AL HIKMAH RESEARCH & PUBLICATION CENTRE
Al-Hikmah International Journal for Islamic Studies & Human Sciences
E-ISSN: 2637-0581

مجلة الحكمة العالمية
للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية
العدد 9، الرقم 3، أغسطس 2026
E-ISSN: 2637-0581

مفهوم "رِنْ جِي" عند ليو تشي: أصوله الصوفية وإعادة صياغتها الدلالية في معجم الكونفوشيوسية الجديدة في عصر سونغ

Liu Zhi's Concept of Renji: Its Sufi Origins and Semantic Reconfiguration within the Lexicon of Song Neo-Confucianism

تشاو دان — Zhao Dan 赵丹
كلية الدراسات الشرقية، جامعة جيلين للدراسات الدولية، تشانغتشون، جيلين، الصين
School of Oriental Studies, Jilin International Studies University, Changchun, Jilin, China
zhaodan2024@jisu.edu.cn

Article Progress

Received: 12 Jun 2026
Revised : 17 Jul 2026
Accepted: 8 Aug 2026

* Corresponding Authors:

Zhao Dan 赵丹

E-mail: *zhaodan2024@jisu.edu.cn*

ملخص البحث

تمثل مفهوم "رِنْ جِي" أحد المفاهيم الأصلية في الفلسفة الصينية، وتحديدا في الفكر الكونفوشيوسي الجديد ويقصد به(人极) ؛ الغاية الإنسانية القصوى (التي يمكن للإنسان أن يصل إليها. تبحث هذه الدراسة في اختيار ليو تشي لمفهوم "رِنْ جِي" بدلًا من نقل المصطلح الصوفي "الإنسان الكامل" نقلًا مباشرًا في كتابه "تيان فانغ شينغ لي(天方性理) "؛ (Tianfang xingli.وتنطلق من فجوة تتمثل في أن البحوث السابقة قارنت المصطلحات أو عيّنت بعض المراجع الفارسية من غير أن تجمع بين التحليل الداخلي للنص وفحص قوة الصلة المصدرية. تعتمد هذه الدراسة على المنهج التكاملي الذي يجمع بين المنهج التحليلي والمنهج التاريخي؛ حيث يُستخدم المنهج التاريخي لتتبع الأصول الصوفية لمفهوم "رِنْ جِي"، من المتون الصينية المحققة، والرسوم المشروحة، والحواشي الفارسية المدرجة بين السطور، بينما يُوظّف المنهج التحليلي لتفكيك إعادة الصياغة المفاهيمية في مؤلفات ليو تشي، مع التمييز بين ثلاثة مستويات: الارتباط الوثائقي، والتوازي النصي القابل للتحقق، والسياق الفكري العام أو المقارنة البنيوية. ومن أبرز النتائج التي تتخلص إليه الدراسة هو أن سردية المبدأ والمعاد، والطريق الثلاثي، وصورتي الشجرة والنور تكشف خلفية صوفية متفاوتة القوة؛

وأن "رِنْ جِي" و"حقيقة واحدة ذات تمايزات لا تُحصى" وبنية الرسم والشرح تنتمي إلى بيئة الكونفوشيوسية الجديدة في عصر سونغ (96-1279م).

الكلمات المفتاحية: ليو تشي؛ رِنْ جِي؛ الإنسان الكامل؛ هان كتاب؛ الكونفوشيوسية الجديدة.

ABSTRACT

The concept of Renji (人极; the Ultimate Human Pole / the Supreme Human Realization) represents a fundamental notion in Chinese philosophy, specifically within Neo-Confucian thought, denoting the utmost perfection that a human being can attain. This study examines Liu Zhi's deliberate choice of the term Renji over a direct transliteration or literal rendering of the Sufi term al-Insān al-Kāmil (the Perfect Human) in his seminal work, Tianfang xingli (天方性理; Nature and Principle in Islam). It addresses a critical research gap, as prior scholarship has largely been confined to lexical comparisons or identifying isolated Persian references without integrating intrinsic textual analysis with a rigorous evaluation of source-critical validity. Employing an integrative methodology that combines historical and analytical approaches, this study utilizes historical tracing to uncover the Sufi roots of Renji across critical Chinese editions, annotated diagrams, and interlinear Persian glosses. Concurrently, the analytical approach is applied to deconstruct the conceptual reformulation within Liu Zhi's corpus across three distinct heuristic levels: documentary linkage, verifiable textual parallelism, and broader intellectual context or structural comparison. Among its key findings, the study demonstrates that the narrative of the Origin and Return (al-mabdaʾ wa-l-maʿād), the threefold path, and the metaphors of the Tree and Light reflect a Sufi provenance of varying degrees of textual proximity. Conversely, Renji, the principle of "One Reality with Innumerable Differentiations" (li yi fen shu), and the diagram-cum-commentary structure are deeply rooted in the Neo-Confucian milieu of the Song dynasty (960–1279 CE).

Keywords: Liu Zhi; Renji; al-Insān al-Kāmil (The Perfect Human); Han Kitab; Neo-Confucianism.

المقدمة

يعتبر ليو تشي (1660-1739م)، أحد أبرز العلماء المسلمين في أوائل عهد تشينغ (1644-1912م). وإن أول ما ينبغي معالجته في دراسة مفهوم الشخصية المثالية عند

ليو تشي، هو الإشارة إلى عدم التطابق بين المصطلح الذي تستخدمه الدراسات المقارنة والمصطلح الذي يطلقه النص على مفهومه. فالمصطلح الصوفي "الإنسان الكامل" (al-insān al-kāmil) يُترجم عادة إلى الصينية بما يعني "الإنسان الكامل" أو "الإنسان التام"، غير أن *تيان فانغ شينغ لي* لا يستعمل هذه الترجمة؛ بل ينظّم حديثه عن الغاية القصوى للشخصية الإنسانية، واجتماع مراتب الكون في الإنسان، واكتمال المجاهدة حول مصطلح "رِنْ جِي". وقد ورد هذا المصطلح تسع مرات: مرتين في الفصل الرابع من المتن الأساس، ومرة في التقديم العام للمجلد الرابع، ومرة في عنوان "الشرح المصوّر للكمال الجامع للرِنْ جِي" ومرة في متنه، وأربع مرات في "الشرح المصوّر للنفاذ المتكامل للثلاثة في الواحد" ضمن عبارة "مقام الرِنْ جِي". وتؤدي هذه المواضع، بحسب سياقاتها، ثلاث وظائف: بيان شروط التكوين الإنساني، وتمام المجاهدة، والعودة الكونية. ولذلك يجوز النظر إلى "رِنْ جِي" بوصفه مفهومًا داخليًا في *تيان فانغ شينغ لي*. ولا تستعمل هذه الدراسة "الإنسان الكامل" إلا بوصفه مقولة تحليلية عند بحث السلسلة الفكرية الصوفية؛ أما عند الحديث عن تعبير ليو تشي نفسه فتلتزم مصطلح "رِنْ جِي" (Liu, 2020, pp. 44–45, 140–141; for details of the nine locations, see Murata & Chittick, 2009, pp. 134, 142, 411, 435–437, 524).[1]

الدراسات السابقة

ترتكز هذه الدراسة على روافد من الدراسات السابقة التي لها صلة مباشرة وغير مباشرة بموضوع هذا المقال من حيث مفهوم "رِنْ جِي"، وبنية الإنسان عند ليو تشي، والمصادر الصوفية، وآليات التعبير بمصطلحات الكونفوشيوسية الجديدة، تتوزع على خمسة مسارات:

[1] عُيّنت المواضع التسعة بحسب مجلدات النص الصيني وفصوله وعناوين رسومه، واستُعملت الطبعة الإنجليزية المحققة (Murata & Chittick, 2009) للمراجعة الإحصائية فقط.

يتناول المسار الأول المقارنة الاصطلاحية المباشرة بين "رِنْ جِي" و"الإنسان الكامل" الصوفي: أفردت موراتا (Murata, 2006) مقالًا مترجمًا إلى الصينية لفتت فيه إلى مركزية "رِنْ جِي" وقابليته للمقارنة بالإنسان الكامل، وتناولت طبعة جي فانغتونغ (Ji, 2022) المحققة والمترجمة لـ"تيان فانغ شينغ لي" إشكال غياب مقابل معجمي مباشر للعبارة الصوفية، ووسّع ذلك كتاب موراتا وتشيتيك بتذييل تو ويمينغ (Murata & Chittick, 2009; Tu, 2009) الذي جمع التحقيق والترجمة الإنجليزية ودرس الحواشي الفارسية؛ غير أن هذه الأعمال لم تحصر المواضع التسعة للمصطلح في متن واحد، ولم تقدّم مصفوفة صريحة تميّز الارتباط الوثائقي من التوازي النصي من السياق الفكري العام.

ويعالج المسار الثاني بنية الإنسان والطبيعة والقلب عند ليو تشي: بحث جي فانغتونغ ونيه شين (Ji & Nie, 2015) في الطبيعة المتشكِّلة بالقوة الحيوية وحركتي النزول والصعود، وتابعت رسالة قاو مينغ (Gao, 2020) الاتجاه نفسه بدراسة الفكر الإنساني في "تيان فانغ شينغ لي"؛ وقد وضع العملان الشخصية المثالية داخل البنية الأنثروبولوجية للكتاب، لكن من غير أن يجعلا اختيار "رِنْ جِي" تحديدًا محورًا مستقلًا للتحليل.

أما المسار الثالث فيثبت الأصل الكونفوشيوسي الجديد الخالص لمصطلح "رِنْ جِي" ذاته في عصر سونغ، بمعزل عن أي مقارنة إسلامية: كشف لي شيويران (Li, 2018) الوجوه الثلاثة لفكرة تشو دونيي في "إقامة رِنْ جِي"، ووضّح تشن لاي (Chen, 2018) البناء الفلسفي لشرح تشو شي للتايجي، وقارن وانغ وي ويانغ قوييينغ (Wang & Yang, 2016) استعمال "لِي" و"شِينغ" عند تشو شي وليو تشي؛ وهذه الدراسات – وإن أثبتت المنشأ الكونفوشيوسي للمصطلح – لم تتتبع وظيفته الخاصة في وصل الأنطولوجيا الإسلامية بالنموذج الإنساني.

