Unisia
2022, Vol. 40, No. 2, 421-468
https://doi.org/10.20885/unisia.vol40.iss2.art9

Check for updates

Education and the question of values: a critical approach in light of the Qur'anic values theory by Muhammad Arkoun

Hanan El- Nazlawy[1], Hassan Hanafi Hassanein[2], Youssef Sayed Mahmoud[2] & Ashraf Hassan Abdel Aziz Mansour[3]

[1]Department of Fundamentals of Education, Faculty of Education, Fayoum University, Faiyum, Egypt
[2]Faculty of Arts, Cairo University, Cairo, Egypt
[3]Department of Philosophy, Alexandria University, Alexandria, Egypt

ABSTRACT

The current research aimed to identify Muhammad Arkoun's vision of the Islamic value system as one of the most important symbols of the contemporary modernist trend. This was through the theory of Quranic Values presented within his huge intellectual project "Critique of the Islamic Mind". It was also an attempt to conduct a critical approach to the systems of education on values in Islamic societies on its light. The research followed the descriptive analytical method, and the critical method. This study concluded that the Qur'anic Values theory aims to highlight the possibility of conducting a critical restoration of the Qur'anic moral centrality in the light of modern approaches to human sciences and society. It aims so by dismantling the belief that it is not possible to criticize the values that have a Quranic reference as a reference that is not discussed or touched using the Genealogical Method, through which it was revealed that these values were formed according to cultural templates and intellectual systems governed by the medieval mental space. It also came to meet political-ideological purposes, and that the basis for deducing Quranic values is four criteria: the names of God, martyrdom, the nation, and religious law. In addition, each of the four criteria can result in varying values with varying foundations, pillars and objectives of the deduction process. The research ended with the development of a vision through which the process of values education can be developed in the light of what the theory revealed.

Keywords
education on values; Quranic values; Muhammad Arkoun

Citation: El-Nazlawy, H., Hassanein, H. H. ., Mahmoud, Y. S. ., & Mansour, A. H. A. A. (2022). التربية وسؤال القيم: مقاربة نقدية في ضوء نظرية القيم القرآنية لمحمد أركون. *Unisia, 40*(2). 421-468. https://doi.org/10.20885/unisia.vol40.iss2.art9

ARTICLE HISTORY
Received: October 24, 2022
Revised: December 27, 2022
Accepted: December 30, 2022
Published: December 31, 2022

Publisher's Note: Universitas Islam Indonesia stays neutral with regard to jurisdictional claims in published maps and institutional affiliations.

Attribution-ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

Copyright: © 2022 El-Nazlawy, H., Hassanein, H. H. , Mahmoud, Y. S. ., & Mansour, A. H. A. A.. Licensee Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia.
This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-SA 4.0) license (https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/).

Contact: Karlina Permata Suri ✉ 19913061@students.uii.ac.id

التربية وسؤال القيم: مقاربة نقدية في ضوء نظرية القيم القرآنية لمحمد أركون

حنان حمدي أمين [١] **أ.د/ حسن حنفي حسنين [٢]**
أ.د/ يوسف سيد محمود [٣] **أ.د/ أشرف حسن عبد العزيز [٤]**

[١] مدرس مساعد بقسم أصول التربية- كلية التربية – جامعة الفيوم.
[٢] أستاذ الفلسفة غير المتفرغ- كلية الآداب - جامعة القاهرة.
[٣] أستاذ أصول التربية المتفرغ- كلية التربية - جامعة الفيوم.
[٤] أستاذ ورئيس قسم الفلسفة- كلية الآداب- جامعة الإسكندرية.

مستخلص البحث:

استهدف البحث الحالي التعرف إلى رؤية محمد أركون لمنظومة القيم الإسلامية باعتباره أحد أهم رموز التيار الحداثي المعاصر، وذلك عبر نظرية القيم القرآنية التي قدمها ضمن مشروعه الفكري الضخم "نقد العقل الإسلامي". ومحاولة إجراء مقاربة نقدية لنظم التربية على القيم في المجتمعات الإسلامية في ضوئها. وقد اتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي والمنهج النقدي. وتوصل إلى أن نظرية القيم القرآنية تهدف إلى محاولة إبراز إمكانية إجراء استعادة نقدية للمحورية الأخلاقية القرآنية في ضوء المناهج الحديثة لعلوم الإنسان والمجتمع؛ عبر تفكيك الاعتقاد بأنه لا يُمكن نقد القيم ذات المرجعية القرآنية باعتبارها مرجعية لا تُناقش، ولا تُمس مُستخدمًا المنهج الجنيالوجي، والذي كشف من خلاله أن هذه القيم تشكلت وفقًا لقوالب ثقافية، ونظم فكرية محكومة بالفضاء العقلي القروسطي. كما أنها جاءت لتلبية أغراض سياسية- ايديولوجية، وأن الأصل في استنباط القيم القرآنية أربعة معايير هي أسماء الله الحسنى، الشهادة، الأمة، والقانون الديني. وأن كل معيار من المعايير الأربعة يُمكن أن ينتج عنه قيم متباينة بتباين أسس، ومرتكزات وأهداف عملية الاستنباط. وقد انتهى البحث إلى وضع تصور يُمكن من خلاله تطوير عملية التربية على القيم في ضوء ما كشفت عنه النظرية.

الكلمات المفتاحية: التربية على القيم- القيم القرآنية- محمد أركون.

الدراسات السابقة:

لقد أُنجز العديد والعديد من الدراسات والأبحاث حول مشروع نقد العقل الإسلامي لمحمد أركون نظرًا لتعدد موضوعاته وتشعب اتجاهاته الفكرية؛ إلا أن الجانب القيمي والأخلاقي في المشروع لم يحظى باهتمام يُذكر، وهو ما يتضح عند الرجوع إلى المكتبة العربية والأجنبية. ومن الدراسات التي أُنجزت في هذا الصدد دراسة بعنوان جذور العقل السياسي والأخلاقي في الإسلام: قراءة محمد أركون لـ "نظرية القيم القرآنية"[١]، ودراسة بعنوان نظرية القيم القرآنية: قراءة في المشروع الفكري لمحمد أركون[٢]، وقد اقتصرت الدراستين على سرد نظرية القيم القرآنية كما جاءت في مرجعها الأصلي في كتاب الإسلام الأخلاق والسياسة دون أي إضافة تُذكر. واخيرًا دراسة بعنوان سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر محمد أركون نموذجًا[٣]، والتي استهدفت التعرف إلى محاولة أركون لطرح المسألة الأخلاقية في علاقتها بالتراث والحداثة من خلال كتابه الذي يحمل عنوان "المسألة الأخلاقية والتشريعيّة في الفكر الإسلامي" والمكتوب باللغة الفرنسية[٤].

مشكلة البحث:

إن التربية بمثابة وحي يُعطى للإنسان؛ باعتبار أن معنى الوحي في الأصل هو الإعلام في خفاء، أو الكشف عن أمر مجهول؛ فالوحي أصله التفهم، وكل ما فُهم به شيء من الإلهام، الإشارة، والكتب فهو وحي[٥]. وهو بذلك لا يُعني بالضرورة إرسال رسل تُعطي للإنسان حقائق من الخارج بل يُعني أيضًا اكتشاف الإنسان لذاته ولطبيعته. فالتربية تكشف عن مضمون الذات، وتُساعد الإنسان على إخراج ما لديه، ومعرفة المبادئ والقيم من داخله وبجهده الخاص. وعليه يُمكن القول بأن الوحي والتربية وجهان لعملة واحدة. وبالنظر إلى الأمة الإسلامية يُلاحظ أنها بالرغم من كونها تلقت الوحي الأخير إلا أن أهم معوقات تنميتها وجود قصور في التربية بالنسبة للفرد والجماعة، فالتربية بمعناها الشامل لا يُمكن أن تتحقق

---

[١] نايلة أبي نادر (٢٠١٥). جذور العقل السياسي والأخلاقي في الإسلام: قراءة محمد أركون لـ "نظرية القيم القرآنية"، **مجلة يتفكرون**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ع٦، ص ص٩٦- ١٠٥.

[٢] شرقي عبد النور (٢٠٢٢). نظرية القيم القرآنية: قراءة في المشروع الفكري لمحمد أركون، **مجلة دراسات وأبحاث**، جامعة الجلفة، مج١٤، ع١، ص ص ٣٣٤- ٣٤٢.

[٣] محمد الحدّاد (٢٠١١). سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر محمد أركون نموذجًا، **مجلة التفاهم**، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، مج٩، ع٣٤، ص ص١٧٣-١٩٣.

[٤] Arkoun, M. (2010). **La question éthique et juridique dans la pensée islamique** (Vol. 45). Vrin.

[٥] جميل صليبا(١٩٩٤). **المعجم الفلسفي**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ج٢، ص٥٧٠.

إلا من خلال رفع الوصايا عن العقل والإرادة في الأخلاق والسياسة أي في الداخل والخارج على حد سواء[٦].

ومن ثَم فلا بد للتربية أن تتجاوز **الاتجاه التربوي التقليدي الماضوي** الذي يقوم على مرجعية ثقافية تقليدية محافظة لأنه ذا طبيعة إستاتيكية دائرية مغلقة؛ حيث يتجه إلى المحافظة على نسق معين من المعتقدات، البنيات الذهنية، والمضامين القيمية التي تُشَكَّل الوعي الجمعي لأمة مُعينة أو لشعب مُعين، والذي يتكون غالبًا وفقًا لحدث مُؤَسس في الماضي يحظى بنوع من التقدير والتبجيل، وذلك عبر نقلها من جيل لآخر بهدف إعادة إنتاج الأفراد على شاكلة الآباء والأجداد. على أساس أن الماضي هو النموذج الأمثل الذي ينبغي الاقتداء به واتخاذه مرجعًا للاندماج في الحاضر واستشراف المستقبل؛ استنادًا إلى الاعتقاد بصلاحية أبدية للمشروعية التاريخية المُؤسسة لهذا النموذج خاصة بالنسبة للاتجاهات التقليدية ذات الأساس الديني حيث تحظى بالتبجيل والتقديس، ولذا فإن مهمة الحفاظ عليه ونقله وترسيخه عبر الوسائل والآليات التربوية المختلفة تُعد واجبًا أخلاقيًا؛ مما يؤطر الأبعاد الوجدانية والمعرفية والسلوكية للأفراد والجماعات، ويتخذ طابع الإلزام ويقاوم كل تغيير باعتباره تهديدًا للهوية الأصلية وللذاكرة التاريخية[٧].

وقد ظلت الدول الإسلامية تتبع هذا النهج في تربية ابنائها وفقًا للنسق القيمي الذي تَشكَّلَ بناءً على النص القرآني، وتجربة المدينة المنورة. وهو الطرح الذي تحفظ عليه أركون لأنه يرى أن القرآن يتعرض دائمًا للاستخدام الأيديولوجي؛ نظرًا لأن الدين يُمثل ذروة المشروعية العليا فهو دائمًا ميدان للتنافس بين الجماعات السياسية التي تسعى للاستحواذ على السلطة. وإن كان تركيزه على فترة توهج ونشاط الجماعات الأصولية، وما قابله من استخدام مماثل من قِبل الدول بمؤسساتها الرسمية كرد فعل لها. وهو ما عبر عنه بقوله: نظريًا يتم التأكيد على أن القرآن هو "الدستور النموذجي" الأعلى الذي يُقَدم ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي. فكلمة نظريًا تدل على أن الهدف المُعلن غير الهدف الخفي؛ فالهدف المُعلن هو اتباع الهدى القرآني للفوز بالنجاة في الدنيا والآخرة، والهدف الخفي الحقيقي هو أدْلجة القرآن لتحقيق أهداف سياسية عبر التأثير في الفضاء الاجتماعي. وهنا يضع أركون عبارة "الدستور النموذجي" بين علامتي تنصيص للدلالة على تباين الرؤى حول

---

[٦] لسنج. **تربية الجنس البشري**، مرجع سابق، ص١٢١- ١٢٢.

[٧] محمد لهبوب (٢٠١٩). اتجاهات نظرية في التربية على القيم: مقاربة تحليلية نقدية، **المجلة العربية لعلم النفس**، مج٤، ع١، كلية علوم التربية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ص١٥٣.

هذا الدستور نظرًا لتعدد القراءات حول القرآن وتباين مدلول كل آية من تأويل لآخر. بينما يرى كل فصيل أن فهمه للقرآن مُطابق تمامًا للمقصد الإلهي الذي وُضع من أجله، وحينها فإن تصوره يُمثل له "الدستور النموذجي" الذي ينبغي أن يُتبع ولا شيء سواه. وبالرغم من نجاح هذه العملية في تعبئة وتجييش الجماهير؛ إلا أن أركون يؤكد أنها لا يُمكن أن تمنع الفئات الاجتماعية من التفاعل بشكل مُختلف، والرد عليهم بشكل مُغاير؛ أي أن عملية التلقين ليست تامة، وهو ما يُمثل الأمل في إحداث تغيير حقيقي في منهجية التعامل مع القرآن[٨].

وعلاوة على ذلك فإن خطورة عملية التلقين هذه قد اتضحت أيضًا على صعيد آخر مع بداية العولمة والدخول إلى العصر الرقمي الذي سهل الانفتاح على الثقافات الأخرى بشكل بات معه استحالة تجنب التعرف إلى فكر الآخر؛ لم تكن العقلية العربية والإسلامية مهيأة للتفاعل النقدي مع هذه الثقافات بما تتضمنه من أنساق قيمية مختلفة؛ نظرًا لطبيعة التربية التي شكلت هذه العقلية في فترات التأخر التاريخي. فطالما اعتمدت على التلقين فيما سُمي بالتعليم البنكي فصار العقل مخزن لما يُملى عليه؛ مما أدي إلى تشربه لكافة الأفكار المعروضة عليه بشكل ينذر بكارثة مُحققة، حاولت معها الدراسات والابحاث التربوية التصدي لها تحت مفهوم الغزو الفكري وهو المفهوم الذي يؤكد سلبية عقل المتلقي، وكأنه جسد بلا مناعة. ومن هنا وجب محاولة تطوير آليات وأساليب التربية على القيم وفقًا لمستجدات العصر التي تستوجب التركيز على مبادئ التربية النقدية. هذا وقد اتخذ البحث نظرية القيم القرآنية لمحمد أركون نموذجًا كمرجعية فلسفية لبناء مقترح التطوير الجديد من خلال محاولة الإجابة عن التساؤلات الآتية:

١- ما معالم نظرية القيم القرآنية لمحمد أركون؟
٢- ما ملامح فلسفة التربية على القيم في المجتمعات الإسلامية، وما أوجه قصورها من منظور أركون؟
٣- كيف يُمكن تطوير عملية بناء النسق القيمي للأفراد في ضوء نظرية القيم القرآنية؟

أهداف البحث:

١- التعرف إلي نظرية القيم القرآنية لمحمد أركون كممثل لرؤية التيار الحداثي، وبيان اوجه اختلاف رؤيته للقيم عن الاتجاه السائد.

---

[٨] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢١.

٢- رصد أهم آليات التربية على القيم عبر مؤسسات التربية المقصودة، وبيان أوجه قصورها.
٣- اقتراح تصور يُمكن من خلاله البناء على الأساليب التقليدية للتربية على القيم، وتطويرها.
منهجية البحث: اتبع البحث الحالي المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج النقدي، وذلك لملائمتهما لطبيعة القضية موضع البحث.
حدود البحث: يقتصر البحث الحالي على معالجة عملية التربية على القيم عبر مؤسسات التربية المقصودة خاصة المدرسة.

المحور الأول: معالم نظرية القيم القرآنية:

تهدف مقاربة أركون للقيم القرآنية إلى الكشف عن كيفية تشكلها في التراث الإسلامي لبيان تاريخية هذا التَشكل، ومن ثَم إمكانية نقده وتجاوزه، وذلك على غرار ما قام به نيتشه في دراسته للكشف عن أصل الأخلاق المسيحية، ونقدها. ولذا استخدم نفس منهجيته وهي المنهجية الجنيالوجية (أي الأصولية- النشوئية) التي ميزت طرح نيتشه للقيم عن من سبقوه من الفلاسفة بداية من فلاسفة اليونان إلى هيجل فجميعهم ابقوا القيم خارج دائرة النقد بالرغم من أنهم جعلوها من صميم فعل التفلسف، وأصبحت تحتل مركز الانساق الفلسفية؛ إلا أنها كانت مُقدسة عندهم فاقتصرت مهمتهم على الدفاع عنها بدلًا من نقدها وتشريحها، ولا يُستثنى من ذلك حتى كانط رائد المذهب النقدي في المعرفة؛ إذ عَمِل على تأسيس أخلاق الواجب بحيث تقوم على قوانين عقلية كونية؛ مما يُعنى التوجه نحو القولبة، أو التنميط القيمي للأفراد وتعطيل الفكر النقدي، أي أننا في حضرة الأخلاق لا يُسمح لنا بأن نُفكر، ولكن يجب علينا أن نطيع! وبذلك اصبحت الأخلاق تقوم بدور الرقابة ليس فقط على أفعال الإنسان، وإنما أيضًا على أفكاره[٩]؛ فهي تعلو التفكير، وتُحدد ما ينبغي التفكير فيه وما يستحيل التفكير فيه.

والجنيالوجيا/ النِّسابة تُعني قيمة الأصل وأصل القيم، وهي تتعارض مع الطابع المُطلق للقيم، ومع طابعها النسبي أو النفعي أيضًا؛ فهي تُعني العنصر التفاضلي للقيم الذي تنبع منه قيمتها بالذات[١٠]. ويُشير هايدغر إلى أن نيتشه لا يُعنى بالبحث عن الأصل؛ معرفة من أين صدرت الأشياء؟ بل كيف تكونت؟[١١] فهو لا ينشغل بالأسئلة الماهوية لتحديد ماهية

---

[٩] عبد الفتاح السنون (٢٠٢١). **الجينيالوجيا ومسألة الفصل في حقيقة القيم عند نيتشه**، المجلة المغربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ع١٦، ص٢٠٢.
[١٠] جيل دولوز (١٩٩٣). **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ص٥.
[١١] عبد السلام بنعبد العالي (١٩٩١). **أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا**، دار توبقال، الدار البيضاء، ص٣٦.

