

■ الدراسات والأبحاث

التجديد في التفسير:

نظرة في المستويات والمنطقات والضوابط
يوسف عكراش

منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند ابن الوزير اليمني (ت840هـ):

دراسة على ضوء كتابه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»
عمر بن سكا

قيمة النظر حسب الإيجي

عبد الرحيم البيدق

إشكالية التسامح وحرية الاعتقاد عند جون رولز

حسن الإدريسي

الفكر الإصلاحية وسؤال الدولة عند رواد حركة النهضة

عبد الصادق بطني

السيادة ومعضلة الديمقراطية الحديثة في فلسفة كارل شмит

يوسف أقرقاش

■ حوارات

حوار مع أ. د عبد المجيد الصغير حول:
«تاريخ الفكر الكلامي ومآلاته: محاولة في
التأسيس لنموذج تفسيري مركب»
يحاورة: د. عبد الحميد مؤمن

■ مراجعات كتب

مراجعة كتاب «الأعداء النافعون»
الإسلام والإمبراطورية العثمانية في
الفكر السياسي الغربي»
هبة ماهر

■ تقارير

تقرير أعمال مؤتمر
«المدارس الدينية التقليدية بالمغرب العربي
وإكراهات التحول العولمي»
زينب أبو الغازي

تقرير المؤتمر الدولي الثاني:
العلوم الإسلامية من الرصيد التاريخي إلى
التفعيل الحضاري
يوسف عكراش

■ ترجمات

المصلحة في الفقه الإسلامي المعاصر
فيلسيتاس أوبويس
ترجمة
محمد أنيس مور

ما الفائدة من تحليل الخطاب السياسي؟
باتريك شارودو
ترجمة
بدر الدين القاسمي



هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير: د. سعيد بنتاجر

أستاذ المنطق بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء،
(المغرب)

مدير التحرير: د. عبد الغني سلطان الفقيه

دكتوراه في الفقه وأصوله وفقه السياسة
الشرعية، (اليمن)

هيئة التحرير

أ.د. أحمد محمود إبراهيم

أستاذ التاريخ، بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة (مصر)

أ.د. عبد الرحمن بودرع

أستاذ لسانيات النص وتحليل الخطاب بجامعة
عبد المالك السعدي، كلية الآداب، تطوان، (المغرب)

د. عبد الحليم مهور باشة

أستاذ علم الاجتماع بجامعة سطيف 2 (الجزائر)

أ.د. يوسف الكلام

أستاذ مقارنة الأديان بمؤسسة دار الحديث الحسنية
جامعة القرويين (المغرب)

أ.د. نورة بوحناش

أستاذة فلسفة الأخلاق بجامعة قسنطينة 2
(الجزائر)

د. محمد الريوش

دكتوراه في الدراسات الإسلامية (المغرب)

سكرتير المجلة: سعد خضر.



المدير العام:
ياسر ماطر المطر في

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مؤسسة نماء البحثية
دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين
265 ص، (مجلة دورية محكمة؛ العدد 17). 17 × 24 سم
١. علوم الوحي. ٢. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.

ISSN: 2785-9746

تصميم وإخراج: أمل جمال - أيم الحسيني

الهيئة الاستشارية

لدورية نهاء المحكمة (*)

د. أبو بكر باقادر

أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا السابق
بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

د. إدريس نغش

أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم (المغرب)

أ.د. بدران بن مسعود بن الحسن

أستاذ دراسات الحضارة والأديان، مركز
ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية
بجامعة قطر. (الجزائر)

أ.د. بشار عواد معروف

أستاذ التاريخ السابق بجامعة المستنصرية (العراق)

أ.د. حاتم بن عارف العوني

أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الكتاب والسنة
بجامعة أم القرى بمكة المكرمة (السعودية)

أ.د. حسن عبد اللطيف الشافعي

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم
ورئيس مجمع اللغة العربية السابق

أ.د. حمو النقاري

أستاذ المنطق بجامعة محمد الخامس (المغرب)

د. خالد المزيني

أستاذ الفقه بجامعة الملك فهد للبترول
والمعادن (السعودية)

د. خالد حاجي

أستاذ اللغة الإنجليزية ورئيس مجلس إدارة
المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة (المغرب)

أ.د. رضوان السيد

أستاذ الدراسات الإسلامية السابق بجامعة
هارفارد (لبنان)

د. صالح بن طاهر مشوش

أستاذ مساعد بقسم الدراسات العامة بالجامعة
الإسلامية العالمية بماليزيا (الجزائر)

د. الطاهر سعود

أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع بجامعة
محمد أمين دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

د. الطيب بوعزة

أستاذ التعليم العالي - تخصص فلسفة (المغرب)

د. عبد الرحمن عزي

أستاذ الإعلام والاتصال بكلية الاتصال
بجامعة الشارقة بالإمارات (الجزائر)

د. فريدة زمردة

أستاذ التعليم العالي - تخصص تفسير وعلوم
قرآن (المغرب)

أ.د. محمد محمد أبو موسى

أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة الأزهر
وعضو هيئة كبار العلماء بمصر (مصر)

البروفيسور محمد فاضل

أستاذ القانون بجامعة تورونتو (كندا)

د. هاني الجبير

دكتوراه في الفقه وأصوله وقاض بالمحكمة
العامة بمكة المكرمة (السعودية)

د. هبة رؤوف عزت

أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم
السياسية بجامعة القاهرة سابقاً (مصر)

البروفيسور وائل حلاق

أستاذ الدراسات الإنسانية في جامعة كولومبيا
بكاليفورنيا الأمريكية (كندا)

(*) مرتبة أئبائيا.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Editorial

By: Managing Editor

Dr. Abdul Ghani Sultan Alfakih 9

افتتاحية العدد

بقلم مدير التحرير

د. عبد الغني سلطان الفقيه

Research Papers

Innovation in Quranic exegesis:

A glance at Levels, motives and parameters

Youssef Aakrache 19

الدراسات والأبحاث

التجديد في التفسير:

نظرة في المستويات والمنطلقات والضوابط

يوسف عكراش

The Method of argumentation on the
issues of belief from the perspective
of Ibn Al-Wazir Al-Yamani (D840 AH)

Omar BEN SAGA 49

منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد
عند ابن الوزير اليماني (ت840هـ):
دراسة على ضوء كتابه "ترجيح أساليب القرآن
على أساليب اليونان"

عمر بن سكا

The value of consideration accord-
ing to al-igy

Abdol Rahim Baidak 75

قيمة النظر حسب الإيجي

عبد الرحيم البيدق

The problem of Tolerance and Free-
dom of belief in
John Rawls philosophy

Hassane EL Idrissi 95

إشكالية التسامح وحرية الاعتقاد عند
جون رولز

حسن الإدريسي

Reformist thought and the question of the state among the pioneers of the Nahda movement

Abdesadek Batni 115

الفكر الإصلاحى وسؤال الدولة عند رواد حركة النهضة

عبد الصادق بطنى

Sovereignty and the problem of modern democracy in Carl Schmitt's philosophy

Youssef Akarkach 131

السيادة ومعضلة الديمقراطية الحديثة في فلسفة كارل شميت

يوسف أقرقاش

Book Reviews

Review of the book"
Useful Enemies: Islam and the Ottoman Empire in Western Political Thought"

Heba Maher 157

مراجعات كتب

مراجعة كتاب "الأعداء النافعون: الإسلام والإمبراطورية العثمانية في الفكر السياسي الغربي"

هبة ماهر

Translations

Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory

Felicitas Opwis

Translated by

Mohamed Anis Moro 169

الترجمات

المصلحة في الفقه الإسلامى المعاصر

فيليسيتاس أوبويس

ترجمة

محمد أنيس مورو

What is the use of political discourse analysis?

Patrick Charaudeau

Translated by

Badr Al Din Al Qasimi 207

ما الفائدة من تحليل الخطاب السياسى؟

باتريك شارودو

ترجمة

بدر الدين القاسمى

Reports

Report of the proceedings of the conference "Traditional Religious Schools in the Maghreb and the Constraints of Global Transformation"

Zineb ABOU EL GHAZI 225

Report of second international conference: on Islamic sciences from the historical balance to civilizational activation

Youssef Aakrache 233

..

Dialogues

Dialogue with Prof. Dr.: Abdelmajid sghiar about Concerning The history of theology and its implications;

An attempt to establish a complex explanatory model

By: Dr. Abdul Hamid Momen 249

تقارير

تقرير أعمال مؤتمر
"المدارس الدينية التقليدية بالمغرب العربي
وإكراهات التحول العولمي"

زينب أبو الغازي 225

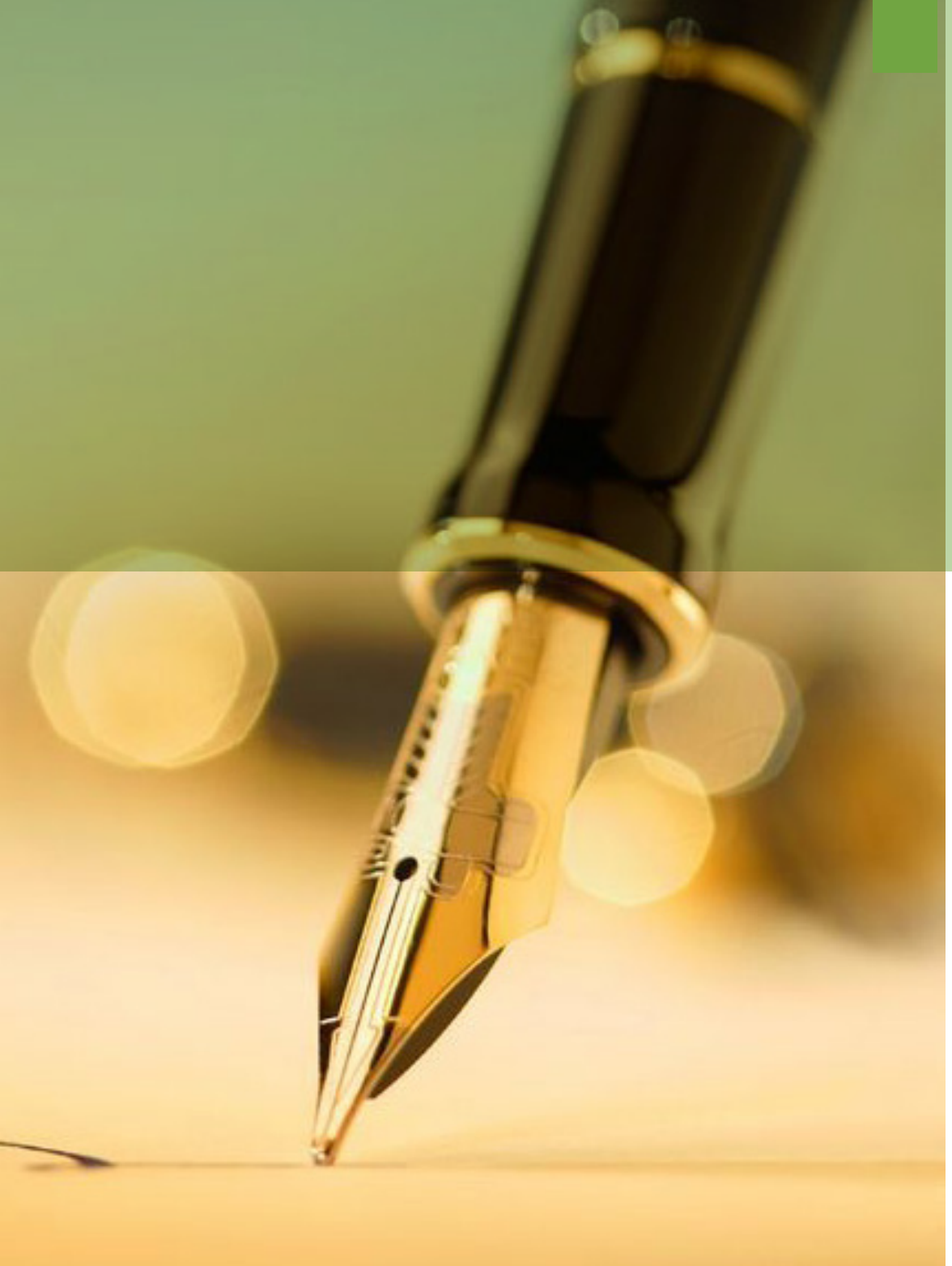
تقرير المؤتمر الدولي الثاني:
العلوم الإسلامية من الرصيد التاريخي إلى
التفعيل الحضاري