وفي مسار المصادر الفارسية والسياق الدولي الأوسع، انتقلت دراسة تشاو دان وماسيطوه بنت أحمد (Zhao & Ahmad, 2025) من تعيين عناوين الكتب الفارسية في الحواشي إلى فحص أثرها اللغوي العام دون مقابلة المقاطع كلمةً بكلمة، بينما وضع بن

دور بنيت (Ben-Dor Benite, 2005) وفرانكل (Frankel, 2011) وبيترسن (Petersen, 2017) ليو تشي داخل جماعة "هان كتاب" المعرفية من زوايا التاريخ الثقافي وإعادة التعبير الصيني عن التوحيد والشعائر وسلطة النص والتأويل – لكن كلًّا منها عالج المصطلح أو النظام أو الوثيقة أو تاريخ المعرفة بمعزل عن غيره.

وظل البحث العربي، من جهته، موزعًا بين دراسة عقدية عامة للكونفوشيوسية للشهراني (al-Shahrānī, 2006)، ودراسة تاريخية لدور التصوف والكونفوشيوسية الجديدة في ترسيخ الإسلام في الصين لتشاو دان وماسيطوه (Zhao & Ahmad, 2024)، ودراسة أوسع لفكر ليو تشي ومصادره لتشاو دان (Zhao, 2026)؛ وأفادت هذه الأعمال في التوصيف العام، لكنها لم تفصل بين الاسم الصيني الداخلي والمقولة الصوفية المقارنة.

وبذلك أنجزت الدراسات السابقة، مجتمعة، تعيين المقابلات الاصطلاحية، وتحليل بعض عناصر الطبيعة والقلب، وإثبات المنشأ الكونفوشيوسي لـ"رِنْ جِي"، والكشف عن مصادر فارسية وسياقات "هان كتاب" ذات صلة – من غير أن تُجمع هذه المهام في سلسلة استدلال واحدة تنطلق من الاستعمال الداخلي للمصطلح، ثم تختبر خلفيته الصوفية وفق درجات أدلة واضحة، ثم تحلل إعادة صياغته في معجم الكونفوشيوسية الجديدة. ومن هذه الفجوة تنطلق الدراسة الراهنة.

أسئلة البحث

انطلاقًا من الفجوة السابقة، تسعى الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما الموارد الصوفية الفارسية التي يمكن إثبات صلتها بتصوير "رِنْ جِي" عند ليو تشي، وما درجة هذه الصلة: أهي ارتباط وثائقي، أم توازٍ نصي قابل للتحقق، أم سياق فكري عام؟

2. كيف أعاد ليو تشي صياغة دلالة الشخصية الإنسانية المثالية من خلال مصطلح "رِنْ جِي" ومعجم الكونفوشيوسية الجديدة في عصر سونغ؟
3. ما الحدود الدلالية والعقدية التي تفصل "رِنْ جِي" عن مفهوم "الإنسان الكامل" الصوفي وعن نموذج الحكيم الكونفوشيوسي، وما أثر ذلك في فهم التوحيد والنبوة والمعاد في "تيان فانغ شينغ لي"؟

أهداف البحث

تنبثق من هذه الأسئلة ثلاثة أهداف مترابطة:

1. الموارد الصوفية الفارسية التي يمكن إثبات صلتها بتصوير "رِنْ جِي" عند ليو تشي، وما درجة تحديد هذه الصلة: أهي ارتباط وثائقي، أم توازٍ نصي قابل للتحقق، أم سياق فكري عام؟
2. إعادة صياغة دلالة الشخصية الإنسانية المثالية عند ليو تشي من خلال مصطلح "رِنْ جِي" ومعجم الكونفوشيوسية الجديدة في عصر سونغ؟
3. ضبط الحدود الدلالية والعقدية التي تفصل "رِنْ جِي" عن مفهوم "الإنسان الكامل" الصوفي وعن نموذج الحكيم الكونفوشيوسي، وما أثر ذلك في فهم التوحيد والنبوة والمعاد في "تيان فانغ شينغ لي"؟

منهجية البحث

تعتمد هذه الدراسة على المنهج التكاملي الذي يجمع بين المنهج التحليلي والمنهج التاريخي؛ حيث يُستخدم المنهج التاريخي لتتبع الأصول الصوفية لمفهوم "رِنْ جِي"، من المتون الصينية المحققة، والرسوم المشروحة، والحواشي الفارسية المدرجة بين السطور، بينما يُوظّف المنهج التحليلي لتفكيك إعادة الصياغة المفاهيمية في مؤلفات ليو تشي، مع التمييز بين ثلاثة مستويات: الارتباط الوثائقي، والتوازي النصي القابل للتحقق، والسياق الفكري العام أو المقارنة البنيوية.

المفاهيم الأساسية وحدود المقارنة: "رِنْ جِي" و"الإنسان الكامل" و"هان كتاب"

يُترجم المصطلح الصيني "رِنْ جِي" (人极؛ *renji*) إجرائيًا بـ"الغاية الإنسانية القصوى" أو "المعيار الإنساني الأقصى". وهو اسم داخلي في نص ليو تشي، لا مقابل معجمي ثابت لعبارة "الإنسان الكامل" (*al-insān al-kāmil*). أما "الإنسان الكامل" فهو هنا مفهوم تحليلي لتاريخ التصوف، في حين يدل "هان كتاب" (*Han Kitab*) على مدونة المؤلفات الإسلامية الصينية التي استثمرت معجم الكونفوشيوسية الجديدة. ويمنع هذا الفصل الاصطلاحي ثلاثة اختزالات: مساواة "رِنْ جِي" بالإنسان الكامل، ومساواة النبي الخاتم بالحكيم الكونفوشيوسي، واعتبار اشتراك اللفظ الصيني دليلًا على وحدة الأصل الأنطولوجي (Ben-Dor Benite, 2005, pp. 1–16; Petersen, 2017, pp. 1–20).[2]

ويستخدم البحث "لِي" (理؛ *lǐ*: المبدأ)، و"تشي" (气؛ *qì*: القوة الحيوية)، و"شِينغ" (性؛ *xìng*: الطبيعة)، و"مِنغ" (命؛ *mìng*: الأمر المقدّر)، و"دِه" (德؛ *dé*: الفضيلة)، و"تَايْجِي" (太极؛ *tàijí*: الغاية القصوى) بوصفها ألفاظًا صينية ذات تاريخ دلالي مخصوص. ويجب التمييز بين "لِي" (理؛ المبدأ) و"لِي" (礼؛ القاعدة الشعائرية والسلوكية) في الطريق الثلاثي؛ فهما متحدان في النطق الصيني الحديث، مختلفان في الرسم والدلالة. لذلك لا تُساوى هذه الألفاظ تلقائيًا بمصطلحات الكلام أو مصطلحات التصوف القريبة منها وظيفيًا.

---

[2] يُستعمل "هان كتاب" هنا اسمًا اصطلاحيًا للمدونة، مع إثبات الصورة الدولية Han Kitab عند أول ورود.

مفهوم الإنسان الكامل في التصوف

إن مصطلح "الإنسان الكامل" بهذه الصياغة ليس مصطلحا قرآنيًا، وإنما جاء في معناه قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ و﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: 30-31)، وقوله في النبي محمد ﷺ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ و﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: 21، 40)، وقوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ (النور: 35). جاءت هذه الآيات في موارد تأويلية متكررة في نظريات صوفية لاحقة. وتثبت الخلافة وتعليم الأسماء موقع الإنسان، وتضبط الأسوة والختم حدود المثال النبوي، كما تمنح آية النور خطاب التجلي رمزه. لكن القرآن، والتأويل الصوفي، ونص ليو تشي طبقات مختلفة؛ فلا تُنسب نظرية متأخرة إلى القرآن، ولا تُستعمل الآية وحدها لإثبات صلة نصية خاصة. وقد ضُبط رسم الآيات على مصحف المدينة النبوية الصادر عن مجمع الملك فهد(King Fahd Complex, n.d.) .[3]

تثبّت المدرسة الأكبرية[4] الموقع الكوني للشخصية المثالية بجامعية الإنسان؛ فالإنسان عالم صغير يجمع مراتب الوجود المتفرقة في العالم الكبير. هنا يمكن تحليل "الكمال" إلى أربعة أبعاد مترابطة: الشمول الذي يجمع المراتب، والصفاء الذي يقبل التجلي الإلهي، والنموذجية التي تجعل النبي المثل الأعلى، والبعد العملي الذي يحوّل الاستعداد الموهوب إلى حال متحقق

---

[3] تُخرَّج الآيات في المتن وفق دليل المجلة، ولا يُجعل مفهوم "الإنسان الكامل" مدلولًا مباشرًا للآيات.

[4] "المدرسة الأكبرية" نسبةٌ إلى لقب ابن عربي (560-638هـ) "الشيخ الأكبر"، وهي التيار الفكري الذي نظّم تعاليمه وبسطها بعده تلامذته وورثته الفكريون – وعلى رأسهم صدر الدين القونوي (ت.673هـ)، الذي نقل عنه مباشرة، ثم سعيد الدين الفرغاني ومؤيد الدين الجندي وعبد الرزاق الكاشاني، وصولًا إلى عبد الرحمن الجامي (817-898هـ) في القرن التاسع الهجري. أبرز عقائدها: وحدة الوجود، والإنسان الكامل، والحضرات الإلهية الخمس، والأعيان الثابتة، والتجلي. فهي إذن ليست "التصوف الفارسي" عمومًا، بل تيار محدد داخله ينتسب إلى منهج ابن عربي بالذات في التأصيل والمصطلح.

