام الغزالي، وكتابه مقام المسيح المكين في إحياء علوم الدين هما أقرب مؤلفاته التي تعبّر عن رؤيته للتصوّف الإسلامي، إذ أقام تصوّف الغزالي على هدي من تعاليم السيّد المسيح وأنبياء العهد القديم، وقارن في الكتابين بين ما رواه الغزالي من أقوال نُسبت للسيّد المسيح وما ورد في الكتاب المقدّس بعهديه، ورأى أنّ الغزالي تلميذ أمين لما ورد في الإنجيل

5 نشير هنا إلى بواكير الكتابات الجدلية وبصورة خاصّة إلى ما روي عن يوحنا الدمشقي، راجع في هذا الشأن ساهاس، دانييل، "الشخصيّة العربيّة في الجدل المسيحيّ مع الإسلام"، مجلة الاجتهاد، العدد 28 (صيف 1995)، 36-109؛ جورافسكي أليكسي، الإسلام والمسيحيّة. ترجمة خلف محمد الجراد، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، 1996، 71. وانظر أيضاً: منصور، طارق، المسلمون في الفكر المسيحيّ - العصر الوسيط. القاهرة: مصر العربيّة للنشر والتوزيع، 2008، 19.

6 يمكن أن نشير إلى العديد من الدراسات العربيّة في هذا الشأن التي تناولت جهود المعتزلة أو الأشاعرة أو أهل السنة أو الشيعة في جدال النصارى، لكنّ يظل من أوفى المراجع العربيّة في موضوع الجدل: الشرفي، عبد المجيد، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى حتى القرن الرابع الهجريّ. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005. وقارن عبده، خالد محمّد. الجدل الإسلاميّ المسيحيّ في القرن الثالث الهجريّ. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2022.

7 تجدر الإشارة إلى حضور كتابات صموئيل زويمر في البلدان العربيّة، وإلى اختلاف تلقّي القراء العرب لها في مصر وبلدان الخليج العربيّ، يمكن الرجوع إلى حمد عبد الله، صموئيل زويمر لقاء المسيحيّة والإسلام، للوقوف على هذا الاختلاف. المحادين، عبد الحميد، الخروج من العتمة: خمسون عاماً لاستشراف الأفق. عمّان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003، 523-525.

1 في البدء

إذا ذكر المسيح عليه السلام ترسم البسمة على شفاه الحضور سرورًا وبشارة.¹ ذكرُ المسيح شفاءً، ذكرُ المسيح إعجازًا، ذكرُ المسيح روحانيّة، ذكرُ المسيح سياحة وزهدٌ وروحانيّة، ذكرُ المسيح تخلّق بأخلاق الله، ذكرُ المسيح عقيدةً “أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ”،² فهو جزء ثابت من عقيدة المسلم لا يمكن الاستغناء عنه، أو إنكاره، فطمس شيء من المعتقد يجعل إيمان المسلم منقوصًا. يدخل المؤمنون الجنة من أبواب مختلفة، فالقربات كثيرة، وكذلك الشأن بالنسبة لنا إذا أردنا أن نتحدث عن المسيح، فما من ديانة حاضرة في تراث المسلمين من ديانات أهل الأرض كحضور المسيحيّة، وإن كان القرآن قد خصّص العديد من آياته وسوره للحديث عن موسى واليهوديّة، إلّا أنّ المسيحيّة نالت من اهتمام المسلمين القسط الأوفر، لقاءً وجدلاً ومباحثةً ومباهلةً وشدًا وجذبًا.³

2 المسيح موضوعًا للجدل العقائدي⁴

القرآن كلمة، والمسيح كلمة الله، والقرآن قديم، والمسيح مخلوقٌ حادث! تلخّص هذه الجملة القصيرة سجالاً تأسست عليها أدبيات إسلاميّة/مسيحية كثيرة، وانفتح باب النقاش

1 لم يسجل الإنجيل أنّ المسيح ضحك أو حضّ على الضحك، فلم يُر المسيح ضاحكًا. وتصطبغ صورة المسيح بالحنن أكثر من الفرح. يعود ذلك إلى تعاليم الكتاب المقدس، ففيه: “الحنن خيرٌ من الضحك، لأنّه بكآبة الوجه يُصلح القلب”، (سفر الجامعة 7:3). قارن العبيدي، ليلي، الفكه في الإسلام. بيروت: دار الساقى، 2017، 191. ولعلّ بعض الصوفيّة والزهاد الأوائل تأثروا بهذا المسلك العيسويّ، فيروي تلميذ الفضيل بن عياض (187 هـ/ 803 م) عنه، أنّه صحبه ثلاثين سنة لم يره فيها ضاحكًا ولا مبتسمًا. وحين مات الفضيل قال أحد الصوفيّة: ذهب الحزن اليوم من الأرض. راجع القشيريّ، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية. بيروت: دار المنهاج، 2017، 370.

2 رواه مسلم وأصحاب السنن، وأخرجه البخاريّ في خلق أفعال العباد.
3 تذكر سارة الجوينيّ حفيز جملة من الأسباب التي كانت وراء قلة الدراسات في موضوع المسيح وعلاقته بالتصوّف الإسلاميّ. انظر حفيز، سارة الجوينيّ، صورة المسيح في التراث الصوفيّ. بيروت: دار الطليعة، 2010.

4 ثمة ملحظ يقدّمه الأب بول نويا في كتابه *Exégèse coranique et langage mystique* التأويل القرآنيّ، جدير بالتدبر، يقول: “إنّ النصوص القرآنيّة عن عيسى تتسم بطابع عقائديّ ومناظر مسرف ممّا إلى درجة لا يمكن معها إلهام المخيلة والتفكير الروحيّ الصرف، وهذا لا يعني أنّ شخصية عيسى غائبة عن التأمل الإسلاميّ، وخاصّة بعد ابن عربيّ، لكنّ هذه الشخصية تنتمي إلى دراسات علم الكلام أو المناظرة ضد المسيحيّين أكثر بكثير من انتمائها إلى التفسير المجازيّة أو الصوفيّة للقرآن.” انظر:

Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beirut: L'Institut de Lettres Orientales, 1970, 74.

The Image of Christ in Islamic Heritage

Khaled Mohamed Abdou

University De Sevilla; Director of Tawasin Centre of Sufism and Islamics,
Seville, Spain

allahbooks@gmail.com

Received 15 February 2024 | Accepted 15 March 2024 |

Published online 5 June 2024

Abstract

This article presents a re-reading of the life and lessons provided by Jesus and his mother, Mary, as discussed in the Islamic tradition. Scholars of mysticism (Sufism) from across the historical spectrum viewed these two figures as pivotal to the mystical experience. For example, Mary is depicted as “chosen” by God and having lived a life full of miracles that guided humanity. Regarding Jesus, mystic authors followed the example of the Prophet Muhammad and saw in him the exemplification of a model that every Sufi can emulate. When approaching Christian narratives about Jesus and Mary, Sufi scholars viewed Christian thought differently than their coreligionists, namely philosophers. Through a presentation of mystical works and poetry (in both Arabic and Persian), the article argues that an in-depth understanding of the impact Jesus and Mary had on the development of Islamic thought is beneficial in the current age, where extremism and misunderstanding prevail. Reading these sources, which place Jesus as a “martyr of the Divine Love,” is critical to combat unfavorable views of Christianity and will contribute to the establishment of a humanist rhetoric of peace.

Keywords

Christ – Sufism – Ibn ‘Arabī – comparative religion – Islamic heritage



BRILL



brill.com/isj

صورة المسيح في التراث الإسلامي

خالد محمد عبده | ORCID: 0000-0001-5235-6840
مركز طواسين للتصوّف والإسلاميات; جامعة إشبيلية، إشبيلية، إسبانيا
allahbooks@gmail.com

الملخص

يسلّط هذا المقال الضوء على الصورة التي نُسجت للسيد المسيح عليه السلام في تراثنا الإسلامي، بغية تعريف القارئ بها، ذلك أنّ تلك الصورة لم تبرز بالشكل اللائق بها في الأدبيات العربية، بقدر ما ظهر المسيح موضوعاً للجدل الدينيّ والعقائدي. وقد كانت تلك الصورة منذ زمن طويل موضوعاً للبحث والمناقشة في الأدبيات الغربيّة. فكتب كثيرٌ من المستشرقين في هذا الموضوع باللغات الإنجليزيّة والفرنسيّة والإسبانيّة والألمانيّة، عن الأشكال التي يتصور فيها المسلمون المسيح، كما جُمعت روايات المسلمين للإنجيل سواء ما اعتمدوا فيه على نسخ قديمة للإنجيل الأربعة أو نقلوا مروياتهم عن الأنجيل المنحولة أو الروايات الشفاهيّة. كانت كلّ صورةٍ ترسم عالمًا جديدًا يتّسم بالرحابة في النظرة الإسلاميّة للمسيح. فالمسيح مثال للورع والتقوى والزهد، ومثال للمعلم المربيّ للسالكين، ومثال للروح الرقيقة التي تمثّلت بشرًا من أجل الإيمان. وعى العلماء المسلمون هذه الصور، ورسم كلّ واحد منهم رواية لحياة المسيح بحسب ذوقه. قدّمت هذه الروايات تأويلات تتّسم بالجدّة والطرافة، لذا ستحاول هذه الدراسة لفت النظر إلى بعض هذه الروايات، نظرًا لأهميّتها ودورها في الكشف عن ثراء التصورات الإسلاميّة على تنوعها وتعدّداتها.

الكلمات المفتاحية

المسيح - التصوف - ابن عربيّ - الدين المقارن - التراث الإسلامي

- الرازي، فخر الدين، *المحصول من علم أصول الفقه*. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1988.
- الزركشي، بدر الدين، *البرهان في علوم القرآن*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار الجيل، 1988.
- السيوطي، جلال الدين، *الإتقان في علوم القرآن*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. الرياض: منشورات وزارة الشؤون الإسلاميّة، د. ت.
- السيوطي، جلال الدين، *المتوكلي*، تحقيق عبد الكريم الزبيدي. بيروت: دار البلاغة، 1988.
- شارودو، باتريك ومنغنو، دومنيك، *معجم تحليل الخطاب*، ترجمة عبد القادر المهيري وحمّادي صمود. تونس: منشورات المركز الوطني للترجمة، 2008.
- الشافعي، محمد بن إدريس، *الرسالة*. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.
- الطالبي، محمد، *عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين*. تونس: سیراس للنشر، تونس 1998.
- الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل آي القرآن*. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1999.
- غادامير، هانس يورغن، *فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف*، ترجمة محمد شوقي الزين. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي / الجزائر: منشورات الاختلاف، 2006.
- غادامير، هانس يورغن، *”اللغة كوسيط للتجربة التأويليّة“ في العرب والفكر العالمي*، بيروت: مركز الإنماء القومي، عدد 3 (صيف 1988)، 20-35.
- غوسدورف، جورج، *أصول التأويليّة*، ترجمة فتحي إنقزّو. الرباط / بيروت، 2018.
- القرطبي، محمد بن أحمد، *الجامع لأحكام القرآن*. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1996.

اللغات الأخرى

- Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Quran*. Medina: King Fahd Holy Quran Printing Complex, 1987.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali, “Le shi’isme et le Coran,” in *Le Coran des historiens*, Mohamed Amir Moezzi and Guillaume Dye, eds., Paris: CERF, 2019, 1: 919–967.
- Berger, Peter and Luckmann, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, trans. Pierre Taminiaux. Paris: Éditions Armand Colin, 2006, 148.
- Blachère, Régis, *Le Coran*. Paris: Éditions Maisonneuve et Larose, 1980.
- Bubenheim, Karl (= Sheikh Abdullah as-Samit), *Der Edle Qur’an*. Medina: King Fahd Holy Quran Printing Complex, ND.
- Chouraqui, André, *Le Coran*. Paris: Éditions Robert Laffont, ND.
- Elias, Jamal, “Sūfi Tafsīr Reconsidered: Exploring the Development of a Genre,” *Journal of Quranic Studies* 12 (2010), 41–55.
- Hamidullah, Muhammad, *Le Saint Coran*. Paris: NA, ND.
- Kasimirski, Albert, *Le Coran*. Paris: Éditions Points, 2010.
- Khan, Wahiduddin, *The Qur’an*. New Delhi: Goodword Books, 2014.
- Ricoeur, Paul, “Sur l’exégèse de la Genèse,” in *Exégèse et Herméneutique*, Paris: Seuil, 1971.

وهي: مقصد صاحب الخطاب (intention auctoris) ومقصد النصّ (intention operas) ومقصد القارئ (intention lectoris).⁴⁶

وحين يتعامل المؤلّ مع القرآن الكريم، فذاك دليل على أنّ النصّ يقدم له إجابة أو إجابات ممكنة أو واقعة عن سؤال أو أكثر. وهذا السؤال مشدود إلى وضعيّة وجوديّة يحياها المؤلّ اليوم، وهو فاعل اجتماعي بالضرورة، تتمثّل معالمها بالخصوص فيما يلي: البحث عن المعنى في عالم يعيش أزمة المعنى وتشبُّهُ الإنسان وظهور "مجتمع التفاهة"، "تغذية الأفق الأخروي لأهل الإيمان، التشبّع بالقيم الأخلاقية السامية التي دعا إليها القرآن الكريم ... إلخ.

5 الخاتمة

المستفاد من دراستنا للعلاقة بين القرآن والتأويل، في الإبتيمية الإسلامية القديمة أو فيما اقترحه من أفق ممكن لتطبيق التأويلية المعاصرة على النصّ الديني، أنّ كلّ تأويل جديد للقرآن الكريم هو، بشكل من الأشكال، استئناف، بدرجات متفاوتة، لتأويلات سابقة وتجاوز لها في آنٍ معاً.

ولئن عرّجنا على بعض وجوه الاستفادة من التأويلية المعاصرة، فإنّه لا يفوتنا التنبيه إلى ضرورة تجنّب فرض مقالاتها في تدبّر القرآن الكريم. فلا بدّ من أن يمتلك مؤلّ القرآن اليوم الوعي المنهجي والكفاءة العلمية اللازمة حتّى لا يرتكب مثلاً "إسقاطاً تاريخياً" (anachronism). والمقصد من هذه الاستفادة هو فتح أفق جديد في تأويل القرآن ينسجم مع شواغل المسلم المعاصر. فهل ترانا بجانب الصواب لو قلنا: لا يوجد تأويل أخير للقرآن الكريم، بل يوجد، على الدوام، تأويل آخر له؟

قائمة المصادر والمراجع

اللغة العربية

ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
إيكو، أمبرتو، التأويل والتأويل المفرط، ترجمة ناصر الحلواني. حلب: مركز الإنماء الحضاري، 2009.

البخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.
الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

46 إيكو، أمبرتو، التأويل والتأويل المفرط، ترجمة ناصر الحلواني. حلب: مركز الإنماء الحضاري، 2009، 32-33.

وتمكن "القراءة" أيضاً من العدول عن حَرْفِيَّة التفسير إلى رصد مقاصد النصّ القرآني. وعندئذ نقترح "قراءة مقاصديّة" أو قل "القراءة السهميّة" له.⁴⁴

ولا مناص كذلك من اختبار مدى نجاعة "القراءة المجهرية" للقرآن الكريم دون إلغاء "التفسير الشامل / الكلّي" له في حال وجوده الآن وهنا. ويعني ذلك، عملياً، اشتغال المؤلّ على آية بعينها أو مجموعة من الآيات أو حتّى سورة برُمّتها. ومثل هذه الدراسة القطاعيّة قد تتيح إمكاناً أفضل لدارس القرآن الكريم كي يمعن النظر في العينة موضوع الدراسة ويعمّق البحث فيها. فعلى سبيل المثال خصّص السيوطي مبحثاً في كتابه الإِتقان بعنوان "فيما وقع فيه بغير لغة العرب"⁴⁵ أنجز فيه عملاً تصنيفياً لعدد من مفردات القرآن بإرجاعها إلى عدد من اللغات، ولكن دون أن يقوم بالتحليل الفيلولوجي المطلوب، شأنه في ذلك شأن جلّ المفسّرين القدماء. غير أنّ هذا المبحث متاح الخوض فيه من أهل الاختصاص.

هنا وجب التذكير بأنّ دارس القرآن الكريم اليوم ليست له تلك الثقافة الموسوعيّة وذاك التكوين المعرفي المتين الذي كان لأجيال من مفسّري القرآن قديماً. فثقافة دارس اليوم أساسها التخصص المعرفي الضيق، مع الانفتاح ما أمكن على معارف مجاورة لتخصّصه، وهو ما يندرج في باب ما يُعرف اليوم بـ "العلوم البينيّة" أو "المتداخلة الاختصاصات" (interdisciplinary) و "العلوم المتكاملة" (transdisciplinary).

إنّ استثمار إمكانات الفلسفة التأويليّة المعاصرة في دراسة القرآن تُحوج، في رأينا، إلى توجيه الدراسات اليوم ليس إلى "تأويل القرآن" بل - لو رمنا الدقّة في التسمية - إلى "تأويل الخطاب القرآني". فتركيز النظر على الخطاب (discourse) من شأنه أن يجعل عمل مؤلّ القرآن الكريم منصباً على مسائل مهمّة هي من طبيعة كلّ خطاب شفوي أو مكتوب من قبيل: البناء اللغوي للخطاب، "النشاط التفاعلي" بين النصّ والقارئ، المنطوق به والمسكوت، علاقات التفاعل أو التقابل بين المقاصد الثلاثة المرتبطة بكلّ خطاب

44 استعمل محمد الطالبي عبارة "السهم الموجّه" (vecteur orienté). وقد وضح هذا المفهوم بمثال يخصّ مسألة الرقّ. إذ تُرسم نقطة أولى تتعلّق بوضع الرقيق قبل نزول الوحي، ثمّ تُرسم نقطة ثانية تشير إلى وضعهم الجديد إثر نزول الوحي، وتحديدًا الآيات التي فيها دعوة إلى تحرير الرقاب. وبين هاتين النقطتين يُرسم خطّ يوضّح السهم الموجّه المفيد للقراءة المقاصديّة للنصّ، وهي قراءة ينبغي إنجازها والتوجّه إليها. راجع: الطالبي، محمد، عيال الله: أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين، تونس: سیراس للنشر، 1998، 144.