يوسف عكراش 233

حوارات

حوار مع أ. د عبد المجيد الصغير حول:
«تاريخ الفكر الكلامي ومآلاته؛ محاولة في
التأسيس لنموذج تفسيري مركب»

يحاوره: د. عبد الحميد مؤمن 249



افتتاحية العدد

Editorial

بقلم مدير التحرير

د. عبد الغني سلطان الفقيه

By: Managing Editor

Dr. Abdul Ghani Sultan Alfakih

ومما لا ريب فيه أننا اليوم نعيش في مجتمع دينامي لا يستقر على حال، وفي خضم وضعية التغير ودينامية المجتمع يخضع الفكر القديم لمحاسبة الجديد وتصبح معارف الأولين محل نظر المتأخرين؛ يُخضعونها لقواعدهم؛ يحللون ويفسرون ويؤولون بمنظورات ومنهجيات متباينة، وصرنا نشهد للنص الواحد قراءات متعددة وتأويلات متنوعة. وأمام هذا الركाम من المعارف المتناسلة أمامنا يُطرح السؤال عن الضابط والرقيب؛ **من المخول بضبط كل هذا الركام المعرفي الآخذ بالتزايد؟ ومن له الحق بمحاسبة مضمون هذه المعارف ومحتواها الفكري والمنهجي وتوجيهها إلى ما يخدم بناء المجتمع والإنسان؟** أو بعبارات أكثر وضوحاً؛ **ما قيمة هذا الركام المعرفي المبعوث في رفوف المكتبات والمدفون بين دفات الكتب والمجلات والدوريات إن لم تخدم الإنسان وينتفع بها المجتمع؟**

تلك تساؤلات جديرة بأن تصاغ وتطرح في ظل واقع مجتمعنا الحرج المتبخط في صراعاته المذهبية والطائفية ومشاكله الاجتماعية والاقتصادية وأعطابه السياسية وتعثراته التنموية والنهضوية والذي لا يزال يغرد بعيداً عن ركب التقدم والحضارة والعمران.

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد الصادق الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين:

تطل دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية على قرائها الكرام بعدد جديد متنوع يضم كالعادة ملفات شتى؛ منها ترجمات مميزة وحوارات هادفة ودراسات جادة تثير إشكالات فكرية مهمة وتطرح قضايا تتسم في مجملها بالجدة. ورهان الدورية كبير في تقديم معرفة تحفر في ثنايا علوم الوحي وتفتح على علوم الإنسان وتحقق التجاسر وتعيد السبل أمام الباحثين لتوليد معارف جديدة تواكب روح العصر بما يحمله من مضامين مستجدة على كافة صعدته ومجالاته.

حاجة الأمة الإسلامية للنهوض بتجديده وإبراز المنطلقات التي من شأنها تعزيز قيمته. ويحق لنا ونحن نتابع بقلق فكري تحولات الفكر الإنساني عمومًا ومسار تطور المجتمع الإسلامي تحديدًا أن نتساءل:

كيف نتعامل مع تراثنا التفسيري الذي يتسم بالضخامة وأحيانًا بـ"الفخامة"؟ وهل هناك ثغرات يجب أن تُسد في عمل المتقدمين وهل هناك مؤاخذات في منظور المتأخرين؟ هل الدرس التفسيري في وضعية النضج الكافي التي تؤهله لمواكبة شروط العصر الجديد الذي نحياه بإيجابياته وسلبياته؟ أم أنه يفتقر إلى مجموعة من الضوابط التي تجعله علمًا صالحًا لهذا الزمان ولهذا المكان؟ ثم، هل هناك فرص متاحة أمام علم التفسير للاستفادة من تطور المعرفة الحديثة؟ وهل يمكن أن نهض بالتجديد في علم التفسير بحيث يُثمن الجديد القديم ويحظى الجديد برضا القديم؟ تلك مجموعة تساؤلات حاول الباحث يوسف عكراش الإجابة عنها من خلال مقاله: **"التجديد في التفسير: نظرة في المستويات والمنطلقات والضوابط"** الذي تضمن إبراز أهم الآليات التي ينبني عليها التفسير مشيرًا في الوقت ذاته إلى أهم الضوابط اللازم انتهاجها في سبيل

لأجل ذلك: يعد البحث من أجل البحث اليوم أمرًا غير مُجدٍ، وما لم ينهك الباحث حفرًا وتنقيبًا واستشكالًا للقضايا المحمومة في مجتمعه فلا قيمة ترجى من علمه.

وعطفًا على ما سبق يسعدنا أن نعرض للقارئ العربي أفكارًا محورية حول مواد العدد الجديد من دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية: عدد متنوع يضم مجموعة من المقالات موزعة بين ترجمات، حوارات، وأبحاث في مجال الإسلاميات وأخرى في موضوع الإنسانية مجسدة فلسفة هذه الدوريات التي تروم دائمًا وتحقيق روح التكامل والتجاسر بين حقلي الوحي والإنسانيات.

تتناول إحدى مقالات العدد قضية التجديد في التفسير وهو موضوع راهني بالنظر إلى حاجة المجتمع إلى تفسير يراعي روح العصر: ينطلق من واقع الناس وهمومهم وظروف المجتمع وتحولاته ويؤسس من خلال هذه الشروط مشروعًا يروم إصلاح واقع العباد وتلبية احتياجاتهم الروحية والنفسية والاجتماعية. وإذ نقر بهذا الكلام فلأننا واعون بأهمية علم التفسير في الوصول إلى مراد الله، ومن ثم يُعد الاهتمام به من بين الأمور التي يجب أن ينظر في أمرها من خلال تقييم مدى

في معرفة الله واجب إجمالاً، ومحاولة تتبع المسالك التي اعتمدها الإيجي في نقض الحجج المضادة لها.