بالمجاهدة. ومع ذلك تختلف مراكز الثقل لدى المؤلفين الفارسيين؛ فنجم الدين الرازي ينظم الكون والنفس في رحلة "من المبدأ إلى المعاد"، بينما يشرح عزيز الدين النسفي مراتب الوصول إلى "المقصد الأقصى" بالشريعة والطريقة والحقيقة. ولا تتخذ الدراسة هذه المضامين القابلة للتحقق إلا خلفية للمقارنة؛ فلا تختزل المؤلفين المختلفين في "رؤية صوفية للإنسان الكامل" بلا فروق، ولا تجعل الانتساب العام إلى مدرسة فكرية بديلًا من الدليل النصي الخاص (see Murata & Chittick, 2009, pp. 10–14, 38–46; Nasafī, 1973, pp. 210–285; Rāzī, 1973; Rāzī, 1982).[5]

المصادر الفكرية الصوفية الفارسية ودرجات الصلة النصية

مدونة الحواشي الفارسية وحدود نسبتها

يبلغ متن "تيان فانغ شينغ لي" نحو 1600 حرف صيني، وينقسم إلى خمسة فصول ترافقها عشرة رسوم بيانية؛ وتشرح مجلداتُ الشروح المصوّرة الخمسةُ المتنَ في ستين رسمًا إضافيًا، فيكون مجموع الرسوم سبعين. ووفق إحصاء المحققين، تحيل ست وثمانون حاشية فارسية مدرجة بين السطور إلى سبعة كتب، أمكن تعيين خمسة منها. وأكثر النصوص صلة بموضوع الدراسة: "مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد" (Mirṣād al-ʿibād min al-mabdaʾ ilā al-maʿād) لنجم الدين الرازي (ت. 654هـ/1256م)، و"المقصد الأقصى" (*Maqṣad-i aqṣā*) لعزيز الدين النسفي (ازدهر في القرن 7هـ/13م)، و"أشعة اللمعات" (*Ashiʿʿat al-lamaʿāt*) و"لوائح" (*Lawāʾiḥ*) لعبد الرحمن الجامي (817–898هـ/1414–1492م). وتثبت الحواشي ارتباطًا وثائقيًا في تقليد

[5] يعبّر الكتاب (Murata & Chittick, 2009) عن موقع الإنسان الكوني في المدرسة الأكبرية بعبارة "all-comprehensive being"، أي "الموجود الجامع للكل". ولم يتيسر للدراسة تثبيت صفحات مستقلة من الأصول الفارسية لكل موضع؛ لذلك تظل الأحكام في حدود العلاقة الببليوغرافية والتوازي البنيوي.

النص، لا قراءة ليو تشي الشخصية لنسخة بعينها. كما أن وصف الخلفية بـ"الأكبرية" لا يعني أنه قرأ ابن عربي (560–638هـ/1165–1240م) مباشرة، بل يشير إلى مفاهيم انتقلت عبر نصوص فارسية قابلة للتعيين (Murata & Chittick, 2009, pp. 10–14).[6]

وتوفر الدراسة العربية المنشورة عن أثر الفارسية في الهوية الإسلامية الصينية سياقًا تاريخيًا لوجود الفارسية في التعليم الديني والنقل المعرفي، لكنها لا تكفي وحدها لإثبات مصدر فقرة مخصوصة في "تيان فانغ شينغ لي". لذلك تُستعمل هنا لتفسير إمكان الوساطة اللغوية، ثم يُطلب لكل دعوى مصدرية دليل مستقل من الحاشية والعبارة والنسخة (Zhao & Ahmad, 2025, pp. 558–585).

ولجعل الحكم قابلًا للمراجعة، تعتمد الدراسة خمسة مؤشرات: وجود عنوان صريح في الحاشية؛ واجتماع الكلمات المفتاحية؛ وتوافق ترتيب العبارات أو عناصر الصورة؛ وإمكان تفسير الفروق بإعادة الترتيب؛ وكون الموضوع جزءًا من تقليد مشترك أوسع. وبناء على ذلك لا يثبت العنوان الصريح إلا الارتباط الوثائقي، ولا يجوز البحث في واسطة محددة إلا إذا تساندت دلالة العنوان والنسخة وعلاقة المقطع. أما تشابه الموضوع أو البنية وحده فلا يثبت إلا مقارنةً بنيويةً أو اشتراكًا في حقل المسألة. لذلك تُعامل الدراسة طريق النسفي الثلاثي واستعارة النور عند الرازي بوصفهما حالتين مقارنتين أقوى، وتعدّ استعارة الشجرة والثمرة مادة موازية لا تزال محتاجة إلى مراجعة النسخة الفارسية، وتقصر سردية المبدأ والمعاد على

---

[6] تحيل الحواشي الفارسية المدرجة بين السطور الست والثمانون إلى سبعة كتب: عُيّن خمسة منها، ورُجّح السادس بدرجة عالية، وبقي السابع مجهولًا؛ ولا تعتمد الدراسة في حجتها المركزية إلا النصوص المعينة.

كونها خلفية بنيوية أوسع (Murata & Chittick, 2009, pp. 10–14, 435–439).[7]

يظهر أول التوازيات القوية في غاية السلوك والطريق المؤدي إليها. فقد بيّن التحقيق الحديث أن *المقصد الأقصى* للنسفي ينظم بلوغ الغاية النهائية بحسب الشريعة والطريقة والحقيقة، ويسمي الواصل "إنسانًا كاملًا". أما الفصل الرابع من متن *تيان فانغ شينغ لي* فينظم إصلاح الجسد والقلب والطبيعة والأمر المقدّر بواسطة "لِي" و"دَاو" و"تْشِن" ورسوم المراتب الثلاث، ثم ينتهي إلى "رِنْ جِي". وهكذا يتكون في النصين تسلسل "المعيار – الطريق – مقام الحقيقة – الإنسان المتحقق". غير أن القدر الممكن إثباته في المرحلة الراهنة هو ورود العنوان في الحاشية ووجود التوازي البنيوي، لا أن الألفاظ الصينية الثلاثة ترجمات مباشرة، واحدًا بواحد، للمصطلحات الفارسية. أما الترجمة العربية الحديثة الراجعة، إذ تصوغ هذه الألفاظ الصينية بمصطلحات الممارسة الإسلامية، فإنها تكشف فهم المترجم اللاحق ولا تصلح دليلًا عكسيًا على مصدر اختيار ليو تشي لألفاظه (Murata & Chittick, 2009, pp. 12–13, 27–28, 134–143).[8]

وتتمثل المجموعة الثانية في السردية الكلية لـ"المبدأ – المنتهى – المعاد". فعنوان كتاب الرازي نفسه يحدّد الرحلة بأنها "من المبدأ إلى المعاد"، بينما تعالج فصول *تيان فانغ شينغ لي* الخمسة ومجلداته الخمسة، على الترتيب، الأصل السابق للتكوين، والانبساط اللاحق في عالم التكوين، وجسد الإنسان وطبيعته، ومجاهدة القلب والطبيعة، ثم اجتماع العالمين الكبير

---

[7] استُخلص تدرج الأدلة من تمييز هذا العمل بين العنوان المذكور، والتوازي النصي، والخلفية الفكرية العامة؛ ولا تحوّل الدراسة أحكام الاحتمال عند المحققين إلى دعوى تأثير مباشر يقينية.

[8] يوضح المحققان أن المقصد الأقصى ينظم الوصول إلى الغاية القصوى بالشريعة والطريقة والحقيقة، ويسمي الواصل insān-i kāmil. والنص العربي الملحق بالكتاب ترجمة راجعة حديثة؛ ويُستعمل هنا شاهدًا على تلقي المترجم اللاحق للمقطع الصيني، لا دليلًا تاريخيًا على قصد ليو تشي الأصلي من ألفاظه.

والصغير؛ وتلتقي روايتا النزول والصعود أخيرًا في "مقام الرِنْ جِي". ويكشف هذا التوازي اشتراك النصين في إطار مسألة المبدأ والمعاد، لكنه لا يعيّن بمفرده مسار انتقال نصي بعينه. وتكمن خصوصية ليو تشي في أنه صاغ هذا الإطار في نظام من الرسوم المشروحة يصل بين "السابق للتكوين – اللاحق للتكوين"، و"الطبيعة – الأمر المقدّر"، و"الجوهر – الفعل"، فجعل المعاد خاتمة للنظام الكوني وغاية لإصلاح الشخصية في الوقت نفسه (Murata & Chittick, 2009, pp. 82–87, 406–411, 524)[9].

والمجموعة الثالثة هي اجتماع الشجرة والثمرة. فالمقطع الذي أورده المحققون عن الرازي يشبه العالم المخلوق بشجرة، ويجعل الثمرة وبذرتها صورة لدوران النهاية إلى البداية. ويقول *تيان فانغ شينغ لي*: "السماوات والأرض كالشجرة، والإنسان ثمرتها"، ليدل على أن الإنسان يجمع كمال ما في السماوات والأرض والموجودات. ثم يميز نص ليو تشي بين موقع الاجتماع الذي يشترك فيه الإنسان عمومًا ومرتبة تحقق "رِنْ جِي": فاجتماع العالم لا يزيد على كونه شرطًا بنيويًا، أما ظهور النور الحق واكتمال المجاهدة فهما اللذان يحققان "رِنْ جِي". ولما لم تُقابل الدراسة بعد، جملة جملة، بين النسخة الفارسية للرازي ومراتب الإنسان العادي والإنسان المتحقق، فإنها لا تتجاوز بهذه المادة حد التوازي النصي، ولا تنسب هذا التمييز مباشرة إلى ابتكار ليو تشي بالقياس إلى الرازي (Liu, 2020, pp. 97–98; Murata & Chittick, 2009, p. 262)[10].

والمجموعة الرابعة هي استعارة النور. تقدّم آية النور "المشكاة – المصباح – الزجاجة – الزيت" موردًا رمزيًا مشتركًا (النور: 35). ويربط تفسير الرازي الذي أورده المحققون هذه

---

[9] يستند وصف قوسي النزول والصعود إلى تحليل هذا العمل لبنية الكتاب، أما الدليل من كلام ليو تشي نفسه فيقع في فصول المتن الخمسة، والتقديم العام للمجلد الرابع، و"الشرح المصوّر للنفاذ المتكامل للثلاثة في الواحد" في المجلد الخامس.

[10] ينقل العمل الأخير مقطع الشجرة والثمرة من مرصاد العباد ويقدمه خلفية نصية قابلة للمقارنة؛ وعلى هذا الأساس تبحث الدراسة التوازي البنيوي ولا ترفعه إلى نقل حرفي مباشر بلا واسطة.