القيم، ولكنه يطرح سؤال التشكل لمعرفة كيف تشكلت القيم؟ وهو بذلك حَوَّلَ مشكلة الوجود إلى مشكلة قيمة. فمهمة الجنيالوجيا بتعبير فوكو إعادة بناء كافة المنظومات الفاعلة في بناء المعنى لتجنب الاقتصار على معنى وحيد والتي تفرضه القوة المهيمنة، وبالتالي فإنها تعمل على كشف أنظمة الاستبعاد المتبادل وطريقة الصراع بينهم[١٢]؛ فالجنيالوجيا لا تهتم بتاريخ الحقيقة؛ وإنما بتاريخ إرادات الحقيقة. ولذا فإنها لا تسعى لإثبات الأصل المطلق الذى صدرت عنه الأشياء، ولا تقف عند غاية بعينها، ولكنها محاولة لإعادة تأويل غير منقطعة؛ فهي لا تبحث عن معنى أول، وإنما إثبات للأولويات والأسبقيات التي أُعطيت لمعنى على آخر. فالجنيالوجيا إذ تقف عند الأصول لكشفها ولتثبت أنها فروع[١٣].

وهو ما عَبر عنه نيتشه بقوله "ليست قيمنا إلا تأويلات أقحمناها في الأشياء. هل يمكن أن يكون هناك معنى في ذاته؟ أليس كل معنى نسبيًا، أي منظورًا؟ كل معنى هو إرادة قوة"[١٤]. والتأويل الذي يقصده نيتشه لا يهدف إلى البحث عن "المعنى" المُضمر في النصوص، أو في الظواهر الأخلاقية، بل هو محاولة للربط بين "المعنى" الذي يُعطيه الفرد لحياته، وبين نمط المعاناة الذي أقام عليه ذلك المعني، وهو ما قصده عند تحديده لمهمة الفلسفة بأنها رصد الدوافع النفسانية المُنتجة للتأويلات الأساسية للحياة في شكل سلالم القيم، ومن ثَم يُمكن تقويمها بحسب إرادة القوة التي تحدوها[١٥]. وهو ما سعى أركون إلى إيضاحه عبر بيان تعدد محاولات تجسيد الأخلاقية القرآنية في التاريخ، وتاريخ التنافس والصراع بينها.

وتجدر الإشارة إلى أن التشابه بينهما يقتصر على المنهج المُستخدم مع وجود فارق جوهري في رؤية كلٍ منهما؛ فنيتشه يُعلن رفضه للقيم التي تُبني وفقًا للوعود الميتافيزيقية أي الحياة الأخرى في الاعتقادات الدينية. بينما يُحاول أركون نقد القيم القرآنية داخل إطارها الميتافيزيقي من حيث مصدرها المتعالي. ويُعرِّف أركون النظرية الأخلاقية القرآنية بأنها المبادئ المحورية الخُلقية، والتي استندت إلى أن[١٦]:

---

[١٢] Foucault, M. (1971). **Nietzsche La généalogie et l'histoire** , in Hommage à Hyp polite, P.U.F, p:155.

[١٣] عبد السلام بنعبد العالي (١٩٩٩). نحو تاريخ جنيالوجي: في كتاب **ميتولوجيا الواقع**، دار توبقال، الدار البيضاء، ص٨٢.

[١٤] عبد السلام بنعبد العالي. **أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا**، مرجع سابق، ص٢٥.

[١٥] فريدريتش نيتشه (٢٠١٠). **في جنيالوجيا الأخلاق**، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، ص١٢، ١٥.

[١٦] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٢.

أ- الخطاب القرآني الذي يُعلن الحقيقة المطلقة عن العالم، المخلوقات، والتاريخ استنادًا إلى السيادة المُطلقة لمؤلفه الله الواحد الأحد، قد اعتمد مرحلتين لبناء القيمة؛ هما **مرحلة نقد القيمة** تليها **مرحلة بناء نظام القيم المحورية** بناءً على هذا النقد.

ب-العمل التاريخي المحسوس للنبي محمد الذي رافق الخطاب القرآني عَمِل على ترسيخ هذه القيم في الواقع المُعاش حتى لا تقتصر على التأمل الروحي لها؛ وإنما يجسدها المؤمن في حياته اليومية؛ لنجاته في الدنيا والآخرة، ولتكون بمثابة شهادة منه في كل لحظة على إيمانه وإحساسه بوجود إله مطلق متعالي فاعل في حياته يُحيط به دائمًا. وفيما يلي تفصيل النظرية.

أولًا: مرحلة النقد القرآني للقيمة:

يُوضح أركون أن القرآن اعتمد على الأسلوب النقدي في تقديمه للقيم المنشودة، وأن نقده للقيمة دائمًا **ديالكتيكي** أو جدلي لإقناع المجتمع الجاهلي الرافضين لرؤيته[١٧]، ويرجع ذلك إلى طبيعة الرسالة والوحي؛ فالوحي يستند إلى الوضوح النظري للإعلان والبلاغ، والرسالة بطبيعتها عقلية وكلاهما يشتمل على البرهان الداخلي، ومن ثَم فإن التصديق لا يحتاج إلى معجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة. فالمعجزة بهذه الكيفية برهان خارجي؛ كما أنها كحدث منتهي؛ برهان مؤقت وخاص بمَن عاصرها وعَايَنها مُعَاينة حسية. في حين أن الوضوح النظري برهان داخلي يَظل قائم؛ قابل للاختبار والتحقق، وهو ما يتناسب مع طبيعة الخطاب القرآني كرسالة كونية قائمة وغير منتهية، وهو بذلك معجزة بمعنى موضوعية الفكر من ناحية الشكل والمضمون، مما يُحافظ على استقلالية العقل في رحلته للوصول إلى اليقين دون تَدخل أي إرادة خارجية[١٨].

كما يدل هذا الأسلوب على تجنب فرض القيم المنشودة بأسلوب الأمر دون إيضاح أسباب تفضيلها على غيرها من القيم، مُستخدمًا في ذلك الحكاية أو القصص باعتبارها أفضل إطار أدبي لعرض وتقديم القيم الجديدة مُعتمدًا على الأساليب البلاغية لرفع هذه القيم، وخفض قيم الأقوام العاصية لأوامر ربها لتحل محلها. كما أشار أركون إلى أنه بالرغم من رفض القرآن لوثنية المجتمع الجاهلي وتعدد آلهته؛ إلا أنه استعاد العديد من القيم الأخلاقية

---

[١٧] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٢.

[١٨] حسن حنفي (٢٠٢٠). **من العقيدة إلى الثورة (١): المقدمات النظرية**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ص١٨، ١٩.

التي كانت سائدة فيه بعد ما خلع عليها رداءه ومشروعيته الأخلاقية[١٩]. وهي إشارة مهمة إلى أن القرآن يرفض إقصاء الآخر وأنه يُمكن التوافق حول العديد من القضايا القيمية، لأنه حتى مع اختلاف المرجعيات والثقافات توجد العديد من القيم المتفق عليها بين أفراد الجنس البشري، وهو ما يُمكن الارتكاز عليه في سبيل التوافق حول القيم الكونية.

ثانيًا: مرحلة بناء نظام القيم المحورية

تستند القيم الناظمة للرؤى الاخلاقية ذات الاساس الديني إلى التصورات اللاهوتية والانثروبولوجية التي يختزنها النسق الديني في مقوماته العقدية والرمزية[٢٠]. في ضوء ذلك حدد أركون أربعة معايير رأى أنها تُمثل الأسس التي يُبني عليها المحورية الأخلاقية القرآنية؛ حيث يُشكل المعيار الأول والثاني منها البنية اللاهوتية في الاسلام، وهي مزدوجة التَشكل حيث تقوم على معيار التوحيد وتتوزع إلى لاهوت الغيب (الإله المجرد)، ولاهوت الشهادة أو التجلي. ويُشكل المعيار الثالث والرابع انثروبولوجيا المجتمع الإسلامي. وفيما يلي تفصيلًا لكلٍ منها:

١-أسماء الله الحسنى:

يُشير أركون إلى أهمية إبراز الفرق بين الله ذاته وبين التصورات المُتشكلة عنه، والتي تختلف باختلاف العصور والمجتمعات، وهو ما يراه غير مُدَرك في الفكر القروسطي الذي لا يزال يتحكم في بنية العقل الإسلامي حتى الآن، ويُرجعه إلى غياب القدرة على التفريق بين الاسم/ والمُسمَّى، بين الكلمة/ والشيء الذي تدلّ عليه[٢١]. فالاسم يختلف عن التسمية، والمُسمَّى، والعلاقة بينهم علاقة اللفظ بالمعنى بالشيء. الاسم هو اللفظ، والتسمية هي المعنى، والمُسمى هو الشيء الذي له تسمية، ويطلق عليه اسم. وتُعد التسمية أهم عنصر في هذا الثلاثي لأنها عنصر الربط بين الاسم والمُسمى. والتسمية هي عملية شعورية لإطلاق أسماء على مُسميات تخضع لمقدار ما يعرفه الإنسان من ألفاظ تُعبر عن تجاربه الحية، ولذا فإن التسمية لا نهاية لها؛ كما أنها حرة تُعبر عن قيم ومبادئ إنسانية عامة. ومن خلال وعي

---

[١٩] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٢، ٢٩.

[٢٠] عبد الله السيد ولد أباه (٢٠١٢). الأخلاق والقيم في الدين والفقه الإسلامي من منظور فلسفة الأخلاق، **مجلة التفاهم**، مج١٠، ع٣٧، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، عمان، ص٣٥٥.

[٢١] محمد أركون.(د.ت). **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ص٢٧٧-٢٧٨.

الإنسان باستحالة إدراك الذات الإلهية؛ تتضح علاقة التغاير بين الاسم والمُسَّمى الذى لا نعرف كنهه، وأن التعرف إليه يتم عبر الاسم والتسمية[٢٢].

وهنا يُشير أركون إلى أن إدراك الله لا يتم إلا عبر وساطة بشرية؛ هذه الوساطة تتخذ أشكال ووسائط مُتعددة أبرزها الكتب المُقدسة؛ فمن خلالها يُعرِّف الله ذاته للبشر. هذه الكتب تصل إلى البشر لفظًا وكتابةً بواسطة لغة طبيعية بشرية، كما أنها بحاجة إلى وساطة البشر أيضًا لتأويلها وتفسيرها، وهنا يَطرح إشكالية تأويل الكتب المقدسة[٢٣]؛ حيث يرى أن التراث التفسيري الإسلامي لا يُدْخِل بُعْد التاريخية[*] في عملية التأويل هذه، ومن ثَم يُحاول طرح قراءته حول مفهوم الله في القرآن انطلاقًا من المنهجية التاريخية؛ مُتخذًا سورة التوبة كوحدة للتحليل.

يرى أركون أن مفهوم الله الذي أُعيد تحديده في القرآن في الآية ٣٠ من سورة التوبة في قوله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ كان ذا هدف مؤقت، وهو تمكين الجماعة الوليدة من الاستحواذ على ذروة السيادة العليا منفردة دون أن يُنازعها في ذلك اليهود والمسيحيين، وعليه يُقرر أركون أن عملية إعادة بلورة مفهوم الله في القرآن لم تكن من أجل مضامينه الخاصة الصرفة، وإنما كانت تهدف بالدرجة الأولى إلى تسفيه طريقة استخدامه من أهل الكتاب، ومساواتها بضلال المشركين. وبذلك تكون السلطة محصورة بـ الله بمفهومه الجديد باعتباره المفهوم الوحيد الصحيح لأنه مُحدد من قِبَل الله الفاعل الأكبر المنتج للتاريخ الجديد، ثم محصورة بالنبي، والذي كان في طور الصراع من أجل تأسيس البنية الفكرية الجديدة- ثقافية ورمزية- المُدَّعَمة بسلطة سياسية جاءت بعد معارك عسكرية عديدة، ثم تنحصر السلطة أخيرًا بالمؤمنين، والذين يتم ترتيبهم بشكل هرمي بحسب أسبقية الانضمام إلى جماعة المسلمين الوليدة. وبذلك يُقرر أركون خطأ التراث التفسيري الإسلامي بتحويله لهذا التصور "الموقت" لمفهوم الله في القرآن، والذي يهدف إلى احتكار ذرى السيادة

---

[٢٢] حسن حنفي (٢٠٢٠). **من العقيدة إلى الثورة (٢): التوحيد**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ص ٤٦٢، ٤٦٣.

[٢٣] محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، مصدر سابق، ص ص٢٧٦- ٢٧٨.

[*] تُمثل **التاريخية** رؤية العديد من الفلاسفة خاصة الوجوديين منهم فيرون أن **التاريخية** تُعبر عن الامتياز الخاص الذى يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية، وحيث أن الإنسان هو الوحدة الأولية للبناء الاجتماعي فبنفس المعنى عرف آلان تورين **التاريخية** بأنها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي ووسطه التاريخي الخاص به. محمد أركون(١٩٩٦). **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، ط٢، مركز الانماء القومي، بيروت، ص١١٦. ويتضح من خلال هذا التعريف أن مصطلح التاريخية يتضمن الإشكالية ذاتها لمصطلح **التاريخانية** وهي اعتبار الإنسان وحده الفاعل الاساسي في التاريخ، دون تدخل من العقل الأعلى الذي يتعرف الحقيقة المطلقة ويصوغها.

العليا والسلطة في زمن النبي؛ إلى حقيقة مُطلقة، ويصف هذه العملية بالتلاعب بالحقيقة التاريخية والعقائدية من خلال تجاهل الفقهاء المفسرين لما اسماه بالدلالات الاجبارية للنص، ويقصد بها للإكراهات أو الحتميات الاجتماعية والسياسية للخطاب القرآني، والخاصة بالتجربة التأسيسية الأولى. ويري أن هذه المرحلة كانت تتطلب إدراك الله وتصوره بمثابة فاعل حاضر باستمرار في الحياة اليومية للنبي والمؤمنين[٢٤].

وعليه يرى أركون أن الله وفقًا للقرآن فاعل في التاريخ؛ فهو متصل دائمًا بمخلوقاته وهو الفاعل الأول المهيمن على التاريخ الأرضي المحسوس، وعلى تاريخ النجاة[*] في الدنيا والآخرة. وأن كل مسلم يتعرف إلى الله من خلال التجربة التاريخية للأمة، أي إدراك صفات الذات الإلهية في إطار الوجود المادي المحسوس. هذا علاوة على أنه يتجلّى من خلال اللغة في صورة مفردات وتعبيرات يستخدمها الإنسان من أجل التوجه إليه، شكره وطاعته؛ فالصفات المعزوة لله ليست مجرد موضوعات للتأمل النظري. وعليه يُمكن القول بأن الله يتجلّى من خلال الحركة الروحية والزمنية معًا[**] وبشكل متداخل ولا ينفصم[٢٥].

وهو ما يظهر في المواضع المُختلفة للفظ الجلالة الله في الخطاب القرآني؛ فقد ورد الله فاعلًا ذات أفعال، مفعولًا موضوعًا لأفعال، مضافًا إليه، ومضافًا إلى أشياء. وتُمثل **الإضافة** النسبة الأكبر بين هذه المواضع وتُعبر عن العلاقة بالأشياء وعلاقة الأشياء بالله. كما ورد الله **مفعولًا لأفعال**؛ مما يدل على أن الله ليس فقط فاعلًا لأفعاله؛ بل هو أيضًا موضوع لأفعال الشعور، ومن الأفعال التي تأخذ الله موضوعًا لها فعل التقوى في صيغة الأمر "اتقوا"، فعل العبادة في المضارع كتقرير واقع "تعبدون"، وفعل الطاعة في صيغة الأمر "أطيعوا". أما استعمال لفظ الجلالة "الله" **مجرورًا** فإنه يُشير إلى الإضافة؛ إضافته إلى أشياء وفى مقدمتها سبيل، والتي تدل على أن الله طريق للفعل في قوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي **سَبِيلِ اللَّهِ** أَمْوَاتٌ﴾١٥٤البقرة، ﴿وَقَاتِلُوا فِي **سَبِيلِ اللَّهِ** الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾١٩٠ البقرة، ﴿وَأَنْفِقُوا فِي **سَبِيلِ اللَّهِ** وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾١٩٥البقرة، وغيرها. كما يُذكر لفظ الجلالة "الله" مجرورًا بحروف الجر؛ مما يُشير إلى أن الله يدخل في علاقة حركية مع الأفراد

---

[٢٤] محمد أركون. **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مرجع سابق، ص ١٠٠- ١٠١.

[*] "نقصد بتاريخ النجاة أنواع الوحي المتتابعة التي نزلت على البشر بالإضافة إلى المنظور الأخروي للوجود". محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٣.

[**] "نقصد بالحركة الروحية والزمنية هنا تلك التجربة التاريخية والمتعالية في آن معًا: أي التي تشمل تاريخ النجاة الأخروي والتاريخ الأرضي الدنيوي في آن معًا." المصدر السابق، ص٢٤.

[٢٥] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٣.

والجماعات مثل لله، باللّه، من الله، على الله، عند الله، إلى الله، دون الله، غير الله، مع الله، في الله، بعد الله؛ مما يُشير إلى أن الله حركة في جميع الاتجاهات. ويظهر لفظ الجلالة "الله" مجرورًا أيضًا بعد حرفي القسم تاللّه، والله؛ فالقسم بلفظ الجلالة يُشير أن الله أغلى وأعز ما لدى الإنسان[٢٦].

ويرى أركون أن انبثاق طائفة المسلمين لأول مرة في التاريخ جاء مُعتمدًا على هذه العلاقة التواصلية بين الله والإنسان، والتي يصفها بالحركة المزدوجة المتساوقة لأنها تتضمن علاقة روحية وزمنية فضلًا عن أنها رافقت التجربة النبوية طوال عشرين عاما[٢٧]، وعليه عَرَّف الوحي بأنه إدخال التعالي في التاريخ الأرضي، أو دمجه فيه، أو انصهاره به[٢٨]. ولكنه يؤكد أن هذا لا يُعنى أن الإسلام يخلط بين الروحي والزمني؛ حيث يرى أن القرآن يؤسس نوعًا من المراتبية الهرمية، والتمفصل المبتكر بينهما. وأن هذا الترتيب الهرمي مُتضمن لغويًا في الخطاب القرآني، ومتجسد تاريخيًا في تجربة المدينة، وعليه فإنه يتضمن مستويين: الأول والأعلى هو المطلق التنزيهي المتعالي، وهو ما عَبر عنه **بالظاهرة القرآنية**[٢٩]، ويَقصد بها القرآن كحدث يحصل لأول مرّة في التاريخ، والذي وصف نزوله بالتجلّي التاريخي أي في زمان ومكان محدّدين تمامًا (الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية- الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية)[٣٠].