45 السيوطي، الإِتقان، 105/2. وقد تضمّن الفصل المذكور 117 كلمة اعتُبرت "معربة". وللمؤلّف نفسه كتاب بعنوان المتوكّلي فيما ورد في القرآن من اللغات الأعجميّة (في الكتاب 108 كلمة دخيلة ردها المؤلّف إلى لغة). 11

من الواضح أنّ مترجمي القرآن، من خلال العيّنة أعلاه، اختلفوا في ترجمة كلمتي "راعنا" و"انظرنا" اختلافاً عظيماً. وحتى عودة البعض منهم إلى التفاسير القديمة لاستجلاء المعنى المقصود من الآية لم تسعفهم بالمطلوب، لأنّ المفسّرين المسلمين أنفسهم واجهوا إشكالاً كبيراً في تعيين المعنى المستفاد من الكلمتين المذكورتين.⁴⁰ أضف إلى ذلك أنّ مترجمي القرآن، يمارسون التأويل بالضرورة باعتبار أنّ كلّ ترجمة هي فعل تأويلي.

4 مقترحات من أجل فتح أفق جديد لتأويل القرآن

إنّ كلّ مؤوّل يحمل أفكاراً متصوّرة مسبقاً متولّدة من "الوضعية التأويلية" التي ينخرط فيها.⁴¹ وهذه الأفكار هي المخزون المعرفي الثاوي في ذاكرة المؤوّل. ولكن بداية فهم نصّ ما تستدعي مثلما قال غادامير "التعليق التأمّل لأحكامنا المسبقة الخاصة".⁴² ومن ثمّ، فإنّ المؤوّل مدعوّ باستمرار إلى عقد حوار مع النصّ القرآني دون أن يدّعي السيطرة عليه، أي ادعاء امتلاك الحقيقة. وهو ما يعني وجود علاقة تواصل مستمرة بين النصّ القرآني والمؤوّل. ومعلوم أنّ في امتلاك الحقيقة احتكاراً للمعنى وتثبيته وقتلاً للمعاني الكامنة فيه.

وفضلاً عن ذلك، فإنّ مطلب مؤوّل القرآن اليوم هو إدراك "الفهم السليم".⁴³ وهنا قدّم غوسدورف مثلاً عملياً على كيفية تحقيق ذاك "الفهم السليم" يتمثّل في دراسة "العهد القديم". فهذه الدراسة تقتضي، حسب رأيه، ثلاثة أعمال وهي: أولاً معرفة اللغة العبريّة، وثانياً الاطلاع على الدراسات اليهوديّة، وثالثاً الإلمام بالتاريخ القديم للشرق الأوسط. ويمكن تطبيق هذا التمشّي، بعد إدخال التعديلات المناسبة عليه حسب موضوع الدراسة، حين ينشد المؤوّل "فهماً سليماً" للنصّ القرآني.

ونقدّر أيضاً أنّ على مؤوّل القرآن ألاّ يكتفي بـ "ممارسة التفسير"، وإنّما يسعى إلى تحقيق "فعل القراءة". ذلك أنّ كلّ قراءة مشروطة بنسبيّة القول أو التأويل بصفة مسبقة. ثمّ إنّ فعل القراءة يمنع ادعاء مؤوّل القرآن الكريم المطابقة بين كلام الله تعالى وكلامه.

40 من ذلك قول القرطبي: "حقيقة (راعنا) في اللغة أرعنا ولترعك، لأنّ المفاعلة من اثنتين، فتكون من رعاك الله، أي احفظنا ولحفظك، وارغبنا ولترقبك. ويجوز أن يكون من أرعنا سمعك، أي فرغ سمعك لكلامنا (...) (وقولوا انظروا) أمروا أن يخاطبوه (ص) بالإجلال، والمعنى أقبل علينا وانظر إلينا، فحذف حرف التعدية". القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1996، 40/2-42.

41 غادامير، فلسفة التأويل، 45.

42 المصدر السابق، 132.

43 غوسدورف، أصول التأويليّة، 309.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا (البقرة 104/2)

الترجمة	المترجم
O vous qui croyez! ne vous servez pas du mot <i>ra'ina</i> (observez-nous), dites <i>unzurna</i> (regardez-nous). Obéissez à cet ordre.	بشير شتاين كازيميرسكي (ت. 1887) ³²
O ye of Faith! Say not [to the Messenger] words of ambiguous import , but words of respect; and hearken [to him].	عبد الله يوسف علي (ت. 1953) ³³
O vous qui croyez! Ne dites pas: " Ra'ina " (favorise-nous) mais dites: "Onzurna" (regarde-nous).	محمد حميد الله (ت. 2002) ³⁴
Ihr Glaubigen! Sagt nicht, " ra'ina " (d. h. gibt auf uns acht), sondern: "unzurna" (d. h. schau auf uns)!	رودي باريت (ت. 1983) ³⁵
O vous qui croyez! ne dites point: " Considère-nous (?)! " mais dites: "Donne-nous d'attendre (?)!"	ريجي بلاشير (ت. 1973) ³⁶
Ohé, ceux qui adhèrent, ne dites pas: " Sois notre berger, " mais dites "Considère-nous."	أندريه شوراقي (ت. 2007) ³⁷
Believers, do not say to the Prophet, " Ra'ina " but say, "Unzurna."	وحيد الدين خان (ت. 2021) ³⁸
O die ihr glaubt, sagt (zum Propheten): " ra'ina " sondern sagt "unzurna" und hort (auf den Propheten)!	الشيخ) فرانك بوننهايم (عبد الله الصامت (وُلِدَ 1952) ³⁹
*D. h: "Gib auf uns ach," weil dieses Wort im Arabischen zweideutig ist und auch "Du bist unser Leichtsinniger" bedenten kann.	
*D. h: "Schau uns an" oder: "Warte auf uns."	

32 Kasimirski, Albert, *Le Coran*. Paris: Éditions Points, 2010, 47.

33 Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Quran*. Medina: King Fahd Holy Quran Printing Complex, 1987, 4.

34 Hamidullah, Muhammad, *Le Saint Coran*. Paris: NA, ND, 21.

35 Paret, Rudi, *Der Koran*. Stuttgart: Kholhammer, 2012, 17.

36 Blachère, Régis, *Le Coran*. Paris: Éditions Maisonneuve et Larose, 1980, 36.

37 Chouraqui, André, *Le Coran*. Paris: Éditions Robert Laffont, ND, 40.

38 Khan, Wahiduddin, *The Qur'an*. New Delhi: Goodword Books, 2014, 6.

39 Bubenheim, Karl (= Sheikh Abdullah as-Samit), *Der Edle Qur'an*. Medina: King Fahd Holy Quran Printing Complex, ND, 9.

لَمَّا كَانَ الْمَعْنَى، فِي التَّأْوِيلِيَّةِ، دَائِمًا "وَقْتِيًّا"،²⁶ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِالْأَنْبِغَاثِ الْكَامِلِ لِلْمَعْنَى هُوَ مُجَرَّدٌ وَهَمٌ. وَمِنْ عَجِيبِ الْإِتِّفَاقِ أَنَّ بَعْضَ مُفَسِّرِي الْقُرْآنِ أَوْ عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ انْتَبَهَ إِلَى اسْتِحَالَةِ ادْعَاءِ التَّوَصُّلِ إِلَى الْمَعْنَى النَّهَائِي لآيَةٍ مِنَ الْآيَاتِ، فَقَدْ قَالَ الرَّازِي بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْ تَفْسِيرِ الْآيَةِ 79 مِنْ سُورَةِ النَّسَاءِ 4: "فَهَذِهِ جُمْلَةٌ مَا خَطَرَ بِالْبَالِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَسْرَارِ كَلَامِهِ."²⁷ وَفِي السِّيَاقِ نَفْسَهُ قَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ الْبَاقِلَانِي (ت. 403هـ / 1013م): "فَلَعَلَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظُ الَّتِي نَسْمَعُهَا فِي الْقُرْآنِ يَكُونُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَعْنَى سِوَى مَا نَعْلَمُهُ، وَيَكُونُ مُرَادُ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى الَّذِي تَبَادَرَتْ أَفْهَامُنَا إِلَيْهِ."²⁸

إِنَّ الْمَعْنَى، حَسَبَ النُّظَرِيَّةِ التَّأْوِيلِيَّةِ، يَشْتَرِكُ فِي تَعْيِينِهِ "النَّصُّ" وَ"وَعْيُ الْقَارِئِ" بِعِبَارَةِ شَلَايِرٍ مَآخِرٍ،²⁹ وَهُوَ مَا يَعْنِي أَنَّ الْمَعْنَى الْحَاصِلَ عَقِبَ كُلِّ تَأْوِيلٍ هُوَ نَتِيجَةُ تَفَاعُلٍ بَيْنَ فِكْرَيْنِ أَوْ عَصْرَيْنِ أَوْ حَتَّى ثِقَافَتَيْنِ. وَيَرَى غَادَامِيرُ فِي هَذَا الصَّدَدِ أَنَّهُ يَنْبَغِي اتِّخَاذُ "الْمَسَافَةِ الزَّمَانِيَّةِ" كَمُؤَسَّسٍ لِإِمْكَانِيَّةِ إِيْجَابِيَّةٍ وَمُنْتَجَةٍ لِلْفَهْمِ.³⁰ وَيُضَيِّفُ قَائِلًا: "الْفَهْمُ هُوَ إِجْرَاءٌ وَسَاطَةٌ بَيْنَ الْمَاضِي وَالْحَاضِرِ."³¹

أَمَّا إِجْرَائِيًّا مِنْ دَاخِلِ التَّرَاثِ التَّفْسِيرِيِّ، فَإِنَّ مُؤَوِّلَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، فِي كُلِّ عَصْرٍ وَمَصْرٍ، يَحَاوِرُ الْمَعْنَى الْكَامِنَ فِي ذَاكَ النَّصِّ بِمَا يَمْلِكُهُ مِنْ رَصِيدٍ مَعْرِفِيٍّ وَمَنْهَجِيٍّ، وَبِمَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَسَرَّبَ إِلَى عَمَلِهِ التَّأْوِيلِيِّ مِنْ شَوَاغِلِ عَصْرِهِ وَبِمَا يُمْكِنُ أَنْ يَدْرِكُهُ مِنْ أَفْقِ انْتِظَارِ قَرَّائِهِ. وَهَذَا الْأَمْرُ يُمْكِنُ تَبَيُّنُهُ مِنْ خِلَالِ أَمْرَيْنِ اثْنَيْنِ عَلَى الْأَقْلَى. أَوَّلًا: الْمُقَارَنَةُ بَيْنَ عَدَدٍ مِنَ التَّفَاسِيرِ الْقُرْآنِيَّةِ (مِنْ خِلَالِ نَمَازِجٍ مُعَدَّةٍ) تَنْتَمِي إِلَى الْحَقَبَةِ الزَّمَانِيَّةِ نَفْسِهَا (الْمُقَارَنَةُ الْآيَتِيَّةُ (synchronic approach) أَوْ إِلَى حَقَبٍ زَمَانِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ (الْمُقَارَنَةُ الزَّمَانِيَّةُ أَوْ الدِّيَاكْرُونِيَّةُ (diachronic approach)). فَالِدَّرْسُ الْمُتَفَحِّصُ لَهَا يَدْرِكُ أَنَّ التَّفَاسِيرَ الْقَدِيمَةَ أَوْ الْحَدِيثَةَ قَدْ تَتَشَابَهَ فِي الظَّاهِرِ، وَلَكِنَّ الْاِخْتِلَافَاتِ تَشَقُّهَا لِلْأَسْبَابِ الَّتِي بَيْنَا. مِنْ ذَلِكَ مَثَلًا، يُمْكِنُ لِلْمُفَسِّرِ أَنْ يُوَجِّهَ تَأْوِيلَ آيَةٍ مَا تَوْجِيهًا مُقْصُودًا مِنْ أَجْلِ إِقْرَارِ حُكْمٍ مُعَيَّنٍ يَدْعُمُ اخْتِيَارًا فَقْهِيًّا كَرَّسَهُ وَقَعَ الْجَمَاعَةُ وَشُؤُونَ الْعِمْرَانِ (الْفَقْهُ الْعَمَلِي).

وِثَاقِيًّا: الْمُقَارَنَةُ بَيْنَ عَدَدٍ مِنْ تَرْجُمَاتِ الْقُرْآنِ إِلَى لُغَةٍ مُعَيَّنَةٍ (أَوْ حَتَّى بَيْنَ لُغَاتٍ شَتَّى). وَهُنَا سَتَبْزُ الْاِخْتِلَافَاتُ بَيْنَهَا بِشَكْلِ جَلِيٍّ، خَاصَّةً عِنْدَ التَّعَامُلِ مَعَ مَلْفُوظَاتٍ قُرْآنِيَّةٍ افْتَرَقَ فِيهَا الْمُفَسِّرُونَ الْمُسْلِمُونَ افْتِرَاقًا عَظِيمًا لَا مَزِيدَ عَلَيْهِ. وَيُمْكِنُ أَنْ نَقْدِمَ الْعَيْنَةَ التَّالِيَةَ:

26 غوسدورف، أصول التأويلية، 327.

27 الرازي، التفسير، 10/192.

28 - أورده الرازي، التفسير، 10/136.

29 - ذكره غوسدورف، أصول التأويلية، 500.

30 - غادامير، فلسفة التأويل، ص 53.

31 - غادامير، فلسفة التأويل، ص 58.

- مرحلة ثالثة: دشّنها هايدغير (ت. 1976) حين أصبح التأويل معه شعار فلسفة كاملة تشرح كيفية الوجود الإنساني (طبيعة هذا الوجود هي محاولة الفهم). فقد أصبح التأويل معه سؤالاً فلسفياً، ونستحضر ههنا قوله المشهور: "السؤال ظاهرة تأويلية"، أي لم يعد التأويل مجرد طريقة أو منهج في البحث والنظر، وإنما أصبح فلسفة حدثية تنظر في قضايا الحادثة وما بعد الحادثة.

إنّ وظيفة التأويل هي بالأساس فهم النصوص. وهذا ما يجلوّه قول غادامير: "إنّ كلّ مكتوب هو موضوع تأويل بامتياز".²³ وهذه الوظيفة مبنية على التمييز الضروري بين التأويلية بصفتها علماً بقواعد تأويل النصوص، والتأويلية بصفتها منهجاً للعلوم الإنسانية، ثمّ فلسفة للوجود الإنساني. وهذا التمييز هو من نتائج الأطوار والمراحل التي مرّت بها التأويلية بدءاً من القرن الثالث قبل الميلاد (مدرسة الإسكندرية)²⁴ إلى القرن العشرين (أعمال هوسرل وهيدغير وغادامير وريكور وهابرماس وغيرهم).

ولئن كان المقام لا يسمح بالخوض في اختلاف الدارسين في شأن العلاقة (أو العلاقات) بين "التفسير" و"الفهم"، فحسبنا التذكير بأنّ التأويلية الرومنطيقية في ألمانيا بالخصوص (خلال القرن الثامن عشر) كانت تُشدّد على التمايز بين المفهومين، إذ ارتبط التفسير بعلوم الطبيعة، بينما تعلّق الفهم بالعلوم الإنسانية. وحرص بول ريكور على تجاوز هذا التمايز من خلال تأكيده على أنّ العلاقة بينهما معقدة. فنحن نفصّر كي نفهم، ونفهم كي نفصّر. ومن ثمّ، فإنّ التأويل عنده هو حاصل الجدل القائم بين التفسير والفهم.

وفعلاً، مارس ريكور العمل التأويلي التطبيقي (praxis)، وهذا ما يشفّ عنه تفسيره (exégèse) للحكاية الدينية استناداً إلى مثال دقيق في هذا الباب وهو خلق العالم في سفر التكوين من أسفار "العهد القديم".²⁵ وهذا المثال التطبيقي عن العمل التأويلي في الأدبيات الغربية المعاصرة، يفرض علينا، بالمقابل، الالتفات إلى تراث تفسير القرآن كي نسوق السؤال التالي: كيف يبدو المعنى القرآني المستخلص من التأويل من منظور التأويلية المعاصرة؟

23 غادامير، هانس يورغن، "اللغة كوسيط للتجربة التأويلية" في العرب والفكر العالمي، بيروت: مركز الإنماء القومي، عدد 3 (صيف 1988)، 20-35، 28.

24 تحدث جورج غوسدورف عن "العصر الذهبي للتأويلية الإسكندرية"، انظر: غوسدورف، أصول التأويلية، 41-72. ويبيّن أنّ الذي أخرج إلى الهيرمينوطيقا في إطار التأويلية الإسكندرية "هو وجود وثائق لا تقول ما تريد قوله، لا تفصح إلّا عن معنى غامض أو سرّي. وقد يعرض لها أحياناً ألاّ تكشف عن أيّ معنى أصلاً. إنّ متأدّبي الإسكندرية إنّما يتدخّلون في وقت متأخّر لتاريخ طويل من أجل أن يستنقذوا معنى يكاد يندثر، وهم ورثة قدامى لميراث يتلاشى"، المصدر السابق، 48.

25 راجع مقاله الذي شارك به في المؤتمر الوطني الفرنسي الثاني الذي نظّمته "الجمعية الكاثوليكية الفرنسية من أجل دراسة الكتاب المقدّس" (A.C.F.E.B)، وذلك في سبتمبر من سنة 1969 في "شانتيلي" (Chantilly) بفرنسا. انظر:

Ricoeur, Paul, "Sur l'exégèse de la Genèse," in *Exégèse et Herméneutique*, Paris: Seuil, 1971, 67-96.