العناصر بالجسد والقلب والروح والسر، في حين ينظم "الشرح المصوّر للكمال الجامع للرِنْ جِي" عند ليو تشي الجسد والقلب والطبيعة والفضيلة بواسطة غطاء المصباح ووعائه وزيته وفتيلته. وليست عناصر الأنظمة الثلاثة مترادفات متطابقة: فالقرآن يؤسس الخلفية الرمزية، وتفسير الرازي يركز على اللطائف الروحية، أما رسم ليو تشي فيبرز إصلاح الجسد والقلب والطبيعة والفضيلة بوصفه كلًا متكاملًا. وبحسب المادة المتاحة يدعم هذا المثال توازيًا بنيويًا واضحًا، ويقوّي، إلى جانب العنوان الوارد في الحاشية، احتمال الارتباط الوثائقي؛ لكنه لا يرقى، قبل تثبيت صفحات النسخة الفارسية استقلالًا، إلى إثبات مصدر جملة بجملة [11].(Murata & Chittick, 2009, pp. 435–439)

التحليل الداخلي لنظرية "رِنْ جِي" وآليات الممارسة

الجامعية: "حقيقة واحدة ذات تمايزات لا تُحصى" و"الصنف الجامع للكمال"

عالجت بعض الكتابات العربية الحديثة مفهوم "رِنْ جِي" تحت عنوان "الإنسان الكامل". غير أن التدقيق في المواضع التسعة يقتضي تصحيح هذا الاستعمال: فالمفهوم الصوفي يوفر أفقًا مقارنًا، بينما يظل الاسم الداخلي للنص هو "رِنْ جِي". وتمثل هذه المراجعة انتقالًا من المطابقة الاصطلاحية إلى تحليل الوظيفة والسياق(Zhao, 2026, pp. 123–132) .[12]

ينطلق *تيان فانغ شينغ لي* من مفهوم "الواحد الحق" فيشرح ما يسمى عالم المبادئ وعالم الصور وسائر الموجودات، ثم يجعل جسد الإنسان وطبيعته ومجاهدته محور المجلدين الثالث والرابع، قبل أن يشرح في المجلد الخامس اجتماع العالمين الكبير والصغير و"مقام الرِنْ

---

[11] يقارن الكتاب أيضًا بين تفسيرات الرازي والنسفي والبيضاوي لآية النور، ويرى أن بناء الرازي هو الأقرب إلى بناء ليو تشي، مع إظهار الفروق الصريحة في مقابلة العناصر.

[12] تستخدم الدراسة الراهنة "الإنسان الكامل" مقولة مقارنة وتلتزم "رِنْ جِي" عند نسبة المفهوم إلى نص ليو تشي.

جِي". وتؤدي المواضع التسعة للمصطلح ثلاث وظائف متعاقبة: يحدد الفصل الرابع من المتن والرسوم المتصلة به في المجلد الرابع شروط الانتقال من "الاستعداد الإنساني" إلى "رِنْ جِي"؛ ويعرض التقديم العام للمجلد الرابع مراتب المجاهدة؛ ويضع "الشرح المصوّر للنفاذ المتكامل للثلاثة في الواحد" في المجلد الخامس "مقام الرِنْ جِي" داخل الصورة الجامعة لعالم المبادئ والسماوات والأرض واجتماع العالمين الكبير والصغير. ومن هذه الاستعمالات، لا من إطار مفروض عليها سلفًا، يمكن استنباط ثلاث طبقات: شرط الجامعية، وظهور النور الحق، وعودة الكيان الإنساني كله إلى الحق.

فالإنسان، من جهة التكوين، ثمرة جامعة للسماوات والأرض والموجودات؛ أما من جهة المعاد، فيغدو الإنسان المتحقق حلقة محورية في سردية عودة الموجودات إلى أصلها. ويلخص ليو تشي علاقة الواحد بالكثرة وعلاقة السماء بالإنسان بعبارة "حقيقة واحدة ذات تمايزات لا تُحصى، وفي الإنسان والسماء تكتمل المبادئ". وفي "الشرح المصوّر للصنف الجامع للكمال" يقول (see Murata & Chittick, 2009, pp. 134, 142, 411, 435–437, 524):

"يجمع جسد الإنسان أجساد الموجودات كلها؛ ويضم قلبه قلوب الموجودات كلها؛ وتشتمل طبيعته اشتمالًا كليًا على طبائع الموجودات كلها؛ ولهذا كان الإنسان روح الموجودات"(Liu, 2020, p. 97) .

تتخذ أفعال "يجمع" و"يضم" و"يشتمل اشتمالًا كليًا" في هذا المقطع الجسد والقلب والطبيعة مفاعيل لها على الترتيب. ومن ثم يمكن قراءتها بوصفها تدرجًا من الجمع الجسدي، إلى اجتماع الإدراك، إلى اشتمال الطبيعة والمبدأ. وتكشف الأفعال الثلاثة اتجاه الحجة نفسها: ما يتفرق في الموجودات داخل العالم الكبير يجتمع في الإنسان بوصفه عالمًا صغيرًا. وإذا وصلنا ذلك بصورة "السماوات والأرض شجرة والإنسان ثمرتها"، ظهر أن "الصنف الجامع للكمال" يحدد أولًا موقع الإنسان الجامع: ففيه البنية القابلة لحمل المراتب والتوجه

نحو التحقق (Liu, 2020, pp. 97–98; Murata & Chittick, 2009, pp. 259–262).

ويقوم مفتاح هذا التحليل على التمييز بين "الاستعداد الإنساني" و"رِنْ جِي". فالأول هو البنية القابلة لتلقي النور الحق، والثاني حال التحقق حين تؤدي جميع أجزاء المصباح وظائفها على الوجه الأكمل. تشرح استعارة المصباح شرط التلقي، وتشرح نظرية الحجب لماذا لا يظهر ما تقبله تلك البنية، وتشرح رياضة الجسد وتنوير القلب واستيفاء الطبيعة مسار الانتقال من الإمكان إلى التحقق. فالجامعية لا تعني أن كل إنسان قد بلغ الكمال بالفعل؛ بل تعني أن بنية الإنسان قابلة لأن تصير "جامعة"، ولا يتحقق هذا الإمكان إلا بظهور النور الحق وبإصلاح الكيان كله.

تجلي النور الحق: استعارة المصباح و"الكمال الجامع للرِنْ جِي"

يقرر الفصل الرابع من المتن الفرق بين "الاستعداد الإنساني" و"رِنْ جِي" في عبارة شديدة الإيجاز:

"الإنسان كالمصباح، والنور الحق ناره؛ فإن لم ينل النورَ الحقَّ ظلّ مجردَ استعدادٍ إنساني. أما "رِنْ جِي" في كماله الجامع فلا يفوته وجهٌ من وجوه الحسن" (Liu, 2020, p. 44; translation by the researcher).

ويفصّل "الشرح المصوّر للكمال الجامع للرِنْ جِي" هذه القضية في أربع علاقات: وعاء المصباح مثال القلب، ومناطه الصفاء؛ وغطاؤه مثال الجسد، ومناطه السلامة من الدنس؛ وزيته مثال الطبيعة، ومناطه النقاء؛ وفتيلته مثال الفضيلة، ومناطها الظهور بالفعل. وتحدد هذه العلاقات، على التوالي، حمل الجسد، وقبول القلب للنور، وصفاء الطبيعة، وظهور الفضيلة. وهي تدل مجتمعة على أن تجلي النور الحق ليس خبرة قلبية معزولة، بل تمام الجسد والقلب والطبيعة والفضيلة في وحدة واحدة. فإذا وجدت الطبيعة ولم تظهر الفضيلة، لم يحقق النور الحق أثره العظيم؛ وإذا فقد الجسد والقلب صفاءهما، لم يبق إلا "الاستعداد

الإنساني" غير المتحقق (Ji, 2022, pp. 178–180; Murata & Chittick, 2009, pp. 435–437)[13].

وتتجلى خصوصية استعارة النور عند ليو تشي في مستويين من إعادة الصياغة. فهو، أولًا، ينظم أجزاء المصباح في بنية كلية من الجسد والقلب والطبيعة والفضيلة؛ ثم يصل، ثانيًا، الإضاءة بالفعل الخلقي بعبارتي "لا يفوته وجه من وجوه الحسن" و"يظهر الأثر العظيم كله". وليس "النور الحق" هنا قدرة نفسية طبيعية للإنسان، ولا تعبيرًا عن اتحاد الإنسان والربّ الحق في الوجود؛ بل إشراقًا أساسه متعالٍ، تقبله البنية الإنسانية المتكاملة وتظهره. فالإنسان يظل هيئة مصباح، والنور يظل ذا مصدر متعالٍ؛ وتنتج علاقتهما الإضاءة من غير أن تلغي الفرق بين مصدر النور والقابل له (Murata & Chittick, 2009, pp. 435–439).

"عودة الكيان كله إلى الحق": صورة التحقق وحدوده الأنطولوجية

إذا كانت الجامعية تجيب عن سؤال "كيف يكون التحقق ممكنًا؟"، وكان تجلي النور الحق يبين "كيف يظهر أثره العظيم؟"، فإن نظرية المعاد تجيب عن سؤال "إلى أي غاية يتجه الكمال؟". يقول ليو تشي:

"لا يتم ذلك إلا بالاقتداء بعمل القدوة النبوية: فيُهذَّب الجسد بـ"لِي" (礼)، ويستنير القلب بـ"دَاو" (道)، وتُستوفى الطبيعة ويُستعاد الأمر المقدّر، ويرجع الكيان بكليته إلى الحق. عندئذ يصفو الأصل، ويظهر الأثر العظيم كله؛ وهذا هو "رِنْ جِي"، أي الرجوع إلى القلب الأول"(Liu, 2020, p. 45; translation by the researcher) .

ينبغي فهم هذه العبارة بحسب ترتيب أفعالها. فتعبير "الاقتداء بعمل القدوة النبوية" يحدد النموذج العملي؛ وفي سياق ليو تشي الإسلامي يُفهم بوصفه اقتداءً بما دلّ عليه خاتم

[13] يمكن بمقابلة العملين التحقق من تناظر وعاء المصباح وغطائه وزيته وفتيلته مع القلب والجسد والطبيعة والفضيلة.