والمستوى الثاني والأدنى هو مستوى التجسيد التاريخي والعمل التاريخي المحسوس، وهو ما عَبر عنه **بالظاهرة الإسلامية**، ويَقصد بها محاولة تجسيد الظاهرة القرآنية نظريًا وعمليًا في التاريخ والتي بالطبع تعتمد على طريقة تأويل القرآن ولذا تتعدد مظاهر هذا التجسيد[٣١]، وهو ما دفع أركون إلى القول بأنه وفقًا لهذا المعنى لا يوجد إسلام واحد، وإنما "إسلامات" متعددة بتعدد الأوساط الاجتماعية- الثقافية واللغوية التي انتشر فيها الإسلام ونتج عنها فهم مُغاير في كل واحد منها[٣٢].

ومن هنا يُقرر أركون أن التصور المُتشكِّل عن الله يخضع للتاريخية وتأثيرها فهو يتغير بتغير العصور والأزمان؛ على عكس المُسلَّمة التقليدية التي تفترض تصور ثابت لا يتغير. وأن

---

[٢٦] حسن حنفي. **من العقيدة إلى الثورة (٢): التوحيد**، مرجع سابق، ص ص٥٠٦- ٥٠٨.

[٢٧] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٣-٢٤.

[٢٨] محمد أركون(١٩٩٧).**نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ص٦١٠

[٢٩] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٤.

[٣٠] محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، مصدر سابق، ص١٨٦.

[٣١] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٤.

[٣٢] محمد أركون(١٩٩٩). **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح**، دار الساقي، بيروت، ص١٨٩.

تصور الله باعتباره فاعل في التاريخ يقتصر على مرحلة نزول القرآن، ثم تغير هذا التصور وحل محه عدة تصورات عبر التاريخ تنتمي إلى عدة اتجاهات: هي الاتجاه التيولوجي، والصوفي، والفلسفي، والشعبي، وصولًا إلى العقلاني اليوم[٣٣]. ويرى أن تباين هذه التصورات يرتبط بتباين كيفية قراءة النص القرآني، وأن نجاح واستمرار تصور مُعين في فترة مُعينة يتم تحت ضغط اجتماعي وسياسي؛ فالتاريخ الإسلامي شهد نجاح وسيادة تصور الحنابلة على حساب تصور خط التيولوجيا النظرية، وقد عرض كلٍ من الموقفين للتدليل على ذلك.

الموقف الأول: الحنابلة وهم يضعون القرآن خارج كل ما هو بشري، ويرون أنه ليس بحاجة إلى تفسير أو تأويل[٣٤]، وعليه فإنهم يرفضون إخضاع النص الديني للعقل بحجة أنه مقدس، ومطلق؛ أما العقل الإنساني فهو محدود ونسبي كما أنه عُرضه للزيغ؛ فالنص الديني لا يُفسر إلا بالاعتماد على نص ديني آخر، أو بما فسره النبي قولًا أو فعلًا باعتبار أن السُنَّة هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي[٣٥]. وقد نتج عنه أن كيفية تصور الله هي "أن تستقبل الله في قلبك كما يَصف هو ذاته"[٣٦] باعتباره فاعل في التاريخ، كما أن أسماء الله عند أهل السنة والجماعة توقيفية فلا يجوز أن يُسمى الله باسم لم يُسمَ به نفسه، وعليه يتم الاقتصار على الأسماء الواردة في القرآن والسُنَّة الصحيحة، والجمع بينهما للتكامل فقد وردت عدة أسماء في الأحاديث النبوية لم تَرد في القرآن؛ مع مراعاة الاقتصار على الأحاديث الصحيحة دون الضعيفة والمَوضوعة، وذلك للاحتياط لعظم الخطر في ذلك. والذى ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسمًا[٣٧].

الموقف الثاني: المعتزلة القائلين بـ"خلق القرآن" أي أنه ليس أزليًا وإنما مخلوق في لحظة ما من قِبَل الله؛ وأن الله هو وحده الأزلي والسرمدي. ومن ثَم فإن هناك مستويين لخلق القرآن: الخلق على المستوى الإلهي المتعالي، والخلق على المستوى التاريخي البشري؛ ويُقصد من ذلك أن القرآن متجسد في لغة بشرية ذات تراكيب وألفاظ من ثقافة المُتكلّم في الوسط العربي حينئذ، وينبغي أن تُستخدم كل مصادر فقه اللغة العربية من أجل فهمه

---

[٣٣] محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص١٠١- ١٠٢.

[٣٤] محمد أركون(٢٠٠١). **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعني وإرادات الهيمنة**، ترجمة هاشم صالح، ط٢، دار الساقي، بيروت، ص١٨٨.

[٣٥] عبد المجيد مسالتي (٢٠١٨). النص بين القراءة الحرفية والقراءة التأويلية عند علماء الكلام، **مجلة العلوم الاجتماعية**، جامعة محمد بوضياف المسيلة، الجزائر، مج١٥، ع٢٨، ص٣٢٧.

[٣٦] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٣.

[٣٧] بالرجوع إلي:

- عمر سليمان الأشقر (١٩٩٤). **أسماء الله وصفاته في مُعتقد أهل السُّنَّة والجماعة**، ط٢، دار النفائس، الأردن، ص٥٥- ٥٦.

- عَضُد الله والدين القَاضِي، عبد الرحمن بن أحمد الايجي (د.ت). **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، ص٣٣٣.

وتفسيره للتوصل إلى المقاصد الإلهية المعَّبر عنها في نص قيل بلغة بشرية[٣٨]. وقد نتج عن التأويل العقلي للقرآن تصور المعتزلة والفلاسفة للإله متأثر بالرؤية الفلسفية للإله عند أفلاطون المُعبر عن الواحد الأمثل المعزول والنقي في بساطته العقلية التأملية[٣٩]، وبالنظر إلى فلاسفة اليونان يُلاحظ أنهم مع كونهم يكادون يجمعون على ألوهية إله واحد، فوق الموجودات كلها، إلا أنهم مع هذا- كما رأينا لدى أفلاطون قمة التفكير اللاهوتي بينهم يخلطون كثيرًا بين الإله وبين الموجودات، فتارة يجعلون لمادة الوجود وجودًا مناظرًا لوجود الله، وأن الله لم يخلق المادة، وإنما خلق صورًا منها. وتارة يجعلون الله قد أبدع العقل الأول أو العقول المفارقة، ثم جعل إلى هذا العقل أو تلك العقول تدبير الوجود، وأن ليس لله بعد هذا عمل في الوجود[٤٠]. وقد انعكس تأثر المعتزلة بهذه الرؤية على تصورهم للذات الإلهية فعَمَدوا إلى نفى الصفات عن الله، ونفى أي مشابهة بين ذات الله وماهية المخلوقات، اعتقادًا منهم بأن إطلاق صفة على الخالق يُمكن أن يتصف بها المخلوق يقتضي التشابه في حقيقة الصفة وحقيقة الذات المتصفة بها. كما رأوا أن الإنسان لا يُمكنه معرفة الصفات الإلهية لأنه لا يستطيع إدراك ذات الله؛ كل ما يعلمه أنه موجود لأنه منح الوجود للمخلوقات بعدما كانت في حالة العدم. ولذا فإن جوهر التوحيد عند المعتزلة هو الاعتراف بوجود إله واحد. ويرجع أصل هذه الفكرة إلى واصل بن عطاء رأس المعتزلة (المتوفى سنة ١٣١هـ) لأنه خشي أن تؤدى فكرة الصفات حتى الأزلية منها إلى شرك عند المسلمين، لذا جنح إلى التنزيه البحت، وبه نفى أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته[٤١].

وقد ترتب على نفى الصفات نفى معاني أسماء الله الحسنى؛ فقد اعتبروها أعلامًا محضة مترادفة لا معاني لها فلا تدل على صفات؛ فيقولون عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، بصير بلا بصر وهكذا فأثبتوا أسماء الله دون ما تتضمنه من صفات لأنهم استعظموا نفيها لما فيه من تكذيب للقرآن تكذيبًا ظاهرًا. وبالرغم من اتفاق المعتزلة على نفى معاني الأسماء؛ إلا أنهم اختلفوا في موقفهم منها؛ فالبغداديين قالوا بأنها توقيفية، ولا مجال للعقل فيها؛ فلا يجوز تسميته تعالى عن طريق الاصطلاح والقياس العقلي؛ فلا يُسمى بغير الأسماء التي سَمَّى بها نفسه، وليس بمفرداتها مثل قديم وليس عتيق، عالم وليس عارف، رحيم وليس شفيق

---

[٣٨] محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب**، مصدر سابق، ص١٨٧- ١٨٨.

[٣٩] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٣.

[٤٠] مصطفى النشار(د.ت) **فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية**، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص٢٦٥.

[٤١] ألبير نصرى نادر (د.ت). **فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين**، ج١ التوحيد: الله- العالم، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ص٣٧-٣٨.

وهكذا. بينما قال البصريون من القدرية أن أسماء الله يُمكن أن تؤخذ من الاصطلاح والقياس إذا صح معناها في اللغة والعقل، ودلت على معنى حسن؛ فيُمكن اشتقاق اسم من كل فعل إلهي[٤٢].

وقد أراد أركون من خلال استعراض تصور أبرز الفرق الكلامية عن الله التأكيد على عدم وجود تصور وحيد صحيح، وأن كل التصورات تتساوى في زعمها امتلاك الحقيقة؛ ولذا نعتها بالعقول المنافسة[٤٣]. كما أرجع أركون عدم تَقبّل الوسط الإسلامي لتصور المعتزلة عن الله وسيادة تصور الحنابلة إلى عدم قدرة عامة الناس على فهم الفكر الفلسفي النخبوي؛ بالإضافة إلى أن هناك هوة واسعة بين أنطولوجيا الفيلسوف، وأنطولوجيا القرآن وهي المسافة التي تفصل بين التفكير الذهني التأملي المجرّد، وبين التجربة الدينية الروحية المرتبطة بالعمل التاريخي المحسوس داخل الأمة[٤٤].

مما سبق يُمكن القول بأن تحليل أركون للتصور الإسلامي عن الله يَعِجُّ بالمغالطات، والمتناقضات منها:

- إن تقرير أركون بعدم قدرة الفكر القروسطي التمييز بين الله وبين التصورات المُشَكَّلَة عنه أمر يُجانبه الصواب؛ لأن فلاسفة الإسلام اختلفوا فيما بينهم حول تصور كلٍ منهم للذات الإلهية، وصفاتها، والصلة بين الله والعالم، وكيفية التعرف إليه بالعقل أم بالنقل، أم بالمزج بينهما؟[٤٥]
- إن معالجة أركون لفكرة الألوهية تندرج ضمن مظهريها الاجتماعي والفلسفي، وذلك عبر تأكيده على وجوب وجود الوساطة البشرية لتكوين تصور عن الله في حين أن هذه الوساطة لا وجود لها في المظهر التنسكي. فمن خلاله يتعرف الإنسان إلى الله الذي لا يُحد بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية، والمُدَّعَم بالأسانيد الفكرية؛ فهو يتجلى في نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تُشعر كل واحد منهم بذلك الوجود النوراني الباهر؛ مما يطبع هذه الميزة التنسكية بطابع خاص بها وهو محو كل رمز حسي، وتقرير وجود اتصال مباشر بين الروح البشرية وجوهر الموجودات. ويوفر هذا الاتصال معرفة لا تُنالُ بالتعقل والتدليل، وإنما بالاتحاد المفعم بالحب؛ حيث يتلقاها المتحد بالذات الإلهية

---

[٤٢] ليلى بنت ناوى (٢٠٢٠). اختلافات المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات، **المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق**، ع٣٢، ج٢، جامعة الأزهر، ص ص٥٦٤- ٥٦٩

[٤٣] محمد أركون(١٩٩٦). **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، ط٢، مركز الانماء القومي، بيروت، ص٨٨.

[٤٤] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٦.

[٤٥] محمد جلال شَرف (د.ت). **الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت، ص٣٦٧.

تلقيًا مباشرًا دون وساطة، ويبدو فيه الإله بأنه دائم الاتصال والفعل، وهو بذلك مُغاير لتصور الفلاسفة له بأنه في قمة التجرد وأنه وإن كان يدبر شئون العالم إلا أنه مُفارق له، وفي ذلك يقول باسكال "إن الإله هو إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، لا إله الفلاسفة والعلماء". وبغياب هذا التصور يغيب معه إدراك عمل الإله الجوهري في اتصاله معنا الذى يوحدنا به، وتقتصر مُقاربته كونه موضوعًا للمعرفة فحسب كأنه وثن[٤٦]، وهو ما يُعارضه أركون حيث يري أنه لا يوجد تواصل روحيًا صرفًا؛ فالتسليم بالنفس لله يتضمن الدخول في مناخ سيميائي (أي شعائري، لغوي، وإطار من الفكر والسلوك)[٤٧].

- في الوقت الذي قرر فيه أركون أن الخطاب القرآني مُحدد بالإكراهات الاجتماعية والسياسية، إلى الحد الذي وصفه فيه بأنه "خطاب ايديولوجي"[٤٨] أي أن شأنه شأن الخطابات البشرية الأخرى؛ مما يُعنى رفع القداسة عنه. نجده لا يُفصح عن الموقف ذاته بشأن التوراة والإنجيل، وإذا فرضنا ذلك فإن هذا التحليل يهدم فكرة الأديان من الاساس برفع صفة القداسة عنها. وبالرغم من وصفه للقرآن في هذا المَوضع بالخطاب "الايديولوجي" نجده يتراجع عن هذا الوصف في مَوضع آخر؛ بقوله أنه لا يُمكن للقرآن أن يُختزل إلى مجرد ايديولوجيا[٤٩].
- إن تقرير أركون بأن إعادة بلورة مفهوم الله في القرآن جاء بهدف ضمان استحواذ جماعة المسلمين الوليدة على ذروة السيادة العليا ينطوي على مغالطة كبيرة؛ حيث تجاهل العديد من أوجه النقد التي وُجهت لصورة الله في التوراة والإنجيل في العديد من الدراسات الخاصة بنقد الكتاب المُقدس، منها دراسة فولتير والتي توصل فيها إلى أن التوراة والإنجيل يُقدمان صفات مختلفة كل الاختلاف عن الصفات اللائقة بكونه إله[٥٠].
- تأكيد أركون على أن تصور الله في القرآن جاء لتلبية متطلبات المرحلة التأسيسية الأولى لجماعة المسلمين الوليدة يتعارض مع إشارته إلى أن البعد الرمزي للغة القرآنية يُولد العديد من المعاني والدلالات، وهو ما أدى إلى فشل كلّ من المنهجيات الحديثة المتمثلة

---

[٤٦] محمد غلاب (١٩٤٧). **مشكلة الألوهية**، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ص ص١٦٠- ١٦٢.

[٤٧] محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مصدر سابق، ص١٣٠.

[٤٨] المصدر سابق، ص١٠١.

[٤٩] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سابق، ص١٤٥.

[٥٠] عبد المعطي محمد بيومي (١٩٨٥). الله والعالم بين الفلسفة والدين، **مجلة كلية الشريعة والقانون**، جامعة قطر، ع٤، ص٤٤٢.

في المنهجيات الألسنية، والكلاسيكية المتمثلة في الفقهية اللغوية في استكشافه أو القبض عليه[٥١]؛ فأَنَّى له كل هذا التأكيد!

- إن تقرير أركون بأن تصور الله في القرآن باعتباره فاعل في التاريخ؛ مؤقت وجاء لتلبية هدف مُعين خاص بمرحلة مُعينة مضت وانتهت، ثم استقل العالم عن الله؛ يتعارض مع تأكيده على التركيبة المجازية للنص القرآني. وطبقًا لعلماء الألسنيات أن المجاز يظل حيًا طالما قادرًا على تجسيد المطابقة الأزلية بين الرمز الذي يصل الإنسان بالبعد التنزيهي لمطلق الله تعالي، وبين الدعامة الوقائعية التاريخية، والتي كلما تتكرر في التاريخ البشري الأرضي تجعلنا نشعر داخليًا بالشحنة الروحية التي يحملها المجاز منذ لحظة انبثاقه الأولي، ونعيش العلاقة الوسائطية نفسها. وهو ما ينطبق على الخطاب القرآني؛ حيث يَذكر أركون أنه خطاب تكويني فاعل ومؤثر، وأنه يصوغ الإنسان طبقًا لتحديداته عند تلاوته فصفات الله في القرآن من نوع الجبار، الرحمن، الرحيم تجعل المطلق يخترقني كإنسان[٥٢].
- في الوقت الذى يُعزي فيه أركون انحسار تيار المعتزلة للقمع السياسي، وتأسفه على ذلك، نجده يؤكد على أن الخطاب القرآني يستعصي على كل التفاسير، وأن الأصح هو موقف الحدس الديني للحنابلة بتأكيدهم على ضرورة تلاوة القرآن، واستنباطه من الداخل بعباراته اللغوية الخاصة[٥٣].
- إن أطروحة المعتزلة لم توافق تمامًا مَقصد أركون وهدفه بالتحول نحو التصور الغربي الحديث عن الله، ولكنه يدرك تمامًا رفض الوعي الإسلامي وحساسيته تجاه النظريات الفلسفية الغربية خاصة فيما يتعلق بالقضايا العَقَديَّة، ولذا فإن معوله لهدم التصور السائد في التراث الإسلامي عن الله؛ هو الشق الثاني من هذا التراث ذاته[٥٤].
- إن تحليل أركون لصورة الله في القرآن بغض النظر عن ربطه لهذا التصور بمرحلة تاريخية مُعينة لم يخرج عما قدمه المستعرب الياباني توشيهيكو إيزوتسو حول الرؤية القرآنية للعالم حيث أوضح أن العالم من المنظور القرآني ذو مركزية إلهية، وأن إله القرآن ليس هو الإله المتعالي فحسب فهو على علاقة دائمة بمخلوقاته. وأن الفكر القرآني معنيّ بمشكلة خلاص البشر. وأن العلاقة بين الله والإنسان تتخذ عدة أنماط منها العلاقة الأنطولوجية

---

[٥١] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٤.

[٥٢] المصدر سابق، ص٢٥.

[٥٣] المصدر سابق، ص٢٤.

[٥٤] محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، مصدر سابق، ص٢٧٩.