ويُعرّج بنا موضوع آخر إلى مجال الفكر الانساني في شموليته ليعرض لـ "إشكالية التسامح وحرية الاعتقاد في فلسفة جون رولز"، حيث يشكل التسامح أساساً تنموياً في العلاقات بين الأنا والآخر وبدونه يصبح حوار الثقافات والأديان والإثنيات مجرد خطابات خادعة، وإذ نقر -من موقعنا كباحثين- أن الديانة الإسلامية كانت سبابة لطرح فكرة التسامح بين المذاهب وتقبل الاختلاف كما الائتلاف مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣٠﴾﴾؛ فإن المجتمع الليبرالي وإن طرح فكرة التسامح لا سيما في عصري النهضة والأنوار إلا أن ما تبع ذلك من حروب مدمرة كالحربين العالميتين الأولى والثانية، وظاهرة الاستعمار والعنف والقتل وترهيب الشعوب المختلفة.. كلها مظاهر تكشف بالملاموس مدى البربرية والهمجية التي لازمت الحضارة الغربية طوال مسار بنائها وتشكلها وتطورها، صحيح أنها حضارة ارتكزت على العلم لكنها قامت على الدم، وهذا ما يكشف عنه كتاب "ثقافة أوروبا وبربريتها" للفيلسوف الفرنسي من أصل يهودي إدغار موران.

جعل التفسير موصلاً إلى فهم خطاب الله تعالى.

وفي سياق الحديث عن علم الكلام، تناول الباحث عمر بن سكا موضوعاً شيقاً تدور فكرته حول منهج الاستدلال عند ابن الوزير اليماني؛ أحد أبرز علماء اليمن، ويهمننا في سياق الحديث عن الرجل وظروفه أن نتلمس أسلوبه ونهجه في البحث والتقصي في المسائل العقدية، لا سيما أنه يُعد من بين من خاضوا في هذه المسائل العقدية تفسيراً وتجديداً، فمن يكون ابن الوزير؟ وما طبيعة فكره وقواعد منهجه في الاستدلال العقدي؟ من أين بدأ مشروعه وإلى ماذا خلص؟ ما موقفه من مناهج المتكلمين في الاستدلال العقدي وما مسالكه في الاستدلال على أصول الاعتقاد؟ كل تلك الأسئلة حاول الباحث مقاربة الإجابة عنها من خلال مقالته الموسومة بـ "منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند ابن الوزير اليماني (ت840هـ) -دراسة في ضوء كتابه "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان".

وفي السياق ذاته وفي إطار القضايا والإشكالات التي يثيرها الحديث عن علم الكلام حاول الباحث عبد الرحيم البيدق أن يرصد لنا قيمة النظر من منظور الإيجي من خلال الوقوف على الحجج التي اعتمد عليها للدفاع عن موقفه القاضي بأن النظر

في إعلامهم للإسلام كغول فتاك يقتل الأطفال ويعنف النساء ويدمر السلم... فهل تجد مقاربة جون رولز لمفهوم التسامح منفذًا لنقد كل هذه المعطيات أم أن مواقفه تحاول أن تغطي ما لا يغطي؟ ثم ما السياق الفلسفي الذي عالج فيه الرجل مفهوم التسامح؟ وهل هناك انتقادات حاصرت مواقفه؟ وهل أوجد الأرضية المشتركة لبناء التفاهات الممكنة في تدبير التنوع الإثني والاختلاف المذهبي داخل المجتمعات التي تنعت بـ"المحكمة التنظيم" أم لا؟

وفي سياق متصل بعلاقة الشرق بالغرب يعرج بنا الباحث عبد الصادق بطني إلى موضوع النهضة العربية، ففي ظل سياق الغلبة الحضارية للغرب طرح السؤال عن سبب تقدمهم في مقابل تخلف العرب والمسلمين وهو سؤال قلق أثير في لحظات الانكماش التي عاش فيها العالم العربي والإسلامي تدهورًا في شتى مجالاته وتقهرًا على مختلف صعداته، حتى بات البحث عن حلول فكرية وعملية للوضع ضرورة ملحة، بذلك ظهرت مجموعة من الأفكار التي استهدفت التفكير في مشاكل الأمة وأعطابها الكثيرة محاولة تصحيح المسار، إلا أن اختلافها واقع في تفسير مصادر هذه الأعطاب؛ كما أن الاختلاف والتعارض واقع حول الحلول المقترحة من أجل تجاوز حالة الغربة والضياع والتخلف؛

ويحق لنا - ونحن مطلعون على ما كتبه الباحث **حسن الإدريسي** متطلعون في الآن ذاته إلى الاستفادة القصوى من مضامين هذه الدراسات - أن نعيد بـ"حذر" إعادة طرح سؤال الباحث عن السبل الممكنة لتأسيس مجتمع متسامح؟ وهو السؤال الذي يؤسس لإشكالية مفهوم التسامح وحرية الاعتقاد عند الفيلسوف الأخلاقي الأمريكي المعروف جون رولز. فكيف تناول هذا الفيلسوف مفهوم التسامح وكيف عرضه - وهو الذي ينتمي إلى المجتمع الأمريكي المتعدد مذهبياً والمتنوع إثنيًا؟ وهل استند - في عرضه لإشكالية هذا المفهوم - على الوقائع أم اقتصر فقط على تأملات مثالية وطوباوية؟

هي تساؤلات ربما تروم تقييم حصيلة تفكير هذا الفيلسوف في مقاربتة لمفهوم التسامح وربط تفكيره بواقعه المعيش وهو الذي نشأ في كنف مجتمع أمريكي ليبرالي ترفع فيه شعارات مثالية براقية كالتسامح والديمقراطية وحوار الثقافات والأديان.. لكن، سرعان ما يكذبها الواقع وتفضحها الوقائع. وربما لن نضطر للتذكير بمجازرهم ضد الهنود الحمر، وعنصريتهم المتجددة ضد الأفارقة السود، وبالقائهم قنابل نووية على ناكازاكي وهيروشيما في اليابان وبحروبهم الدامية على الإسلام في العراق وأفغانستان.. وتصويرهم

بين السيادة والديمقراطية باعتبارهما سمتين من سمات الدولة الحديثة، حيث رأى أن قيامها -الدولة- كان من أجل التغلب على تلك المعضلة، وأن الديمقراطية الحديثة -بالرجوع إلى أعمال شميت- لا تعكس في الواقع إرادة الشعوب، بل هي مستقاة من الأيديولوجية الليبرالية التي تبنتها الدول الحديثة.