النبيين، من غير أن يكون لفظ "الخاتم" ترجمة حرفية للكلمة الصينية. و"تهذيب الجسد بلِي" يضبط السلوك الجسدي؛ و"تنوير القلب بدَاو" يحدد طريق مجاهدة منضبطًا بمعيار؛ و"استيفاء الطبيعة واستعادة الأمر المقدّر" يتجهان إلى تمام ظهور الأصل والعودة إلى ما أودع في الإنسان من أمر؛ أما "عودة الكيان كله إلى الحق" فتوحّد تمام الجسد والقلب والطبيعة والفضيلة في غاية نهائية واحدة. ولا يعني "الرجوع إلى القلب الأول" العودة إلى حالة تجريبية سابقة على التهذيب، بل رفع حجب "الأنا والمعرفة والرغبة" عن الأصل بواسطة المجاهدة. وقد فسرت الترجمة العربية الحديثة الراجعة هذه الحلقات باتباع النبي والشريعة والطريقة والروح المأمورة والعودة إلى الحق؛ لكنها لا تدل إلا على فهم مترجم لاحق، وتظل قراءة هذه الدراسة لبنية ليو تشي مؤسسة على الأصل الصيني (see Murata & Chittick, 2009, pp. 134–143).[14]

ويقول الفصل الخامس من *تيان فانغ شينغ لي* أيضًا: "إذا عاد الواحد إلى أصله امتزجت السماء والإنسان بلا حاجز؛ وإذا عاد الشيء والأنا إلى الحق عاد الواحد الحق إلى الحق". ويدل تمييز الكتاب بين "الواحد الحق" و"الواحد العددي" و"الواحد الجوهري" وبين مراتب التكوين على أن "الامتزاج بلا حاجز" لا يعني حصول الإنسان على مقام الربّ الحق في الوجود، بل زوال الموانع وظهور الأصل واستقامة الفعل. ويمكن اتخاذ الفناء والبقاء (*fanā' wa-baqā'*) في التقليد الصوفي خلفية للمقارنة، لكن لا يجوز جعلهما مصدرًا لهذا المقطع من غير دليل نصي مباشر. وضمن حجة *تيان فانغ شينغ لي* الداخلية، يكون "رِنْ جِي" صورة اكتمال عملية تبدأ بشرط الجامعية، وتمر بتجلي النور الحق، وتنتهي بعودة الكيان كله إلى الحق، مع إبقاء الحد الفاصل بين الربّ الحق والمخلوق في جميع المراحل

[14] لا يتجاوز النص العربي الحديث كونه مادة في تاريخ التلقي؛ أما تفسير البنية هنا فيقوم على كلام ليو تشي الصيني.

(Liu, 2020, pp. 45, 80–98; Murata & Chittick, 2009, pp. 406–410; Wang & Yang, 2016)[15].

رفع الحجب، والاقتداء بالنبي الخاتم، والمجاهدة في المراتب الثلاث

1. الحجب وإصلاح الجسد والقلب والطبيعة والفضيلة

يفسر *تيان فانغ شينغ لي* عجز الإنسان عن تحقيق بنيته الجامعة بدرجات الحجاب. ويلخص المتن الحجب في "الأنا والمعرفة والرغبة": فالفاضل قد تحجبه الأنا، والعاقل تزيده المعرفة حجابًا، والجاهل تحجبه الرغبة؛ ثم تفصّل الرسوم هذه المراتب بواسطة استقامة الجسد وانحرافه، ونور القلب وظلمته، وظهور الطبيعة وخفائها. ويمكن فهم "الأنا" على أنها اتخاذ الذات المحدودة حجابًا؛ أما المعنى الدقيق لـ"المعرفة" و"الرغبة" فينبغي تقييده بسياقهما الصيني. وهذه الثلاثة ليست أنماطًا ثابتة لا تتغير للشخصيات، بل حجبًا مختلفة تحول دون ظهور الجسد والقلب والطبيعة على الوجه الأكمل(Liu, 2020, p. 44) .[16]

وتفسر نظرية الحجب وبنية المصباح إحداهما الأخرى. فتهذيب الجسد يعالج اضطراب السلوك، وتنوير القلب يعالج ظلمته بعد أن تحجبه الأنا والمعرفة والرغبة؛ ولا يدل "دَاو" هنا على التأمل الباطني وحده، بل على طريق مجاهدة منضبط بمعيار؛ أما استيفاء الطبيعة فيتجه إلى إظهار الأصل. وهكذا تقابل الحجب الثلاثة تهذيب الجسد وتنوير القلب واستيفاء الطبيعة، ويكون ظهور الفضيلة اختبارًا لما إذا كان الإصلاح الباطني قد صار أثرًا واقعيًا.

---

[15] ينبه التعليق (Murata & Chittick, 2009) إلى وجوب قراءة الفناء مع البقاء، وإلى أن الفناء وحده لا يثبت اتحاد الإنسان بالله في الوجود.

[16] يظل تفسير "الأنا والمعرفة والرغبة" مقيدًا بالسياق الصيني؛ ولا تتخذ الدراسة الترجمة العربية الراجعة المتأخرة تفسيرًا وحيدًا لها.

2. معيار النبي الخاتم وطريقا التحقق الفوري والتدرج

يربط تعبير "الاقتداء بعمل القدوة النبوية" معيارَ الممارسة بالنموذج النبوي الأعلى. ويؤسس النص الصيني علاقة النموذج بألفاظ يمكن ترجمتها سياقيًا بـ"لا يحققه إلا النبي"، و"محاكاة النبي"، و"الاقتداء بالنبي". وفي ضوء ختم النبوة الذي أقره القرآن الكريم: **"مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا** (الأحزاب: 40)، لا يستطيع الإنسان العادي أن يكتسب مقام النبوة بالمجاهدة، لكنه يستطيع أن يجعل الطريق الذي دل عليه النبي الخاتم معيارًا، وأن يتم، في حدود مرتبته، إصلاح جسده وقلبه وطبيعته وفضيلته. فالاقتداء بالنبي يحدد المعيار العملي، و"بلوغ مرتبة الفاضل" يحدد الدرجة التي يمكن للسالك أن يقترب منها؛ وبذلك يمنع المفهومان تفسير "رِنْ جِي" بوصفه هوية حاضرة بالفعل في كل إنسان(Liu, 2020, pp. 44–45) .

ويؤكد ليو تشي في التقديم العام للمجلد الرابع عموم الطريق المتدرج بقوله: "واحد أو اثنان يتجاوزان دفعة، وألوف مؤلفة تدخل بالتدرج". ولا يلغي التجاوز الفوري ولا الدخول المتدرج ترتيب "لِي" و"دَاو" ولا إصلاح الجسد والقلب والطبيعة والفضيلة. ومن ثم يحدّد النص "رِنْ جِي"، بوصفه المعيار الأعلى، غايةً للكمال يمكن الاقتراب منها عبر مراتب تهذيب الجسد وتنوير القلب واستيفاء الطبيعة(Liu, 2020, pp. 140–141) .

السلوك الثلاثي "لِي–دَاو–تْشِن" والوصل بين الطبيعة والأمر المقدّر

يشكل نص النسفي *وتيان فانغ شينغ لي* تسلسلًا قابلًا للمقارنة في الطريق الثلاثي: ينظم الأول المقصد الأقصى بالشريعة والطريقة والحقيقة، ويعبّر الثاني عن المراتب الثلاث بـ"لِي" (礼؛ القاعدة الشعائرية والسلوكية)، و"دَاو" (道؛ الطريق)، و"تْشِن" (真؛ الحق والحقيقة). وتكفي المادة الراهنة لإثبات ورود العنوان في الحواشي ووجود التوازي البنيوي، لكنها لا تكفي للحكم بأن الألفاظ الصينية الثلاثة ترجمات مباشرة للمصطلحات الفارسية واحدًا بواحد. وفي اقترانها داخل عبارة ليو تشي "تهذيب الجسد – تنوير القلب – استيفاء الطبيعة واستعادة الأمر المقدّر – عودة الكيان كله إلى الحق"، تكشف "لِي–دَاو–تْشِن"

اتصالًا دلاليًا ينتقل من معيار الجسد، إلى طريق المجاهدة، إلى الغاية النهائية (Liu, 2020, p. 45; Murata & Chittick, 2009, pp. 27–28).

ويتحدد معنى الألفاظ الثلاثة أولًا بعلاقاتها داخل السياق القريب: يرتبط "لِي" (礼) بتهذيب الجسد، و"دَاو" (道) بتنوير القلب، و"تْشِن" (真) باستعادة الأمر المقدّر والعودة إلى الحق. وهذا الاتصال الدلالي أثر صيني يمكن إثباته مباشرة من النص. أما مقدار المعنى الذي تستحضره هذه الألفاظ من تاريخ الفكر الصيني كله، فلا يثبت إلا بدراسة مؤلفات ليو تشي الأخرى وتاريخ المصطلحات الصينية دراسة مستقلة (see Murata & Chittick, 2009, pp. 27–28, 134–143).[17]

وهكذا تنظم سلسلة "تهذيب الجسد – تنوير القلب – استيفاء الطبيعة – استعادة الأمر المقدّر" معيار السلوك، وصفاء القلب، وظهور الطبيعة، والغاية النهائية في عملية واحدة: مصدر المعيار هو النبي الخاتم، ومراتب الممارسة هي "لِي–دَاو–تْشِن"، وحال الاكتمال هي عودة الكيان كله إلى الحق. وتدل نظرية الحجب، وطريقا الفجأة والتدرج، وبنية المراتب الثلاث مجتمعة على أن "رِنْ جِي" ليس لقبًا كونيًا منفصلًا عن العمل، بل مقياس اكتمال ينتقل به "الاستعداد الإنساني" نحو التحقق بواسطة إصلاح الكيان كله.

معجم في الدلالي التشكيل إعادةالكونفوشيوسية الجديدة في عصر سونغ

1. "إقامة رِنْ جِي" عند تشو دونيي بوصفها موردًا دلاليًا

تدل الدراسات العربية السابقة على حضور الكونفوشيوسية الجديدة في تفسير الإسلام الصيني، لكنها عالجت هذا الحضور غالبًا في مستوى التوافق الثقافي العام أو التقويم العقدي. أما المقارنة التالية فتنتقل إلى مستوى العبارة والوظيفة، مع إبقاء اختلاف الأصل الإلهي

---

[17] تقتصر الدراسة على الدلالة التي يثبتها اقتران الألفاظ في السياق الصيني القريب، ولا تستنتج منه قصدًا ذاتيًا لدى ليو تشي في ترجمة المصطلحات الفارسية.

والسلطة النبوية والغاية العملية حدًا منهجيًا حاكمًا (al-Shahrānī, 2006; Zhao & Ahmad, 2024, pp. 342–351).