(الوجودية) بين الله المصدر الجوهري للوجود الإنساني، والإنسان بوصفه ممثلًا للعالم المخلوق. العلاقة التواصلية وتتضمن تواصل لفظي من الأعلى للأدنى من خلال الوحي، ومن الأدنى للأعلى من خلال الدعاء. وتواصل غير لفظي من أعلى لأسفل ويتمثل بالفعل الإلهي تنزيل الآيات، ومن أسفل لأعلى الشعائر الدينية كالصوم. والعلاقة الأخلاقية، والتي تقوم على التغاير الأساسي بين وجهين مختلفين هما إله الرحمة، والعقاب. والإنسان المُخير بين الشكر والتقوى، أو الكفر[٥٥].

مما سبق يُمكن القول بأن مُقاربة أركون لتصور الله في القرآن يدخل ضمن ما صرح به من قيامه بتقديم بعض الترضيات الضمنية[٥٦]، حيث حاول توحيد تصور الله بين الأديان الإبراهيمية للوصول إلى تصور كوني مُوحد، هو التصور الغربي الحديث. باعتبار أن التصور الإسلامي السائد عن الله ينتمي إلى الفكر القروسطي، والذي يعتبره أركون تصور قمعي مُظلم، وهو التصور الذي غاب بالفعل في الغرب. وعَبَر عنه نيتشه بـ"موت الإله". ويؤكد أركون أن المعنى الظاهري لهذه العبارة هو ما جعلها قاسية وصادمة لحساسية جماهير المؤمنين؛ فهي لا تُعني رفض الإيمان بـ الله، ولكن تُعني موت جينالوجيا معيّنة، أو طريقة لغوية مُعيّنة للتعبير عن وجود الله فالله حي لا يموت؛ ما يموت هي التصورات البشرية المُتشكلة عنه عبر مراحل التاريخ المختلفة[٥٧]. وعليه يري ضرورة الانتقال إلى تصور العالم الحديث عن الله، والذي يراه يتجلّى في الأمل بالخلود، الحرية، العدالة[٥٨]؛ بالرغم من اعترافه سابقًا بأن هذا التصور هو سبب فقدان البعد الروحي في الحياة الأوروبية![٥٩].

٢- الشهادة:

يُدرج أركون الشهادة في المرتبة الثانية بعد أسماء الله الحسنى كأحد أهم المعايير السلوكية للمسلم؛ فالتعرف إلى الله يُحيل إلى وجوب الشهادة بتوحيد الألوهية لوحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله. والتوحيد في اللغة من مادة (وَحَدَ): الواو، والحاء، والدال؛ أصل واحد

---

[٥٥] توشيهيكو إيزوتسو (٢٠٠٧). **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ص١٢٧- ١٣٢.

[٥٦] محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مصدر سابق، ص٢٢٩.

[٥٧] محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، مصدر سابق، ص٢٨٢.

[٥٨] المصدر سابق، ص٢٨٢.

[٥٩] المصدر سابق، ص٢٧٥.

يَدل على الانفراد[٦٠]، وَحَّدَ اللّهَ سبحانَه أَقَرَّ وآمن بأَنَّه واحد. ويُوصف اسم الله تعالى بـ الأَحَدُ- أصله وَحَد مرادفًا لواحدٍ- فيقال هو الواحد الأَحَد؛ لاختصاصه بالأَحديَّة، وهي صفة من صفات الله تعالى وتُعنى أنه أَحَديّ الذات لا تركيب فيه. وهذه الصفة يتفرد بها الله لا يشركه فيها غيره، ولهذا لا يُنعت به غيره فلا يُقال رجل أحد، ولا درهم أحد، ونحو ذلك[٦١].

وقد تضمنت مقاربة أركون لمعيار الشهادة محورين **الأول:** شهادة الدخول في الإسلام؛ فنطق الشهادة يُمثل بوابة الدخول في الإسلام، وتتكون من شقين الأول: شهادة أن لا إله إلا الله، والثاني: شهادة أن محمدًا رسول الله. **والثاني:** شهادة الفرد على الرسالة ككل، وقد جاء تحليل أركون لها كالآتي:

المحور الأول: شهادة الدخول في الإسلام، فالشهادة الأولى تتضمن توحيد الله، وهي تُمثل عقد الإيمان الأَولي، وأن هذه الشهادة بُنَيَت على الشهادة الانطولوجية الكبرى الأولية، والتي رَسخت علاقة العبادة لله والشكر له؛ فالإنسان ممتن لخالقه الذي خلصه من هيمنة إبليس عدوه الأبدي بواسطة المبادرة الإلهية المتمثلة في الوحي. وعليه فإن كل شهادة تُؤدَّى باسم الله تعتمد على الشهادة الأولية[٦٢]، وهو ما عَبَر عنه القرآن في عدة مواضع منها قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ الأعراف: ١٧٢، ويذكر ابن كثير في تفسيره لهذه الآية أن الله استخرج ذرية بني آدم من أصلابهم ليشهدوا أن الله ربهم وحده لا شريك له وأن الله فطرهم على ذلك وجبلهم عليه[٦٣] ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ الروم: ٣٠؛ فالإنسان يُولد مُوحدًا بالفطرة ويزال عليها حتي يفصح عنها بلسانه، وهو ما يَتَضح من قوله تعالى ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ آل عمران: ١٨ يُلاحظ أن الله عزّ وجلّ عطف الملائكة وأولو العلم على نفسه بحرف الواو، وهو حرف يعطي الاشتراك، والاشتراك هنا في الشهادة ثم أضافهم إلى العلم لربط الشهادة بالعلم لا بالإيمان فقال "وَأُولُو العِلْمِ" ولم يقل "وِأُولُو الإيَمان" فشهادة الله بالتوحيد لنفسه أولًا قبل مخلوقاته لم تكن عن خبر حتى يكون الإقرار بها إيمان؛ ولهذا فإن الشاهد فيما يشهد به لا يكون إلا عن

---

[٦٠] أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (١٩٧٩). **مُعجم مقاييس اللّغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج٦، دار الفكر، المجمع العلمي العربي الإسلامي، دمشق، ص٩٠.

[٦١] مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، ط٤، مرجع سابق، ص١٠١٦.

[٦٢] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٧.

[٦٣] ابن كثير القرشي الدمشقي (٢٠٠٠). **تفسير القرآن العظيم**، دار ابن حزم، بيروت، ص٧٩٧.

علم، وإلا فلا تصح شهادته؛ فقد شهدت الملائكة بالتوحيد بالعلم الضروريّ فقام لهم مقام النظر الصحيح في الأدلة، وشهادة سائر العباد بالنظر العقليّ، وبعد العلم يأتي الإيمان عن طريق الخبر في الرتبة الثانية وهو ما أمر الله به[٦٤] في قوله تعالى ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ محمد: ١٩، ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوا بِهِ **وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ** وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ إبراهيم: ٥٢ وهو ما يكون عن طريق الرسل ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ الإسراء: ١٥

وقد عمَدَ أركون إلى تحليل عبارة الشهادة "أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله" ألسنيًا ومعنويًا، ومنه لاحظ أن ضمير الشخص الأول في صيغة المفرد؛ مما يُعني الإلزام الشخصي لكل فرد بأن تكون كل أفكاره وأفعاله متوافقة مع "إسلامه" أي مع خضوعه واستسلامه لأوامر الله؛ مما يَلزم معه تجسيد هذا المعنى في الوعي الفردي باستمرار بصفته حرية مشروطة؛ فالحرية تحققت من خلال قبول حمل الشهادة بالإرادة الشخصية الحرة دون إكراه، ولكن بمجرد النطق بها فإنها لا تترك للفرد حرية الاختيار في الانحراف أو التخلي عن الالتزام بما تتضمنه الشهادة من أوامر ونواهي. قد تختلف سُبل تحقيق هذا الالتزام لأنها لا تقضي تمامًا على الاختيار، ولكنه اختيار مقيد، أو ما يُسمي بالحرية المستعبدة[٦٥]. فالتوحيد لا يقتصر على الاعتراف بقضية عددية أن الله واحد؛ ولكنه يُعنى الالتزام بنسق قيمي أحادي المصدر على عكس الشرك الذي تتعدد فيه مصادر القيم مما قد يصل بها إلى حد التضارب فيما بينها؛ وعليه فإن التوحيد والشرك قضيتان أخلاقيتان. الأولى أساس القيم اليقينية. والثانية أساس الشك والنسبية في القيم[٦٦].

ويُلاحظ هنا أن ربط أركون إسلام الفرد بالتزامه بالأوامر والنواهي المتوافقة مع إسلامه لا يضع في الاعتبار التمييز الذي أقامته بعض الفرق الإسلامية كالمرجئة بين "الإيمان" و "العمل" أي القيام بالفرائض الدينية، وتَجنب المنهي عنه؛ فترى أن الإيمان يقتصر على مجرد الاعتقاد في الله وكتبه ورسله، وأنه لا يوجد مراتب في الاعتقاد فالمرء إما يعتقد، أو لا يعتقد، وعليه فإن الإيمان لا يزيد بالقيام بالواجبات الدينية، ولا ينقص بتركها. وأكثر من ذلك أنهم رأوا أن التصريح باللسان ليس شرطًا للإيمان لأن الإيمان محله القلب. وفي تقرير هذا المبدأ إبطال زعم الخوارج بأن مرتكب الكبيرة كافر[٦٧].

---

[٦٤] مُحيي الدين ابن عربي (د.ت). **الفتوحات المكية**، مج١، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٤٩١.

[٦٥] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٥- ٢٦.

[٦٦] حسن حنفي (٢٠١٣): **من النقل إلى العقل مج٢، علوم الحديث: من نقد السند إلى نقد المتن**، ج٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٤٧٥.

[٦٧] محمد عابد الجابري (١٩٩٥). **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ص ص ٤٥- ٤٨.

المحور الثاني: الشهادة على الرسالة ككل فرأى أن الفرد لا يحمل شهادته كفرد شاهد على حدث خارجي عنه؛ فهو ليس مراقب حيادي لما يُعرض عليه؛ وإنما كعضو فاعل في جماعة منخرطة في عقد الإيمان ذاته. وهنا يطرح أركون إشكالية التراث الكتابي المقدس، والتراث الشفهي فشهادة الصحابة المُعاصرين لزمن الوحي مورست على مستوى النقل الشفهي لكلام الوحي، والحكايات المتعلقة بتأسيس الأمة، ثم مورست على مستوى النقل المكتوب، وبذلك تم الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية[٦٨]، ولكن عَصمة الصحابة، والتي شَكلت إحدى مُسلمات العقل الإسلامي جعلت عملية النقد التاريخي للتراث الإسلامي شبه مستحيلة فهم نقلوا كلية النصوص، والوقائع "التاريخية" بحرص، ودقة شديدة[٦٩].

وفي هذا الصدد يؤكد أركون على ضرورة إخضاع كافة النصوص المكتوبة للنقد التاريخي؛ ولكنه لا يُميز في هذا الأمر بين القرآن والسنّة. فصحيح أن القرآن كنص لم يتعرض للنقد التاريخي في الوسط الإسلامي باعتباره وحي إلهي تكفل الله بحفظه؛ لكن الأمر مختلف بالنسبة للسنّة النبوية فقد تعرضت للنقد بالفعل، وتمثلت أبرز نتائج هذا النقد فيما هو متعارف عليه في علم الحديث من تصنيف الحديث حسب قوة التأكد من نسبته للنبي إلى الحديث الصحيح، الحسن، الضعيف، المعلق، المنقطع، المعضل، والمُرسَل. أما فيما يخص نقد النص القرآني نجد أنه بالرغم من ما يُثيره مُجرد التفكير في إخضاع النص القرآني للنقد التاريخي من حساسية شديدة في الوسط الإسلامي؛ إلا أن الإيمان المطلق بأن القرآن نص إلهي يتعارض مع الخوف عليه من النقد، الذى حث عليه القرآن ذاته في قوله تعالى ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ النساء: ٨٢. وفي هذا الصدد لا بد من التأكيد على أنه لا يُمكن إنكار أو رفض ما تُفضي إليه عملية النقد هذه من نتائج شرط التزامها بالموضوعية، والصحة المنطقية، وهو ما لم يتوفر في المُحاولات التي أُجريت حتى الآن[٧٠].

---

[٦٨] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سابق، ص١٧٣.

[٦٩] محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مصدر سابق، ص١٧٤- ١٧٥.

[٧٠] لمزيد من التفاصيل راجع: حنان حمدي أمين، وآخرون (٢٠٢٢). إشكالية التاريخية في الفكر العربي المعاصر وتطبيقاتها التربوية "محمد أركون نموذجًا"، **مجلة جامعة الفيوم للعلوم التربوية والنفسية**، مج١٦، ع٩، ص ص١١٩٩- ١٢٢٥.

٣-الأُمَّــة:

يُدرج أركون مفهوم الأمة ضمن المعايير المُشْكِّلَة للمحورية الأخلاقية القرآنية. وعلى نفس منواله الفكري فإنه يُحاول التمييز بين مدلول المفاهيم الواردة في القرآن كما كانت عليه وقت نزوله عبر قراءتها قراءة تزامنية، وبين معناها التي تكتسبه لاحقًا بمرور الزمن مُستخدمًا في ذلك منهجية الحفر الأركيولوجي للكشف عن التلاعبات الأيديولوجية التي يتعرض لها المفهوم. وهو ما فعله عند دراسة مفهوم الأمة، مع تأكيده على صعوبة مُقاربة المفهوم بقوله إن تحديد نطاق الواقع الاجتماعي لما يُعنيه القرآن بكلمة أمة عملية شاقة وعسيرة المنال[٧١]؛ وقد يرجع ذلك إلي استخدام القرآن لها في مَواضَع مُتعددة بمعانٍ مختلفة فضلًا عن اختلاف تأويلها في ذات المَوضَع من مُفسر لآخر، وفيما يلي بعضًا من معاني كلمة أُمَّة الواردة في القرآن.

أولًا: مَواضع استخدام كلمة أُمَّة في الخطاب القرآني":

ورد ذكر لفظ "الأُمَّة" ومشتقاته في الخطاب القرآني[٧٢] نحو مئة وثماني عشرة مرة. منها ما يقرب من الثلث بمعنى الأُم والرحم في إشارة إلى أن الأُمَّة بمنزلة الأُم[٧٣]. فكلُّ شيء يُضَمُّ إليه ما سواه مما يليه فإنَّ العَرَب تسمّى ذلك الشيء أُمًّا. ومن ذلك أُمُّ القُرى: مكَّة، وكذلك كلُّ مدينة هي أُمُّ ما حولها من القُرى، وكذلك أُمُّ القُرآن: فاتحة الكتاب. وأُمُّ الكتاب: ما في اللَّوح المحفوظ[٧٤]. كما وردت بالمعاني التالية:

أ- الجماعة:

- تدل على الجماعة التي تضم كل جنس من الكائنات الحية. فالأُمَّةُ: الجِيلُ والجِنْسُ من كل حَيّ؛ فكل جيل من الناس هم أُمَّة على حِدَة، وكلُّ جِنس من الحيوان غير بني آدم أُمَّة

---

[٧١] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٩.

[٧٢] للاطلاع على الآيات الوارد بها كلمة أُمَّة ومشتقاتها يُمكن الرجوع إلى:
مجمع اللغة العربية (١٩٨٩). **مُعجم ألفاظ القرآن الكريم**، ج١، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، القاهرة، ص ص٨٠- ٨٢.
محمد فؤاد عبد الباقي (١٩٩٨). **المُعجم المُفَهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الحديث، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ص ص٧٩- ٨١.

[٧٣] حسن حنفي (٢٠٠٨). وحدة الأمة، مقال منشور في جريدة **الجريدة الكويتية**، متاح على:
https://www.aljarida.com/articles/1461357524581047900/ 1-6-2020, 10 pm.

[٧٤] أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. **مُعجم مقاييس اللّغة**، ج١، مرجع سابق، ص٢٢، ٢٣.

على حِدَة[٧٥]، وذلك في قوله تعالي ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ الأنعام الآية: (٣٨). وقد اختلف المُفسرين حول التماثل بين الأمم من غير جنس الإنسان، وبين الأمم الإنسانية فقال الراغب الأصفهاني أن كل كائن حي مُسخر لهدف ما وتؤدي دورها بطريقة مُعينة فمنها ناسجة كالعنكبوت، مُدَّخرة كالنمل وهكذا. وفسرها أبو حاتم الرازي بأن أُمَمًا تُعني أصنافًا من الطير والدواب تُشبه الإنسان في طلب الرزق وتواجه المصاعب في سبيل الحصول عليه. وقد أورد ابن منظور في لسان العرب مُتفقًا مع الطبري أنها أُمَم في "الدين" أي أن كلٍ منها يُسبح الله ويَعبده بلسانه[٧٦].

- الأُمَّة هي كل جماعة من الناس يجمعها أمر كالدين، أو زمان، أو مكان واحد. سواء كان هذا الجمع تسخيرًا أو اختيارًا. كما تدل على جماعة تتخذ موقف من الدين؛ فكل من بَلَغه دعوة نبي فهو أمة الدعوة، وكذلك كل من آمن بنبي فهو أمة الإجابة[٧٧]؛ فأُمَّة كل نبي من أُرسل إليهم من كافر ومؤمن[٧٨]. وذلك في عدة مواضع منها قوله تعالى ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ القصص:٢٣، وفي قوله تعالي ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الأرض أُمَماً مِّنْهُمُ الصالحون وَمِنْهُمْ دُونَ ذلك﴾ الأعراف: ١٦٨، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ يونس: ٤٧، وغيرها.
- وقد تأتي بمعنى الطائفة المتميزة من الجماعة الكبيرة الأُمِّ؛ وهي القوم[٧٩]. كما في قوله تعالى ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ الأعراف :١٥٩.
- الرجل الذى لا نظير له وقد وردت بهذا المعنى مرة واحدة في قوله تعالي ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾؛ كما تُعني إمامًا مُرشدًا للخير[٨٠].

ب-حين: جاءت الأُمَّة أيضًا بمعنى حين، أو مدة من الزمن[٨١]، وذلك في قوله تعالى ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ﴾ هود:٨

ج- دين:

---

[٧٥] ابن منظور (د.ت): **لسان العرب**، مج١٢، دار صادر، بيروت، ص٢٦- ٢٧.

[٧٦] أحمد حسن فرحات (١٩٨٣). **الأُمَّة في دَلالتها العربيّة والقرآنية، دار عمار**، عمان، ص٢٣، ٢٤.