مشافهة. وفضلاً عن ذلك، كان تفسير الطبري فاتحة تاريخ طويل سيسود فيه التفسير الخطي للآيات حسب ترتيب التلاوة. وهذه السيادة أخفت مناهج أو خيارات أخرى في التفسير، من نحو التفسير الأغراضى (thematic) أو التفسير حسب تاريخ النزول. غير أنه بعد حوالي ثلاثة قرون من نشاط تفسير القرآن، ظهرت الحاجة إلى تجديد القول فيه، وذلك في القرن السادس الهجري مع فخر الدين الرازي (ت. 606 هـ / 1209م) في تفسيره الكبير مفاتيح الغيب، ففيه يعرض لصعوبات التفسير التي تواجهه، ويُنسب التأويل الذي يخلص إليه، وهو ما سنفصل القول فيه لاحقاً. والرأي عندنا أن الرازي يمثل تيار المراجعة من داخل الفكر الإسلامي، وتحديداً في جناحه الشنّي. والكلام على "المراجعة"، كما لا يخفى، يعني ضمناً وجود "مؤسسة التأويل". وهذه المؤسسة²⁰ (institution) تنهض بثلاث وظائف محورية وهي: التنظيم، والمشروعية، والرقابة.

3 تأويل القرآن من منظور التأويلية الجديدة: المنجز والمأمول

للتأويلية (hermeneutics) تعريفات شتى، منها تعريف شلايرماخر (ت. 1834): "الهيرمينوطيقا هي فنّ تفادي عدم الفهم"،²¹ وهي في تعريف جورج غوسدورف "البحث في شروط إمكان الفهم، أيّ كان المجال: محادثة بين أصدقاء، قراءة للكتاب المقدس..."²² ولقد مرّ التأويل في التقاليد الفلسفية الغربية بثلاث مراحل كبرى يضيق المقام بعرضها عرضاً مفصّلاً. وحسبنا الاكتفاء بما يأتي:

- مرحلة أولى: تمتدّ إلى شلايرماخر (ت. 1834): عنى فيها التأويل فهم النصوص والآثار العظيمة (أدبية، دينية)
- مرحلة ثانية: مع شلايرماخر / التأويل يشمل كلّ الخطابات لا مجرد النصوص العظيمة. ومع ديلتاي (ت. 1911) وُلد طموح مفاده أن يصبح التأويل علماً نفهم به الظواهر المعنوية والروحية

²⁰ أشار بيتر برغر وتوماس لوكمان إلى أنّ الأدوار التي يمثّلها النظام المؤسسيّ الشامل غالباً ما تتحقّق في المؤسسات السياسية والدينية. وبات من المعروف اليوم أنّ المؤسسة، أيّ مؤسسة، تقوم على ثلاثة أركان وهي أولاً: قوانين ومعايير تمثل مرجع عمل المؤسسة، وثانياً: الهيكل الحاضن لتلك القوانين والمعايير، وثالثاً: الأعراف الفاعلون في المؤسسة. راجع:

Berger, Peter and Luckmann, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, trans. Pierre Taminiaux, Paris: Éditions Armand Colin, 2006, 148.

²¹ غادامير، هانس يورغن، *فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف*، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي / الجزائر: منشورات الاختلاف، 2006، 105.

²² غوسدورف، جورج، *أصول التأويلية*، ترجمة فتحي إنقزو، الرباط / بيروت: منشورات مؤسسة "مؤمنون بلا حدود" للدراسات والأبحاث، 2018، 370.

ومن ثم، فإنّ مرجعية تأويل الآية مشدودة إلى سياقين أحدهما سياق النصّ (وهو سياق داخلي متّصل بالكلام أو قل بالخطاب). أمّا الآخر، فهو سياق الحدث (وهو سياق خارجي مشدود إلى الوقائع في التاريخ).

ولمّا كانت مصنفات التفسير القرآني لا تكاد تخلو من مقدّمات تتراوح بين الاقتضاب والإسهاب، فإنّ سؤالاً آخر يلحّ علينا مداره على قيمتها ووظيفتها سواء بالنسبة إلى المفسّر أو إلى قارئ التفسير. الرأي عندنا أنّ تلك المقدّمات، فضلاً عن كونها تعبيراً عن تقليد في الكتابة، هي "ميثاق" (charter) يعقده المفسّرون مع قرائهم يتضمّن تذكيراً بأهمّ مقتضيات التأويل وبالذوافع الأساسيّة التي تملي على كلّ المفسّر وضع تفسير آخر يُضاف إلى رصيد كتب التفسير، وهي بالأساس دوافع منهجيّة ومعرفيّة وعقدية وحسّي ذاتيّة. ونحن نعلم اليوم أنّ كلّ المفسّر كان يتحرّك داخل ما يُسمّى بـ"السُّنّة التأويليّة" التي استقرّت أسُسها منذ القرن الرابع الهجري / العاشر للميلاد (تتجلّى في كلّ العلوم الدائرة على القرآن الكريم). ومن أهمّ تلك الأسس:

- لا يكون المصير إلى التأويل إلّا إذا امتنع إجراء الألفاظ القرآنيّة على ظاهرها.¹⁴
- حمل تأويل القرآن على المستعمل من الكلام في اللسان العربي.¹⁵
- تفاضل ضروب التفسير: تفسير القرآن بالقرآن، تفسير القرآن بالسُّنّة، تفسير القرآن بالرجوع إلى أقوال الصحابة، تفسير القرآن بالرجوع إلى أقوال التابعين ... إلخ.
- "كلّ ما نزل بمسلم فيه حكم لازم أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة."¹⁶
- "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب."¹⁷
- ولا مناص لنا، في هذا السياق، من التذكير، ولو بطريقة تأليفيّة، بأهمّ منعطفات التفسير الإسلامي قديماً. فقد استقلّ نشاط التفسير بذاته منذ حوالي منتصف القرن الثالث الهجري / القرن التاسع الميلادي، إذ كان التفسير من الأبواب القارّة في مجاميع الحديث النبوي.¹⁸ ويمثّل تفسير الطبري¹⁹ منعطفًا حاسمًا في تاريخ التفسير القرآني، فهو أول تفسير مدوّن كامل يصلنا. ثمّ إنّ الطبري قام بثبوت روايات التفسير كتابة بعد أن كانت تُداول وتُنقل

14 الرازي، محمد بن عمر (فخر الدين)، التفسير الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.، 142/13.

15 الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1999، 249/3.

16 الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، بيروت: دار الكتب العلميّة، د. ت.، 477.

17 الرازي، التفسير، 153/3؛ الرازي، محمد بن عمر (فخر الدين)، المحصول من علم أصول الفقه، بيروت:

دار الكتب العلميّة، 1988، 25/1.

18 البخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.، 189/3-335.

"كتاب تفسير القرآن." ويحسن التذكير بأنّ البخاري حين يورد سبب نزول آية ما، فذلك كاف في تقديره لتفسيرها وبيان معناها. وجليّ أنّ هذا المنهج يعبر عن طور من أطوار التداخل والتعاليق بين مبحثي التفسير وأسباب نزول القرآن.

19 أملى الطبري تفسيره على طلبته حوالي سنة 892/279.

والرأي عنده أن من أسباب ظهور الفرق الإسلامية التصريح بالتأويل لمن ليسوا من أهله. من ذلك تصريح المعتزلة والأشاعرة بتأويلاتهم للآيات والأحاديث النبوية للجمهور.

إن السؤال الذي نطرحه، ههنا، هو: كيف أعمل المفسرون التأويل في تحليلهم للنص القرآني بحثاً عن معناه؟ لقد تحقق هذا البحث، حسب تقديرنا، وفق المبادئ الآتية:

- أولاً: يمرّ المعنى من "التفهّم" إلى "الكشف": فقد أورد محمد الطاهر بن عاشور قول الغزالي في سياق كلامه على القرآن الكريم: "التدبّر في قراءته إعادة النظر في الآية. والتفهّم أن يستوضح من كلّ آية ما يليق بها كي تتكشف له من الأسرار معان مكنونة لا تتكشف إلا للموقّنين."¹⁰

- ثانياً: تعدّد إمكانات التأويل مهما امتدّ الزمان: يقول فخر الدين الرازي في تفسيره "إنّ المتقدّمين إذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية، فذلك لا يمنع المتأخّرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها، وإلاّ لصارت الدقائق التي يستخلصها المتأخّرون في التفسير مردودة."¹¹

- ثالثاً: الوعي باحتمال التقصير في تعيين المعنى القرآني: فالمفسّر قديماً وحديثاً معرّض للوقوع في "فلتات سهام الفهم."¹²

- رابعاً: استحضار السياق القرآني وذلك من أجل تعيين دلالة الآية: الاستنجاد مثلاً بأخبار أسباب النزول، وهو ما يعني أنّ الاكتفاء بالسياق النصّي قد لا يحقق الغاية من التأويل. وحسبنا شاهداً على ذلك أنّ تعيين المعنى المقصود من الآية 158 من سورة البقرة مشروط، في نظر المفسّرين أو أهل التأويل بمعرفة أسباب نزول الآية المعنيّة: "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ." فقد وقفوا على فهمين، أي تأولين مختلفين، بل متعارضين للآية سألقة الذكر:

- فهم أولّ بجانب للصواب ورد على لسان عروة ابن الزبير: "ما على الرجل شيء أن لا يطوّف بهما."

- فهم ثان مصيب ورد على لسان عائشة فيه ذكر لسبب نزول الآية: "كلاً، لو كانت كما قلت لكانت" فلا جناح عليه ألاّ يطوّف بهما، "إنّما نزلت في الأنصار كانوا يهلّون لمناة (...) وكانوا يتحرّجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة. فلمّا جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك، فأُنزل: إنّ الصفا والمروة ... الآية."¹³

10 ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 29/1.

11 المصدر السابق.

12 المصدر السابق، 6/1.

13 المصدر السابق، 60/2.

القرآن. ولكن بعد القرن الرابع الهجري برز التأويل الشيعي للقرآن⁴ (خاصة التفاسير الإمامية الاثني عشرية)، وهو ما أفضى إلى الكلام على التأويل الإشاري الخادم للمذهب وللعقيدة الشيعية. أضف إلى ذلك ظهور التأويل الصوفي للقرآن، وهو ما أُطلِقَ عليه تسمية التأويل الباطني⁵. فقد عُرف الصوفيّة بكونهم من أهل الباطن مقابل الفقهاء المعدودين من أهل الظاهر. وأحوج ذلك كله إلى التمييز بين "التأويل السائغ" و"التأويل المحظور"، ولكن دون الخوض في ضبط معايير التأويلين المختلفين⁶. وتطلّب ذلك أيضًا التذكير بالفروق اللغوية والاصطلاحية بين التفسير والتأويل، وهو مبحث ثابت في كتب التفسير ومصنّفات علوم القرآن⁷.

لقد ارتبط التأويل، أكثر ما ارتبط، بالنظر في "الآيات المتشابهات".⁸ وحسبنا شاهداً على ذلك أقوال المفسرين القدماء في الآية السابعة من سورة آل عمران 3: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾. من ذلك ما ذهب إليه ابن عاشور حين قال بشأن هذه الآية: "إنّ المتشابهات هي التي لم يتّضح المقصود من معانيها، فعلمنا أنّ صفة المحكمات والمتشابهات راجعة إلى ألفاظ الآيات".⁹ وكان علينا انتظار القرن السادس الهجري / الثاني عشر للميلاد حتّى نتبيّن مقالة الفلاسفة المسلمين في التأويل. وهذا هو مناط اهتمام ابن رشد الحفيد (ت. 595 / 1198). وتقوم نظريته في التأويل على ثلاثة مبادئ: "القول الديني (والقرآن بكيفية خاصة) هو دوماً مع وفاق مع ما يقرّره العقل"، و"إنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً"، وإنّ الدين يقوم على ثلاثة مبادئ لا يجوز أبداً تأويلها. وهذه المبادئ هي: الإقرار بالله، والإقرار بالنبوت، والإقرار باليوم الآخر.¹⁰ وفي ضوء هذه الاعتبارات التي حددها ابن رشد، يُحظر التصريح بالتأويل (وبالخصوص تأويل "ألفاظ الشرع") للجمهور بالخصوص، فهو بعيد كلّ البعد عن "المعارف المشتركة".

4 بخصوص مميّزات التأويل الشيعي للقرآن راجع:

Amir-Moezzi, Mohammad Ali, "Le shi'isme et le Coran," in *Le Coran des historiens*, Mohamed Amir-Moezzi and Guillaume Dye, eds., Paris: CERF, 2019, 1: 919-967.

5 يميّز المتصوّفة عند تأويلهم للآيات القرآنية بين ضربين من المعنى: الظاهر (exoteric) والباطن (esoteric)، للتوسّع راجع:

Elias, Jamal, "Sūfī Tafsīr Reconsidered: Exploring the Development of a Genre," *Journal of Quranic Studies* 12 (2010), 41-55.

6 الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الجيل، 1988، 151/2-152.

7 أورد الزركشي قول الراغب الأصفهاني (ت 805 هـ / 1401 م): "أكثر استعمال التأويل في المعاني." الزركشي، البرهان، 149/2.

8 للتوسّع راجع: السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، الرياض: منشورات وزارة الشؤون الإسلامية، د. ت.، 642-644.

9 ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 155/3.

1 مقدمة

نروم من هذا البحث تدبّر العلاقات المتشابكة الواقعة أو ممكنة الوقوع بين نصّ مكتوب مدوّن ثابت اكتسب صفة القداسة من المؤمنين به وبين أداة أو منهج أو ربّما علم قائم بذاته يُستخدم في تفحص ذاك النصّ. ومن ثمّ تعلّق اهتمامنا بهذا المركّب العطفّي: "القرآن والتأويل". فعنوان بحثنا من حيث الشكل موجز جدّاً، ولكن وراء هذا الإيجاز ما وراءه من قضايا وإشكاليات وأسئلة تحمل الباحث اليوم على أن يكون صاحب وعي متيقّظ يتصدّى لها بالدراسة والنظر. فلكلّ من القرآن والتأويل تاريخه ومسار تكوّنه وتطوّره، إذ القرآن قبل أن يستوي مصحّفاً كان خطاباً شفويّاً يُتداول استناداً إلى ما هو محفوظ في الذاكرة أو في "صدور الرجال" من أهل الإيمان. ثمّ دُوّن جزئياً ودون تنظيم لوحداته ربّما على محامل ماديّة بدائيّة. فنحن هاهنا في طور الكتابة (scripture)¹ ولم نبلغ بعد طور النصّ. فهذا الطور لن يتسنّى بلوغه قبل اتخاذ قرار حاسم وهو تحويل الكتابات القرآنيّة المفرّقة والقرآن الساكن في الذاكرة إلى نصّ، أي إلى نسيج لغويّ وفق منطق معيّن في تنظيم الملفوظات وترتيبها. وما إن اكتسب ذاك النصّ صفة التشييت، ولو جزئياً، وبعد حقبة نزول القرآن في زمن النبي والصحابة، فإنّه أصبح متاحاً أكثر من أيّ وقت مضى للعمليات التأويليّة التي لا يمكن إنجازها خارج سياق النصّ المدوّن.

وبناء على ما سبق تتّضح لنا أهمية التلازم بين القرآن والتأويل: فهناك من جهة محورية النصّ الديني في الثقافة العربيّة والإسلاميّة، فهو "النصّ الأعلى" (archétexte) أي نصّ مؤسّس يتمتّع "بسلطة عليا".² وبإزائه نقف على غزارة التراث التفسيري، إذ لا يكاد يضاويه في ذلك أيّ علم من العلوم الإسلاميّة. فقد غدّ التفسير القرآني: "رأس العلوم الإسلاميّة" و"أول العلوم الإسلاميّة ظهوراً" و"أشرف العلوم الإسلاميّة ورأسها على التحقيق".³ وفضلاً عن ذلك، فإنّ العلاقة بين القرآن والتأويل تكشف عن علاقة بين كلام إلهيّ متعال من جهة، وإنتاج بشريّ محايث متلبّس بأوضاع الاجتماع وإكراهات التاريخ من جهة أخرى.

2 التأويليّة التقليديّة في الفكر الإسلامي

من المعلوم أنّه إلى حدود القرن الرابع الهجري / العاشر ميلادي كان التأويل يُعني التفسير. وأحسن مثال على ذلك عنوان تفسير الطبري (ت 310 هـ. / 922 م) جامع البيان في تأويل آي

1 تعني كلمة (scripture) في اللاتينيّة الكتابة، وبالأخصّص الكتابة المقدّسة. ومعلوم أنّ الكتابة هي وضعيّة في الخطاب تسبق تكوّن النصّ (في حالتنا نحن "نصّ المصحف") الذي يكون قابلاً لمختلف عمليّات القراءة والتأويل.

2 شارودو، باتريك ومنغنو، دومنيك، معجم تحليل الخطاب، تونس: منشورات المركز الوطني للترجمة، 2008، 61-62.

3 ابن عاشور، محمّد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984، 13/1-14.

The Qur'ān and Its Exegesis

Bassem Jemal

College of Islamic Studies, Mohamed Bin Zayed University for Humanities,
Abu Dhabi, UAE

Received 20 March 2024 | Accepted 3 April 2024 |

Published online 5 June 2024

Abstract

This article presents a critical understanding of the relationship between the Qur'ān and its exegesis, i.e. the relationship between the holy text and approaches to understanding it. The article is arranged into three sections. The first section outlines the most important features of traditional interpretation in Islamic thought (distinguishing between exegesis and interpretation, interpretation from a philosophical perspective, methods of use of meaning by the Qur'ānic interpreters, linkages between interpreter and reader through Qur'ānic exegesis). The second section discusses new hermeneutic perspectives in Qur'ānic interpretation (the most important turns of the history of interpretation in Western philosophical thought, the function of interpretation, the relationship between interpretation and understanding, the characteristics of meaning from the perspective of hermeneutics). The third and final section proposes new horizons for Qur'ānic interpretation (relative Qur'ānic meanings, interpretation as an act of reading that seeks the purpose of the religious text, the effectiveness of interpretation in the context of the microscopic reading of a verse or of a Qur'ānic passage). In its conclusion, the article emphasizes that there is no final or complete interpretation of the Qur'ān, and that new methods may constantly be developed.