وفي المراجعة لكتاب نويل مالكولم **"الأعداء النافعون: الإسلام والإمبراطورية العثمانية في الفكر السياسي الغربي"**؛ التي عرضت له الباحثة هبة ماهر، أثير نقاش عميق بين الإسلام والمجتمعات المسيحية ففي الوقت الذي توغل فيه الاسلام في أوروبا عبر المد العثماني عمدت الكنيسة إلى استحضار هوية متخيلة تقوم على أيديولوجية "النصرانية" باعتبارها ثقافة مشتركة وركيزة محورية في التأسيس لحركة الجهاد لتحرير النصارى ضد التوسع العثماني، ولم يقتصر الكتاب عند هذا الحد إنما تعمق في مناقشة علاقة الشرق بالغرب ودوافع الغرب لدراسة الاسلام، وهي دوافع زادت كماً وكيفاً بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2011، وما تبعها من ظواهر أهمها وأخطرها الترويج لفكرة الاسلام فوبيا، وتصوير الاسلام والمسلمين في قوالب جامدة من الصور النمطية التي رسخها إعلامهم في الأذهان مما أضر

ومن الإصلاحيين من رأى ضرورة الاحتماء بالتراث شرطاً للنهوض، ومنهم من رأى في الانفتاح على الغرب شرطاً للبزوغ من جديد، ومنهم من حاول المزاوجة بين الأمرين، بحيث يتم الانفتاح بشروط والتمسك بالجذور بشروط..

وبين الأفكار الإصلاحية المترامية في المجالات العربية حول جدوى النقد الذاتي وأهمية الإصلاح وجدواه تعرض مقالة **"الفكر الاصلاحي وسؤال الحداثة عند رواد حركة النهضة"**. لأهم الجدالات الدائرة بين رواد النهضة العربية، حيث شكل موضوع الدولة حجر الأساس فيها، لا سيما بعد سقوط الخلافة العثمانية وتعالى أصوات البعض بضرورة الحذر من استيراد النماذج الغربية في بناء الدولة العربية، وتعارضها مع أصوات أخرى تبدو منبهرة انبهاً شاملاً بنموذج الغرب في بناء الدولة مما دفعهم بالدعوة بتطبيقها بتفاصيلها الدقيقة. فأى نموذج هو الأحق بأن يتبع؟ وما الحجج التي اعتمدها كل طرف في الدفاع عما يراه صائباً؟ وما هي مخرجات هذه الجدالات وما نتائجها؟

وفي سياق آخر متعلق بمسألة الدولة عالج الباحث يوسف أقرقاش في بحثه **"السيادة ومعضلة الديمقراطية الحديثة في فلسفة كارل شميت"** إشكالية الجمع

تقديم منظور باتريك شارودو Charaudeau Patrick للخطاب السياسي من خلال التساؤل عن موقعه ضمن تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن خلال تحديد علاقة الخطاب بالفعل والسلطة، وقدمت على إثر هذه المقاربة تحليلات مهمة عن تفكيك الخطاب السياسي وإبرازا لأهمية الأداة التواصلية فيه وكشفا لرهاناته. **فما أهم الأسس الفلسفية المؤطرة لتحليل الخطاب السياسي؟ ما الآليات الحجاجية التي يبنى عليها هذا الخطاب؟ وما منهجية/منهجيات تحليل الخطابات السياسية؟**

وضمن ملف تقاير: تطالعنا الباحثة/ زينب ابوالغازي بتقرير عن أعمال مؤتمر "المدارس الدينية التقليدية بالمغرب العربي وإكراهات التحول العولمي" الذي نظمه معهد الدراسات الإيستمولوجية - أوروبا بشراكة مع مؤسسة دار الحديث الحسنية - جامعة القرويين - الرباط بمشاركة متخصصين من المغرب والجزائر وتونس وموريتانيا، قدموا أوراقاً علمية حول موضوعات التعليم الديني التقليدي وتاريخه، وطرائق التدريس في التعليم العتيق، ومظاهر الإبداع والتجديد. ويؤثت تقرير الباحث/ يوسف عكراش حول المؤتمر الدولي الثاني: العلوم الإسلامية من الرصيد التاريخي إلى التفعيل

كثيرًا بالعلاقات بين الأنا (المسلم) بالآخر (غير المسلم). وأضر بصورة الاسلام في المجتمعات الغربية..