[٧٧] أبي البقاء الكفوي (١٩٩٨). **الكُلِيَّات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، ط٢، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص١٧٦.

[٧٨] **لسان العرب**، مرجع سابق، مج١٢، ص٢٦.

[٧٩] توفيق البدري (٢٠١٨). مفهوم الأمة وأوصافها في القرآن الكريم، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مج٢٤، ع٩٤، الأردن، ص٨٨.

[٨٠] **لسان العرب**، مرجع سابق، مج١٢، ص٢٧.

[٨١] أبي جعفر محمد بن جَرير الطَبَرِيّ (٢٠٠١). **تفسير الطَبَرِيّ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج١٢، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر، القاهرة، ص٣٣٦.

والإمَّة والأُمَّةُ: الشّرعة والدّين. فقد جاءت كلمة أُمَّة بمعني دين وذلك في قوله تعالى ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ الزخرف الآية: ٢٢، أي على دين وملة وهي عبادة الأوثان. وفي قوله تعالي ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ.. ﴾ البقرة:٢١٣، أي كانوا على دين واحد؛ دين آدم أبو البشر، وهو الإيمان بالله ثَم اختلفوا فبعضهم آمن وبعضهم أشرك فأرسل الله إليهم الأنبياء لهدايتهم. وقوله تعالى ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ أي خير أَهْل دِين[٨٢]. وقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ هود: ١١٨ أي جعلهم على دين واحد. وجاءت بمعنى الشّرعة[٨٣] في قوله تعالى ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ المائدة:٤٨، وغيرها.

ثانيًا: رؤية أركون لتحديد الفقهاء والمفسرين لمفهوم الأُمَّة:

يرى أركون أن تحديد الفقهاء والمفسرين لهذا المفهوم لا يتفق مع ما يعنيه القرآن بل أنه غطى على المعنى القرآني وحجبه تمامًا عبر شحنه بدلالات معنوية لا تنتمي إلى زمن القرآن وتحديداته. فقد جاء تحديدهم لمفهوم الأمة ضمن منظور تشكيل الأمة الروحية الموعودة بالنجاة في الدنيا والآخرة[٨٤]، وهو المعنى الذي يُمكن استنباطه من التعريف اللغوي للكلمة؛ فلفظ الأُمَّة مُشتق من الجذر اللغوي أَمَمَ: الأَمُّ، بالفتح تُعني القَصْد. أَمَّهُ يَؤُمُّه أَمّاً إذا قَصَدَه. ويُحتمل أَن يكون الأَمُّ أُقِيم مَقام المَأْمُوم؛ أي هو على طريق ينبغي أَن يُقْصَد.

ويرجع سبب رفض أركون لرؤية الفقهاء التي ربطت مدلول كلمة الأمة بالدين الذي يُمثل الطريق المستقيم الذي ينبغي أن يُقَصَد، إلى ما يترتب على هذا التحديد، والذى يتمثل في أمرين:

الأمر الأول: نشأة النظرية اللاهوتية القائلة بالدين الحق الذي يُمثل اتباعه الفرقة الناجية الوحيدة والفرق الأخرى كلها هالكة ضالة. مما يُعطي مشروعية لحروب متتابعة متجددة في كل زمان ومكان[٨٥]. استنادًا إلى حديث الفرقة الناجية وهو حديث مشكوك في صحته، وليس متواترًا[٨٦].

---

[٨٢] **لسان العرب**، مرجع سابق، مج١٢، ص٢٢-٢٤.

[٨٣] لمزيد من التفاصيل يُمكن الرجوع إلى: أحمد حسن فرحات. **الأُمَّة في دَلالتها العربيّة والقرآنية**، مرجع سابق، ص ص ٢٩-٣٣.

[٨٤] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٩.

[٨٥] محمد أركون. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، مصدر سابق، ص٦.

[٨٦] لمزيد من التفاصيل راجع:

الأمر الثاني: جعل الفقهاء من رجال الدين يُمثلون السلطة الأساسية في المجتمع؛ فهم أعلى سلطة من الخليفة بل إن وجوده مرهون بتأييدهم له عبر ما يُسمى بالبيعة والتي يقوم فيها العلماء من رجال الدين بمنح السلطة للخليفة باعتبارهم يعبرون عن موافقة الأمة كلها وينوبون عنها. فإليهم ترجع مُهمة وضع القانون المُقدس أو الشريعة، كما أن إجماعهم على حكم شرعي يشكل هيبة وسيادة عليا مقدسة لا يُمكن تجاوزها؛ بينما يقتصر دور الخليفة على تأييد وترسيخ النظام الذي يعمل على تطبيق القوانين كما يُحددها علم أصول الفقه، وهي المهمة المتمثلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتظهر هذه المراتبية الهرمية في كتب التيولوجيا (الكلام) والتي دائمًا ما تُلَحَق الفصل الخاص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالفصل الخاص بالإمامة[٨٧].

ومن ثَم يتشكَّل سياج دوجماطيقي تزداد قوته وقدرته على الصمود من خلال القانون الديني المَوضوع من قِبل الفقهاء، والذي يُنظم العلاقة بين ولاة الأمور والرعية؛ هذا القانون يعتمد على مبدأين متناقضين أولهما أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ومن خلاله أتاح ترسيخ فكرة الوجود المثالي لسيادة عليا أو مشروعية عليا ممارسة كليًا داخل المنظور الذي أراده الله والذي يُحدد تمامًا وبشكل صحيح من قِبل الفقهاء. والثاني هو أنه طاعة حاكم جائر خير من فتنة داخل الأمة، وهكذا يتم تقديم الطاعة لكل اشكال الحكومات والأنظمة السياسية، مما يعني تغليب دولة الأمر الواقع على دولة الحق والقانون[٨٨].

كما تسود نفس طبيعة العلاقة بين المُهيمن والمُهيمن عليه لتشمل كل المستويات داخل المجتمع فيتم إخضاع المرأة لسلطة الرجل بوضعها في مكانة أدني منه من قِبل القانون الديني، والأمر كذلك خارج العائلة حيث يخضع المؤمن لرجل الدين وهكذا. وبذلك يتم فرض الهيمنة طواعيًة دون أي احتجاج بفضل استبطان كل فرد من الرعية للأوامر المُقدسة بواسطة القانون الديني الذي خلع رداء التقديس علي التقاليد البالية العتيقة السابقة علي

حسن حنفي (٢٠٠٧). حديث الفرقة الناجية بين تعدد الروايات و التوظيف السياسي في علم أصول الدين، **مؤتمر الوحدة الإسلامية وديعة محمد (ص)**، جمعيّة التجديد الثقافيّة الاجتماعيّة، مملكة البحرين: ٢٨ إلى ٣٠ ديسمبر، متاح على: http://tajdeed.org/wehda/حديث-الفقرة-الناجية-بين-تعدد-الروايات/

حسن حنفي، محمد عابد الجابري (١٩٩٠). **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ص٧- ١٤.

[٨٧] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٣٣.

[٨٨] محمد أركون(٢٠١٢). **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط٦، دار الساقي، بيروت، ص١٥.

الإسلام بهدف حماية السلطة والمستفيدين منها[٨٩]، وبذلك يَستمد الخضوع للبشر مشروعيته من الخضوع لله.

ثالثًا: تحديد أركون لمفهوم الأمة:

يرى أركون أن الأمة تولدت عبر عملية مزدوجة؛ استندت إلي أولًا: **العمل التاريخي المحسوس** للنبي، والذي استطاع بالاعتماد على مجموعة صغيرة من اتباعه أن يوسع من تحالفاته بالتدريج من أجل تأسيس وحدة اجتماعية تتجاوز القبلية؛ مركزها المدينة، وهو نظام الحكم الذي وصفه أركون بالاتحاد الفيدرالي[*]على عكس ما ينادي به دائمًا من ضرورة الامتناع عن اسقاط مفاهيم عصر على عصر آخر تفاديًا للوقوع في المغالطة التاريخية! ثانيًا **التأسيس النظري** لها بأبعادها الاجتماعية والسياسية بواسطة المنطق أي اللوغوس أو الخطاب القرآني، كما أشار إلى أن القرآن يقدم إطار الفكر ونظام القيم الحاكم للأمة الوليدة مُعبرًا عنها في عدة مواضع باستخدام ثلاث كلمات هي الأمة، القوم، المؤمنين وأن هذه الكلمات الثلاثة إذا ما قرأناها قراءة تزامنية وفقًا لمعناها في زمن نزول القرآن نجد أنها كانت تدل على مجموعة بشرية صغيرة العدد ومحددة تمامًا. أي أنها تجربة فريدة خاصة بالنبي وأصحابه المعاصرين له، ولذا أطلق عليها مُسمى "تجربة المدينة" للدلالة على الطابع التاريخي لها. ووفقًا لهذه الرؤية يقرر أركون خطأ الاعتقاد بأن الإسلام لا يفصل بين الروحي والزمني[٩٠]. مما سبق يُلاحظ أن:

- عند تحديد أركون لمفهوم الأُمَّة قَدَّم العمل التاريخي في المرتبة الأولى، ثَم جاء الخطاب القرآني تاليًا له في إشارة إلى التأكيد على الطابع التاريخي للتجربة النبوية، والتي استقلت في بعض الاحيان عن القرآن لتُشَكل تجربة إنسانية خالصة تعتمد على الأخذ بالأسباب المادية مُعتمدة على هدي العقل وحده كما حدث في عقد التحالفات، والتخطيط للغزوات. وفي موازاة ذلك أعطى الخطاب القرآني لهذه الأمة التي تكونت من تشكيلة اجتماعية-سياسية رسالة دينية تتجاوز التاريخ وتخترقه. ولذا فإن الأمة شَكلت فيما بعد جزء لا

---

[٨٩] المصدر السابق، ص١٦.

[*] إن استعمال هذا المصطلح Fèdéralism حديث نسبيًا؛ إذ يرجع إلى نهاية القرن الثامن عشر تقريبًا، وهو نظام للحكم في الدول ذات القوميات المتعددة؛ تكون فيه السلطات مقسمة بين حكومة مركزية، ووحدات حكومية محلية منفصلة عن الحكومة المركزية لكل إقليم، ويستلزم النظام الفيدرالي وجود برلمان فيدرالي تتمثل فيه كافة الأقاليم. نوري طالباني (٢٠٠٥). **حول مفهوم النظام الفيدرالي**، ط٢، مؤسسة موكرياني للطباعة والنشر، أربيل، ص٩- ١٠.

[٩٠] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٩- ٣٠.

يتجزأ من المحورية الأخلاقية القرآنية لأنها تُمثل التجسيد التاريخي المحسوس للسلطة السياسية التي رسخت المنطق القرآني، ولذا رأى أن كلمة الأمة ككلمة الإسلام ذاته[٩١] لأنها جمعت بين النظرية والتطبيق.

- قراءة أركون لمفهوم الأُمَّة وتحديد مدلوله جاء من خلال منظور تاريخي بحت؛ كما حاول أن يشمل بتحليله النقدي رؤيتين **الأولى:** رؤية "المؤمنون" لهدف الخطاب القرآني بأنه تحرير الوضع الإنساني من الفوضى، والإكراهات العمياء التي كان سيتخبط فيها لولا وجود الله، وقد وردت عدة آيات تعبر عن قول المؤمنين بهذا منها ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللّهُ﴾ الأعراف: ٤٣. **الثانية**: رؤية المؤرخون المنشغلون بتتبع الوقائع والأحداث للتوصل إلى معرفة كيف جرت بالفعل أكثر من حرصهم على استنباط المقاصد والنيات، وعليه فقد جاء تحديدهم أن هدف الخطاب القرآني هو إيصال طائفة المسلمين الوليدة حديثًا إلى سدة السلطة[٩٢]، وبالطبع فإن كلٍ من الرؤيتين تُشكل نسق معين من القيم.
- القراءة التزامنية لكلمة أمة في المواضع التي عبر عنها القرآن بالكلمات الثلاث الأمة، القوم، المؤمنين؛ جاءت بمعزل عن الآيات التي وردت فيها؛ بالرغم من اتفاق المُفسرين وعُلماء اللغة على تَغَيَّر المعنى وفقًا للسياق. وإذا ما افترضنا أنه يقصد معنى الأُمَّة في مواضع معينة فكان لزامًا عليه أن يَذكرها.

ولاتخاذ موقفًا نقديًا من قراءة أركون لمدلول كلمة الأمة في القرآن لا بد من التثبت من المعنى التزامني للكلمات الثلاث آنفة الذكر، وهذا خارج نطاق الدراسة ولكن يُمكن التدليل على منطقية تحليله عبر التأمل في أحد المواضع التي وردت فيها كلمة الأمة بمعنى مجموعة بشرية مُحددة وذلك في قوله تعالى ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران: ١١٠، يُلاحظ أن الفعل كنتم في صيغة الماضي مما يدل على أن هذه الخيرية اتصف بها جيل معين والمُعبر عنه بكلمة أمة، وهذا الاستنتاج مُعتمدًا على المعنى اللغوي لكلمة أمة بأنها الجيل، وأن كل جيل من الناس هم أُمَّة على حِدَة[٩٣]. وحيث أن الجيل تتراوح مدته من ٢٠-٣٠ سنة، فإن المقصود بهذا الجيل هم صحابة رسول الله، والذي امتدت دعوته على مدار ٢٣ سنة. هذا الاستنتاج يتفق أيضًا مع ما أورده الطبري من اختلاف أهل

---

[٩١] المصدر سابق، ص٢٩.

[٩٢] المصدر سابق، ص٢٢- ٢٣.

[٩٣] **لسان العرب**، مرجع سابق، مج١٢، ص٢٦- ٢٧.

التأويل في تأويل هذه الآية وأن بعضهم اتفق على أن المقصود بها الذين هاجروا مع رسول الله من مكة إلى المدينة[٩٤]. والبعض الآخر رأى أنه وإن كان الصحابة هم المقصودين بهذا الخطاب؛ إلا أن التقريظ الذى تحمله الآية موجه أيضًا لكل من يصنع مثل صنيعهم استنادًا إلى قول عمر بن الخطاب لو شاء الله لقال "أنتم" فكنا "كلنا"، ولكن قال كنتم، ومن يُريد أن يكون من تلك الأمة فليؤد شرط الله فيها[٩٥]، وهو ما يؤيده قوله الله تعالى ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ مما يدل على استمرار التكليف بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؛ ومن ثَم تتحقق الخيرية في الأجيال التالية لجيل الصحابة. من خلال هذا العرض تتضح بعض ملامح الاختلاف بين التفسير الكلاسيكي والتفسير الحداثي للآيات.

وبالرغم من تأكيد أركون على الطابع التاريخي لتجربة المدينة كتجربة سياسية اختلط فيها العامل الديني بالعامل السياسي بشكل لا يسمح بالانفصال بينهما حيث أنه كان الموجه الأساسي له بقيادة نبي مُؤيد من الله؛ مما يدلل على خصوصية التجربة بشكل لا يُمكن معه تصور إمكانية إعادة إنتاجها بذات الكيفية مرة أخرى؛ إلا إنه لا يُعَني بذلك أن الخطاب القرآني خطاب تاريخي لا يَصُلح إلا لزمانه فقط لأنه لا يعتمد على مجرد السرد التاريخي، ولكنه يعمل على خلع رداء التصعيد والتسامي على **الأحداث التاريخية الواقعية** التي حدثت في زمن النبي؛ لكي تتخذ دلالة كونية تتجاوز خصوصيتها المحلية ويظل الخطاب موجه لكل البشر في كل زمان ومكان، وذلك عبر استخدام العمليات الأسلوبية والبلاغية التي تمحى كل التفاصيل الخاصة بالحدث التاريخي فلا يُسمي أبدًا الأماكن أو الأشخاص أو الرهانات المادية[٩٦]، وهنا يجب التفريق بين دورين متمايزين لهذا الخطاب[٩٧]:

الأول: دوره السياسي في الحدث التدشيني الأول، والذي تمثل في إرساء دعائم دولة ذات نظام سياسي دورها الأساسي تمكين الدين الجديد، وهو ما اعتبره أركون دور فريد خاص بتجربة تاريخية لها خصوصيتها.

الثاني: دوره الديني والتربوي وهو ما اعتبره دورًا كونيًا يتجاوز التاريخ ويعلو عليه ليظل صالحًا لكل زمان ومكان؛ لأن الله هو الفاعل المُرْسِل الذي يوجه الرسالة المُتضمنة للمعايير الأخلاقية التي تُميز بين الخير والشر؛ فالأمة هنا ليست مُستقلة بذاتها تتصرف بشؤونها،

---

[٩٤] **تفسير الطَبَرِيّ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج٥، ص٦٧١.

[٩٥] أحمد حسن فرحات. **الأُمَّة في دَلالتها العربيّة والقرآنية**، مرجع سابق، ص٢٩.

[٩٦] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٢٩-٣٠.

[٩٧] المرجع السابق، ص٣١- ٣٢.

ولكنها على اتصال دائم بالله يُرشدها ويهديها. كما أنه المُرْسَل إليه أيضًا الذي تعود إليه كافة الأعمال وإليه يرجع الحكم كله في الثواب والعقاب. وطالما أنه حي لا يموت، فإن ميثاق الإيمان به وطاعته يظل قائمًا. هذا الميثاق الذي يُمثل عقد الإيمان به، وقد رأى أركون أن هذا الميثاق يَمنح **حرية مشروطة**، ويوفر **اختيار مُقيد**. ويُمكن استنتاج دلالتين لهذا التعبير:

الأولي: أن الدخول في هذا الميثاق يبدأ بنطق الشهادة باختيار حر، ولكنه بعدها يلتزم بما يتضمنه هذا الميثاق من أوامر ونواهي كما سبق الإشارة من قَبَل في معيار الشهادة.

الثانية: أن الخطاب القرآني يعمل على تشكيل وعي الأمة عبر الإيعازات والأوامر والتحذيرات وضرب الأمثلة، ومنها تم استبطان القيم وأنواع السلوك التي يُحددها الله للمؤمنين به، باعتبار أن النظام القيمي القرآني ليس نظام مُحكم الغلق، وإنما يوفر حرية الاختيار بين البدائل بشرط اتساقها مع الإطار العام للقيم القرآنية.