Keywords

Qur'ān – interpretation – hermeneutics – meaning – Qur'ānic exegesis



BRILL



brill.com/isj

القرآن والتأويل

بسم الجمل

كلية الدراسات الإسلامية، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو ظبي،
الإمارات العربية المتحدة

Bassem.jemal@mbzuh.ac.ae

الملخص

مدار هذه الورقة على دراسة نقدية تفهّمية للعلاقة بين القرآن والتأويل، أي العلاقة بين النص الديني المقدس ومنهج مقارنته. من ثم صُغنا عملنا هذا في ثلاثة محاور، بيّنا في أولها أهم ملامح التأويلية التقليدية في الفكر الإسلامي (التمييز بين التفسير والتأويل، التأويل من منظور فلسفي، طرائق استخلاص المعنى لدى مفسري القرآن، الميثاق الرابط بين المفسر وقارئه من خلال مقدمات التفسير القرآني)، وتناولنا في ثانيها تأويل القرآن من منظور التأويلية الجديدة من جهتي المنجز والمأمول إنجازاه (أهم منعطفات تاريخ التأويل في الفكر الفلسفي الغربي، وظيفة التأويل، في العلاقة بين التفسير والفهم، خصائص المعنى من منظور التأويلية)، ثم أفردنا ثالثها بتقديم مقترحات من أجل فتح أفق جديد للتأويل القرآني (نسبية المعنى القرآني، التأويل باعتباره فعل قراءة ينشد مقصد النص الديني لا حَرْفِيته، نجاعة التأويل في سياق القراءة المجهرية لآية أو لمقطع قرآني). وبناء على ما تقدّم، صحّ عندنا القول بأنه لا يوجد تأويل نهائيّ أخير للقرآن، بل يوجد باستمرار تأويل آخر له.

الكلمات المفتاحية

القرآن - التأويل - التأويلية - المعنى - التفسير القرآني

- Nekroumi, Mohammed, *Virtue and the Common Good: Hermeneutic Foundations of aš-Šātibī's Ethical Philosophy*. Leiden: Brill, 2024.
- Onifade, S. A., "Environmental Aspect of Energy Transition and Urbanization in the OPEC Member States," *Environ Sci Pollut Res* 28 (2021), 17158–17169.
- Our World in Data, Annual CO₂ Emissions (per capita), 2022, <https://ourworldindata.org/grapher/co-emissions-per-capita?tab=table>.
- Ravitch, Diane and Viteritti, Joseph, *Making Good Citizens: Education and Civil Society*. New Haven: Yale University Press, 2003.
- al-Sarihi, A., & Mason, M., "Challenges and Opportunities for Climate Policy Integration in Oil-Producing Countries: The Case of the UAE and Oman," *Climate Policy* 20, no. 10 (2020), 1226–1241.
- Singer, Peter, *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Singh, Nishtha, "Climate Justice in the Global South: Understanding the Environmental Legacy of Colonialism," in *Global Climate Justice: Theory and Practice*, eds. Corvino, Fausto and Tiziana Andina. NA: E-International Relations Publishing, 2023.
- Sustainable Development Report, 2023, <https://dashboards.sdgindex.org/rankings>.
- Wolf, M. J., Emerson, J. W., Esty, D. C., de Sherbinin, A., Wendling, Z. A., et al, "Environmental Performance Index." New Haven: Yale Center for Environmental Law & Policy, 2022, epi.yale.edu.
- "The World's Top 1% of Emitters Produce Over 1000 Times More CO₂ than the Bottom 1%," Paris: IEA, 2023, <https://www.iea.org/commentaries/the-world-s-top-1-of-emitters-produce-over-1000-times-more-co2-than-the-bottom-1>.

- Barnett, Jon, "Security and Climate Change," *Global Environmental Change* 13, issue 1 (2023), 7–17.
- Bsoul, L., Omer, A., Lejla, K., & Archbold, R., "Islam's Perspective of Environmental Sustainability: A Conceptual Analysis," *Social Sciences* 11, no. 228 (2022).
- Chan, Andrew and Islam, Mohamed Saidul, "State, Religion, and Environmentalism: Fostering Social Cohesion and Environmental Protection in Singapore," *Environmental Sociology* 1, no. 3 (2015), 177–189.
- al-Damkhi, A. M., "Environmental Ethics in Islam: Principles, Violations, and Future Perspectives," *International Journal of Environmental Studies* 65, no. 1 (2008), 11–31.
- Debourdeau, Ariane, "Aux Origine de la Pensée Ecologique: Emst Haeckel, du Naturalism a la Philosophie de l'Oikos," *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 44 (2022).
- Debourdeau, Ariane, *Les Grand Textes Fondateurs de l'Écologie*. Paris: Flammarion, 2013.
- Dinneen, Nathan, "Ecological Scenario Planning and Question of the Best Regime in the Political Theory of Hans Jonas," *Environmental Politics Journal* 26, issue 5 (2017).
- Gerten, Dieter and Bergmann, Sigurd, *Religion in Environmental and Climate Change: Suffering, Values, Lifestyles*. London: Continuum, 2012.
- Global Risks Report 2024, World Economic Forum, https://www3.weforum.org/docs/WEF_The_Global_Risks_Report_2024.pdf.
- Gottlieb, Roger, *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future*. New York: Oxford University Press, 2006.
- "Greenhouse Gas Emissions from Energy Data Explorer," Paris: IEA, 2023, <https://www.iea.org/data-and-statistics/data-tools/greenhouse-gas-emissions-from-energy-data-explorer>.
- Hughes, Richard, Beatty, Katherine, and Dinwoodie, David, *Becoming a Strategic Leader*. New York: Wiley, 2013.
- Jackson, Sherman, *The Islamic Secular*. New York: Oxford University Press, 2024.
- Johnson, Barry, *Polarity Management: Identifying and Making Unsolvable Problems*. Amherst: HRD Press, 1996.
- Krane, Jim, *Energy Kingdoms: Oil and Political Survival in the Persian Gulf*. New York: Columbia University Press, 2019.
- Luft, Gal, Korin, Anne, and Gupta, Eshita, "Energy Security and Climate Change," in *The Routledge Handbook of Energy Security*. New York: Routledge, 2010.
- Mishrif, Ashraf, "Challenges of Economic Diversification in the GCC Countries," in *The Political Economy of the Middle East, vol. 2, Economic Diversification in the Gulf Region: Comparing Global Challenges*, eds. Mishrif, Ashraf and al-Balushi, Yousuf. New York: Palgrave MacMillan, 2018.
- Moo, Douglas, "Nature in The New Creation: New Testament Eschatology and the Environment," *Journal of the Evangelical Theological Society* 49 (2006).

- الأصبهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان داوودي، دمشق: دار الشامية، 2009.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، بولاق، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1894.
- السيد، رضوان، "الدراسات الإسلامية واستقبال الجديد"، جريدة الشرق الأوسط، الخميس 17 صفر 1444 هـ / 15 سبتمبر 2023م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، بيروت: دار الكتاب العربي، 2005.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، المملكة العربية السعودية: دار ابن عقان، 1997.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، المملكة العربية السعودية: دار ابن عقان، 1988.
- سليمي، مصطفى، اجتزاء النصوص والمفاهيم الشرعية وأثره في الواقع، أبو ظبي: منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، د.ت.
- كانط، إيمانويل، نقد ملكة الحكم، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت: منشورات الجمل، 2009.
- كروبر، آدم، الثقافة والتفسير الأنثروبولوجي، ترجمة تراحي فتحي، الكويت: عالم المعرفة، 2008.
- موران، إدغار، "إصلاح التفكير والتربية في القرن الواحد والعشرين"، ضمن مفاتيح القرن الواحد والعشرين: مؤلف جماعي بإدارة جيروم بيندي، ترجمة حمادي الساحلي وعبد الرزاق الحليوي وسعاد التريكي، تونس: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2003.
- موران، إدغار، المنهج: الأخلاق، ترجمة يوسف تيبس، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2021.
- موران، إدغار، السبيل لأجل مستقبل البشرية، ترجمة بشير البعزائي، بيروت: منشورات الجمل، 2019.
- موران، إدغار، لنستيقظ، ترجمة المنتصر الحلمي، المملكة العربية السعودية: صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2022.
- نسيم، وجدي، "أزمة البيئة والتحديات الأخلاقية العالمية المعاصرة قراءة فلسفية"، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، مج. 17، ع. 63، (2019).

باللغات الأخرى

- Abdualzaher, D. M., Kotb, A., & Helfaya, A., "Eco-Islam: Beyond the Principles of Why and What, and Into the Principles of How," *Journal of Business Ethics* (2019), 623–643.
- Anshasy, Amany and Usman, Khalid, "From Diversification Resistance to Sustainable Diversification: Lessons from the UAE's Public Policy Shift," *Management & Sustainability: An Arab Review* 2, no. 1 (2023), 47–66.
- Attfield, Robin, "Christian Attitudes to Nature," *Journal of the History of Ideas* 44, no. 3 (1983).
- AXA Future Risks Report, 2023, https://www-axa-com.cdn.axa-contento-118412.eu/www-axa-com/464f15a8-2d73-4d53-adeb32ae9796a419_AXA_Future+Risks_Report_2023_English.pdf.

يقع على عاتق المؤسسات الأكاديمية المتخصصة، ومراكز البحث العلمي ذات الصلة بالمجال. لكن ذلك لا ينبغي أن يمنعنا من اقتراح توصيات يمكن أن تعدّ معالم لخارطة طريقٍ توضح أهمّ مراحل تفعيل هذه المقاربة وتنزيلها، فمنها:

1. تفحص المناهج الدراسية المعتمدة من حيث مدى اهتمامها بالمسألة البيئية انطلاقاً من مقارنة ترصد نسبة حضورها في المحتوى التعليمي للمقررات الدراسية في مختلف مستويات التعليم.
2. قياس نسبة حضور مفردات المسألة البيئية في المحتوى الديني الذي يقدم للجمهور في مستوى قنوات الإعلام الرسمية، سواء في المؤسسة الدينية أو المؤسسة الإعلامية الرسمية.
3. صياغة خطة عمل في ضوء المرحلتين السابقتين لأجل إيلاء المسألة البيئية ما تستحقه من الأهمية في المقررات الدراسية والخطط المعتمدة في توجيه الخطاب الديني وترشيده.
4. تشجيع البحث العلمي في المؤسسات الجامعية المتخصصة بحقل الدراسات الإسلامية على العناية والاهتمام بالدراسات البيئية، وفق المنهج البيئي المعتمد على تكامل التخصصات المختلفة، في أفق خدمة قضايا الواقع الإنساني والاستجابة لتحدياته.
5. ترسيخ التكامل بين المؤسستين الدينية والتربوية في اعتماد محتوى ديني موحد في توجيهه إلى خدمة الإنسانية بترسيخ الوعي بالمسؤولية المشتركة عن الإسهام الإيجابي في حلّ المشكلات التي تهدد البشرية وتضر البيئة واستدامتها.
6. اعتماد مقارنة تكاملية تتناسق وفقها جهود المؤسستين الدينية والتربوية في ترسيخ الوعي البيئي، وتعميق الشعور بالمسؤولية الأخلاقية عن تمثّل قيم الإسلام وروح شريعته المتمثلة في حفظ التوازن بين الانتفاع بالموارد البيئية وبين استدامتها.

قائمة المصادر والمراجع

باللغة العربية

- ابن أنس، مالك، الموطأ، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1985.
- ابن يّيه، عبد الله، مشاهد من المقاصد، أبو ظبي: مركز الموطأ، 2018.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ / 1993م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2011.

- المؤسسات العلمية والأكاديمية من جهة أولى، وذلك لغاية استئناف البحث العلمي النظري في المجال الفكري المعرفي؛ الذي تمسّ فيه الحاجة إلى التحيين والتجديد، في ضوء مستجدات الواقع الاجتماعي وقضاياها.
 - المؤسسات الدينية والتربوية من جهة ثانية، وذلك لغاية تحقيق وظيفتين أولاهما تتعلق بالتنشئة على المفاهيم الجديدة التي ينبغي أن تؤطر بها رؤية العالم، في ضوء قراءة مستنيرة واعية للتعاليم الدينية من منظور القيم الإنسانية. وتتعلق ثانيتهما بتقويم التصورات المبنية على مقاربات تقليدية للنصوص والتعاليم الدينية، لا تراعي الأبعاد الكونية للمشاكل والقضايا التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة بشكل عام.
- وبدون هذه المقاربات التجديدية التكاملية، وتفعيل دور المؤسسات في بنائها وتطويرها وتفعيلها بالتربية على مخرجاتها، لا يمكن تصوّر أيّ تغيير حقيقي لأنماط السلوك السائدة في التعامل مع المشكلة البيئية، ولا يمكن أن يُستدرك النقص الحاصل في الجهود التي تبذل لعلاجها نتيجة إهمال المكوّن الثقافي وإغفال دوره في تحقيق التغيير المنشود.

3 خاتمة

إنّ هذه المقاربة المعتمدة على النظر إلى معضلة التجاذب مع متطلبات الأمن الاقتصادي ومقتضيات الاستدامة البيئية انطلاقاً من توصيف واقع ذلك التجاذب في ضوء الإحصائيات الحديثة، ومن الرؤية التأصيلية للمفاهيم المؤطرة للمشكلة البيئية في الأنساق الفلسفية واللاهوتية والأخلاقية، أنموذج لما يمكن أن يُسهم به التجسير بين المعارف الإنسانية في معالجة قضايا العصر وتحدياته، بيد أنّه لا يمكن أن نجد لها أثراً ما لم تُترجم في برامج عملية جادّة، تتبناها الدول والحكومات كجانب من جوانب سياساتها العامة في تدبير المشكلة البيئية ومعالجتها، في إطار المقاربة الشمولية لها.

إنّ أهمية هذه المقاربة تتجلى فيما يمكن أن يترتب عليها من ترشيد السلوك الاستهلاكي للأفراد في المجتمعات العالمية عموماً وفي المجتمعات العربية المسلمة على نحو أخصّ؛ إذ إنّها ستحيي فيها الوعي بالمشكلة البيئية من حيث إبراز ارتباطها بالقيم الإنسانية العليا التي تقوم عليها الهوية الوطنية، بمعنيها المحلي والكوني، وهي القيم التي تعكسها التعاليم الدينية والرؤى الفلسفية الموجهة لأنماط التعامل والسلوك.

إنّ تنزيل هذه المقاربة وتفعيلها يتوقّف على عملي جادّ وسعي دؤوب، في مستوى البحث العلمي النظري أولاً؛ إذ لا تزال مفرداتها ومفاهيمها تحتاج إلى دراسات عميقة من المتخصصين، قصد بلورة تلك المفردات والمفاهيم، بشكل لا يُتقي مجالاً للتردد في نجاعتها وقابليتها للتفعيل في برامج عملية تعين على علاج القضايا البيئية وحسن تدبيرها بما يوائم بين متطلبات الاقتضاء بين البيئي والاقتصادي معاً، ولا شك أنّ عبء هذا العمل

الثانوية بدلاً يتجاوزُ التقسيم الحاصر للمقاصد الضرورية في خمس، إلى تقسيم ثنائي يسعُ كلَّ ما يمكن إدراجه في مجالَي التصوّرات والتصرّفات، ممّا تعدّ العناية به وسيلةً لتحقيق مصالح الإنسان. وتتجلّى أهميّة هذا الملمح بما يحيل عليه من سعي الشارع إلى العناية بتحقيق الصلاح الإنساني في مستويي الفكر والسلوك، إذ إنّ صلاح التصوّرات مناطُ صلاح التصرّفات، وهي إشارة إلى ضرورة العناية بما يصلح المستويين معاً. وهو نوعان من الخطاب: الخطاب الديني والخطاب التربوي.

وفي ضوء البعد الإنساني الكوني لنظرية المقاصد، يتراءى لنا تقاطع رؤية ابن عاشور التجديدية مع رؤية الفيلسوف الفرنسي Edgar Morin في مستوى التنظير لما تمسّ إليه حاجة المجتمعات الإنسانية المعاصرة من تجديد بنيوي في الفكر والعمل معاً. وفي مستوى ضرورة العناية بالتعليم، من حيث اعتباره مدخلاً لإعمال مخرجات مشاريع التطوير الفكري في عموم المجتمعات.⁴³ فاختلف مرجعيتي هذين المفكرين لا ينبغي أن يحملنا على توهم استحالة بناء تصوّراتٍ موحّدة عن الغايات المرجوة من مشروعيهما في التطوير الفكري كمقدّمة لتحسين السلوك الاجتماعي للأفراد والمجتمعات، فما تبيحه النظرية المقاصدية وفق القراءة القيمية لابن عاشور، يمكن اتّخاذها منطلقاً لبناء مقاربات كونيّة لمعالجة المشكلة البيئية على أسس ثقافية، تستمدّ مادّتها من المرجعية القيمية المشتركة بين ابن عاشور Edgar Morin، والتي تمثّل قيم "المساواة" و"المسؤولية" و"التضامن" أهمّ عناصرها.⁴⁴ وإنّ بناء هذه المقاربات يتوقّف على جهودٍ ينبغي أن يضطلع بها نوعان من المؤسّسات:

43 نجدُ تجلّياً بارزاً لهذا التقاطع في مستوياتٍ عدّة، منها أنّ كلّاً منهما جعل اهتمامه منصّباً على التنمية الاجتماعية، مؤمناً بضرورة الانطلاق من التجديد الفكري، وبأنّ أثر ذلك ينبغي أن ينعكس في مناهج التربية والتعليم، فابن عاشور ألّف كتاباً في النظام الاجتماعي في الإسلام، وفي تطوير التعليم صنّف كتاب "أليس الصبح ب قريب"، كما أنّ كتابه في مقاصد الشريعة الإسلامية يعدّ مشروعاً لتجديد فكريّ بناه على تجديد النظرية المقاصدية. وهي الجوانب الثلاثة التي كرّس لها Edgar Morin مؤلفاته، والتي يعدّ كتاباً: المنهج، والسبيل، خلاصةً جامعةً للأفكار التي اقترحها في المجالات الثلاث: تجديد الفكر، تطوير المناهج التعليمية، والتطوير العام للمجتمعات الإنسانية. انظر على سبيل المثال: موران، إدغار، المنهج: الأخلاق، ترجمة يوسف تيبس، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2021، 171-181.

44 ممّا يؤيّد هذه المقاربة التكاملية بين مشروعَي المفكرين أنّ كلّاً منهما يسلم بانسانية القيم، فابن عاشور ينطلق في تحليله لمفهوم الفطرة من الرؤية الفلسفية لها عند ابن سينا في كتاب النجاة، والذي جعل مناطها استحسان "أهل العقول الراجحة" لها، انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 95؛ موران، المنهج: الأخلاق، 102-101.