وضمن ملف النصوص المترجمة التي اختيرت لتؤثت هذا العدد تم اختيار نصين؛ توقف الاختيار في إطار ترجمات الأعمال الغربية على القضايا الأكثر دينامية وحيوية، لا سيما تلك التي تركز على القضايا الفكرية الإسلامية؛ والسبب في ذلك يعود لرغبتنا في تبين طبيعة المواقف الفكرية التي ينتجها الآخرون عنا، **فهل قوام هذه النظرة تعمق في فهم ثقافة المجتمع والفكر الإسلاميين، أم منطلقها أحكام معيارية مسبقة تعيق بناء المعرفة المتفهمة لتجربة الفكر الإسلامي؟** وعطفاً عليه نتساءل - من خلال المقالة التي ترجمها الباحث محمد أنيس مورو- **كيف استعرضت الباحثة اليهودية، فيليسييتاس أوبويس Felicitas Opwis مفهوم المصلحة في النظرية الفقهية الإسلامية المعاصرة؟ وما المستوى الذي بلغته في تحليلها؟ وهل أطرتها مرجعية علمية حيادية أم أحكام معيارية مخبوءة؟ ثم ما السياقات الزمنية الذي تناولت فيه مفهوم المصلحة؟**

وفي النص الثاني من ملف الترجمات؛ يحاول الباحث في اللسانيات الاجتماعية وتحليل الخطاب بدر الدين القاسمي

فكري، ومعرفي يتعلق بخروج عن سيرة السلف، وإقحام للمجتمع الإسلامي في دوامة من التنظيرات المجردة التي تثير اللغط وتؤجج الخلاف والفرقة بين المسلمين؟

والذي نضمته مؤسسة الأصالة للدراسات والاستشارات الإسلامية بتنسيق مع مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، بالأغواط، ومخبر الشريعة، ومختبر مناهج البحث في العلوم الإسلامية بجامعة العلوم الإسلامية بالجزائر العاصمة بمشاركة نخبة من الأساتذة والباحثين وتضمن المؤتمر ورشات علمية وندوات فكرية وجلسات افتتاحية تخللتها مداخلات. وقد خرج الباحث إلى نتائج علمية وبنى عليها عددا من التوصيات.

وختامًا: يتضمن العدد بالإضافة إلى ما سبق حوارًا ماثقًا مع فضيلة الأستاذ الدكتور عبد المجيد الصغير حول: **"تاريخ الفكر الكلامي ومالاته؛ محاولة في التأسيس لنموذج تفسيري مركب"**، وهو موضوع أثار النقاش الفياض ولا يزال الباحثون من مختلف الأقطار ينبرون لمسائله فحصًا وتدقيقًا واستشكالًا. ويحق لنا أن نتساءل عن حقيقة السياق الذي ظهر فيه علم الكلام كممارسة فكرية فلسفية حول القرآن الكريم كما يهمنا أن نفهم أهمية علم الكلام وحقيقته، معناه ومبناه ومغزاه، منطلقاته ومرتكزاته وغاياته، وفيما إذا كان هذا العلم حاجة أملتها ظروف اللسان العربي وأحواله وسياق نزول القرآن أم هو مجرد ترف



الدراسات والأبحاث Research Papers



الدراسات والأبحاث | Research Papers

التجديد في التفسير:

نظرة في المستويات والمنطلقات والضوابط

Innovation in Quranic exegesis:

A glance at Levels, motives and parameters

يوسف عكراش⁽¹⁾

Youssef Aakrache

(1) أستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، وباحث في الدراسات القرآنية والقضايا الفكرية والتربوية. (المغرب)، البريد الإلكتروني: y.aakrache@gmail.com

need to take care of the movement of renewal of interpretation and to engage in it in order to contribute to its advancement, knowing that a proposal of work is not confined to the present era, but is rooted in the codes of interpretation and beyond. This study seeks to contribute to the development of a framework for promoting interpretation through perspectives that have involved determining the levels of renewal in interpretation, with the transmission of platforms to advance the interpretation process, and the most important controls on this.

Keywords: Renewal - Interpretation - Levels - Starting - Controls.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا أشرف المرسلين؛ وبعد: فلا تكاد تخفى جهود العلماء قاطبة في العناية بالقرآن الكريم والتصدي لبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستنباط ثمراته، كما لا يخفى هذا التنوع الكبير الذي نلمسه

ملخص البحث:

في سياق المستجدات اللامتناهية التي تشهدها الأمة الإسلامية على مستويات عدة، تبرز الحاجة الملحة للاهتمام بحركية تجديد التفسير وخوض غمارها بغية المساهمة في النهوض بها، مع العلم أن طرح الاشتغال ليس رهين العصر الحالي، بل هو متجذر في مدونات التفسير وخارجها، وقد أبان علماء هذا الفن وكل المشتغلين بالدرس التفسيري عن مدى أهمية علم التفسير للوصول لمراد الله عز وجل من خطابه في كل عصر ومصر، وأنه نص عابر لحدود الزمان والمكان، ومن هذا المنطلق تسعى هذه الدراسة التي تروم المساهمة في رسم إطار للنهوض بالتفسير من خلال نظرات انطوت على تحديد مستويات التجديد في التفسير، مع بث منطلقات للنهوض بعملية التفسير، وأهم الضوابط المسعفة على ذلك.

الكلمات المفتاحية: التجديد - التفسير - مستويات - منطلقات - ضوابط.

Abstract:

In the context of the endless developments taking place in the Islamic nation at several levels, there is an urgent

ومصر، الشيء الذي جعل عملية النهوض بتجديد التفسير من أولويات العصر.

ومنه أخذت قضية تجديد التفسير مركزيتها في العلوم الإسلامية خاصة، وفي هذا السياق تروم دراستنا البحثية لرسم إطار موسوم بـ **«التجديد في التفسير: نظرة في المستويات والمنطلقات والضوابط»**. وهي محاولة بناء تعنى بالمساهمة في تجديد التفسير من خلال نظرات ورؤى انطوت على تحديد مستويات التجديد في الدرس التفسيري المعاصر، مع بث المنطلقات التي من شأنها أن تنهض بالتفسير الراهن، ثم أهم الضوابط التي لا ينبغي للمشتغل ببيان الخطاب القرآني العدول عنها.

وبناءً على ما سبق تتبلور إشكالية في التساؤل الآتي: كيف يمكننا الإسهام في تجديد التفسير في العصر الحديث؟ بغية تحقيق مجموعة من الأهداف أبرزها:

- رسم إطار نظري لمستويات النهوض بتجديد التفسير.
- إبراز أهم المنطلقات التي من شأنها أن تنهض بعملية تجديد التفسير في الوقت الراهن.
- بيان أهم الضوابط التي من شأنها أن تؤطر المفسر، وعملية التفسير، ومخرجات عملية التفسير.
- وسعيًا للإجابة عن الإشكالية المطروحة وتحقيقًا للأهداف المنشودة: قمنا

في الساحة العلمية المتمثل في طرائق التعرض لدراسته، كما يظهر في المصنفات المتنوعة والمختلفة في أغراضها، وأساليبها، واتجاهات مؤلفيها، وجزئياتها، وأحجامها؛ حتى صار علم التفسير المفتاح الأول للعلوم الإسلامية، فإذا أردنا الغوص في أعماق المعارف الفنون الإسلامية ووظفنا علم التفسير وآلياته لتكون طريقًا موصلاً لها، وبوصلة تقود نحوها وخاصة أنه القرآن الكريم مفجر العلوم ومنبعها، ودائرة شمسها ومطلعها.