يُلاحظ هنا أن أركون استخدم تعبير الاستبطان بدلًا من الاستنباط، في إشارة إلى خطأ هذه العملية لأن الاستبطان يُشير إلى تأمل باطني نفسي ينصب على عالم الشعور؛ أي أن الانفعالات النفسية هي المُتحكم الأكبر فيه. بينما الاستنباط يستند إلى عمل العقل وفقًا لقواعد المنطق ولا دخل للعاطفة فيه. وقد رأى أن الاعتماد على الاستبطان كان سبب في تضليل العقل الإسلامي لأنه أدى إلى سوء فهم المسلمين لتجربة المدينة، والذي جعلهم يعتقدون بأن النجاح في الحياة الدنيا مرهون ومرتبط بطاعة الله، وأن اتباع الخط المستقيم يصحبه بالضرورة الفوز بالعديد من الامتيازات كالتي حصل عليها المسلمين من الفتوحات التي مكنتهم من السيطرة على العديد من الأراضي الشاسعة، وعلى هذا النحو أيضًا تم إرجاع سبب هزيمة يونيو١٩٦٧م إلى أننا فرطنا في اتباع الدين. ويُضيف أن التاريخ المكتوب لم يوضح كيف تمت عملية الاستبطان هذه والحيثيات التي رافقتها لفهم طريقة تَشَكَّل العقل الإسلامي، وأن إيضاحها ضروري للفهم الدقيق لتجربة المدينة[٩٨].

وهنا يجب الانتباه إلى أن تعميم أركون الحكم بأن بناء النسق القيمي الإسلامي اعتمد على الاستبطان وحده أدى إلى تجاهله أنظمة أخرى ساهمت في بناء هذا النسق؛ فالاستبطان اعتمد عليه العقل العرفاني وحده، وهو أحد الأنظمة المعرفية الثلاثة المُكونة للعقل الإسلامي بجانب البيان والبرهان.

كما يُلاحظ أن أركون في مقاربته لمفهوم الأمة استند إلى نقد رؤية فقهاء العصر الكلاسيكي لها وهي الرؤية التي تتفق وظروف عصرهم آنذاك، وحاول موضعة رؤيته وفقًا

---

[٩٨] المصدر سابق، ص٣٢.

للمنظور الحداثي في مقابلها؛ في حين تجنب رؤية الجماعات الإسلاموية لمفهوم الأمة بالرغم من ظهورها في العصر الحديث، والتي عَمِلت على إعادة طرح مفهوم الأمة ذات الطابع الديني كما كانت عليه في العهد النبوي كبديل لمفهوم الدولة الحديث ذات الطابع السياسي المدني، ولكن نلمح رفض أركون لرؤيتهم في امتناعه عن إلحاق مفهوم الأُمَّة بصفة "الإسلامية".

٤-القانون أو الأمر:

يُعد القانون المعيار الأساس لأي نظام أخلاقي ديني أو وضعي. وهو لفظ يوناني مُعرّب يُعني المقياس، وهو ذات المعنى في اللغة السريانية حيث يُعنى مسطرة، وكان يُقصد به المقياس المادي ثَم أُطلق بعد ذلك على كل مقياس فكري، أو معنوي. والقانون قضية كلية يُستخرج بها أحكام جزئيات المحكوم عليه فيها، وبذلك فإن هذه القضية أصل أو قاعدة، وتلك الأحكام فروع. والقانون عند كانط هو مجموع المبادئ القبلية التي تُتخذ اساسًا للمعرفة. كما أنه يُعنى الشريعة، والناموس، وهو مجموع القواعد العامة المُنظمة للعلاقات على اختلاف أنواعها واشكالها، وهذه القواعد لا بد أن تكون إلزامية وتتخذ عدة صور من حيث مصدر وطريقة الإلزام فتكون أما بدون تشريع صريح وعندها تُشكل الأعراف، أو ما يُسمى بالعادات والتقاليد، أو بتشريع صريح تضعه السلطات الاجتماعية، وتُسمى بالقوانين الوضعية، أو تُعبر عن إرادة الله وتُسمى بالقوانين الإلهية[٩٩]. وتتركز معالجة أركون لهذا المعيار حول فكرة التاريخية أيضًا؛ ويُمكن تقسيم هذه المُعالجة وفقًا لمحورين:

المحور الأول: تاريخية الفقه:

يهدف أركون إلى تبيان تاريخية الفقه وأنه يرتبط بظروف المكان والزمان المُنجز فيه، ولذا فإنه يُميز بين القانون القرآني، والقانون المُستنبط من القرآن بواسطة الفقهاء[*]؛ فيرى أن الوحي القرآني كله عبارة عن قانون لأن غالبية الأفعال فيه وردت في صيغة الأمر مُعبرة عن الإرادة الإلهية؛ فهي لا تُناقش ولا تُرد لأنها صادرة عن سيادة عليا ومشروعية مطلقة، فالوحي

---

[٩٩] بالرجوع إلى:

أبي البقاء الكفوي. **الكُلِيَّات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، مرجع سابق، ص٧٣٤.

جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج٢، مرجع سابق، ص١٧٩- ١٨٠.

عبد المنعم الحنفي(٢٠٠٠): **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص٦٣٦.

[*] "القانون بالمعنى القرآني لكلمة أمر: أي الإيعاز الذي يعبر بلغة بشرية عن إرادة الله ليس فقط في مجال القانون (وهذا ما ولّد الشريعة)، وإنما أيضاً بالنسبة لكل ما يخص الوجود البشري في هذا العالم السفلى، (العالم الأرضي). والقانون بهذا المعنى ليس الشيفرة القانونية التي سيبلورها فيما بعد الفقهاء من مؤسسي المدارس، وذلك تحت ضغط الحاجيات الدنيوية المستجدة والغايات العديدة. لا ريب في أنه ألهم عمل هؤلاء الفقهاء في القرنين الأول والثاني للهجرة" محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٣٣- ٣٤.

مُنظم لكل ما يخص الوجود البشري في العالم الأرضي، ومنه عَمِل الفقهاء على استنباط الأحكام الشرعية من أوامر الله ونواهيه[١٠٠]. ويُمكن فهم مَقصد أركون من هذا التمييز عبر التفريق بين طبيعة الأوامر الإلهية، والتي قَسمها الفقهاء في علم التوحيد إلى مسائل عقدية، مسائل فقهية، وأخلاق ويُمكن التعرف عليها على النحو التالي:

أ- المسائل العقدية: العقيدة هي الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى مُعتقده، وهي ما يُقصد به الاعتقاد دون العمل، وتتضمن مجموعة من الأفكار المعترف بها بين أفراد المذهب الواحد[١٠١]، وعليه تتعدد أنواعها ما بين العقائد الدينية، العقائد الفلسفية، والعقائد السياسية... إلخ. وتتضمن العقائد الدينية قضايا ما فوق الطبيعة، ويختص علم العقائد، والذي يُسمى أيضًا بعلم التوحيد، وبعلم الكلام بالبحث فيها وتنقسم إلى ثلاث قضايا رئيسة **الإلهيات**، وتتضمن كل ما يتعلق بالذات الإلهية من أسماء، صفات، أفعال، وغيرها. **النبوات**، وتتضمن البحث حول النبوة والصفات الخاصة بالأنبياء، والمعجزات التي أظهرها الله تعالى بواسطتهم، **السمعيات** وسُميت بذلك لأنها تتضمن قضايا يعتمد الإيمان بها على الإخبار بواسطة الوحي، ويتم التلقي عن طريق السمع؛ ثم تتوقف القدرات الإنسانية عند هذا الحد حيث لا يستطيع العقل التحقق منها والحكم عليها بالنفي أو الإثبات، ولذا تُسمى بالغيبيات كالبعث، الحشر، الجنة، النار، وجود الجن، والملائكة وغيرها[١٠٢]. وعليه فإن العقيدة الصحيحة تستوجب تحقيق أركان الإيمان الستة: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره.

وقد جاءت دعوة الإيمان بهذه القضايا في صيغة الأمر في عدة آيات من القرآن منها قوله تعالى ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ البقرة: ١٣٦، وقوله تعالى﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ النساء:١٣٦.

ب- المسائل الفقهية: الفِقْهُ في اللغة العلم بالشيء، والفهم له[١٠٣]، وهذا اللفظ أكثر ارتباطًا بعلوم الدين وقد يكون ذلك لأنه ورد في القرآن مُرتبطًا بفهم الدين في قوله تعالى

---

[١٠٠] المصدر سابق، ص٣٣- ٣٤.

[١٠١] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج٢، مرجع سابق، ص٩٢.

[١٠٢] أحمد عبد الرحيم السايح (١٩٩٠). **علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة**، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ص٦١- ٦٢.

[١٠٣] لسان العرب، مرجع سابق، مج١٣، ص٥٢٢.

﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ التوبة: ١٢٢. والمسائل الفقهية هي التي تتعلق بالجمع بين العلم والعمل، ويتضح ذات المعنى في تعريف الفقه في مقدمة ابن خلدون بأنه معرفة أحكام الله في أفعال المُكلفين عبر استخراجها من الكتاب والسُنَّة، والتي تتنوع بين الوجوب، الحظر، الندب، الكراهة، والإباحة[١٠٤]. وهي المسائل التي يتركز عليها عمل الفقهاء لاستنباط القانون الديني. وعليه فإن الفقه يتركز حول أركان الإسلام الخمسة التي حددها النبي في حديثه الذي ورد في الصحيحين «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان».

وقد جاء أمر الالتزام بأفعال التكليف في صيغة الأمر في عدة آيات من القرآن منها قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ المائدة: ٦ وغيرها، ويُلاحظ من خلال هذه الآية أن الأمر بالفعل ارتبط بالتعليل لبيان الهدف منه على عكس الآيات المتعلقة بالقضايا العقدية فقد ورد الأمر فيها دون تعليل.

إن اعتبار الوحي القرآني كله قانون من البديهيات، ولكن ربط أركون القانون بالمعنى القرآني لكلمة "أمر" يُجانبه الصواب؛ حيث نجد في الآيات ما يُمثل قانون دون أن يَرد الفعل في صيغة الأمر في إشارة إلى حرية الإرادة الإنسانية، وما يتبعها من مسئولية نتيجة لمعرفته بمآل كل طريق كقوله تعالى ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ طه:١٢٤ ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ* قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ تبارك: ٨، ٩ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ البقرة: ٢٥٦؛ هذا بالإضافة إلى القصص القرآنية وما تحمله من قوانين ونواميس الله في الأرض، وغيرها من المعايير الإرشادية التي اعتمد عليها الفقهاء في استنباط القوانين.

كما يَذكر أركون أن القرآن لم يستخدم كلمة شرع التي أصبحت تُعني فيما بعد القانون الإلهي[١٠٥]، ولم يَذكر الدلالة التي استنتجها من هذه الملحوظة- ولكن يُمكن استنتاجها من

---

[١٠٤] خالد عبد العزيز السعيد (٢٠١٠). **تأصيل بحث المسائل الفقهية**، دار الميمان، الرياض، ص٢٤.

[١٠٥] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٣٤.

خلال مضمون المشروع ككل، وهى رغبته في اعتبار الشريعة كلها تصورات بشرية وليست إلهية[*]- وبالعودة إلى معنى كلمة شرع في اللغة للتحقق من وجود الكلمة ذاتها من عدمه في القرآن؛ تبين أنها ملحوظة غير صحيحة؛ حيث يذكر لسان العرب أن شرع: شَرَعَ الوارِدُ يَشْرَعُ شَرْعاً وشُروعاً: تناول الماءَ بفِيه، والشَّريعةُ والشَّراعُ والمَشْرَعةُ: المواضعُ التي يُنْحَدر إلى الماء منها، قال الليث: وبها سمي ما شَرَعَ اللّه للعباد شَريعةً كالصلاة، الصوم، الحج، النكاح، وغيره... وشَرَعَ الدينَ يَشْرَعُه شَرْعاً: سَنَّه. كما تأتي كلمة شَرَعَ بمعنى بَيَّنَ وأَوْضَح أي أَظهر[١٠٦] وقد ورد هذا اللفظ في قوله تعالى﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى:١٣، وفي قوله تعالى﴿شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ الشورى: ٢١.

ثم يُضيف أن كلمة الشريعة وردت مرة واحدة بمعنى السبيل أو الطريق المؤدي إلى مقاصد الله وغاياته من مخلوقاته- ومن هنا أنتج الشاطبي فيما بعد مفهوم مقاصد الشريعة (٧٩٠هـ- ١٣٨٨م) - وارتبطت بكلمة أمر في قوله تعالي ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الجاثية الآية ١٨. ولهذا بلور الفقهاء القانون الديني اعتمادًا على الأمر المنسوب لله؛ عبر تشكيل مراتبية هرمية لمصادر القانون حسب الأهمية تبدأ بالقرآن، ثم الحديث، فالإجماع، وأخيرًا القياس؛ لإخضاع كل مصادر التشريع للقرآن، ومن ثَم لا يُمكن وجود أي حكم لا يتوافق مع القرآن الذي يُمثل القانون الأعلى[١٠٧].

يُلاحظ هنا أنه اعتمد على بيان تكرار لفظ الشريعة في القرآن وتجاهل ذكر كلمات مماثلها لها بذات المعنى مثل كلمة شِرعَة؛ فقد ورد في لسان العرب أن الشريعةُ والشِّرْعةُ كلاهما بذات المعنى وهو: ما سنَّ الله من الدّين وأَمَر به كالصلاة والصوم والحج والزكاة وسائر الأعمال[١٠٨]، في قوله تعالى﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ المائدة: ٤٨. وهو نفس معنى كلمة شَرَعَ كما أوضحناها سابقًا. وهذا يُعنى أن أركون لم يراعي خصوصية اللغة العربية في ثرائها حيث تتعدد المفردات التي تعبر عن المعنى الواحد.

ويري أركون أن عملية الاعتماد على الإجماع في استنباط القانون الديني يُضعف من علميتها وموضوعيتها لأن النصوص القرآنية تحتمل عدة قراءات ممكنة وقراءة واحدة حرفية،

---

[*] "الحدود اللاهوتية... تصورات بشرية أخذت شكلًا لاهوتيًا". رون هاليبر (٢٠٠١). **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد أركون**، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص٦٤.

[١٠٦] لسان العرب، مرجع سابق، مج٨، ص١٧٥- ١٧٦.

[١٠٧] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٣٤.

[١٠٨] لسان العرب، مرجع سابق، مج٨، ص١٧٦.

ومن ثَم فإن الإجماع على قراءة واحدة يتدخل فيه عمل المتخيل الديني[١٠٩]. وهو ما يراه واضحًا في التفسير التقليدي للآيات الخاصة بالإرث، والذي اتسم بالمراوغة من أجل الحفاظ على نظام الإرث العربي القديم السابق على الإسلام. وقد جاءت أبرز صور التحايل والمراوغة في تحديد معنى كلمة الكلالة الواردة في سورة النساء الآية (١٧٦) فبالرغم من اعتراف التفسير التقليدي بغموضها الكامل؛ إلا أنه في الوقت نفسه لم يتردد في تفسير معناها وفقًا للمعنى الذي يستجيب لحاجة المجتمع وضغط العرف القائم. كما يري أن الأمر ذاته يُلاحظ من خلال عملية تحديد الآيات الناسخة والمنسوخة، والتي رأي أنها خضعت لانتهازية المشرِّعين الذين يحكمون على الآيات التي تتضمن أحكامًا تتعارض مع مصالحهم بأنها منسوخة، والآيات التي تتوافق معها بأنها ناسخة[١١٠].

وهو ما يُفسر استخدام أركون لتعبير "القانون الديني" دائمًا عوضًا عن "الشريعة" التي ذُكرت في القرآن للتمييز بين القانون المُستنبط بواسطة الفقهاء والتأكيد على بشريته، والشريعة الإلهية التي تُمثل الأصل والأساس الذي لا بد من العودة إليه في كل عملية تجديد فقهي دون الالتزام بالآراء الفقهية المُنجزة حتى ولو كانت ناتجة عن إجماع الفقهاء.

المحور الثاني: تاريخية التلقي:

يدور علم الأخلاق وآداب السلوك في التراث الإسلامي حول ضرورة اتباع القانون الديني وهنا يُشير أركون إلى تباين أنماط تلقي القانون الديني وأن اختلاف أنماط التلقي تُنتج فهم مختلف للقرآن عند كل متلقي، ويرجع اختلاف أنماط التلقي إلى اختلاف مُحددات الإدراك حيث يتأثر بالثقافة السائدة، والإبستمي الخاص بكل مرحلة تاريخية[١١١]؛ هذا بالإضافة إلى أن النصوص القرآنية بالرغم من أن لها قراءة حرفية واحدة إلا أنها تحتمل عدة قراءات ممكنة، نظرًا لطبيعة النص المعتمد على أسلوب الرمز والمجاز؛ ولذا لا يُمكن استنفاذها بواسطة التفسير النحوي والبلاغي واللفظي[١١٢]. وعليه تعددت المواقف العقائدية النظرية لمختلف المدارس الإسلامية لاختلاف أنماط تلقي القانون الديني المُستنبط من أوامر الله ونواهيه كما وردت في القرآن والسنة، ويضرب أركون مثالًا على ذلك الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة

---

[١٠٩] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٣٥.

[١١٠] محمد أركون (١٩٩١). **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ص٥٣- ٥٤، ص٣٩.

[١١١] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٣٦.

[١١٢] المصدر سابق، ص٣٥.

حول مكانة الفعل البشري؛ أي مدى مسئولية الإنسان عن افعاله وهل تحدث جبرًا أم اختيارًا، وإذا كانت جبرًا فكيف يُمكن تقييمها بالثواب أو العقاب؟

ترتبط هذه القضية عند **المعتزلة** بقضية العدل الإلهي، وهي من أبرز القضايا عند المعتزلة فهي أحد أهم الأصول الخمسة[١١٣] التي لا يُعرف المعتزلي إلا بها، وبسببها أطلق عليهم اسم "أهل التوحيد والعدل" فالعدل عند المعتزلة هو بحث في أفعال الله وقد جاء بعد الأصل الأول "التوحيد" لأنه يُبنى عليه. وقضية العدل عند المعتزلة تتضمن بُعَدين[١١٤]؛ **البعد الأول:** التأكيد على حرية الإرادة الإنسانية والتي يترتب عليها المسئولية الأخلاقية؛ فالإنسان بنظرهم الكائن الوحيد الذي يتمتع بحرية الاختيار بينما باقي الكائنات تسير وفقًا لنظام حتمي؛ فأفعاله صادرة عن إرادة حرة يرشدها العقل ويوجهها فهي غير خاضعة للحتمية الطبيعية، وبناءً على ذلك اعتبروا أن حرية الاختيار عند الإنسان هي محور المسألة الخلقية. وتبدأ بالإدراك حيث تُدرك الشريعة بواسطة العقل الناضج، وهو ما تقصده المعتزلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولديه حرية الاختيار بين الخضوع إليها أو عصيانها مع معرفة بما يترتب عليه الأمرين من الثواب والعقاب أي أنه يتحمل الإنسان تجاه المعرفة، وهو ما يُعبر عن قول المعتزلة بالوعد والوعيد، ولما كانت هذه المسئولية لا تُقاس بالأفعال فقط وإنما بالقصد والنية فقد أدخلت الأصل الأخير وهو ما يُسمى بالمنزلة بين المنزلتين[١١٥].