ب- حصر ابن عاشور مقصد التشريع في نوعين من الحفظ (الحماية): حفظ نظام الأمة، وحفظ المهيم على هذا النظام وهو نوع الإنسان. وقد يتبادر إلى الأذهان أنه يعني بالأمة "المجتمع المسلم"، لكن إسناده الهيمنة على هذا النظام لنوع الإنسان يقتضي حمل مفهوم الأمة عنده على ما يتجاوز الاعتبار الديني إلى الاعتبار الإنساني الأوسع، فيكون مراده على هذا الأساس "حفظ نظام العالم" أو "حفظ نظام الأمة الإنسانية". فتتجلى أهمية هذه المقولة فيما تضمنته من ملامح ثلاثة: أولها ملمح تفصيل معنى "الصالح" الذي تقصد إليه الشريعة عموماً في ثلاثة مستويات: صلاح الفكر، وصلاح السلوك، وصلاح البيئة. وثانيها ملمح الاعتراف بكون صلاح ما بين يدي الإنسان من موجودات العالم الذي يعيش فيه، من جملة ما تقصد إليه الشريعة. وهو تغيير جذري مهم في منطلق النظرية المقاصدية؛ لما يعنيه من الانعتاق من أسر "مبدأ مركزية الذات الإنسانية" الذي اعتمدته النظرية المقاصدية التقليدية، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا من آثار تجديد قراءة النصوص المؤسسة للشريعة، والذي أوصل ابن عاشور إلى قناعة بمبدأ آخر يمكن أن يوظف فهم الشريعة ومقاصدها، وهو ما يمكن أن نسميه "مبدأ التكامل والاندماج" بين الإنسان وعناصر بيئته التي ينتمي إليها. ويمكن هنا أن نفترض أن ابن عاشور إنما أوصله إلى هذه القناعة وعيها بما تمس الحاجة إليه من إعادة الاعتبار إلى مفهوم القيم، في النسق المعرفي الإسلامي؛ إذ إن النظرية المقاصدية من حيث علاقتها بالفقه وأصوله، أغفلت هذا المفهوم، تبعاً لإغفاله من قبل منظري هذا المجال؛⁴¹ وبذلك يمكن تفسير انطلاق ابن عاشور في نظريته التجديدية لهذا العلم من المفهومين القيميين: "الفطرة" و"السماحة"؛ اعتماداً على الآية الكريمة: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) [الرّوم: 30].⁴² فلأجل ما تتسم به القيم من الصبغة الإنسانية أتت نظرية ابن عاشور التجديدية في المقاصد أدنى إلى البعد الكوني من النظرية التقليدية. وثالث الملامح التي تتجلى فيها أهمية مقولة ابن عاشور ملمح التصريح بكون ثنائية الفكر والسلوك مناط الصلاح الذي تقصد الشريعة إلى تحقيقه، وهو مجلى آخر من مجالي التجديد عنده؛ إذ إنه اقترح هذه

41 صدرت دراسة حديثة تعالج هذه المشكلة بعمق عند الإمام الشاطبي، وتبحث في جذورها الفلسفية، وخلفياتها الفكرية، ومظاهرها وآثارها، وتقرح سبلاً لمعالجتها، وهي للباحث محمد نفرومي بعنوان:

Nekroumi, Mohamed, *Virtue and the Common Good: Hermeneutic Foundations of as-Šāṭibī's Ethical Philosophy*. Leiden: Brill, 2024.

42 ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 91-102.

أكّده الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393 هـ / 1973 م) في قوله: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمين عليه وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه."⁴⁰

فهاتان المقولتان تعكسان التصور التقليدي الإسلامي للوظيفة الوجودية للإنسان، التي يوظفها مفهوم "الاستخلاف" و"التسخير"؛ لذلك لا غرابة أن يلاحظ ما تشير إلى إله من مبدأ "مركزية الذات الإنسانية" الذي أحل هذه الذات بمنزلة المخدوم من الخادم، فالشريعة بأحكامها إنما جاءت لخدمة هذه الذات، وتحقيق مصالحها في الجانبين اللذين يتنازعان كينونتها، وهما الجانب الروحي والجانب الجسماني، فإليهما ترجع المستويات الخمسة التي حصر فيها الشاطبي المصالح الضرورية للإنسان. كما نجد في نص ابن عاشور دلالة صريحة على تبني النظرية المقاصدية، في صيغتها التقليدية، لهذا المبدأ؛ وذلك في تعبيره بلفظ "الهيمنة" الذي يعني مطلق السيادة والاستعلاء، فالشريعة إنما جاءت -حسب هذا التصور- لرعاية هذا الكائن المهيم المتسيد على الكون والحياة، فتلك الرعاية مناط غاياتها، ومُتعلّق مقاصدها، ومنتهى ما تسعى إليه من أهداف. ومما يلفت النظر في هاتين المقولتين أمران يبدوان على قدر بالغ من الأهمية:

أ إسناد الشاطبي هذه الرؤية المعتمدة على مبدأ "مركزية الذات الإنسانية" إلى "سائر الملل"، وتصريحه باتفاق جميعها على هذا التصور، وهي دعوى تناقلها المقاصديون وتوارّدوا عليها. وهي فرضية يمكن التسليم بها انطلاقاً مما تقدّمت الإشارة إليه من رؤى نقد نصوص العهدين القديم والجديد، فنحسب ذلك كافياً في الاعتراف بصحة هذه الدعوى، على الأقل لدى الديانات السماوية الثلاث. وعلى ما يمكن أن نبديه هنا من انتقادات لهذا المبدأ، واعتماده في النظرية المقاصدية، فإن مقولة الشاطبي في تقديرنا تكتسب أهميتها من حيث انطلاقها من "فكرة المشترك بين الملل"، وهو ما نرى فيه دلالة على ضابط منهجي ينبغي مواصلة اعتماده والعمل به، لا بمعنى الوقوف عند حد ما تصوّره المقاصديون القدامى واكتفوا به من التسليم المبدئي باتفاق الشرائع على حصر الضرورات في خمس، وعلى انحصار مقاصد تلك الشرائع في خدمتها والسعي إلى تحقيقها، ولكن فيما هو أبعد من ذلك، وهو البحث والتفكير في عقد حوارات بين الديانات الثلاث في خدمة قضايا الإنسان، بما يحقق مطلق مصالحه في الوجود واقعاً واستقبلاً.

40 ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الكتاب المصري، 2011، 68.

والمجتمعات من حيث مدى تحقيقها للموازنة بين الاقتضاءين: البيئي والاقتصادي، وهي: الاستهلاك، والإنتاج، والعمل المناخي، والمحافظة على الحياة والحياء في المياه وعلى الأرض. إن هذين العاملين يمكن اعتبارهما "مرجعية مشتركة" تضطلع بمهمة التوجيه نحو الالتزام الطوعي بالسلوكات البيئية الرشيدة لدى الأفراد والمجتمعات؛ ف"لا يمكن أن يكون هناك حلٌّ لأزمة البيئة بمعزلٍ عن الدين"، كما يقول الفيلسوف الأمريكي Max Oelschlaeger،³⁶ و"أفضل اقتصادٍ هو تربية البشر"، كما يقول الفيلسوف الفرنسي Edgar Morin.³⁷

في السياق المعرفي الإسلامي توفر أدبيات علم "مقاصد الشريعة" إطاراً نظرياً متماسكاً يمكن الاستفادة منه في صياغة رؤية أخلاقية يمكن أن تستثمر في مستويي تجديد الخطاب الديني وتطوير المناهج التربوية والتعليمية بشكل متكامل مع مختلف الجهود التي تبذلها الدول والحكومات للتعامل مع المسألة البيئية وتحدياتها. بين الباحثين المعاصرين نقاش حول اعتماد المقاصد في صياغة السياسات العامة في المجال البيئي، نظراً لطبيعتها المجردة والنظرية.³⁸ فعلى سبيل المثال، يصعب تأسيس قانون حظر استعمال المركبات ذات محركات الاحتراق الداخلي (internal combustion engine) على مبدأ الإسلام في حماية البيئة، أو في وجوب نفي الضرر. فالطبيعة المجردة لهذين المبدأين مثلاً تجعل من الصعب صياغة سياسات فعالة من المبادئ الكلية العامة التي يشتمل عليها هذا العلم.³⁹ وإذا كان للتربية والتعليم دور التنشئة على القيم المستمدة من الخصوصيات الثقافية للمجتمعات المسلمة، فإن لقنوات الإعلام الديني الرسمية (خطب الجمعة، ودروس الوعظ، والقنوات الفضائية، ومنصات التواصل الاجتماعي للمؤسسات الدينية الرسمية) دور التوعية المستمرة بمختلف المخاطر التي ما زالت تنجم عن استمرار أنماط السلوك غير الرشيد، في المجالات الأربعة التي اتخذت معياراً لتصنيف الدول والمجتمعات، بحسب الموازنة بين الاقتضاءين: البيئي والاقتصادي. ففي كلا الدورين المنوطين بهاتين المؤسستين يمكن الاعتماد على أدبيات "مقاصد الشريعة" في تأطير وظيفتهما في التنشئة والتوعية، اعتماداً على مبدأ "جلب المصالح ودرء المفاسد" الذي يعدّ الغاية التي تسعى إليها الشريعة الإسلامية، وقد أوضح ذلك الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ/1388 م) في قوله: "وقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أنّ الشريعة وُضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين والنفس والعقل والنسل (العائلة) والمال (الملكية)". كما

36 Moo, Douglas, "Nature in The New Creation: New Testament Eschatology and The Environment," *Journal of The Evangelical Theological Society* 49 (2006), 449-488.

37 موران، "من أجل سياسة حضريّة للقرن الحادي والعشرين"، 67.

38 Jackson, Sherman, *The Islamic Secular*. New York: Oxford University Press, 2024, 164.

39 Ibid.

في هذا المقام؛ إذ تشير إلى ضرورة التكامل بين الجهود في سبيل تحقيق الغاية والهدف المنشود، وهو إنقاذ العالم بالحد من الأخطار التي تتهدده بما كسبت أيدي الناس.³⁴ فما السبيل إلى ذلك التكامل في مشاريع التدبير والعلاج؟

2.2 أرضية انطلاقٍ نحو خططٍ عمليةٍ موحدة ومنظمةٍ في تدبير المشكلة البيئية وعلاجها

لاحظ بعضُ الدارسين أنَّ المشاريع المتنوعة التي تقترح في سياق الأزمة البيئية والتعامل معها يُعوزها التنسيق الذي يتوقف عليه تحقيق التكامل بينها، فهي جهودٌ منبثقة لا يكاد يرى لها أثرٌ عمليٌّ يُذكر؛ لذلك كان من الضروري أن تدرَس مختلف تلك المشاريع على نحوٍ يولي جميعها حقه من العناية والاعتبار.³⁵ فهي تمثل بمجموعها رسالةً إلى البشرية جمعاء أن تحرص في تعاملها مع البيئة ومواردها على تحقيق مبدأ "الموازنة" بين متطلبات عيشها، ومنها الأمن في أبعاده الشاملة لمختلف جوانب الحياة الإنسانية، وبين شروط استمرار هذه الموارد وبقيائها، حتى تستفيد منها الأجيال المتعاقبة بما يحفظ استمرار وجودها ويضمن لها البقاء. وليس أي من المجتمعات المعاصرة بأولى أن توجه إليه هذه الرسالة على سبيل الأفراد والتعيين، فهي جميعاً على صلةٍ بأديانٍ تمثل المفاهيم القيمة صلبها وعمودها، ويمثل الالتزام المجتمعي بما يلائم تلك القيم من أنماط السلوك غايةً مرادها ومقصدها. بيد أن كون بعض المجتمعات اليوم على رأس قائمة أكثر المجتمعات تلويثاً للبيئة استهلاكاً لمواردها في العالم، يعني أنها لم توفق في تمثيل تلك المفاهيم، ولا في ترجمتها إلى ممارساتٍ عمليةٍ تؤثر عليها المعايير القيمة بوصف الرشد، مما يعني أنها تعاني من أزمةٍ أخلاقيةٍ يمكن أن نعبّر عنها بأزمة التناقض بين المبادئ والسلوك. وهي أزمة لا يمكن تدبيرها بمنطق الإلزام القانوني، ولا بالمقاربات التي تقترح حلولاً استبداديةً تسوّج حمل الأفراد على الاقتضاءات البيئية بالإكراه، بل يمكن أن يكون منطق الالتزام الأخلاقي، الموكول إلى ضمائر الأفراد أقدر على النجاح في تدبيرها من غيره من المقاربات. وهنا يأتي دور الدين والتربية كأقوى عاملين يمكنهما التأثير في مستوى التصورات والتصرفات بما يخدم القضية البيئية ويساعد على حلها؛ لعمق تأثيرهما في البنية الثقافية للمجتمعات. يمكن التعويل على هذين العاملين في التعامل مع هذا الجانب الأساسي المهم من المشكلة البيئية، نعني الجانب الثقافي، وذلك بصياغة خطابٍ دينيٍّ وتربويٍّ يركّز على تجديد فهم القيم العليا التي تنفّذ الديانات السماوية والفلسفات الأخلاقية البيئية على حاكميتها في تصوّر معنى الوجود الإنساني وبعده الوظيفي في الحياة، وهي قيم المسؤولية، والمساواة، والتضامن، في علاقتها بالمجالات الأربعة التي تصنف على أساسها الدول

34 السابق، 52.

35 السابق، 82.

بالرعاية الإلهية لذاتها أو لخدمة الإنسان.²⁸ فنحسب أن هذه التأويلية التي تحسن الربط بين النصوص الدينية المتعارضة ظواهرها أسلم في النظر المنهجي من تلك التصورات التي تتجاوزها، فتعتمد أضرًا من الاجتزاء والانتقاء والإسقاط؛ قصد جعل الأديان مسؤولة عن السلوكات غير المسؤولة للأفراد في تعاملهم مع البيئة ومواردها. لذلك يبدو أن ما دعا إليه الفيلسوف الفرنسي Edgar Morin من ضرورة القطيعة "مع التصور الخارق للطبيعة، الموروث من الكتاب المقدس، عن الإنسان المخلوق على صورة الله، مع مفهوم المسيحية والإسلام اللذين يقدمان له القيامة"،²⁹ إنما انبنى على بعض تلك الأخلال التي أشير إلى كونها سببًا في سوء فهم النصوص الدينية وحقيقة مواقفها من البيئة في علاقتها مع الإنسان. إن الموقف الذي يشترك فيه الفيلسوف الفرنسي Edgar Morin مع الفيلسوف الأمريكي Paul Taylor، وهو الإيمان بكون الإنسان مجرد "جزء من الطبيعة التي يريد السيطرة عليها، ومن الحياة التي يريد استعبادها"،³⁰ لا نعدم له شواهد أصالة في نصوص الديانات السماوية، إن اتقينا أخلال المنهج المشار إليها سابقًا. فمفهوم "الخلق" الذي تكررت الإشارة إليه في تلك النصوص إنما كان موضوعه الإنسان والكون بعناصر بيئته جميعًا، مما يعني أن للنظرة الدينية إلى البيئة علاقة بمبدأ "المساواة"، الذي دندن حوله كلا الفيلسوفين، والذي يرى Paul Taylor أن غيابه عن المنظومة الأخلاقية التقليدية أقوى ما يسوغ الدعوة إلى بناء منظومة أخلاقية بديلة يتحقق بها مطلب التوازن المنشود بين مصالح الإنسان ومصالح غيره من الكائنات. وهو ما أمعن فيه Edgar Morin نظر التامل على نحو أوصله إلى ما يقوم عليه مبدأ "المساواة" من مفهوم "التضامن"، الذي عدّه ثاني ما يقوم عليه مشروعه في تدبير المشكلة وعلاجها.³¹ إن هذا المبدأ تقتضيه "وحدة المصير" الذي يهدد الحياة على الأرض بأسرها، "فنحن مدعوون جميعًا إلى الوعي الدائم بمجتمع المصير المشترك للجنس البشري الذي هو في نفس الوقت مجتمع الخطر المشترك؛"³² لذلك، لا ينبغي للمقاربات الفكرية التي تروم اقتراح مشاريع علاجية للمشكلة البيئية عامة، ومشكلة التجاذب بين متطلبات الأمن الاقتصادي والاستدامة البيئية على نحو خاص، أن تقيم حواجز الفصل بين الاعتبارات الكونية والوطنية،³³ بل ينبغي أن تنطلق من "وحدة" المبادئ والمفاهيم التي اتخذتها النصوص الدينية والرؤى الفلسفية أسسًا لمشاريعها التي تقترحها في التدبير والعلاج. فالمسؤولية المشتركة والمساواة والتضامن ذات دلالات قوية

28 Attfield, Robin, "Christian Attitudes to Nature," *Journal of the History of Ideas* 44, no. 3 (1983), 369–386.

29 موران، "فكر الأزمة وأزمة الفكر"، 51.

30 السابق، 52–53.

31 موران، إدغار، "من أجل سياسة حضريّة للقرن الحادي والعشرين"، ضمن لنستيقظ، 79–80.

32 السابق، 47–48.

33 السابق، 86–87.

على أن القرآن الكريم كله كالصورة الواحدة في نظام الاستدلال،²⁶ موجّهين إلى سلوك سبيلٍ منهجيّ في التعامل مع النصوص، مبناها على حسن الترتيب والبناء؛ بدءاً بجمع الآيات، فاستحضار السياقات، ثم تحليل الدلالات، وتحديد العلاقات، ليكون الانتهاء بتقرير المعاني وتحرير المدلولات.²⁷ ولو رמنا تطبيق هذا المنهج على مسألة البيئة في القرآن الكريم لأسلمنا ذلك إلى نصوصٍ ماثوثة في مواضعٍ كثيرةٍ منه، وردت فيها مفاهيم مرتبطة بمفهوم "الاستهلاك"، تقيّد ما أطلقته النصوص المشتملة على معنى الامتنان بالتسخير، كآيتي الجاثية وإبراهيم السابق ذكرهما. ومن تلك المفاهيم ما يدلّ على "مبدأ المسؤولية" الذي جعله Hans Jonas أساسَ نظريّته في الفلسفة الأخلاقية البديلة، وعده Paul Taylor أحد المبدئين اللذين بنى عليهما نظريّته الأخلاقية المعتدلة التي قصدَ بها الموازنة بين مصلحة الإنسان ومصلحة ما سواه من الكائنات الحيّة التي يشترك معها في الانتماء إلى هذه الأرض. فالقرآن الكريم قد اعتمد هذا المبدأ أساساً لتوجيه نهجٍ عامٍّ عن "الإفساد" وعن "الإسراف" إلى عموم بني آدم، في خمسين موضعاً بالنسبة إلى الأول، وفي ثلاثة وعشرين موضعاً بالنسبة إلى الثاني، انفردت بسبعة مواضع منها سورة الأعراف، وورد جُلّها مقترناً بعناصر البيئة والكون.