ورغم كل الجهود المبذولة للارتقاء بالدرس التفسيري، إلا أن الحاجة تبقى له ملحة، وفي استمرار، وخاصة لما يشهده العصر الراهن من تغييرات ومستجدات على صعيد كل المستويات (الديني، الاجتماعي، العلمي، الاقتصادي...) مما جعل الأمة الإسلامية تعيش واقعًا شبه حرج أمام هذا الزخم الهائل من المتغيرات؛ ومنه برزت صحة العلماء قاطبة، ونخص بالذكر المشتغلين بالتفسير، الذين حملوا على عاتقهم عهد تبليغ مراد الله ﷺ من خلال بيان خطابه في كل عصر

الفكر والعقل العربي أو خارجه، ولم تُشهد من قبل أو بالأحرى كانت حولها إشارات يسيرة لا ترقى لأن يطلق عليها اسم علم.

وهذه المتغيرات سواء في داخل عملية التفسير أو خارجها تدفع بنا للنظر لعلم التفسير من زوايا عدة نصل من خلالها إلى حقيقة التجديد وماهيته؛ بحيث يكون هذا المفهوم مطية لاستجلاء المنطلقات والضوابط، ومنه فإن هذه الزوايا والرؤى تتمثل في:

أن في علم التفسير ما يجب ألا يُمسّ؛ لأنه قوام هذا العلم ولبه، وبذها به أو تغييره تذهب ماهية هذا العلم ليخرج عن مساره؛ لأن التغيير قد طال جوهره، فلعلم التفسير أسسٌ ومركزاتٌ لا يجب إدراجها البتة في الحديث عن عملية التجديد قصد النهوض بها.

ومن هذه الرؤية أيضًا تقوية ما في علم التفسير من الأصول والقواعد والطرق المعينة على تفسير النص القرآني وقراءته من خلال شق المسالك والسبل لاستنطاق مناهج وآليات المعارف والعلوم الحديثة لاجترار قواعد تفسيرية جديدة بغية نشر ضوء هذا العلم إلى أماكن لم يتمدد ضوؤه إليها من قبل، وهو أمر يتعين؛ بل يتأكد في وقتنا المعاصر.

كما أن الحركة التجديدية للتفسير يجب أن تطال كل المواطن التي تبين أنه قد طرأ عليها ما تصير به متخلفاً عن المقصود منها، وقد شابها شيء من الدَّخْن والوهن، ولا يقصد منها

باعتداد العدة المنهجية التالية: المنهج الوصفي والمنهج التحليلي.

المحور الأول: مستويات بحثية للنهوض بالتجديد في التفسير

من المعلوم في نسق المعرفة ونظامها عامة أن كل علم يجب أن يشهد حركية في التجديد حيث تكون هذه الحركية على سبيل الاستمرارية والدوام تحقيقاً لمقاصده المرجوة منه؛ وما نرومه هنا الحديث عن علم التفسير، حيث عرف هذا العلم مساراً حافلاً، وكثرةً من المشتغلين به في العصور الأولى، بل قد اصطبغت حياتهم به، ولكن مع اتساع رقعة الإسلام وانتشاره في الجزيرة العربية، لم يسع الناس -عرباً وعجمًا- إلا خوض غمار علوم القرآن وخاصة التفسير؛ فصار القرآن محط اهتمام الباحثين، ومحوراً أساسياً للدراسين، قاصدين من ذلك بيان مضامينه وأحكامه، وأوجه إعجازه؛ وصولاً إلى مقاصده عن طريق تفسيره، الأمر الذي صارت معه عملية التفسير تشوبها أموراً عدة كما شاب غيرها من العلوم الإسلامية قصداً أو بغير قصد، هذا فيما يخص التغيير داخل علم التفسير من جهة، ومن جهة أخرى يشهد العصر الحالي كمًّا هائلاً من المستجدات اللامتناهية على جميع مجالات الحياة، من ذلك على سبيل التمثيل في الجانب المعرفي الذي له صلة ببحثنا؛ فقد عرف المشهد العلمي الراهن انفجاراً معرفياً برزت معه علوم عدة سواء التي نشأت داخل أسوار

ضمنه، بل عدها بعض منه. مع الاهتمام بالتفسير التي لم يصلها نور أصلاً، التي ما تزال حبيسة رفوف المخطوط.

المستوى الثالث: توسيع مباحث القواعد والنظريات التفسيرية، إما عن طريق تعميقها أو تقويمها وتحريها مع تحديد مواطن النضج والقصور كيلاً وكماً، وسلوك سبل لاجتراح وإخراج قواعد تفسيرية جديدة تستثمر كل الفرص والإمكانات المتاحة في المعرفة المعاصرة: بحيث تسد كل الثغرات المطروحة في الوسط العلمي، ولا يتم هذا الاجتراح إلا عن طريق الإقدام وبقوة للاستفادة من الآليات والمقاربات التي أبرزتها المعرفة الحديثة.

المستوى الرابع: تثمين جهود الأوائل وتتمتها في هذا العلم عن طريق المواكبة الإيجابية للعصر، وتفسير مستجداته مع المساهمة في إيجاد حلول لوقائعه ونوازله عن طريق علم التفسير، وهذا المستوى من التجديد لا يتحقق إلا بانتقال التفسير من بطون الكتب والمكتبات إلى واقع الناس والسعي إلى إصلاحه من خلال التطبيق.