تظهر الخلفية الدلالية الأوضح لمصطلح "رِنْ جِي" في الفكر الصيني عند تشو دونيي. فشرح *رسم التايجي* ينتقل من "اللامتناهي الذي هو التايجي"، ومن الين واليانغ والعناصر الخمسة وتولد الموجودات، إلى الإنسان، ثم يقول: "يضبط الحكيم ذلك بالوسط والاستقامة والإنسانية والعدل، ويجعل السكون أصلًا، وبهذا يقيم رِنْ جِي". والمقصود بـ"رِنْ جِي" هنا أعلى معيار للطريق الإنساني يقيمه الحكيم بالوسط والاستقامة والإنسانية والعدل والسكون؛ فهو يستند إلى النظام الكوني ويتحقق في الأخلاق والعلاقات الإنسانية. وباستعمال *تيان فانغ شينغ لي* المصطلح نفسه تدخل صورته للشخصية المثالية في حقل المسألة الصيني القائم بين "التايجي" و"رِنْ جِي". غير أن هذا يثبت وجود بيئة دلالية قابلة للمقارنة فقط، ولا يسمح باستنتاج أن ليو تشي قصد، لمجرد اتحاد اللفظ، إعادة كتابة النبوة في صورة حكيم تشو دونيي(Zhou, 2009, p. 7) .

ويظهر توازٍ لفظي أدق في عبارة "حقيقة واحدة ذات تمايزات لا تُحصى". يقول تشو دونيي في فصل "المبدأ والطبيعة والتقدير" من *تونغشو*: "تولّد القوتان والعناصر الخمسة الموجودات كلها. والخمسة المتمايزة حقيقتان، والحقيقتان ترجعان إلى أصل واحد. وهكذا تكون الكثرة واحدة، وتكون الحقيقة الواحدة ذات تمايزات لا تُحصى. وكل من الكثرة والواحد يستقيم في موضعه، وللكبير والصغير حدّه"(Zhou, 2009, p. 32) . يبين تشو دونيي بذلك أن المبدأ الحقيقي الواحد يظهر متمايزًا في الموجودات فيستقيم كل منها في نصيبه. أما ليو تشي فيقول: "حقيقة واحدة ذات تمايزات لا تُحصى، وفي الإنسان والسماء تكتمل المبادئ"، فيضع اكتمال المبدأ في الإنسان والسماء في خاتمة العبارة، ثم ينتقل منها إلى "الصنف الجامع للكمال" و"رِنْ جِي". وتحوّل عبارة "اكتمال المبادئ في الإنسان والسماء" قضية التعيّن إلى جامعية الإنسان: فالنظام الذي تستقيم فيه الموجودات المتعددة يجتمع في جسد الإنسان وقلبه وطبيعته. تنتقل الحجتان كلتاهما من علاقة الواحد بالكثرة إلى موقع

الإنسان، لكن أساسهما الأعلى مختلف؛ إذ تقع "الحقيقة الواحدة" عند ليو تشي داخل ترتيب الخلق الذي يحدده الربّ الحق، فلا يجوز مساواتها من غير تمييز بـ"التايجي" عند تشو دونيي.

يوفر نص تشو دونيي أربعة موارد صينية قابلة للمقارنة: تفسير الأساس الأخلاقي بالأساس الأعلى، واستخدام "رِنْ جِي" للدلالة على أسمى حال إنساني، وجعل الحكيم صلة بين النظام الكوني والعمل، وتفسير تمايز الواحد والكثرة بعبارة "حقيقة واحدة ذات تمايزات لا تُحصى". ويعيد *تيان فانغ شينغ لي* تحديد هذه العلاقات في معجم قريب: فالربّ الحق وترتيب الخلق يحددان الأساس الأعلى؛ والطريق الذي دل عليه النبي الخاتم يحدد النموذج؛ و"لِي–دَاو–تْشِن" تنظم الإصلاح؛ وعودة الكيان كله إلى الحق تحدد الغاية. ومن ثم لا يقوم الأمر على مقابلة نظام بنظام عنصرًا بعنصر، بل على توظيف بنى لغوية متقاربة في أنطولوجيتين وتصورين مختلفين للغاية النهائية(Li, 2018, pp. 141–147) .

2. تفسير تشو شي لعلاقة "تَايْجِي–رِنْ جِي" والتعبير النظري عند ليو تشي

يشرح تشو شي في *شرح رسم التايجي* أن "الموجودات كلها، إذا نظر إليها في وحدتها، تنتظم في تايجي واحد؛ وكل موجود، إذا نظر إليه في تميزه، يشتمل على تايجي كامل". وعند تفسير "إقامة رِنْ جِي" يؤكد أنه لولا الحكيم الذي "يحقق التايجي بكليته" ويقيم المعيار، لغلبت الرغبةُ الشعورَ ولما قامت "رِنْ جِي" (Zhu, 2002, Vol. 13, pp. 72–75; see also Chen, 2018, pp. 41–48). وهكذا تدخل مفاهيم التايجي والطبيعة الإنسانية والحكيم والعمل في نظام واحد لدى تشو شي. أما ليو تشي، فيكرر ضمن هيئة "المتن – الرسوم المشروحة" مقولات علم المبدأ والطبيعة، والجوهر والفعل، والسابق واللاحق للتكوين، و"رِنْ جِي"، فينسج تولد الكون واستعداد الإنسان واكتمال المجاهدة في خطاب متصل من الأنطولوجيا إلى الممارسة. وقد جعل تضافر الرسم والشرح وانتظام المصطلحات *تيان فانغ شينغ لي* شديد القابلية للقراءة داخل البيئة الكتابية للكونفوشيوسية الجديدة في عهد سونغ.

غير أن قابلية القراءة هذه لا تثبت نقلًا مباشرًا. فـ"لِي" والقوة الحيوية "تشي" عند تشو شي يفسران معًا وجود الأشياء واختلافها، بينما يدل "لِي" عند ليو تشي، باختلاف السياق، على مراتب مثل أمر الخلق، أو المبدأ المخلوق، أو الصور الأصلية للموجودات، أو نظام الطبيعة والمبدأ؛ فلا يجوز افتراض أنه مقابل صيني ثابت لمفهوم واحد. وقد أوضحت الدراسات أن "لِي" و"تشي" عند ليو تشي موضوعان في تسلسل للخلق له بداية، وأن "الواحد الحق" وحده لا بداية له؛ أما نظرية المبدأ والقوة الحيوية عند تشو شي فلا تفترض حادثة خلق أولى من هذا النوع. لذلك ليست وحدة المقارنة الفعالة كلمات "لِي" و"شِينغ" و"تَايْجِي" منفصلة عن سياقاتها، بل مراتبها ووظائفها في كل حجة. يعبّر *تيان فانغ شينغ لي* عن النظام داخل شبكة ألفاظ الكونفوشيوسية الجديدة، ثم يعيد إطار "الربّ الحق – الخلق – المعاد" تحديد موضع كل لفظ فيها(Wang & Yang, 2016, pp. 124–131) .

وعلى مستوى وحدات التحليل، لا درجات الإثبات، ينبغي لتجنب القفز من وحدة اللفظ إلى وحدة المعنى التمييز بين أربعة مستويات للمقارنة. يسأل المستوى الاصطلاحي هل استعمل النصان الحروف الصينية نفسها؛ ويبحث مستوى القضية علاقة الألفاظ داخل الجملة الخاصة؛ ويقارن المستوى البنيوي كيف تنظم عدة قضايا الكون والطبيعة الإنسانية والعمل؛ ثم يسأل المستوى التاريخي، في النهاية، عما يمكن إثباته من الاتصال والانتقال (see Chen, 2018, pp. 41–48; Wang & Yang, 2016, pp. 124–131).[18] وتتمتع العلاقة بين *تيان فانغ شينغ لي* والكونفوشيوسية الجديدة في عصر سونغ بقابلية عالية للمقارنة على المستويين الاصطلاحي والبنيوي، لكن القضايا الجزئية فيها مقيدة بأساسين أعلى مختلفين. أما الانتقال التاريخي الخاص القابل للتحقق فلا يثبت إلا بتعيين النص والنسخة ودليل الاتصال في كل حالة. وبهذا وحده يمكن إظهار إعادة

[18] يعيد الأول بناء قضايا تشو شي ونظامه، ويقارن الثاني مراتب الألفاظ ذات الصلة عند ليو تشي؛ ويؤكد العملان معًا أن اتحاد صورة الكلمة لا يقتضي وحدة المفهوم.

تنظيم ليو تشي الفلسفية باللغة الصينية من غير تضخيم "التوفيق" إلى اندماج بلا فواصل بين أنطولوجيتي التقليدين.

وينطبق هذا المنهج أيضًا على نظرية القلب والطبيعة. يشرح *تيان فانغ شينغ لي* جامعية الإنسان للعالمين الكبير والصغير بالجسد والقلب والطبيعة والفضيلة، ويشرح ظهور الأصل بالطبيعة المتشكِّلة بالقوة الحيوية، وقلب الفؤاد، والحجب، وحركتي النزول والصعود والعودة. وهذه المسائل قابلة للمقارنة بنيويًا مع حديث تشو شي عن الطبيعة والقلب والعاطفة والمزاج والعمل. إلا أن ليو تشي يصل ظهور القلب والطبيعة بالنور الحق، ويصل استيفاء الطبيعة باستعادة الأمر المقدّر، ويجعل عمل النبي الخاتم معيارًا للمجاهدة؛ ولذلك لا تعمل ثنائية "الأصل – الأثر العظيم" عنده بالصورة نفسها التي تعمل بها في نظام تشو شي. يشكل معجم الكونفوشيوسية الجديدة بيئة صينية للتعبير تصل الأنطولوجيا بالطبيعة الإنسانية والممارسة، لكنه لا يستبدل مضمون التوحيد والنبوة والمعاد في الإسلام (Ji & Nie, 2015, pp. 96–101).

3. إعادة ترتيب الأساس الأعلى والنموذج الإنساني والغاية العملية

يقع الحد الأول في الأساس الأعلى. يفسر تشو دونيي وتشو شي أصل الموجودات والطبيعة الإنسانية بالتايجي أو "لِي"، أما نص ليو تشي فيجعل الربّ الحق أساسًا مطلقًا غير مخلوق وسابقًا للخلق؛ وتدخل "لِي" و"تشي" وسائر المراتب، في هذا الاستعمال، في النظام المخلوق ولا تشارك الخالق في الألوهية. وعلى الرغم من تشابه رسم "الواحد – الكثرة" و"الجوهر – الفعل"، يدل الأول في الكونفوشيوسية الجديدة على تمايز المبدأ في الموجودات وتحولات القوة الحيوية، بينما يقيده الثاني عند ليو تشي بتوحيد الربّ ومراتب الخلق. ولا بد من تفسير "الواحد الحق" و"الواحد العددي" و"الواحد الجوهري" في *تيان فانغ شينغ لي* بحسب مواقعها الأصلية، وألا تستبدل بها مفاهيم الكونفوشيوسية الجديدة في عهد أسرة سونغ المتشابهة في

الاسم أو القريبة منه. فالتشابه في الصورة لا يثبت إلا مقارنة بنيوية، ولا يمحو الفرق بين الخالق والنظام المخلوق(Liu, 2020, pp. 80–98; Wang & Yang, 2016) .