إنّ هذه القراءة المنهجية الواصلة بين آي القرآن الكريم في موضوع البيئة ونظرة الإسلام لو اعتمدت في التعامل مع نصوص العهدين القديم والجديد، لما أسلمت إلا إلى نتيجةٍ مشابهةٍ لما أسلم إليه تطبيقها في القرآن الكريم، فمفهوما "التسلّط" و"الإخضاع" اللذان انطلق منهما Lynn White في نقده لسفر التكوين، و Paul Taylor في تحميلة المسيحية المسؤولية عن شيوع مبدأ "مركزية الذات الإنسانية" لا يدلّان إلا على مثل ما يدلّ عليه مفهوم "التسخير" في القرآن الكريم من إطلاق الأيدي في استهلاك موارد الأرض واستغلال عناصر البيئة من دون أي قيود. وهي مواقف انبنت على الخلل المنهجية المشار إليه، والذي يمكن تفاديه بإعادة قراءة النصوص المؤسسة بمنطق الجمع والتأليف، ونظرة التكامل والترابط، بعيداً عن التأويلات الاجتزائية، والشروح الانتقائية، والإسقاطات التي تتجاوز "منطق التأريخ والتّزمين". وقد سلك هذا المسلك بعض الدارسين دفاعاً عن العهدين القديم والجديد؛ فانبى Robin Attfield لتبرئة النصّين المقدّسين من تهمة المسؤولية عن تأسيس مبدأ "مركزية الذات الإنسانية"، مستحضراً نصوصاً منهما تشتمل على مثل ما اشتمل عليه القرآن الكريم من الاحتفاء بجملةٍ من عناصر البيئة والنصّ على كونها مشمولة

26 الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، المملكة العربية السعودية: دار ابن عفان، 1988، ج. 2، 62.

27 سليمي، مصطفى، اجتزاء النصوص والمفاهيم الشرعية وأثره في الواقع، أبو ظبي: منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، د.ت، 40-41.

مسبقة عن المفاهيم القيمية التي تؤطر الممارسات السلوكية للأفراد، وهذه التصورات وما يبنى عليها من مواقف وأنماط سلوك هي ما نعدّه معقد المقاربة العلاجية التي نقرّحها لمشكلة غياب الوعي بضرورة الموازنة بين متطلبات الاستدامة البيئية وبين مقتضيات الأمن الاقتصادي، والتي يعكسها السلوك الاستهلاكي غير المسؤول لدى الأفراد في التعامل مع الموارد البيئية. فما طبيعته التصورات والمفاهيم التي يمكن أن تؤسس عليها التوجيه نحو التغيير المنشود في السلوك الاستهلاكي لدى الأفراد والمجتمعات؟

2.1 التّصوّرات والمفاهيم المؤطرة لأنماط السلوك البيئي

ما أنماط السلوك إلا انعكاس لرؤية العالم بما تعنيه من التصورات التي يتبنّاها الإنسان عن الكون والحياة، وهي تصورات تؤطرها مفاهيم محدّدة ضمن مختلف الأنساق الثقافية التي تنتمي إليها المجتمعات. لكن اختلاف تلك الأنساق لا يستلزم التّغاير بين تلك المفاهيم؛ إذ إنّ كثيراً منها معدود من جملة المشتركات، فتبنّي عليها تصورات متقاربة أحياناً ومتوافقة في أحيان كثيرة. وعلاقة الإنسان بالبيئة من أكثر المجالات التي يتجلّى فيها ذلك التقارب بين التصورات، ويتمثّل فيها ذلك التوافق بين التصرفات التي صارت ثقافة راسخة لدى المجتمعات الإنسانية عموماً. والتي تعدّها تمثلاً لجملة من المفاهيم الثقافية التي تستمدّ من مكوّن الدين، في نصوصه المؤسّسة خاصّة لدى أتباع الديانات السماوية. ومن ذلك- على سبيل التمثيل- مفهوم “التسلّط” و”الإخضاع” اللذان وردا في نصّ سفر التكوين، فهما يتقاطعان مع مفهوم “التسخير” في النصّ القرآني؛ الوارد في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [سورة البقرة، الآية: 13]. وتكرّر في سورة إبراهيم- على نحو لافت- أربع مرّات مقترناً بلام الملك المفيد تمام الاستحقاق والاستعمال والاستغلال؛ ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [سورة إبراهيم، الآية: 32-34]. فهل يلزم من هذه المفاهيم الثلاثة: “التسلّط” و”الإخضاع” و”التسخير” انعدام الاعتبارات الأخلاقية في النصوص الدينية المؤطرة لعلاقة الإنسان بالبيئة؟

إنّ هذا التساؤل يثير في الأذهان مشكلة منهجية في التعامل مع النصوص، طالما نبّهت عليها أدبيات النظرية الأصولية التي اختصّت بتقعيد منهج التعامل مع “النصوص الشرعية” في النسق الإسلامي؛ إنّها مشكلة الاجتزاء؛ لما يترتب عليها من بناء تصورات ناقصة أو مشوهة للمبادئ والمفاهيم التي تتأسس عليها الشريعة؛ لذلك نصّ علماء أصول الفقه

طبيعة المعرفة والقيم الحاكمة على أنماط الممارسات السلوكية. قصد إحكام مقارنتنا للرؤية التي نقرّحها لتدبير مشكلة الدراسة. انظر: موران، إدغار، “فكر الأزمة وأزمة الفكر”، 59-60.

فكيف يمكن ترجمة هاتين الخطوتين الأخيرتين في برامجٍ عمليّةٍ تتيحُ انخراط الأفراد والمجتمعات في ما تبذله الدول والحكومات في المجتمعات العربيّة المسلمة عامّةً وفي دول الخليج خاصّةً من جهود في تحقيق التوازن المنشود؟ ذلك ما سنحاول بيانه في المحور الثاني من هذه الورقة الذي سنخصّه بالحديث عن مداخل نظريّة لصياغة مقاربات عمليّة لعلاج مشكلة هذه الدراسة.

2 مدخلٌ للتدبير والعلاج

تتطلّب الواقعيّة التي ينبغي التعامل بها مع الأزمات المعاصرة الانطلاق من المعطيات التي توفرها مختلف الوسائل التي تُعين على تشخيص تلك الأزمات وتوصيفها؛ وأنسب تلك المعطيات لما نحن بصددّه-من اقتراح مقارنة تأطيريّة لتدبير المشكلة وعلاجها-هو ما ورد في بعض الدراسات من أنّ المجالات الرئيسة التي تحتاج الدول العربيّة إلى تحسين أدائها فيها؛ قصد الارتقاء بمراتبها ضمن لائحة تصنيف دول العالم بحسب معيار الموازنة بين الاستدامة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والبيئيّة، أربعة: الاستهلاك والإنتاج المسؤولان، والعمل المناخي، والحياة تحت الماء، والحياة على الأرض. ويقضي التركيب الذي يتّسم به هذا المعيار أن تتّسم المقاربة التي نحاول اقتراحها بالشموليّة، كما تستدعي طبيعة المجالات التي يُعتبر فيها-هذا المعيار-أن تتّسم مقاربتنا بالواقعيّة كذلك؛ إذ إنّ تلك المجالات ذات صلةٍ بسلوك الأفراد والمجتمعات، إمّا بصفةٍ مباشرة (الاستهلاك-الإنتاج-العمل المناخي) وإمّا بصفةٍ غير مباشرة (الحياة تحت الماء وعلى الأرض)، وهو ما يعني جعل الأفراد والمجتمعات معاً محطّ النظر ومرتكز الاهتمام.

إنّ الاعتناء بالجوانب الثقافية لدى المجتمعات البشريّة من شأنه أن يُعين على فهم رؤيتها للعالم (worldview)،²⁴ وهي مقدّمةٌ ضروريّة لكلّ مشروع يراهن على أن يحدث تأثيراً في هذه المجتمعات ينعكس أثره في مستوى الاستجابة لدعوات التوجيه إلى اتّخاذ مواقف محدّدة من قضايا الواقع والتعامل معها بأنماطٍ معيّنة من السلوك،²⁵ تنبني على تصوّرات

24 التزمنا الأفراد في "رؤية العالم" هنا لما سيأتي بيانه من أنّ "وحدة" المفاهيم التي تنبني عليها علاقات المجتمعات بالبيئة يشي بشدّة التقارب بينها فيما تنبني عليه تصوّراتها حول البيئة وعلاقة الإنسان بها، وتصوغ في ضوئه تصوّراتها في تعاملها مع مكوّنات البيئة. فملاحظة تلك الوحدة وذلك التقارب يقتضي الحديث عن رؤيةٍ واحدةٍ للعالم، لا عن رؤى مختلفة.

25 كروبر، آدم، الثقافة والتفسير الأنثروبولوجي، ترجمة تراجي فنجي، الكويت: عالم المعرفة، 2008م، 139. وفي ضوء هذا التصرّف تحدّث إدغار موران عن مشروع الإنقاذ العامّ للإنسانيّة من أزماتها-وضمنها الأزمة البيئيّة، رهين باستعادة أربعة عناصر: تصوّر رؤيةٍ للعالم، ومعرفة مفصليّة، وأخلاقيّات، وسياسة (حضريّة). وهذه العناصر التي ذكرها موران نراها متداخلة، فلذلك أرجعناها جميعاً إلى مفهوم رؤية العالم، وفرّعنا عنه

ما يمكن أن نستفيده من تحليل مشكلة دراستنا هذه والمعطيات المتعلقة بها اعتماداً على هذا النموذج هو الآتي:

أ- أهمية فهم العلاقة المتبادلة بين التنمية الاقتصادية والاستدامة البيئية، في رفع مستوى الوعي بالمشكلة المدروسة، وبالحاجة الماسة إلى التفكير الجاد في إيجاد حلول لها.

ب- تحديد المسار الذي ينبغي للحكومات أن تسلكه في تدبير هذه المشكلة، في ضوء الموازنة بين المكاسب والخسائر التي يُتوقع أن تترتب على كلٍّ من المسارين، سواءً على النحو التصاعدي أو التنازلي، حسب ما أظهره نموذج التفكير القطبي في تحليل المشكلة.

ت- أن البحث عن أفضل طريق لتحقيق أقرب مستوى ممكن من التوازن التام بين قطبي المشكلة المدروسة هو أولى الأولويات التي ينبغي أن تهتم بها دول العالم عموماً ودول الخليج العربي على نحو خاص؛ استدامة لأنها الاقتصادية.

ث- أن عدم السعي في تحقيق ذلك المستوى من التوازن يعني استمرار المشكلة على ما هي عليه، بأعراضها الكثيرة التي تعني في أحسن الأحوال البقاء في نفس المراتب التي كشفت عنها التصنيفات الواردة أعلاه، بما يعنيه ذلك من غياب الاعتبارات الأخلاقية في مقارنة المشكلة البيئية وآثارها المتعددة الأبعاد في مختلف المجالات الحيوية للمجتمعات.

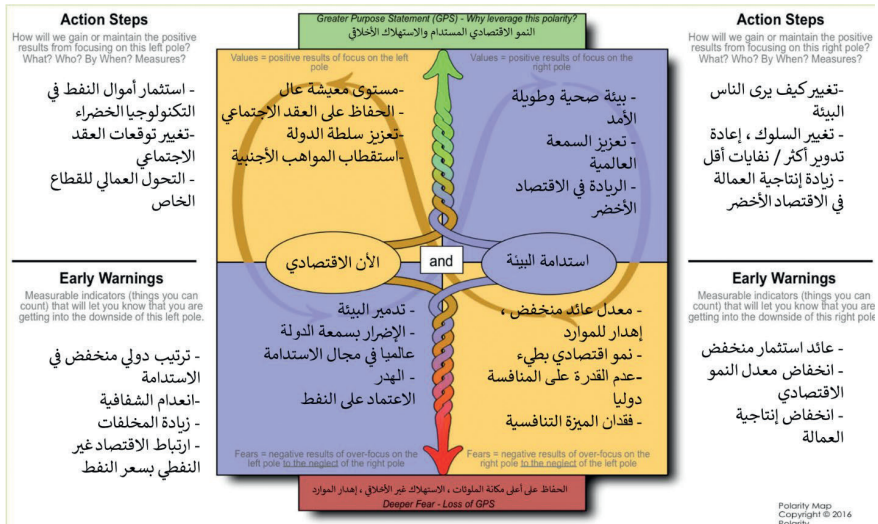
ج- أن الجهود التي تبذلها الحكومات والمؤسسات المعنية بالبيئة وقضاياها ليست كافية في تدبير المشكلة البيئية؛ ما لم تُعزز بجهود الأفراد والمجتمعات في الالتزام بترشيد السلوك البيئي عن الاستهلاك المسؤول، وهو ما لا يمكن تحقيقه دون الوعي بالمشكلة البيئية، وبما يترتب عليها من المخاطر التي قد تصل إلى هلاك البشرية جمعاء.²³

ح- أن هناك خطوات عمل يمكن للمجتمعات العربية المسلمة عموماً والخليجية خصوصاً أن تخطوها في سبيل دعم جهود دولها وحكوماتها في تحقيق التوازن المنشود بين متطلبات الأمن الاقتصادي ومقتضيات الاستدامة البيئية. ويمكن إجمالها في خطواتين كبيرتين:

- تغيير النظرة إلى البيئة في حد ذاتها، باستشعار خطورة عدم الاكتراث بقضاياها.
- إعادة بناء المفاهيم المؤطرة لعلاقة الإنسان بالبيئة ومكوناتها من منطق التحكم والسيادة إلى منطق التفاعل والتكامل.

23 موران، إدغار، السبيل لأجل مستقبل البشرية، ترجمة بشير العزاوي، بيروت: منشورات الجمل، 2019، ص 50.

طرح الأسئلة ورسم الخرائط وخطوات العمل وعلامات التحذير لإدارة الاستقطاب. وفي هذا النموذج (التفكير القطبي) ننظر إلى الأقطاب كقوى مرتبطة لإدارتها بدلا من عدّها مشاكل تتطلب حلولاً لها. فعلى سبيل المثال: لكي يحافظ البشر على صحتهم، يجب عليهم إيجاد التوازن الصحيح بين النشاط والراحة؛ فالكثير من النشاط في مكان العمل على حساب الراحة يمكن أن يؤدي إلى الإرهاق؛ والكثير من الراحة على حساب النشاط يمكن أن يؤدي إلى إنتاجية منخفضة. وعلى نفس المنوال، ففي المستوى الاستراتيجي للحكومات والمنظمات، يمكن أن يؤدي سوء إدارة الأقطاب إلى الفشل، كما يمكن أن يكون الاهتمام المفرط بالتكاليف المنخفضة على حساب الجودة. إن القطبية التي نحللها هي بين التنمية الاقتصادية للبلدان التي تعتمد على إيرادات النفط وبين متطلبات الاستدامة البيئية. تعد كل من التنمية الاقتصادية والاستدامة البيئية من النتائج المرغوبة، ولكن التركيز الزائد على أحدهما يأتي على حساب الآخر. فيتقدّم تحليل هذه القطبية رؤى حول طرق إدارتها بطريقة تعزز توجيه قوى النتيجتين المرغوبتين نحو الوضع النهائي المنشود، والذي يتمثل بالنسبة لدول الخليج في النمو الاقتصادي المستدام والاستهلاك الأخلاقي لموارد البيئة. من ناحية أخرى، إذا لم تتم إدارة قوى النتيجتين المرغوبتين بشكل جيد، فمن المرجح أن تجذب القطبية الجهود نحو تركيز الوضع القائم، أي: البقاء في أعلى مراتب التصنيف بحسب مصادر تلوث البيئة بحسب الفرد، وبحسب الاستهلاك غير الأخلاقي للموارد.



إنّ لهذه المعطيات ما يسوّغها عند النظر في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية،¹⁶ والسياسية،¹⁷ والثقافية لكل دولة،¹⁸ لكنّها تعكس حقيقة احتداد أزمة عدم التوازن بين متطلبات النمو الاقتصادي وبين الاستدامة البيئية لدى دول العالم بشكل عامّ. وهي أزمة شديدة التركيب والتعقيد؛ إذ إنّ كلّ خيارٍ استراتيجيٍّ فيها قد يُفضي إلى تبعاتٍ خطيرة، على نظام المجتمعات التي تنتمي إلى هذه الدول، وعلى النظام البيئيّ لمحيط الحياة البشرية عامّة. ذلك أنّ صنّاع القرار يملكون خيارين بارزين: إمّا إيقاف النمو، ومآله التآزم الاقتصاديّ الحادّ الذي لن تقف تبعاته - قطعاً - في مستوى الكساد الذي أعقب أزمة وول ستريت الشهيرة سنة 1929م، وإمّا الإبقاء على وتيرة النمو الاقتصاديّ مع تجاهل الاعتبار البيئيّ، وعاقبته تنامي الأزمة البيئية بأسرع ما يكون به التنامي منذ اكتشافها سنة 1972م.¹⁹ ولا شكّ أنّ هذا الخيار بقدر ما يرفع من المستوى المعيشي - بالاعتبارات المادية - يؤثر سلباً على جودة الحياة.²⁰

لتحليل العلاقة بين متطلبات النمو الاقتصادي وبين الاستدامة البيئية لدى دول الخليج، استعنا بإطار تحليلي (polarity thinking).²¹ يسمّى نموذج التفكير القطبي يتيح لنا هذا النموذج (الذي ابتكره الرائد في الدراسات الإدارية باري جونسون)،²² تقرب تصوّر التجاذبات التي تعكس حدة هذه المشكلة التي نقاربها في هذه الدراسة، ويحفز الأذهان على التفكير في خطوات العمل على حسن تديرها بما يساعد على صياغة رؤية في سبل العلاج الممكنة. كما يساعد في التعرف على الاختلافات بين زوج من القوى المترابطة وتحليلها والاستفادة منها، والتي يؤدي تجاهلها إلى عواقب سلبية خطيرة. تمثّل الأقطاب قضايا مستمرة ومرتبطة لا مفرّ منها، ولا يمكن حلّها دون فهم ترابط بعضها ببعض. من أمثلة هذه الأقطاب في المنظّمات والشركات والدول: السعر/النوعية؛ عمل الفريق/العمل الفردي؛ النظام مركزي/النظام غير المركزي؛ توجّه داخلي/توجّه خارجي. فيستخدم القادة

16 Mishrif, Ashraf, "Challenges," 1-20.

17 Krane, Jim, *Energy Kingdoms*, 136-159.

18 Singh, Nishtha, "Climate Justice in the Global South: Understanding the Environmental Legacy of Colonialism," in *Global Climate Justice: Theory and Practice*, Corvino, eds. Fausto and Tiziana Andina. Bristol: E-International Relations Publishing, 2023, 46-63.