كما يرجع تأكيد المعتزلة على حرية الإرادة الإنسانية إلى أن القول بأن العبد هو الخالق لأفعاله لأن منها الحسن، ومنها القبيح فلو كان الله خالقها لكان فاعلا للقبيح والله لا يفعل القبيح، وهو ما يرفضه الأشاعرة وأهل السنة قاطبة بقولهم إن الله لا يفعل القبيح ولكنه خالق كل شيء[١١٦] لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ الزمر:٦٢. ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ الصافات: ٩٦. ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ الزمر: ٦٣.

وبذلك تكون حرية الاختيار والإرادة الإنسانية عند المعتزلة هي أساس المسئولية الأخلاقية لقوله تعالى ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ الإنسان: ٣، وقوله تعالى ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ *وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ *وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ البلد: ٨ – ١٠

---

[١١٣] الأصول الخمسة التي ترتكز عليها المعتزلة **التوحيد، العدل،** أما الأصول الثلاثة الأخرى وهي **الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**؛ فهي متفرعة من الأصل الثاني الكبير "العدل". ألبير نصري نادر (١٩٥١). **فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين**، ج٢: **العدل (الإنسان- الأخلاق- السياسة)**، مطبعة الرابطة، بغداد، ص٧.

[١١٤] بالرجوع إلى: هويدا فؤاد الطويل (٢٠١٨). مقتضيات العدل الإلهي: الثواب والعقاب بين الوجوب والفضل لدى المعتزلة والأشاعرة "دراسة تحليلية نقدية، **حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا**، مج١٠، ع١٠، جامعة الأزهر، ص٨٩٦- ٨٩٧.

[١١٥] ألبير نصري نادر، **فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين**، ج٢، مرجع سابق، ص٨.

[١١٦] عوّاد بن عبد الله المُعتِق (١٩٩٥). المُعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السُّنَّة منها، ط٢، مكتبة الرشد، الرياض، ص١٥٩- ١٦٠.

البُعد الثاني: يتعلق بأفعال الله تجاه عباده وأنها لا تخرج عن نطاق العدل ويتضمن ذلك تكليف العباد على قدر طاقتهم البشرية، إرسال الرسل لإرشادهم وهدايتهم، كما قالوا "بالوجوب" في حق الله سبحانه وتعالى فيما يتعلق بالثواب والعقاب لقوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ ق:٢٩. ﴿إِنْ كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ﴾ ص:١٤

وعلى الصعيد الآخر: العدل الإلهي من منظور **الأشاعرة** لا يخضع لمَعيار مُعين للحكم عليه؛ فالعدل ليس مقياسًا لأفعال الله؛ بل إن أفعال الله هي مقياس للعدل؛ فصفة العدل منتزعة من فعل الله من حيث هو فعل الله، وأي فعل بذاته ليس عدلًا، ولا ظلمًا؛ بل إنه يصبح عدلًا حين يكون فعل الله؛ فكل فعل لله هو عدل، وليس كل ما هو عدل هو فعل الله حتي ولو عاقب المحسن وأثاب المسيء[١١٧]. وعليه فإن الأحكام الخلقية الخاصة بالأفعال لا تستمد شرعيتها من الأفعال ذاتها، وإنما من أمر الله بها؛ فالمحمود والمذموم ليس لهما أي معني غير تشريع الأمر والنهي من الله[١١٨].

كما يؤكد المذهب الأشعري بأنه لا يوجد فاعل إلا الله لا بنحو الاستقلال ولا بغيره، ومن هنا فإن الأشاعرة من القائلين بالجبر وعدم تفويض العبد في أفعالهم[١١٩]. وهو ما يُعرف بمفهوم الكسب عند الأشاعرة ويُعني أن الإنسان لا يخلق أفعاله وإنما يكسب نتائجها إن كانت خير أو شر[١٢٠] بمعنى أن الأفعال مخلوقة من الله، ومكتسبة بعد ذلك من قِبل الإنسان.

من خلال هذه المقابلة بين رؤية المعتزلة والأشاعرة حول مكانة الفعل البشري عمل أركون على تبيان كيفية المرور، أو الانتقال من مستوى المحورية القرآنية إلى النظام العقائدي هذا أو ذاك. ومن ثَم إلقاء الضوء على الديالكتيك الكائن بين الأخلاقية القرآنية، والتاريخ؛ وعندئذ يتبين أن هذا الانتقال يرتبط حتمًا بالمُحددات التاريخية التي تتحكم في إنتاجه[١٢١]، مما أسفر عن تَشكُّل انساق قيمية مُتعددة ومتباينة، متنافسة، ومتصارعة كما أشار إليها الجابري في دراسته للعقل الأخلاقي العربي، وهو الأمر الذي طمس وحُجب عنا لتوقفنا عن إنتاج فقه جديد، وتقديس ما تم إنتاجه.

---

[١١٧] حيدر اليعقوبي (٢٠١٦). **موسوعة العدل الإلهي: دراسة عقليّة نقليّة تحليليّة**، ج١، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، بغداد، ص١٢٠-١٢١.

[١١٨] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٣٦.

[١١٩] حيدر اليعقوبي. **موسوعة العدل الإلهي: دراسة عقليّة نقليّة تحليليّة**، ج١، مرجع سابق، ص١٢٠- ١٢١.

[١٢٠] سامي بن عبد الله (٢٠١٧). **أطلس الفرق والمذاهب في التاريخ الإسلامي**، العبيكان للنشر، الرياض، ص٢٢٦.

[١٢١] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٣٦.

خلاصة وتعليق:

- يُلاحظ أن محور اهتمام أركون في نظرية القيم القرآنية يدور حول ما بعد العصر التدشيني؛ على عكس منواله الفكري الذي يعود به دائمًا إلى لحظة التدشين الأولى منذ نزول القرآن، ومحاولة وضعه في إطار تاريخي مرورًا بتأكيده على تاريخية تجربة المدينة والتجارب التي تلتها. فعندما طرح استعادة نقدية للمحورية الأخلاقية القرآنية تجاوز نقده المرحلة التأسيسية، واعتبرها مرتكز ينطلق منه لنقد الأخلاقية القرآنية كما تشكلت لدى المذاهب والمدارس المختلفة خاصة التي نشأت بعد تأسيس علم الكلام باعتبار أن القرآن وتجربة المدينة هي النواة التي قامت عليها محاولات تجسيد الأخلاقية القرآنية في التاريخ[*].
- نبهه إلى أن تقويم رؤية هذه الطوائف والمذاهب لا بد أن يتم بالقياس إلى معيارين **الأول**: مقاصد الأخلاقية القرآنية، و**الثاني**: حتميات وإكراهات/ مُحددات كل منعطف تاريخي، وكل وسط اجتماعي ثقافي، ويرى أن بهذا القياس يُمكن وضع حد للامتيازات التيولوجية التي خلعتها كل فئة على نفسها باسم الإسلام الصحيح الذي ينفي ما عداه[١٢٢]. وبهذا التصور نجده قد وقع في نفس الخطأ الذي أنكره باعتقاده أنه يُمكن تحديد مقاصد الأخلاقية القرآنية عبر الاستناد إلى مناهج علوم الإنسان والمجتمع، وهذا يُعنى ضمنيًا اعتبار هذا التحديد هو التفسير الوحيد الصحيح أيضًا، ومن ثَم يتم القياس عليه.

المحور الثاني: فلسفة التربية على القيم في المجتمعات الإسلامية، ومقترح تطويرها في ضوء نظرية القيم القرآنية:

إن مع وجود عدة أوجه اتفاق واختلاف مع نظرية القيم القرآنية لأركون؛ إلا أنه يُمكن استخلاص عدة مضامين تربوية منها، تتركز معظمها حول كيفية التعامل مع القيم من منظور نقدي، ويُمكن من خلالها توجيه إحدى أهم وظائف التربية وهي التربية على القيم ومنها:

---

[*] "توجد فيما وراء الآيات القرآنية وتعاليم تجربة المدينة نواة فريدة من المعاني والدلالات. وإنَّ هذه النواة قد انقسمت وتشظّت إلى فروع وخطوط عديدة من استكشاف المعنى وتجسّده في التاريخ. ونلاحظ من وجهة النظر هذه، أنَّ كل المنتوجات العقائدية والتجارب الدينية المتفرعة عن التجربة التأسيسية، والتي تمثلت تاريخيًا بالمذاهب والمدارس والطوائف... ينبغي أن تُعتبر بمثابة محاولات لتجسيد الأخلاقية القرآنية في التاريخ البشري المحسوس." محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٣٧.

[١٢٢] المصدر سابق، ص٣٨.

كسر السياج الدوجماطيقي المُحيط بالعقل الإسلامي، والذي يتكون من مُسلمة رئيسة وهي الاعتقاد بالصحة المُطلقة لنسقه القيمي.

أثبتت الدراسات الأنثربولوجية التربوية أن سؤال القيم قديمًا لم يكن يُطرح في التربية كمادة ومضمون؛ فقد كان منحصرًا داخل نطاق شعار "شيخك هو نفسك" باعتبار أن الشيخ رمز للقيم الأخلاق، والعادات وغيرها من عوامل تنميط الشخصية. وعليه كانت التربية فعل ذاتي تلقائي في ماهيتها عند كل الجماعات الأنثربولوجية إلى أن تَكَّون "العقل الجمعي" بما يشتمل عليه من أفكار جامعة لدى التجمعات البشرية البدائية الأولى، وعندها بدأت تتقلص مظاهر الحياة الفردية في مقابل الخضوع لسلطة العقل الجمعي من حيث هو عقل موضوعي، وذا وجود قبلي متعال حيث يتمظهر كقواعد كلية مُلزمة للأفراد سواء كان محتواه ومرجعياته من صنع ثقافة الجماعة، أو الأساطير والخرافات، أو من مصدر ديني مقدس مما يُشكل ما يُسمي بالعقل المستسلم[١٢٣].

والمجتمعات الإسلامية كغيرها من المجتمعات الإنسانية الأخرى ترتكز على مجموعة من الأفكار تُشكل العقل الجمعي لها، ولكنه يُمارس هيمنة لا مثيل لها بالنسبة لأي عقل جمعي آخر لاستناده دائمًا إلى مشروعية مُقدسة لا تُناقش ولا تُمس. وتتمثل في ثلاثة أصول تأسيسية كبرى تم بلورتها وترتيبها هرميًا بواسطة علم أصول الدين وعلم أصول الفقه؛ أي القرآن أولًا، ثم الحديث النبوي ثانيًا، والذي تضاف إليه تعاليم الأئمة الاثني عشر بالنسبة للشيعة الإمامية أو الأئمة السبعة بالنسبة للإسماعيلية. ثم القانون الديني أو الشريعة ثالثًا.

وهو ما يُطلق عليه أركون السياج الدوغمائي أو السياج العقائدي المغلق، ويَقصد به السور المسيَّج بالأسلاك الشائكة للعقيدة الرسمية، والمُكونة من تشكيلة معرفية مغلقة من العقائد واللاعقائد الخاصة بالواقع، ولا يُمكن الخروج منه ما إن تدخله وتندمج فيه. ومن ثَم يصبح العقل خاضعًا للتراث الأرثوذكسي (أو الرسمي) المقدّس؛ يتحكم فيه ويسيطر عليه أكثر فأكثر كلما مرَّ الزمن وزاد من تقديس هذا التراث ونزع كل صبغة تاريخية عنه، وعندئذ يخضع العقل لجدلية صارمة لا ترحم: هي الجدلية التي تفصل بشكل قاطع بين المسموح التفكير فيه/ المستحيل التفكير فيه[١٢٤].

---

[١٢٣] المرجع سابق، ص٧٨- ٧٩.

[١٢٤] محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، مصدر سابق، ص٢٣٣.

وعليه فإن العقل الإسلامي يرفض بشكل تام أي تساؤل أو نقد للقيم الأخلاقية لارتكازها على المحورية الأخلاقية القرآنية، وعليه فإنه يرى أنه لا يُمكن أن توجد إلا رؤية أخلاقية وحيدة تتسم بأنها أبدية خالدة لا تتبدل ولا تتغير، ولا تخضع لتقلبات التاريخ[١٢٥]. وهي الرؤية التي توجه عملية التربية على القيم في المجتمعات الإسلامية خاصة في مؤسسات التربية المقصودة وفي مقدمتها المدرسة، وتنعكس على أساليبها، والتي تتمثل في الأساليب التلقينية الإلزامية **كالوعظ والإرشاد المباشر:** ويتضمن التعريف بالمبادئ والمقاييس الخُلقية للتلاميذ، وتدعيم حُجتها بالنصوص الواردة بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية، وهنا يظهر أثر التوظيف الايديولوجي لهذه النصوص لتحقيق أهداف معينة. و**القدوة:** والتي تقوم على التعلم بالمحاكاة والتقليد، والمعايشة والخبرة المباشرة التي يوفرها كل من البيت والمدرسة. وتقترن عملية تعليم القيم بإلزام الأفراد بالتقيد بها عبر تطبيق أساليب الثواب والعقاب[١٢٦] مما يضمن اعتراف الفرد ضمنيًا بصحتها. **والأساليب التفاعلية:** كأسلوب الحوار والمناقشة لبيان القيم وتعزيزها[١٢٧]، وتهدف إلى الاقناع بصحة النسق القيمي المُراد اكسابه للمتعلم، وليس نقده، وهو ما اعتبره أركون قصور شديد ابقى العقل الإسلامي بعيدًا عن تأثيرات المناخ الجديد الذي شَكلته الثورات العلمية في القرن العشرين[١٢٨]، وللخروج به عن هذا المعزل حاول تبيان تاريخية التصور الأخلاقي الكلاسيكي عبر المعايير الأربعة التي استندت عليها نظرية القيم القرآنية سالفة الذكر. هذا بالإضافة إلى أنه نبه إلى ضرورة الاستعادة النقدية لعلم أصول الدين، وعلم أصول الفقه في ضوء النظريات الحديثة للقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة. مما يُسهم في الكشف عن تاريخية إنتاج الشريعة فما تم إنجازه من قِبَل الفقهاء الاسلاميين الأُول ارتبط بالظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية الخاصة ببيئات الحجاز والعراق وسوريا إبان القرنين الأول والثاني للهجرة[١٢٩]، وهو ما يُتيح إمكانية النقد والتجاوز وبناء تصورات جديدة. ومن هنا تتضح أهمية تدريس تاريخ الأديان، والانساق التيولوجية التي انتجتها هذه الأديان؛ حيث يُلاحظ بتر الشق الخاص بالمعتزلة، ومنع تدريسه بالمدارس[١٣٠].

---

[١٢٥] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٨٤.

[١٢٦] توفيق أحمد مرعي، محمد محمود الحيلة (٢٠٠٩). **طرائق التدريس العامة**، ط٤، دار المسيرة، عمان، ص٢٣١.

[١٢٧] رعد كريم محمد (٢٠١١). تعلم القيم وتعليمها في الفكر التربوي الإسلامي، **مجلة الفتح**، ع٤٧، ص٢٢٩.

[١٢٨] محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، مصدر سابق، ص٨٤.

[١٢٩] محمد أركون. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سابق، ص٢١-٢٢.

[١٣٠] محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، مصدر سابق، ص٢٧٩.

تنمية وعي الأفراد بضرورة إخضاع أي نسق قيمي للنقد والتفكيك؛ وأن يتسم بالمرونة التي تُمكنه من الخضوع للتغيير والتعديل.

لم يكن الاهتمام بالإشكالية القيمية في الميدان التربوي أقل مما حظيت به في البحث النخبوي عامة، والفلسفي خاصة. وقد كان الاتجاه السائد لدى الكثير من التربويين المدرسيين منهم، والفلاسفة الاعتقاد بأن مادة الأخلاق بوصفها مضامين تعليمية تنحصر فيما هو موجود من منتجات الثقافة الرمزية في الماضي المعياري، ومن ثَم فهي مادة للتشكيل بامتياز خاصة عند القائلين بأن وظيفة التربية ما هي إلا تشكيل وانضباط شكلي خارجي كأمثال جون ديوي. وعليه فإن القيم الأخلاقية كصيغ نهائية يتفق عليها العقل الجمعي ذات سلطة توجيهية إرشادية قسرية مُلزمة لأفراد المجتمع[١٣١]، ولذا تعمل التربية دومًا على الحفاظ على النسق القيمي الخاص بالمجتمع عبر نقله من جيل لآخر عبر مجموعة من الآليات تهدف إلى اعتناق الشخص لها دون إخضاعها للنقد والتفكيك. وبالنظر إلى النسق القيمي لأي مجتمع نجد أن أهم مصادر اشتقاقه تعود إلى دين الأغلبية العظمى للأفراد المنتمين له، ووفقًا للمذهب السائد فيه. هذا بالإضافة إلى العادات والتقاليد المتوارثة، والتي في الكثير من الاحيان يسود حكمها على حكم الدين نفسه مما يُعنى استمرار الممارسات نفسها دون تعديل، أو تغيير بغض النظر عن صحتها أو خطأها. ومن هنا وجب محاولة التعامل مع القيم وتعلمها من منظور نقدي.

وهذا لا ينفى أهمية الآليات التقليدية للتربية على القيم سالفة الذكر فهي ضرورية لعملية بناء القيمية، وإن كان بها بعض أوجه القصور وفقًا لنظرية أركون؛ ولذا لا بد لها أن تكون مرحلة تالية لعملية نقد القيمة. فيما يلي مُقترح لأحد استراتيجيات تعلم القيم التي تتضمن نقد القيم وتقويمها.