ويقع الحد الثاني في النموذج الإنساني. يقيم الحكيم عند تشو دونيي "رِنْ جِي" بالوسط والاستقامة والإنسانية والعدل والسكون. أما متن *تيان فانغ شينغ لي* فيربط معيار الممارسة بـ"النبي الخاتم" بواسطة عبارات "لا يحققه إلا النبي"، و"محاكاة النبي"، و"الاقتداء بعمل النبي"، ويستخدم "الفاضل" للدلالة على مرتبة من الكمال يمكن للسالك الاقتراب منها. وفي المقاطع التي تتناول القدوة العليا صراحة يؤدي لفظ "شِنغ" (圣؛ shèng: الحكيم/القديس) الصيني وظيفة النموذج النبوي؛ كما يرسم ختم النبوة في القرآن حدًا عقديًا يمنع تحصيل مقام النبي بالمجاهدة الفردية (الأحزاب: 40). وما يستطيع السالك العادي فعله هو اتباع الطريق الذي دل عليه النبي الخاتم وإتمام إصلاح جسده وقلبه وطبيعته وفضيلته. ولذلك يمكن مقارنة السلمين النموذجيين في علاقة "القدوة – التعلم"، ولا يجوز مساواتهما في الوظيفة الدينية أو مصدر السلطة(Liu, 2020, pp. 44–45) .[19]

ويقع الحد الثالث في الغاية العملية. تتجه أعمال الكونفوشيوسية الجديدة، من الوسط والاستقامة والإنسانية والعدل والسكون إلى فحص الأشياء واستكمال المعرفة، نحو بلوغ الحكمة وتنظيم العلاقات الإنسانية. أما *تيان فانغ شينغ لي* فيجعل "لِي–دَاو–تْشِن" وتهذيب الجسد وتنوير القلب واستيفاء الطبيعة واستعادة الأمر المقدّر طريقًا إلى عودة الكيان كله إلى الحق. يصل النظامان بين السلوك الظاهر والطبيعة الباطنة، لكنهما يختلفان في أساس المعيار وهوية النموذج والغاية النهائية. ومن هنا تتجلى إعادة صياغة "رِنْ جِي" في ثلاث علاقات: يحدد الربّ الحق مراتب المبدأ والقوة الحيوية وعلاقة الواحد بالكثرة؛ ويرتب النبي الخاتم والفاضل سلّم النموذج الإنساني؛ وتحدد "لِي–دَاو–تْشِن" والمعاد الغاية العملية.

---

[19] لا تُستعمل الترجمة العربية الراجعة الحديثة إلا لإيضاح الفهم اللاحق، لا لاستنباط المعنى الأصلي للفظي "النبي/الحكيم" و"الفاضل" عند ليو تشي.

خاتمة البحث

إن عدول *تيان فانغ شينغ لي* عن لفظ "الإنسان الكامل" إلى "رِنْ جِي" ظاهرة تسمية لا يمكن تفسيرها إلا بالجمع بين التحليل الداخلي للنص والمواد العابرة للغات. وقد عيّنت الدراسات السابقة الكتب المذكورة في الحواشي وكشفت عددًا من المقاطع المتوازية؛ وانطلقت الدراسة الراهنة من ذلك لتمييز درجات الارتباط الوثائقي والتوازي النصي والمقارنة البنيوية. وفي حدود ما كشفته التحقيقات المتاحة، يظهر الطريق الثلاثي عند النسفي واستعارة النور عند الرازي توازيًا بنيويًا أقوى؛ وتظل استعارة الشجرة والثمرة محتاجة إلى مراجعة النسخة الفارسية؛ أما سردية المبدأ والمعاد فتنتمي إلى خلفية أوسع للمسألة. وتثبت المادة الراهنة إمكان المقارنة بين الموارد الدلالية الصوفية و*تيان فانغ شينغ لي*، لكنها لا تسمح بتحويل كل توازٍ إلى سلسلة مصادر مباشرة مكتملة.

وتتكون "رِنْ جِي"، من داخل المفهوم، من ثلاث علاقات: يجمع جسد الإنسان وقلبه وطبيعته العالمين الكبير والصغير، فتتكون البنية التي يسميها النص "الصنف الجامع للكمال"؛ ويشرح "الشرح المصوّر للكمال الجامع للرِنْ جِي" ظهور النور الحق بأداء كل جزء من أجزاء المصباح وظيفته؛ وتحدد نظرية المجاهدة والمعاد في الفصل الرابع والمجلدين الرابع والخامس حال الاكتمال بالاقتداء بالنبي الخاتم، والوصل بين "لِي—دَاو—تْشِن"، وعودة الكيان كله إلى الحق. لذلك لا تعني "رِنْ جِي" كمالًا حاصلًا بالفعل لكل إنسان، ولا اتحادًا أنطولوجيًا بين المخلوق والربّ الحق، بل صورة اكتمال ينتقل فيها "الاستعداد الإنساني" نحو التحقق برفع الحجب والمجاهدة.

أما في حوار الإسلام والكونفوشيوسية، فيمثل معجم الكونفوشيوسية الجديدة في عصر سونغ بيئة التعبير الصينية المتاحة لنص ليو تشي. وفي النص الباقي تظهر "رِنْ جِي" إعادة تنظيم للأساس الأعلى ومراتب النموذج والغاية العملية: فالربّ الحق يحدد مراتب "لِي" و"تشي" وعلاقة الواحد بالكثرة؛ ويعيد سلّم "النبي الخاتم – الفاضل" ترتيب النموذج الإنساني؛ وتحدد "لِي—دَاو—تْشِن" واستيفاء الطبيعة واستعادة الأمر المقدّر غاية الممارسة.

ويتمثل إسهام الدراسة في وصل تحليل الاستعمالات الداخلية بدرجات الأدلة، بما يبيّن أن الإنسان الكامل الصوفي و"رِنْ جِي" عند ليو تشي والحكيم الكونفوشيوسي لا تُقارن إلا في مستويات محددة بوضوح. أما تطوير الحكم في تاريخ المصادر فيظل مشروطًا بتحقيق الحواشي الفارسية ومقابلتها بنسخ أصولها.

وتتمثل حدود الدراسة في أنها لم تنجز مقابلة كلمة بكلمة لجميع الحواشي مع النسخ الفارسية الأصلية، ولم تحسم طبقات كتابة الحواشي أو نسبة كل طبقة إلى مؤلف بعينه. كما أن الاعتماد على التحقيق الإنجليزي في بعض تعيينات المواضع يظل اعتمادًا على وسيط نقدي حديث، وإن جرت مراجعته على النص الصيني كلما أمكن. لذلك تبقى العبارات المتعلقة بالتأثير المباشر في درجة الاحتمال المنضبط، لا القطع التاريخي.

وينبغي أن تتجه البحوث اللاحقة إلى إعداد فهرس رقمي مقابل للحواشي الفارسية، وتحديد النسخ التي كانت متداولة في شبكات التعليم المسجدي بالصين، ومقارنة استعمال "رِنْ جِي" في مؤلفات "هان كتاب" الأخرى، ثم توسيع الحوار مع الدراسات العربية والإيرانية في الإنسان الكامل وتاريخ انتقال المصطلح. ومن شأن ذلك أن ينقل البحث من المقارنة البنيوية إلى تاريخ نصي متعدد اللغات قابل للتحقق.

نتائج البحث وتوصياته

1. يثبت تحليل المواضع التسعة أن "رِنْ جِي" مفهوم داخلي في *تيان فانغ شينغ لي* يؤدي وظائف الجامعية وتحقق المجاهدة والمعاد، ولا يصح اختزاله في ترجمة مباشرة لعبارة "الإنسان الكامل".
2. تدعم الحواشي الفارسية والطريق الثلاثي واستعارة النور وجود خلفية صوفية متفاوتة القوة، لكن الدليل الراهن لا يثبت سلسلة انتقال مباشرة لكل تشابه.

3. أعاد ليو تشي صياغة الشخصية المثالية داخل معجم الكونفوشيوسية الجديدة، مع المحافظة على الفروق العقدية بين الخالق والمخلوق، وبين النبوة والحكمة، وبين الغاية الإسلامية والغاية الكونفوشيوسية.
4. توصي الدراسة بتحقيق طبقات الحواشي الفارسية، وتعيين النسخ التي اعتمدت عليها، وإجراء مقابلة دقيقة بين كل حاشية والمقطع الموافق في الأصل الفارسي قبل إصدار أحكام أقوى في تاريخ المصادر.

تضارب المصالح

يصرّح الباحث بعدم وجود أي تضارب مالي أو شخصي أو مؤسسي في المصالح يتصل بإعداد هذه الدراسة أو نشرها.

مساهمات البحث

أنجز الباحث منفردًا تصميم الدراسة، وجمع مادتها، وتحليل النصوص، وصياغة المقال ومراجعته النهائية.

المصادر والمراجع

1. المصادر الأولية الصينية الإسلامية والكونفوشيوسية الجديدة

القرآن الكريم. 1423هـ. *المعاني الصينية للقرآن الكريم*. ترجمة ما جيان. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

تشو دونيي. 2009. *الأعمال الكاملة لتشو دونيي*. ضبط تشن كِه مينغ. بكين: دار تشونغهوا.

تشو شي. 2002. *الأعمال الكاملة لتشو شي*. المجلد 13. تحرير تشو جيه رن، ويان تسوه تشي، وليو يونغشيانغ. شنغهاي: دار شنغهاي للكتب القديمة؛ خفي: دار آنهوي للتربية.

ليو تشي. 2015. *شرح تيان فانغ شينغ لي*. تحرير ما يونغقانغ. ينتشوان: دار نشر شعب نينغشيا.

ليو تشي. 2020. *تيان فانغ شينغ لي: طبعة محققة مشروحة*. تحقيق وانغ قنمينغ. بكين: دار الثقافة الدينية.