19 موران، إدغار، "فكر الأزمة وأزمة الفكر"، ضمن لنستيقظ، ترجمة المنتصر الحملي، القاهرة: صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2022، 38-39.

20 موران، إدغار، "العودة إلى أرضنا"، ضمن لنستيقظ، ترجمة المنتصر الحملي، القاهرة: صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2022، 56.

21 Hughes, Richard, Beatty, Katherine, and Dinwoodie, David, *Becoming a Strategic Leader*, 2nd Edition. Hoboken: Wiley, 2023.

22 Johnson, Barry, *Polarity Management: Identifying and Making Unsolvably Problems*. Amherst: HRD Press, 1996.

فكيف نقرأ هذه البيانات التي تمدّنا بها هذه الوسائل الست؟

أ في السياق العالمي:
يشير تقرير المنتدى الاقتصادي العالمي "دافوس" إلى أنّ التحديات المرتبطة بالبيئة تعدّ من ضمن المخاطر العشرة الأولى التي تستحضرها الدول والحكومات في سياساتها المستقبلية، ويلاحظ أنّ هذه التحديات يتراوح "المؤشّران" المتعلّقان بها، بين الرتبة الثانية (التغيّرات العنيفة في الطقس)، وبين الرتبة العاشرة (التلوث)، مما يعني أنّ هذه المخاطر وإن كانت تحظى بالعناية والاعتبار في نظر الدول والحكومات، إلا أنّها لا توليها الأولويّة ضمن تلك المخاطر؛ إذ جاء مؤشّر التضليل المعلوماتي متقدّمًا عليها في التصنيف.
ويقدمّ تقدير شركة "AXA" ترتيبًا آخر؛ إذ جعل مؤشّر تغيرات المناخ على رأس لائحة المخاطر متقدّمًا على جميعها، وهو ترتيب وإن كان يرسم صورةً إيجابيةً عن مستوى الوعي بالمخاطر البيئية، إلا أنّه لا يعكس إلا وجهة نظر خبراء المخاطر في عينة من دول العالم. على خلاف نتائج تقرير "دافوس" الذي يميّز بكونه يمثل قراءةً لخبراء منهم ذوو صلاتٍ مؤسّسية بالدول والحكومات.

ب- في السياق العربي:
تشير البيانات المتضمّنة في تقدير "AXA" إلى تصدر التغيّرات المناخية لائحة المخاطر التي تحقّق بالدول العربية، يبيّن ذلك معطيان:

- ارتفاع نسب الانبعاثات الكربونيّة باعتبار الفرد (per capita) لدى هذه الدول عمومًا، ودول الخليج العربي على وجه الخصوص، كما أكّد ذلك تقرير منظّمة Our World in Data.
- تصنيف الدول العربيّة ومن ضمنها دول الخليج العربي في مراتب تتراوح بين المتوسطة والمتأخّرة بحسب مؤشّر الأمم المتّحدة لأهداف التنمية المستدامة برسم 2023، ومؤشّر الأداء البيئي لجامعة Yale كذلك.

في السياق الإقليمي:
- يرى صنّاع السياسات أن التصنيفات داخل "مجموعات النظراء" باعتبار التجمّعات الإقليمية مفيدة لقياس الأداء وتحديد أفضل الممارسات التي يمكن أن تعتبر نماذج مثاليّة للاحتذاء. ففي هذا المستوى يقدمّ تقرير جامعة Yale معطيات تشير إلى تصدر دولة الإمارات العربيّة المتّحدة دول الشرق الأوسط في خدمات النظم البيئية، متقدّمةً في ذلك على سائر الدول العربيّة بما فيها بقيّة دول الخليج. لكن على الصعيد العالمي جاءت في مرتبة متوسطة.

(cont.)

الرتبة	الدولة
9	عمان

ج- تصنيف دول مجلس التعاون الخليجيّ ضمن مؤشّر الأمم المتّحدة لأهداف التنمية المستدامة لسنة 2023 (لـ 166 دولة):¹⁴

الرتبة	الدولة
79	الإمارات العربيّة المتّحدة
90	عمان
94	المملكة العربيّة السّعوديّة
100	قطر
108	الكويت
111	البحرين

ج- تصنيف دول مجلس التعاون الخليجيّ ضمن مؤشّر الأداء البيئيّ لجامعة ييل (Yale)، والذي يوفر أساسًا نوعيًا لمقارنة وتحليل وفهم الأداء البيئيّ لـ 180 دولة – في سنة 2022:¹⁵

الرتبة	الدولة
39	الإمارات العربيّة المتّحدة
87	الكويت
90	البحرين
109	المملكة العربيّة السّعوديّة
137	قطر
149	عمان

14 “Sustainable Development Report, 2023,” accessed 11 March 2024, <https://dashboards.sdgindex.org/rankings>.
15 Wolf, M. J., Emerson, J. W., Esty, D. C., de Sherbinin, A., Wendling, Z. A., et al, *Environmental Performance Index*. New Haven, CT: Yale Center for Environmental Law & Policy, 2023, accessed 14 March 2024, <https://epi.yale.edu/>.

ت- التصنيفات الدوليّة للمخاطر المستقبلية بالنسبة إلى الدول العربيّة: يصعب على الباحث أن يجد تصنيفاتٍ دوليّةٍ للمخاطر في الدول العربيّة مجتمعةً؛ نظرًا إلى اعتماد تلك التصنيفات على الاعتبار الجغرافي؛ لذلك اعتمدنا على تقديرات شركة "AXA" نفسها في استجلاء معطيات هذا التصنيف بالنسبة إلى البلدان الآسيوية والأفريقيّة، والتي تندرج ضمنها الدول العربيّة، فكانت النتيجة على النحو الآتي:¹¹

المخاطر بالنسبة إلى الدول العربيّة		
المراتب	في آسيا	في أفريقيا
1	تغيّرات المناخ	
2	الأمن السيبرانيّ	الاستقرار الماليّ
3	البيانات الضخمة	الأمن السيبرانيّ
4	الأمراض والأوبئة المعدية	المخاطر الاقتصادية الكلية
5	الاستقرار الماليّ	مخاطر السياسات النقدية والمالية

ث- تصنيف دول التعاون الخليجيّ ضمن لائحة تصنيف الدول بحسب انبعاثات الكربون في العالم باعتبار الفرد¹² (per capita) لمنظمة Our World in Data سنة 2023:¹³

الرتبة	الدولة
1	قطر
2	البحرين
3	الإمارات العربيّة المتّحدة
4	الكويت
7	المملكة العربيّة السّعوديّة

11 Ibid, 14.

12 Cozzi, Laura, et al, "The world's top 1% of emitters produce over 1000 times more CO2 than the bottom 1%," Paris: IEA, 2023, accessed 11 March 2024, <https://www.iea.org/commentaries/the-world-s-top-1-of-emitters-produce-over-1000-times-more-co2-than-the-bottom-1>.

ومن الجدير بالذكر أن نصيب الفرد من الانبعاثات يختلف عن انبعاثات الدولة بأكملها، فإذا كانت الصين والولايات المتحدة والهند وروسيا هي أكثر الدول تسببًا في انبعاثات الكربون بسبب عدد سكّانها وحجمها وشكل اقتصاداتها.

13 "Our World in Data, Annual CO2 Emissions (per capita) 2022 Data," accessed 11 March 2024, <https://ourworldindata.org/grapher/co-emissions-per-capita?tab=table>.

(cont.)

المراتب	المخاطر
6	محدوديّة الفرص الاقتصاديّة
7	التّضخّم
8	الهجرة الاضطراريّة
9	الانكماش الاقتصاديّ
10	التلوث

ب- تقديرات التنبؤ بالمخاطر المستقبلية لشركة التأمين العالمية “AXA” الذي صدر بتاريخ 30 أكتوبر: 2023
تعتمد هذه المؤسسة العالمية في تقدير المخاطر المستقبلية لـ 2024 على تقديرات 3500 خبيرٍ متخصصٍ في إدارة المخاطر، ينتمون إلى 50 دولة، كما تعتمد استطلاعات آراء عينةٍ من الأفراد بلغ عددها 20000 ينتمون إلى 15 دولة.⁹ فجاء ترتيب المخاطر من حيث الأهمية على النحو الآتي:¹⁰

المراتب	المخاطر
1	تغيرات المناخ
2	مخاطر الأمن السيبرانيّ
3	الاضطراب الجيو-سياسي
4	مخاطر الذكاء الاصطناعيّ وقواعد البيانات الكبيرة
5	مخاطر الطّاقة
6	المخاطر المتعلقة بالموارد الطبيعيّة والتنوّع الطبيعي
7	المخاطر الماليّة
8	التوّثرات الاجتماعيّة
9	الأوبئة والأمراض المعدية
10	مخاطر الاقتصاد الكليّ

9 “AXA Future Risks Report 2023, Special 10th Edition,” accessed 11 March 2024, https://www-axa-com.cdn.axa-contento-118412.eu/www-axa-com/464f15a8-2d73-4d53-adeb-32ae9796a419_AXA_Future+Risks_Report_2023_English.pdf.

10 Ibid, 7.

والاقتصادية²، والأنظمة السياسية³، وهيمنة الثقافة الغربية⁴، والموروثات الاستعمارية⁵، وتطور المفهوم الغربي للحدثة⁶، ونظرية الحقوق الطبيعية⁷ التي أدت إلى تبني ممارسات رأسمالية تركز اهتمامها الأوحده على تأمين التنمية الاقتصادية. ولكن مهما كانت الأسباب فإن بالنسبة إلى الدول العربية ذات الاقتصاد النفطي تُفصح البيانات الإحصائية عن مدى التفاوت بينها وبين غيرها من دول العالم في تقدير حجم الآثار السلبية للتغيرات المناخية، وذلك ما يمكن أن نلاحظه بجلاء فيما تكشف عنه البيانات الإحصائية التي نستخلصها بواسطة الآليات الست الآتية:

أ تقرير المنتدى الاقتصادي العالمي "دافوس" لتصنيف المخاطر العالمية لسنة: 2024 استعان هذا المنتدى بخبراء ينتمون إلى مؤسسات أكاديمية وخاصة وحكومية ومنظمات غير حكومية بلغ عددها 1490 في تصنيف المخاطر العالمية لسنة 2024 من حيث الأهمية في المدى القريب، فجاءت نتائج التصنيف على النحو الآتي⁸:

المراتب	المخاطر
1	التضليل المعلوماتي
2	التغيرات العنيفة في الطقس
3	الاستقطاب المجتمعي
4	مخاطر الأمن السيبراني
5	الصراعات المسلحة

2 Mishrif, Ashraf, "Challenges of Economic Diversification in the GCC Countries," in *The Political Economy of the Middle East, vol. 2, Economic Diversification in the Gulf Region: Comparing Global Challenges*, eds. Mishrif, Ashraf and Yousuf Al Balushi, Singapore: Palgrave MacMillan, 2018, 1–20.

3 Krane, Jim, *Energy Kingdoms: Oil and Political Survival in the Persian Gulf*. New York: Columbia University Press, 2019, 136–159.

4 Prashad, Vijay, *The Poorer Nations: A Possible History of the Global South*. London: Verso Books, 2012, 1–15.

5 Singh, Nishtha, "Climate Justice in the Global South: Understanding the Environmental Legacy of Colonialism," in *Global Climate Justice: Theory and Practice*, eds. Corvino, Fausto and Tiziana Andina. Bristol: E-International Relations Publishing, 2023, 46–63; Gonzalez, Carmen G., "Environmental Justice, Human Rights, and the Global South," *Santa Clara Journal of International Law* 13 (2015), 154–159, accessed 13 March 2024, <http://digitalcommons.law.scu.edu/scujil/vol13/iss1/8>.

6 Mouzakitis, Angelos, "Modernity and the Idea of Progress," *Frontiers in Sociology* 2, no. 3 (2017).

7 Tuck, Richard, *Natural Rights Theories: Their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, 1–4.

8 World Economic Forum, "The Global Risks Report 2024, 19th Edition, Insight Report," accessed 11 March 2024, https://www3.weforum.org/docs/WEF_The_Global_Risks_Report_2024.pdf.

challenges based on empirical evidence. In this context this paper addresses one of the most important challenges facing Arab countries with oil economies: the inconsistency between economic security and environmental sustainability. The reality is Arab states rank as the top polluters per capita in the world. Being top polluters confronts Muslims in these countries with a dilemma: religious expectations and economic necessities, which are embedded in two disciplines of the humanities: Islamic studies and economics. This paper argues that the study of values, which is the science of *maqāṣid al-sharī'a*, provides space for developing theoretical approaches to better balance the equally desirable objectives of economic security and environmental sustainability. Using both economic and Islamic studies frameworks, the paper addresses religious and ethical approaches to the dilemma facing Arab oil producing countries, being supporting global efforts for environmental sustainability while at the same time protecting economic security.

Keywords

knowledge integration – environmental sustainability – *maqāṣid al-sharī'a* – polarity thinking – economic security – oil economies – Islamic studies

المقدمة 1

يواجه العالم الإسلامي في مجال الاقتصاد مخاطر جمّة، خصوصاً بالنسبة إلى الدول المعتمدة على الإيرادات النفطية؛ لأسباب منها تنامي الاهتمام الدولي بالتغيّرات المناخية المترتبة على تزايد آثار الانبعاثات الكربونية، وهو ما تجلّى في المناقشات التي عرفت في أعمال مؤتمر الأمم المتحدة للتغيّر المناخي (COP28)، حيث ظهرت الفجوة بين المصالح الاقتصادية للدول النفطية التي تدرج ضمنها دول عربية وبين مطالب الاستدامة التي تمسكت بها دول غير نفطية،¹ نف ما يجسّد البعد الواقعي للمشكلة التي نتناولها في هذه الدراسة، وهي مشكلة التنافي بين متطلبات الأمن الاقتصادي وبين الاستدامة البيئية. وقد تكون مكانة الدول العربية النفطية في قوائم التلوث البيئي نتيجة الهياكل الاجتماعية

1 Wise, Jacqui, "COP28 decision to 'transition away' from fossil fuels is hailed as milestone but loopholes are decried," *BMJ* 13 December 2023, accessed 29 February 2024, <https://www.bmj.com/content/383/bmj.p2941>; Dolan, Tom, "COP28 and the First Global Stock take," *Connected, UK Collaboratorium for Research on Infrastructure & Cities*, accessed 29 February 2024, <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10186998/1/UKCRIC%20Whitepaperthought%20piece%20A4.pdf>.

لأن تصاعُغ في ضوئها مقترحات مشاريعٍ عمليّةٍ يمكن أن يُسهمَ بها في علاج هذه المشكلة التي تتطلّب أكثر الحلول نجاعةً وأوسعها تأثيراً. ففي ضوء التخصّصين واستعانةً برؤية فلسفيّة أخلاقيّة، تعالج الورقة المشكلة التي تتناولها، منطلقاً من تشخيصها؛ بتوصيف مظاهرها، وتحليل أسبابها، ومنتهيّة إلى اقتراح مقارنةٍ واقعيّةٍ وشموليّةٍ لتدبيرها ومعالجتها.

الكلمات المفتاحية

الاستدامة البيئية – مقاصد الشريعة – التفكير القطبي – الأمن الاقتصادي – الاقتصادات النفطية – الدراسات الإسلامية.