استراتيجية محاكمة القيم:

تهدف هذه الاستراتيجية إلى تنمية قدرة الطلاب على تقويم قيمهم؛ فهي لا تعني بتعليم قيم معينة، ولذا يكون دور المعلم فيها إرشاديًا فلا يوجه الطلاب لقيم مُحددة؛ بل يزيد

---

[١٣١] العربي بلقاسم (٢٠١٢). التربية على القيم بين الوظيفة التسلطية والوظيفة التوجيهية، **مجلة عالم التربية**، ع٢١، ص٧٠- ٧١.

خبراتهم بالقواعد المنطقية/ المعايير التي من خلالها يستطيعون الحكم على القيم وتقويمها، وتتضمن هذه الاستراتيجية عدة خطوات وهي[١٣٢]:

تحديد وتوضيح القضية القيمية: يتم تحديد مفهوم القيمة المراد تقويمها، ثم ذِكر مبررات قبولها أو رفضها بحيث تجمع العبارة فكرتين أو أكثر. مثال التدخين مضر بالصحة؛ لكنه مفيد عند الغضب. فكلتا الجملتان لهما معايير مختلفة في الحكم على القيمة المُتضمنة في كلٍ منهما. وفي هذه الخطوة يُمكن استخدام عدة أساليب مثل إكمال الجمل، أو تبادل طرح أسئلة مُثيرة للجدل تُساعد على إجراء عصف ذهني للطلاب بحيث يقومون بطرح أفكارهم ووجهات نظرهم.

جمع الأدلة: يقوم الطلاب بتوجيه من المعلم بجمع الأدلة المؤيدة والمعارضة للقضية القيمية المطروحة، ثم القيام بتحليل كل المعلومات التي تم جمعها بشكل نقدي، ومن ثَم الاختيار فيما بينها. مثل: -التدخين مضر بالصحة فهو سبب أمراض الجهاز التنفسي. – التدخين يُساعد على التنفيس عند الغضب.

تقويم الأدلة: يتم تقويم مدى دقة الأدلة وصحتها وهنا يتعلم الطلاب أن يسألوا عن مصدر كل دليل، حيث يقوم الطلاب بالتفكير في وجهات نظرهم ووجهات نظر الآخرين، ثم يختارون ما يقنعون بأنه صحيح دون الاضطرار في قبول ما يعتقد الآخرون بأنه صحيح، مع تجنب المُعلم التدخل بأي شكل من الأشكال في اختياراتهم، أو التأثير عليهم معنويًا.

تحديد المعايير التي يُحكم من خلالها على مدى ارتباط الأدلة بالقضية القيمية المطروحة: من خلال الربط بين الدليل والقضية القيمية، حيث يتم تحفيز الطلاب لإثبات معتقداتهم، ومن ثَم التوصل إلى بعض المعايير القيمية. مثال: التدخين يسبب الأمراض؛ إذن التدخين سيء. ومنها "الأشياء المضرة بالصحة أشياء سيئة".

اختبار المعيار القيمي: يتم اختبار دقته كمعيار قيمي يُحكم من خلاله على الأشياء بالصحة والخطأ، أو الحسن والقبح، وذلك عبر استخدامه في الحكم على قضايا قيمية أخري.

---

[١٣٢] بالرجوع إلى:

ماجد زكي الجلاد (د.ت). **تعلم القيم وتعليمها: تصور نظري وتطبيقي لطرائق واستراتيجيات تدريس القيم**، دار المسيرة، عمان، ص ص١٨٣-١٨٨.

Gautam, M. (2015). Values Clarification: A strategy for nurturing values. **International Journal of Peace**, Education and Development, 3(2), 35-38.

إصدار الحكم القيمي: يتم إصدار أحكام قيمية للقضايا المطروحة وفقًا للمعيار القيمي المُستنبط سابقًا. ثم يتم تحفيز الطلاب للتصرف بالطريقة التي تعكس النمط القيمي الذي تم التوصل إليه.

إن الهدف الأبرز لهذه الاستراتيجية هو تجنب فرض معيار قيمي على الطلاب بل يتم استنباطه في ضوء المعلومات المتاحة. وعلى خلاف المثال السابق وما يتضمنه من طرح مُبسط لإيضاح خطوات التنفيذ؛ فإن الأمر يكون أكثر ثراءً في حالة القضايا الجدلية والفلسفية حيث يتم التوصل إلى عدة معايير مختلفة، وقد تكون متعارضة ولكلٍ منها ما يؤيده وفقًا للخلفية الثقافية والفلسفية التي تم البناء عليها. وهو ما يُعلم التلاميذ أن الصحة والخطأ لهما مُحددات وأن الحقيقة يُمكن أن يكون لها عدة أوجه، ويُمكن إدراكها عبر إحداث التكامل بين الرؤى المتباينة؛ فربما يُكشف الشيء عبر اكتشاف ضديده أو ما يناقضه أولًا. هذا بالإضافة إلى تعلم نقد المعايير القيمية ونقد أسسها المعرفية والفلسفية، ومن ثَم لا يُمكن أن يُستقطب الشخص إلى أي تيار فكري، أو ديني، أو سياسي عبر ما يُملى عليه دون التفكير فيه، أو عبر استمالته عاطفيًا.

إن عملية نقد القيم في إطار نظرية القيم القرآنية وفقًا لأركون تستند إلى المعايير الأربعة سالفة الذكر، وهي: أسماء الله الحسنى، الشهادة، الأمة، القانون. فاستناد عملية النقد القيمي لمعايير أمر لم تستطع حتى الدول الغربية التفلت منه، فعَمِلت على تعليم القيم في إطار المعتقدات الدينية لأسر الطلاب؛ نظرًا لأن المجتمع الغربي المعاصر يمتاز بالتعددية الدينية والثقافية مما يؤدي إلى وضع حدود؛ بل وقيود للمهمة التعليمية للمدرسة لكي تُحافظ على حق الوالدين في احترام معتقداتهم الدينية واتجاهاتهم الفلسفية. حيث تنص المادة ٢ من بروتوكول ٢٠ آذار/ مارس ١٩٥٢ الملحق بالاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان على أن الدولة في ممارستها للوظائف التي ستضطلع بها في مجال التعليم والتدريس؛ ستحترم حق من أولياء الأمور لضمان مثل هذا التعليم والتدريس وفقًا لقناعاتهم الدينية والفلسفية مع الأخذ في الاعتبار أن المعلومات أو المعرفة التي تظهر في البرنامج الدراسي يتم نشرها بطريقة موضوعية ونقدية وتعددية[١٣٣].

١. ضرورة تجاوز الوظيفة التقليدية لمهمة التربية على القيم المُوجهة بشكل اساسي نحو ضبط وتعديل السلوك إلى ما هو أبعد من ذلك وهو تكوين فكر اخلاقي؛ باعتبار أن مُهمة

---

[133] Ostinelli, M.(2010). L'éducation aux valeurs : Questions épistémologiques, Actes du congrès de l'Actualité de la recherche en éducation et en formation (AREF), Université de Genève, P 1-2.

فكر أركون موجهة بشكل اساسي للعقل وانماط التفكير المُوجه للسلوك، ويتحقق ذلك عبر تَدريس فلسفة القيم بما تتضمنه من تيارات فكرية مختلفة ومتنوعة.

أولًا: المصادر:

١- محمد أركون.(د.ت). **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.

٢- ـــــــــــ (١٩٩٠). **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، مركز الانماء القومي، بيروت.

٣- ـــــــــــ (١٩٩١). **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.

٤- ـــــــــــ (١٩٩٦). **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، ط٢، مركز الانماء القومي، بيروت.

٥- ـــــــــــ (١٩٩٦). **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، ط٢، مركز الانماء القومي، بيروت.

٦- ـــــــــــ (١٩٩٧). **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.

٧- ـــــــــــ (١٩٩٩). **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح**، دار الساقي، بيروت.

٨- ـــــــــــ (٢٠٠١). **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعني وإرادات الهيمنة**، ترجمة هاشم صالح، ط٢، دار الساقي، بيروت.

٩- رون هاليبر (٢٠٠١). **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد أركون**، ترجمة جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

10- Arkoun, M. (2010). **La question éthique et juridique dans la pensée islamique** (Vol. 45). Vrin.

ثانيًا: المراجع

أ- المعاجم:

١- ابن منظور (د.ت): **لسان العرب**، مج١٢، دار صادر، بيروت.

٢- أبي البقاء الكفوي (١٩٩٨). **الكُلّيّات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، ط٢، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٣- أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (١٩٧٩). **مُعجم مقاييس اللّغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج٦، دار الفكر، المجمع العلمي العربي الإسلامي، دمشق.
٤- جميل صليبا(١٩٩٤). **المعجم الفلسفي**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ج٢.
٥- عبد المنعم الحنفي(٢٠٠٠): **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، ط٣، مكتبة مدبولي، القاهرة.
٦- مجمع اللغة العربية (١٩٨٩). **مُعجم ألفاظ القرآن الكريم**، ج١، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، القاهرة.
٧- مجمع اللغة العربية(٢٠٠٤): **المعجم الوسيط**، ط٤، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
٨- محمد فؤاد عبد الباقي (١٩٩٨). **المُعجم المُفَهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الحديث، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

ب-**الكتب:**

١- ابن كثير القرشي الدمشقي (٢٠٠٠). **تفسير القرآن العظيم**، دار ابن حزم، بيروت.
٢- أبى جعفر محمد بن جَرير الطَبَرِىّ (٢٠٠١). **تفسير الطَبَرِىّ: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج١٢، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر، القاهرة.
٣- أحمد حسن فرحات (١٩٨٣). **الأُمَّة في دَلالتها العربيّة والقرآنية، دار عمار**، عمان.
٤- أحمد عبد الرحيم السايح (١٩٩٠). **علم العقيدة بين الأصالة والمعاصرة**، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.
٥- ألبير نصرى نادر (د.ت). **فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين**، ج١ التوحيد: الله- العالم، مطبعة دار نشر الثقافة، الإسكندرية.
٦- ألبير نصري نادر (١٩٥١). **فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين**، ج٢: **العدل (الإنسان- الأخلاق- السياسة)**، مطبعة الرابطة، بغداد.
٧- توشيهيكو إيزوتسو (٢٠٠٧). **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
٨- توفيق أحمد مرعي، محمد محمود الحيلة (٢٠٠٩). **طرائق التدريس العامة**، ط٤، دار المسيرة، عمان.

٩- جيل دولوز (١٩٩٣). **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

١٠- حسن حنفي، محمد عابد الجابري (١٩٩٠). **حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

١١- ـــــــــــ (٢٠١٣): **من النقل إلى العقل مج٢، علوم الحديث: من نقد السند إلى نقد المتن**، ج٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٢- ـــــــــــ (٢٠٢٠). **من العقيدة إلى الثورة (١): المقدمات النظرية**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

١٣- ـــــــــــ (٢٠٢٠). **من العقيدة إلى الثورة (٢): التوحيد**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

١٤- حيدر اليعقوبي (٢٠١٦). **موسوعة العدل الإلهي: دراسة عقليّة نقليّة تحليليّة**، ج١، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، بغداد.

١٥- خالد عبد العزيز السعيد(٢٠١٠). **تأصيل بحث المسائل الفقهية**، دار الميمان، الرياض.

١٦- سامي بن عبد الله (٢٠١٧). **أطلس الفرق والمذاهب في التاريخ الإسلامي**، العبيكان للنشر، الرياض.

١٧- عبد السلام بنعبد العالي (١٩٩١). **أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا**، دار توبقال، الدار البيضاء.

١٨- عبد السلام بنعبد العالي (١٩٩٩). نحو تاريخ جنيالوجي: في كتاب **ميتولوجيا الواقع**، دار توبقال، الدار البيضاء.

١٩- عَضُد الله والدين القَاضِي، عبد الرحمن بن أحمد الايجي (د.ت). **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت.

٢٠- عمر سليمان الأشقر (١٩٩٤). **أسماء الله وصفاته في مُعتقد أهل السُّنَّة والجماعة**، ط٢، دار النفائس، الأردن.

٢١- عوّاد بن عبد الله المُعتِق (١٩٩٥). **المُعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السُّنَّة منها**، ط٢، مكتبة الرشد، الرياض.

٢٢- فريدريتش نيتشه (٢٠١٠). **في جنيالوجيا الأخلاق**، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس.

٢٣- لسنج (٢٠٠٦). **تربية الجنس البشري**، ترجمة وتقديم وتعليق: حسن حنفي، ط٢، دار التنوير، بيروت.
٢٤- ماجد زكي الجلاد (د.ت). **تعلم القيم وتعليمها: تصور نظري وتطبيقي لطرائق واستراتيجيات تدريس القيم**، دار المسيرة، عمان.
٢٥- محمد جلال شَرف (د.ت). **الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي**، دار النهضة العربية، بيروت.
٢٦- محمد عابد الجابري (١٩٩٥). **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان.
٢٧- محمد غلاب (١٩٤٧). **مشكلة الألوهية**، دار احياء الكتب العربية، القاهرة.
٢٨- مُحيي الدين ابن عربي (د.ت). **الفتوحات المكية**، مج١، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٩- مصطفى النشار(د.ت) **فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية**، ط٢، مكتبة مدبولي، القاهرة.
٣٠- نوري طالباني (٢٠٠٥). **حول مفهوم النظام الفيدرالي**، ط٢، مؤسسة موكرياني للطباعة والنشر، أربيل.

ج- المجلات:

١- توفيق البدري (٢٠١٨). مفهوم الأمة وأوصافها في القرآن الكريم، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مج٢٤، ع٩٤، الأردن، ص ص٨١-١١٦.
٢- حنان حمدي أمين، وآخرون (٢٠٢٢). إشكالية التاريخية في الفكر العربي المعاصر وتطبيقاتها التربوية "محمد أركون نموذجًا"، **مجلة جامعة الفيوم للعلوم التربوية والنفسية**، مج١٦، ع٩، ص ص١١٩٩- ١٢٢٥.
٣- رعد كريم محمد (٢٠١١). تعلم القيم وتعليمها في الفكر التربوي الإسلامي، **مجلة الفتح**، ع٤٧، ص ص٢١٩- ٢٣٣.
٤- شرقي عبد النور (٢٠٢٢). نظرية القيم القرآنية: قراءة في المشروع الفكري لمحمد أركون، **مجلة دراسات وأبحاث**، جامعة الجلفة، مج١٤، ع١، ص ص٣٣٤- ٣٤٢.

٥- عبد الفتاح السنون (٢٠٢١). الجينيالوجيا ومسألة الفصل في حقيقة القيم عند نيتشه، **المجلة المغربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، ع١٦، ص ص٢٠١- ٢٢٧.
٦- عبد الله السيد ولد أباه (٢٠١٢). الأخلاق والقيم في الدين والفقه الإسلامي من منظور فلسفة الأخلاق، **مجلة التفاهم**، مج١٠، ع٣٧، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، عمان، ص ص٣٥١- ٣٧٨.
٧- عبد المجيد مسالتي (٢٠١٨). النص بين القراءة الحرفية والقراءة التأويلية عند علماء الكلام، **مجلة العلوم الاجتماعية**، جامعة محمد بوضياف المسيلة، الجزائر، مج١٥، ع٢٨، ص ص٣٢٥- ٣٤١.
٨- عبد المعطي محمد بيومي (١٩٨٥). الله والعالم بين الفلسفة والدين، **مجلة كلية الشريعة والقانون**، جامعة قطر، ع٤، ص ص٣٩٧- ٤٤٧.
٩- العربي بلقاسم (٢٠١٢). التربية على القيم بين الوظيفة التسلطية والوظيفة التوجيهية، **مجلة عالم التربية**، ع٢١، ص ص٦٨- ١١٨.
١٠- ليلى بنت ناوى (٢٠٢٠). اختلافات المعتزلة في توحيد الأسماء والصفات، **المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق**، ع٣٢، ج٢، جامعة الأزهر، ص ص٥٥١- ٦٢٢.
١١- محمد الحدّاد (٢٠١١). سؤال الأخلاق في الفكر العربي المعاصر محمد أركون نموذجًا، **مجلة التفاهم**، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، عمان، مج٩، ع٣٤، ص ص١٧٣- ١٩٣.
١٢- محمد لهبوب (٢٠١٩). اتجاهات نظرية في التربية على القيم: مقاربة تحليلية نقدية، **المجلة العربية لعلم النفس**، مج٤، ع١، كلية علوم التربية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ص ص١٥١- ١٧٢.
١٣- نايلة أبي نادر (٢٠١٥). جذور العقل السياسي والأخلاقي في الإسلام: قراءة محمد أركون لـ "نظرية القيم القرآنية"، **مجلة يتفكرون**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ع٦، ص ص٩٦- ١٠٥.
١٤- هويدا فؤاد الطويل (٢٠١٨). مقتضيات العدل الإلهي: الثواب والعقاب بين الوجوب والفضل لدى المعتزلة والأشاعرة "دراسة تحليلية نقدية، **حولية كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا**، مج١٠، ع١٠، جامعة الأزهر، ص ص١٥١- ١٧٢.

هـ- المؤتمرات:

- حسن حنفي (٢٠٠٧). حديث الفرقة الناجية بين تعدد الروايات و التوظيف السياسي في علم أصول الدين، **مؤتمر الوحدة الإسلامية وديعة محمد (ص)**، جمعيّة التجديد الثقافيّة الاجتماعيّة، مملكة البحرين: ٢٨ إلى ٣٠ ديسمبر، متاح على: http://tajdeed.org/wehda/حديث-الفقرة-الناجية-بين-تعدد-الروايات/

و- مقالات:

١- حسن حنفي (٢٠٠٨). وحدة الأمة، مقال منشور في جريدة **الجريدة الكويتية**، متاح على: https://www.aljarida.com/articles/1461357524581047900/ 1-6-2020, 10 pm.

٢- سؤال القيم في الفكر العربي المعاصر: قلق تاريخي أم رهان واقعي؟ متاح على: https://islamonline.net/سؤال-القيم-في-الفكر-العربي-المعاصر-قلق/, on 30/8/2022, 10 PM.

ز- مراجع أجنبية:

1- Foucault, M. (1971). **Nietzsche La généalogie et l'histoire** , in Hommage à Hyp polite, P.U.F.
2- Gautam, M. (2015). Values Clarification: A strategy for nurturing values. **International Journal of Peace**, Education and Development, 3(2).
3- Ostinelli, M.(2010). **L'éducation aux valeurs : Questions épistémologiques**, Actes du congrès de l'Actualité de la recherche en éducation et en formation (AREF), Université de Genève.