2. الدراسات الثانوية باللغة الصينية

تشن لاي. 2018. "البناء الفلسفي لشرح تشو شي للتايجي". *دراسات فلسفية*، العدد 2، ص 41-48.

جي فانغتونغ. 2022. *تيان فانغ شينغ لي: التعليق والترجمة والدراسة*. بكين: دار الثقافة الدينية.

جي فانغتونغ، ونيه شين. 2015. "في نظرية القلب والطبيعة عند ليو تشي". *دراسات الأديان العالمية*، العدد 2، ص 96-101.

قاو مينغ. 2020. *دراسة الفكر الإنساني في تيان فانغ شينغ لي*. رسالة ماجستير، جامعة قوميات شمال غربي الصين.

لي شيويران. 2018. "الوجوه الثلاثة لفكرة تشو دونيي في إقامة رِنْ جِي". *الفلسفة الحديثة*، العدد 2، ص 141-147.

موراتا، ساشيكو. 2006. "ليو تشي في رِنْ جِي". ترجمة ياو جيده. *دراسات قومية هوي*، العدد 2، ص 16-18.

وانغ وي، ويانغ قويبينغ. 2016. "دراسة مقارنة لمفهومي لِي وشينغ عند تشو شي وليو تشي". *دراسات الأديان العالمية*، العدد 5، ص 124-131.

3. المصادر الأولية الصوفية الفارسية والعربية

الرازي، نجم الدين (ت. 654هـ/1256م). 1352هـ.ش./1973م. *مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد* (*Mirṣād al-ʿibād min al-mabdaʾ ilā al-maʿād*). تحقيق محمد أمين رياحي. طهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب.

النسفي، عزيز الدين (ازدهر في القرن 7هـ/13م). 1973م. *المقصد الأقصى* (*Maqṣad-i aqṣā*)). ملحق بعبد الرحمن الجامي، *أشعة اللمعات* (*Ashiʿʿat al-lamaʿāt*))، تحقيق حامد رباني، ص 210–285. طهران: المكتبة العلمية الحامدية.

4. الدراسات الثانوية الدولية باللغات الأجنبية

بن دور بنيت، زفي. 2005. *طريق محمد: تاريخ ثقافي للمسلمين في الصين الإمبراطورية المتأخرة*. كامبريدج، ماساتشوستس: مركز آسيا بجامعة هارفارد.

بيترسن، كريستيان. 2017. *تأويل الإسلام في الصين: الحج والنص واللغة في هان كتاب*. نيويورك: مطبعة جامعة أكسفورد.

تشاو دان. 2026. *المفكر الإسلامي الصيني ليو تشي والكونفوشيوسية الجديدة: دراسة تحليلية لأفكاره الفلسفية*. طهران: مؤسسة أرشدان التعليمية والتأليفية.

تشاو دان، وماسيطوه بنت أحمد. 2024. "دور الصوفية والكونفوشيوسية الجديدة في ترسيخ الإسلام في الصين". *مجلة الحكمة العالمية للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية* 7(4)، ص 330-356. https://alhikmah.my/index.php/hikmah/article/view/546

تشاو دان، وماسيطوه بنت أحمد. 2025. "تأثير اللغة الفارسية في تشكيل الهوية الإسلامية في الصين". *مجلة الحكمة العالمية للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية* ص 8(1)، 558-585.

https://alhikmah.my/index.php/hikmah/article/view/583

تو ويمينغ. 2009. "تذييل". في ساشيكو موراتا ووليام تشيتيك، *تعاليم الحكمة عند ليو تشي*، ص 587-613. كامبريدج، ماساتشوستس: مركز آسيا بجامعة هارفارد.

الرازي، نجم الدين. 1982. *طريق عباد الله من المبدأ إلى المعاد*. ترجمة حميد ألغار. دلمار، نيويورك: كارافان بوكس.

الشهراني، ناصر بن فلاح بن ناصر. 1427هـ/2006م. *الكونفوشيوسية: دراسة تحليلية في ضوء العقيدة الإسلامية*. رسالة دكتوراه، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.

فرانكل، جيمس د. 2011. *تصحيح اسم الله: ترجمة ليو تشي الكونفوشيوسية للتوحيد والشعائر الإسلامية*. هونولولو: مطبعة جامعة هاواي.

موراتا، ساشيكو. 2000. *ومضات صوفية صينية*. ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك.

موراتا، ساشيكو، ووليام تشيتيك. 2009. *تعاليم الحكمة عند ليو تشي: الفكر الإسلامي بمصطلحات كونفوشيوسية*. مع تذييل لتو ويمينغ. كامبريدج، ماساتشوستس: مركز آسيا بجامعة هارفارد.

اللاتينية بالحروف المراجع

Ben-Dor Benite, Z. (2005). *The Dao of Muhammad: A cultural history of Muslims in late imperial China*. Harvard University Asia Center.

Chen, L. (2018). Zhuzi "Taiji jieyi" de zhexue jiangou [The philosophical construction of Zhu Xi's "Taiji jieyi"]. *Zhexue Yanjiu*, (2), 41–48.

Frankel, J. D. (2011). *Rectifying God's name: Liu Zhi's Confucian translation of monotheism and Islamic ritual*. University of Hawai'i Press.

Gao, M. (2020). *Tianfang xingli renxue sixiang yanjiu* [A study of human thought in the Tianfang xingli] [Master's thesis, Northwest Minzu University].

Ji, F. (2022). *Tianfang xingli zhushi, fanyi ji yanjiu* [Tianfang xingli: Annotation, translation, and study]. Zongjiao Wenhua Chubanshe.

Ji, F., & Nie, X. (2015). Lun Liu Zhi sixiang zhong de xinxing xueshuo [On the theory of heart and nature in Liu Zhi's thought]. *Shijie Zongjiao Yanjiu*, (2), 96–101.

King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qurʾān. (n.d.). *Muṣḥaf al-Madīna al-Nabawiyya* [The Madinah Mushaf].

Li, X. (2018). Zhou Dunyi "Li renji" sixiang de sange mianxiang [The three aspects of Zhou Dunyi's idea of establishing renji]. *Xiandai Zhexue*, (2), 141–147.

Liu, Z. (2015). *Tianfang xingli shijie* [Explanation of the Tianfang xingli] (Y. Ma, Ed.). Ningxia Renmin Chubanshe.

Liu, Z. (2020). *Tianfang xingli jiaozhu* [Tianfang xingli: Critical and annotated edition] (G. Wang, Ed.). Zongjiao Wenhua Chubanshe.

Murata, S. (2000). *Chinese gleams of Sufi light: Wang Tai-yü's Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm*. State University of New York Press.

Murata, S. (2006). Liu Zhi lun renji [Liu Zhi on renji] (J. Yao, Trans.). *Huizu Yanjiu*, (2), 16–18.

Murata, S., & Chittick, W. C. (2009). *The sage learning of Liu Zhi: Islamic thought in Confucian terms*. Harvard University Asia Center.

Nasafī, ʿA. al-D. (1973). Maqṣad-i aqṣā [The furthest goal]. In ʿA. al-R. Jāmī, *Ashiʿʿat al-lamaʿāt* (Ḥ. Rabbānī, Ed., pp. 210–285). Kitābkhāna-yi ʿIlmiyya-yi Ḥāmidī.

Petersen, K. (2017). *Interpreting Islam in China: Pilgrimage, scripture, and language in the Han Kitab*. Oxford University Press.

The Qurʾān. (1423 AH). *Al-maʿānī al-ṣīniyya li-l-Qurʾān al-karīm* [The Chinese meanings of the Noble Qurʾān] (J. Ma, Trans.). King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qurʾān.

Rāzī, N. al-D. (1973). *Mirṣād al-ʿibād min al-mabdaʾ ilā al-maʿād* [The path of God's bondsmen from origin to return] (M. A. Riyāḥī, Ed.). Bungāh-i Tarjuma wa Nashr-i Kitāb.

Rāzī, N. al-D. (1982). *The path of God's bondsmen from origin to return* (H. Algar, Trans.). Caravan Books.

al-Shahrānī, N. b. F. b. N. (2006). *Al-Kūnfūshiyūsiyya: Dirāsa taḥlīliyya fī ḍawʾ al-ʿaqīda al-islāmiyya* [Confucianism: An analytical study in light of Islamic creed] [Doctoral dissertation, Umm al-Qura University].

Tu, W. (2009). Epilogue. In S. Murata & W. C. Chittick, *The sage learning of Liu Zhi: Islamic thought in Confucian terms* (pp. 587–613). Harvard University Asia Center.

Wang, W., & Yang, G. (2016). Zhu Xi yu Liu Zhi de "li" "xing" gainian bijiao yanjiu [A comparative study of the concepts of li and xing in Zhu Xi and Liu Zhi]. *Shijie Zongjiao Yanjiu*, (5), 124–131.

Zhao, D. (2026). *Al-Mufakkir al-islāmī al-ṣīnī Liu Zhi wa-al-Kūnfūshiyūsiyya al-jadīda: Dirāsa taḥlīliyya li-afkārihi al-falsafiyya* [The Chinese Muslim thinker Liu Zhi and Neo-Confucianism: An analytical study of his philosophical ideas]. Arshadan.

Zhao, D., & Ahmad, M. (2024). Dawr al-ṣūfiyya wa-al-Kūnfūshiyūsiyya al-jadīda fī tarsīkh al-Islām fī al-Ṣīn [The role of Sufism and Neo-Confucianism in promoting Islamic identity in China]. *Al-Hikmah International Journal for Islamic Studies & Human Sciences*, *7*(4), 330–356. https://alhikmah.my/index.php/hikmah/article/view/546

Zhao, D., & Ahmad, M. (2025). Taʾthīr al-lugha al-fārisiyya fī tashkīl al-huwiyya al-islāmiyya fī al-Ṣīn [The impact of Persian language on the formation of Islamic identity in China]. *Al-Hikmah International Journal for Islamic Studies & Human Sciences*, *8*(1), 558–585. https://alhikmah.my/index.php/hikmah/article/view/583

Zhou, D. (2009). *Zhou Dunyi ji* [Collected works of Zhou Dunyi] (K. Chen, Ed.). Zhonghua Shuju.

Zhu, X. (2002). *Zhuzi quanshu* [Complete works of Master Zhu] (Vol. 13; J. Zhu, Z. Yan, & Y. Liu, Eds.). Shanghai Guji Chubanshe; Anhui Jiaoyu Chubanshe.