The Role of Knowledge Integration in Addressing Contemporary Challenges: Environmental Sustainability and the Case of Oil-Producing Arab Countries – A Strategic *Maqāsid* Approach

Ahmed al-Madani Laklimi

Associate Professor, College of Islamic Studies, Mohamed Bin Zayed

University for Humanities, Abu Dhabi, UAE

Ahmed.laklimi@mbzuh.ac.ae

Sterling Denmark Jensen

Associate Professor, College of Arts and Humanities, Mohamed Bin Zayed

University for Humanities, Abu Dhabi, UAE

Sterling.jensen@mbzuh.ac.ae

Received 3 March 2024 | Accepted 15 March 2024 |

Published online 5 June 2024

Abstract

Islamic studies in the Arab world suffers from an inability to keep pace with scientific developments. The archaic nature of its methods and approaches makes it isolated from contemporary reality. In a globalized world with increasing interconnectivity between people and societies, knowledge and sciences have contributed to social, economic and technological progress and play a central role in addressing society's



BRILL



brill.com/isj

تكامُل المعارف وأثره في حلّ المشكلات المعاصرة: المشكلة البيئية في الدول العربية ذات الاقتصاد النفطي نموذجاً - مقارنة استراتيجية مقاصدية

أحمد المدني لکمی | ORCID: 0000-0003-2304-2417
أستاذ مشارك، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة
Ahmed.laklimi@mbzuh.ac.ae

سترنلنج دانمارك جينسن | ORCID: 0000-0002-0815-7809
أستاذ مشارك، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة
Sterling.jensen@mbzuh.ac.ae

ملخص

تعاني بعض الدراسات الإسلامية في العالم العربي من أزمة العجز عن إثبات فائدتها، وعن مواكبة التطورات العلمية؛ فالطابع التقليدي الذي تتسم به مضموناً ومنهجاً يجعلها في عزلة عن الواقع المعاصر بهيمومه وأحداثه ومشكلاته الكبرى. فإذا كان العالم اليوم قد غدا كالقرية الواحدة من شدة التقارب بين شعوبه ومجتمعاته بفضل ما أتاحتها التكنولوجيا من وسائل التواصل والاتصال، فإن المعارف والعلوم بينها من وشائج القرى ما يجعلها تسهم بفعالية في خدمة تلك الشعوب والمجتمعات، وتؤدي دورها في علاج مشكلاتها الواقعية، والمساعدة على تجاوز تحدياتها المستقبلية. في هذا الإطار تأتي هذه الورقة التي تتناول إحدى أهم المشكلات الواقعية التي تواجه الدول العربية ذات الاقتصاد النفطي. إنها مشكلة التنافي بين متطلبات الأمن الاقتصادي ومقتضيات الاستدامة البيئية لدى هذه الدول، والتي كان من مظاهر الحاجة إلى معالجتها ما كشفت عنه إحصاءات المؤسسات ومراكز البحث الدولية المتخصصة، من أنها تعدّ من بين أكثر الدول المسببة للتلوث البيئي في العالم. إن هذه المشكلة تقف بنا على أعقاب جانبيين من جوانب الحياة الاجتماعية للشعوب المسلمة التي تنتمي إلى هذه الدول وتقيم على رقعها الجغرافية. هما الجانب الديني والجانب الاقتصادي، اللذان يرتبطان بتخصصين معرفيين ينتميان إلى حقل الإنسانيات، وهما: الدراسات الإسلامية وعلم الاقتصاد. وقد اقتضت طبيعة المشكلة التي تعالجها الورقة اختيار أقرب هذه المعارف إلى مجال القيم، وهو علم مقاصد الشريعة، الذي يتيح مفاهيمه الكلية ذات الحموله القيمية الكبيرة مساحات شاسعة لابتكار مقاربات نظرية قابلة

والنظرية العامة للدين ضمن الديانات العالمية المقياسية. وبين طموحات المجلة الإسهام في تصويب هذا الأمر.

هذه مجلة جديدة للدراسات الإسلامية تصدر عن جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية بالتعاون مع دار النشر العالمية – Brill وهي تقصد أن تكون جديدة بكل معنى الكلمة كما حاولنا أن نوضح في هذا التقديم. فهي في عددها الأول تعرض موضوعاً في تكامل المعارف والمناهج البينية في مسألة البيئة، وآخر في تجديد مناهج تأويل القرآن الكريم، وثالث في المسيح لدى الصوفية المسلمين، ورابع في دراسات الدين المقارن، وخامس في الدرس الديني الأكاديمي بين روسيا والولايات المتحدة. وهذا بالإضافة إلى مراجعاتٍ مقتضبةٍ لكتبٍ جديدةٍ في الدراسات الإسلامية. وسنحاول أن نظلّ على هذه الوتيرة في الأعداد التالية إسهاماً في تغيير الرؤية وفتح الآفاق.

الإبداعية ومنها اكتشاف النصوص وتأويلها، والاستناد إلى التأويل والمناهج البينية. ومن ضمن تغيير الرؤية تأمل تأثيرات الحداثة في الإسلام ودراساته، والمشروعات المختلفة للقراءة والتأويل، ويستوي في ذلك المنهج التحليلي والآخر النقدي.

3 دراسات الإسلام وفتح الآفاق

في سياق التجديد في الدراسات الإسلامية تبقى ثلاث مسائل مهمة: الأولى الاشتغال بالإسلام في الأزمنة الحديثة والمعاصرة في المظاهر والظواهر والقراءات التجديدية والأخرى التأويلية. وقد جرى حتى الآن وإلى جانب مناهج الاجتهاد الفقهي التقليدية، استخدام التأصيل التأويلي بإسراف للمماثلة بين الوقائع الأولى والأخرى المعاصرة من أجل إعطاء المشروعية. ولا اعتراض على ذلك من حيث المبدأ؛ لكن ينبغي أن نقى على وعي أن التأصيل للمشروعية سلاح ذو حدين، يمكن للمتشددين وللتنقيحيين والمراجعين الجدد استخدامه أيضاً بنتائج متضاربة. فالواقعة التاريخية والنص التاريخي كلاهما معرض لخيارات واختيارات لا تخضع للضبط والتدقيق كلاجتهاد الفقهي. بيد أن الوقائع والنصوص في التأمل الحاضر والمستجد تعرض إمكانيات للتأويل والاستظهار والسريان في الحاضر القيمي والاستشهادي. وفي هذا السياق أو ما يقاربه تأتي مقاصد الشريعة وقد اعتبرها البعض فلسفةً للتشريع، بينما أعطاه البعض الآخر وظيفةً تشريعيةً، وكلا المسلكين يتضمن هذه القيمة الأخلاقية. ولعلّ المستندين القيمي والمقاصدي يجعلان من التأصيل مسلماً آمناً. وما أقصده أن فتح الآفاق يتيح المصير إلى تأويل وتجديد جذري مستنده الكليات الزمانية والأخلاقية.

والمسألة الثانية التي لا ينبغي نسيانها هي المناهج البينية أو السياقات الاجتماعية والثقافية والعلمية والاقتصادية في قراءة الظواهر التي لها علاقة بالدين. وقد جرى استخدام هذه المناهج في قراءة الظواهر لدى بعض الدارسين المعاصرين من أساتذة الإسلاميات بالشرق والغرب فكانت لها نتائج واعدة. ولذلك ينفتح المجال بالتوسع في استخدام المناهج والعلوم البينية لتفسير الظواهر والعمل على التجديد في فهم الحاضر، وتأمل سريان الظاهرة الإسلامية في حياتنا وفي العالم.

أما الأمر الثالث فيتعلق بموقع الدراسات الإسلامية الأكاديمية ضمن دراسات الدين المقارن فيما يتصل بوضع الإسلام في سياقات الأديان العالمية، وهو مطلب نوعي. وقد تقدمنا كثيراً في العقود الأخيرة في الحوارات مع الأديان الأخرى وصدرت وثائق بالاعتراف، وأخرى بالمشاركات. بيد أن الإسلام ما يزال بمعزلٍ إلى حدٍ ما عن نظرية الدين، وعن الدخول ضمن مقاييس وآفاق فلسفة الدين. وهذه مسألة تحتاج إلى شرح يطول؛ لكنها أمرٌ في غاية الأهمية وليس بالمعنى المقارن السابق؛ بل بمعنى المشترك الديني والأخلاقي

في النصف الأول من القرن العشرين. والطريف أنَّ مؤرخي العلوم الأوروبيين في الفلك والرياضيات والطب لا يقولون بالانحطاط العلمي الإسلامي، ولذلك اضطر مؤرخو الحضارة أولئك إلى قصر الانحطاط على التاريخ الديني والفكري والثقافي. وقد كان هذا الاستنتاج منسوباً إلى تيارات التشدد ضد "علوم القدماء"، ثم صار الانحطاط شاملاً أيضاً لتيارات التقليد الفقهي والكلامي والصوفي!

إنَّ المروِّع في انتشار فكرة انحطاط الألف عام أنها وجدت تصديقاً في أوساط نهضويي العرب والمسلمين منذ القرن التاسع عشر أيضاً. فعندما واجه المفكرون الفرنسيون في القرن التاسع عشر مثقفين مسلمين بفكرة الانحطاط، ما أنكر بعضهم ذلك، بل انصبَّ الجهد على أن الإسلام نفسه ليس مذبناً في الانحطاط، بل المسلمون على مختلف تياراتهم كانوا هم الذين دخلوا في الانحطاط بسبب الجمود على التقليد، وتجاهل تقدمية القرآن والتراث الإسلامي الأول! وقد ظلت هذه الفكرة تتنامى في سائر الأوساط؛ فذهب مفكر كشكيب أرسلان (في رسالته: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم) في ثلاثينات القرن العشرين إلى أنَّ الانحطاط الحاصل سببه الإعراض عن قيم الإسلام النهضة، بينما ذهب آخرون إلى أن الجمود وإقفال باب الاجتهاد هو السبب، ومزج مالك بن نبي بين الجمود والقبالية للاستعمار في بيان أسباب التخلف واضمحلال العمران في "زمن ما بعد الموحدين" أي ما بعد القرن السادس الهجري. وفي العام 1974 انعقد مؤتمر بالكويت عنوانه: أزمة الحضارة العربية، حضره كبار المفكرين العرب، وذهب أكثر المتحدثين فيه إلى أنَّ القطيعة مع موارث الانحطاط ضرورية للدخول في الحداثة!

لا علةً لظهور فكرة الانحطاط إلا الغلبة الاستعمارية منذ القرن الثامن عشر. وكما نهض الأوروبيون من انحطاطهم بالإعراض عن الدين المسيحي، يصرُّ الحداثيون من مستشرقين وعرب ومسلمين أنَّ مشكلتنا هي في التشبث بالدين، ولا سبيل للنهوض إلا بالخلاص من هذه النزعة، وهو منزعٌ مستحيل لمعالجة مشكلة غير موجودة. وهذا هو ما نعنيه بضرورة تغيير الرؤية، ليس بخوض الجدالات؛ بل بالبحوث العلمية في أصول الفكرة والمصالح وراءها، وباجترار تاريخ آخر (والتاريخ رؤى وخيارات) مستند إلى وقائع الحيات الدينية والفكرية في القرون الكلاسيكية للحضارة الإسلامية ذات التيارات المتعددة. وعلى سبيل المثال يقال في أسباب الانحطاط إنَّ الغزالي قضى على الفلسفة. وهناك الآن مئات الدراسات عن الفلسفة بعد الغزالي، ومن ضمنها دراسات عن فلسفة الغزالي نفسه! فالخروج من مسلّمة الانحطاط يقتضي توسيع الدراسات وتعميقها وعدم الخضوع للانطباعات السائدة أياً تكن قوتها وسوادها.

إنَّ إعادة كتابة التاريخ الديني والفكري والثقافي للحضارة الإسلامية ومن حقبة التكوين إلى الحقبة الكلاسيكية وما بعدها صارت من الضروريات، عبر عشرات البحوث والتجارب

ذلك بوضوح ليس في العمران وتقاليد الحضارة فقط؛ بل وفي الموارث الكلاسيكية التي كانت تلقى ترحاباً كبيراً، ويجري الإقبال على اقتباسها وترجمتها واستخدامها في الحياة العامة والثقافية والعملية.

إنّ هذه الأمور كلّها وقد صارت واضحةً من الخطاب القرآني، وإلى الموارث الثقافية الكلاسيكية، ما وجدت نتائجها في الدراسات القرآنية ولا الدراسات الفكرية والثقافية. فمن جهة الدارسين المسلمين هناك نزعة المعصومية والانغلاق، ومن جهة الدارسين من المستشرقين القدامى والمعاصرين هناك تلك الشُّرْذِمَةُ للخطاب القرآني، وتلك الدعاوى عن غزو التقاليد الدينية القديمة والتقاليد الكلاسيكية اختراقاً للإسلام وثقافة المسلمين. ولذلك فإنّ هذه الإرغامات طوال عقودٍ وعقودٍ ومن جانب أهل الجمود والقطيعة والاختراق، تقتضي العمل العلميّ الجادّ في تغيير الرؤية إلى ذلك العالم المفتوح من القرآن وإلى التاريخ الفكري والثقافي للإسلام الأول في مرحلة التكوين بين القرنين السابع والتاسع. وأول ما يستحق البدء به النظر الآخر في الخطاب القرآني الذي ظلمه تقليديو القطيعة، وتجاهل رؤيته ونصه المستشرقون والمراجعون والتنقيحيون الجدد. فالمطلوب النظر إلى القرآن باعتباره عالماً للحوار والتواصل وصنع الوحدة والقيمة والسلام، وإلى الموقف من الحضارة الكلاسيكية باعتباره تلاقياً من أجل الاستمرار والتجديد في عصر التكوين.

2 إشكاليات مصائر الحضارة

وإذا كان توهم الصراع على القرآن والإسلام الأول في عصر التكوين، قد أفضى إلى هذه الفصامات التي تستدعي تغيير الرؤية باتجاه خيارٍ تاريخي آخر؛ فإنّ التأريخ لمصائر الحضارة الإسلامية باعتبارها شهدت انحطاطاً لألف عامٍ هو تحدٍ آخر أكثر انحرافاً وهولاً.

يقرر الدارس الألماني توماس باور (Thomas Bauer) في كتابه: لماذا لم تكن في الإسلام عصورٌ وسطى؟ أنّ علماء الحضارة في أوروبا والمستشرقين بعدهم ذهبوا استناداً إلى مشاهداتهم وخبراتهم بالعالم الإسلامي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى أنّ الحضارة الإسلامية شهدت اضمحلالاً انحطاطاً بعد القرن الثاني عشر الميلادي/السابع الهجري. وقد قادهم ذلك إلى القول بعصورٍ وسطى ظلامية في الإسلام تشبه العصور الوسطى الأوروبية بين القرنين الخامس والخامس عشر الميلاديين. ويرى توماس باور أنّ ذلك ما كان صحيحاً على الإطلاق، لا من حيث الاستدلال بالقطيعة مع الكلاسيكيات، ولا من حيث الاستنتاج أنّ التيارات المحافظة التي سيطرت في عالم الإسلام بعد القرن الخامس الهجري أفضت إلى هجران الكلاسيكيات الإغريقية، فحدث الانحطاط! والواقع أنّ هذا الانطباع ساد في آثار المستشرقين منذ القرن التاسع عشر، وصار نظريةً ثابتةً

الدراسات الإسلامية: تغيير الرؤية وفتح الآفاق تقديم العدد الأول لمجلة الدراسات الإسلامية

رضوان السيد
كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبو
ظبي، الإمارات العربية المتحدة
رئيس التحرير، مجلة الدراسات الإسلامية

1 إشكاليات زمن التكوين

ينفتح الخطاب القرآني، خطاب الهداية والعناية، على رؤية رحبة لعالم الإنسان، وعوالم الأكوان. في الخطاب الكوني هناك مسألة الخلق، ومسألة النظام والانتظام، ومسائل التسخير للإنسان. وفي الجانب الإنساني هناك الخلق والإقدار ومثالات الرحمة والعدل والحرية، وصنع الجديده والمتقدم (العمل الصالح). وهكذا فإنّ فقاء الحوار كانوا متعددين، والقرآن يقصّ علينا أخبارهم ومن استجاب ومن أعرض، وينصح بالصبر لاستعادة الوحدة إن لم يكن من حيث الاعتقاد، فمن حيث القيم الأخلاقية، قيم العيش معاً بالبر والقسط. إنّ التاريخ الثقافي للإسلام الأول، والذي انتظمت كتاباته بعد مائة وخمسين إلى مائتي عام من ظهور الإسلام، يعرض صورةً مختلفةً لا تمتُّ إلى الرؤية القرآنية بنسبٍ وثيق. هو يعرض الحوارية القرآنية الشاسعة بصورة انفصالية، ترمي إلى التمايز عن الآخر الديني والآخر الثقافي والحضاري. وفي الوقت نفسه يستخدم الدارسون المحدثون شذرات من نتاجات الأديان والثقافات الأخرى من القرنين السابع والثامن للميلاد، وهي تنظر في معظمها إلى الإسلام نظرةً عدوانية؛ وقد جرى اختيارها لتدلّ على ذلك.

ونحن نعلم من دراسات العقود الأخيرة أنّ الرؤية القرآنية كانت رؤىً تواصلية وتفاعلية، وما كانت تريد مخاصمة الموجود والسائد بل تريد إقامة حوارٍ إصلاحي وأخلاقي مع حواضر القرن السابع ومجتمعاته، وهي معنيةٌ بمصائر الإنسان ومصائر العالم، وتثق بقاء المعروف والتعارف. كما أنّ مسارات القرنين السابع والثامن في الثقافة والعمران تشير إلى استمرارٍ للكلاسيكيات بدون قطيعةٍ معها في مسائل العمران والحضارة، وفي العقائد الدينية والأخلاقية الكبرى. وهكذا فقد كانت هناك قديماً ضغوط متبادلة في الثقافة والهوية والانتساب الديني، دون أن يعني ذلك قطائع أو صراعات بين الأديان والثقافات. ويبدو



This is an open access title distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license, which permits any non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author(s) and source are credited. Further information and the complete license text can be found at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

The terms of the CC license apply only to the original material. The use of material from other sources (indicated by a reference) such as diagrams, illustrations, photos and text samples may require further permission from the respective copyright holder.

Articles for publication in the *Islamic Studies Journal* can be sent to islamic.journal@mbzuh.ac.ae.

Instructions for Authors can be found at brill.com/isj

For more information contact us at islamic.journal@mbzuh.ac.ae.

يُرجى إرسال المقالات على البريد الإلكتروني الخاص بالمجلة
islamic.journal@mbzuh.ac.ae
يمكن العثور على إرشادات المؤلفين على brill.com/isj
للمزيد من المعلومات، اتصل بنا على البريد الإلكتروني الخاص بالمجلة
islamic.journal@mbzuh.ac.ae

Brill Open Access options can be found at brill.com/openaccess.

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 2950-2284

E-ISSN 2950-2276

Copyright 2024 by the Authors.

Koninklijke Brill BV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.

Koninklijke Brill BV reserves the right to protect the publication against unauthorized use and to authorize dissemination by means of off prints, legitimate photocopies, microform editions, reprints, translations, and secondary information sources, such as abstracting and indexing services including databases.

This journal is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Islamic Studies Journal

مجلة الدراسات الإسلامية

VOLUME 1 (2024)



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Editor-in-Chief

Ridwan Al-Sayyed, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Editorial Board

Fatma Al-Dahmani, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Youssef Hmito, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Bilal Orfali, *American University of Beirut, Beirut, Lebanon*

Managing Editor

Sterling Jensen, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

Brian Wright, *Mohamed Bin Zayed University for Humanities, Abu Dhabi, United Arab Emirates*

رئيس التحرير

رضوان السيد، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

لجنة التحرير

بلال الأرفه لي، الجامعة الأميركية في بيروت، بيروت، لبنان

يوسف حميتو، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

فاطمة الدهماني، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

المحرر التنفيذي

ستيرلنج جينسن، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

براين رايت، جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

Islamic Studies Journal

مجلّة الدراسات الإسلاميّة