ومن تأمل هذا المستويات الأربعة وجدها قد غطت البعد النظري والبعد التطبيقي، فلا غنى لأحدهما عن الآخر في عملية التفسير؛ إذ لا يقتصر التجديد في التفسير على أن يكون إبداعاً في التنظير فقط، بل لا نبالغ إذا قلنا إنه لا فائدة منه إذا لم يُغَطَّ حقه من التنزيل والتطبيق، وهذه حقيقته التي من شأنها أن تسهم بقوة

خدمة النص القرآني على المستوى التفسيري ابتداءً، وكذلك كل الأماكن التي اقتضت أن تجدد، وتضبط قواعده وأصوله المنهجية والمعرفية وتوسع مباحثه ليغطي مستجدات العصر مع الحفاظ على ثوابت هذا العلم فضلاً عن الدين، ولا يكون مفهوم التجديد مطية وعتبة عالية تهدي إلى طمس معالم النص القرآني ومضامينه؛ إذ التجديد أمر وسط بين التضييع والتميع، كما أن التجديد ليس إقصاءً أو بترًا لما قام به الأوائل، فإن هذا ليس من العلم في شيء فضلاً عن التفسير، ولكن التجديد تثمين وتتمة للصرح الذي بناه الأقدمون، ومما سبق يمكن القول إن مستويات النهوض بالتجديد في التفسير أربعة:

المستوى الأول: إعادة الجدة والقوة إلى هذا العلم على الوجه الذي كان عليه الجيل الأول وقد اصطبغ وجدانهم به؛ بحيث يصبح علم التفسير حساً ذا أهمية عظمى في نفوس العلماء وكل الباحثين والمهتمين بالدرس التفسيري، ويُعطى حقه من التنظير ومستحقه من التنزيل على ما عُهد له في سالف الزمان.

المستوى الثاني: تحقيق ما أثر في علم التفسير وتنقيحه بكل اتجاهاته من التصحيف والتحريف الذي شكل نوعاً من الدَّخْن والوهن الذي طال عدداً من مدونات التفسير التي اشتهرت بين المشتغلين به -كما سيأتي معنا- ومن ذلك تخليصها من الكوارث العقدية الفاسدة بكل أنواعها، والتنبيه على المباحث التي ليست من أصل هذا العلم وقد بُنَتْ

التفسير التي بعدها، بحيث يكون عندنا تراث تفسيري موفور التحقيق والتنقيح مع التنبيه على ما فيه من الهفوات والزلزلات؛ وخاصة أن هناك تفاسيرَ عرفت بالعثرات، وتجدر الإشارة أن عامل الزمان عامل حاسم لإدراك ثمره التحقيق خصوصاً أن الكتب السابقة تبنى عليها الكتب اللاحقة، وعموماً من تأمل تراث المكتبة التفسيرية ألقى أنه يمكن الحديث عن تحقيق المأثور التفسيري في ثلاثة أنواع⁽³⁾:

أولاً: تفاسير ذاع صيتها في الساحة العلمية بأنها محققة، والحقيقة أنها لم تنل حظها اللازم من التحقيق لظروف عدة، بل منها ما طال نسخها المطبوعة كثرة الأخطاء والتحريف والتصحيف، ومن أمثلتها: التسهيل في علوم التنزيل لابن جزى، الذي طُبع مرات عديدة، ومع ذلك لم يحظ بطبعة تُوفيه حقه، وفي السياق نفسه أحكام القرآن لابن العربي، والكشاف للزمخشري، وتفسير الإيجي؛ فرغم طباعته لم يُعتنَ به جيداً... وغيرها من التفاسير التي غزت المشهد التفسيري.

ثانياً: تفاسير طبعت فصارت متداولة، ولكن لم تحقق ولم يصلها ضوء هذا الفن، ومن ذلك: التفسير الكبير للرازي، ونظام القرآن للفراهي...، ورغم المحاولات حول هذا الأخير إلا أنها لم ترقَ لأن يطلق عليها اسم «تفاسير

في استئناف هذا العلم لمساره الريادي الذي عهد له؛ ومنه تعد هذه المستويات عتبة لطرح مجموعة من المنطلقات التي من شأنها أن تنهض بعلم التفسير.

المحور الثاني: منطلقات التجديد في التفسير

تعد هذه المنطلقات بمثابة نقاط انطلاق للنهوض بعلم التفسير في العصر الحديث، وقد تأسس اختيار هذه المنطلقات دون غيرها من خلال المستويات سالفة الذكر، كما أسهم أيضاً في ذلك تتبع حالة التفسير مع مناقشاتنا المتفرقة لأهل الاختصاص في هذا الشأن.

أ. تحقيق التفسير المأثور⁽²⁾:

لا اختلاف أن للتحقيق أهمية كبرى في ضبط المادة العلمية وإخراجها كما أوجدها أصحابها أول مرة، وهذا الطرح من صميم حديثنا في بداية هذا المحور حول تكثيف عملية التحقيق والتنقيح للتراث التفسيري بدءاً من التفاسير الأم التي تعتبر نواةً للتفسير، وهي أول ما ألف في هذا الشأن، فلا يمكن تحقيق الفرع وإهمال الأصل. ومنه يتعين خدمة المصادر التي هي الأم والأصل لهذا العلم، مثل تحقيق جزء نافع بن أبي النعيم، وجزء يحيى بن يمان، وجزء عطاء الخرساني... وغيرها من التفاسير التي تعتبر منطلقاً لهذا العلم؛ إذ بتحقيقها تضبط

(3) يعد ما ذكره من نماذج في كتب التفسير مجرد أمثلة، وليس حصراً للكتب، كما حرصت على التمثيل بالمشهور من التفاسير حتى يفهم المراد من عملية تحقيق ما أثر من التفسير وأقسامها، وإلا فهناك كم هائل من التفاسير لكن لا تجري كثيراً على أسنة المهتمين بالدرس التفسيري؛ مما قد يفوت على القارئ فرصة لفهم الغاية.

(2) المقصود بتحقيق التفسير المأثور: أي ما أُرُوِّصَلْنَا من التفاسير سواء بالمأثور أو الرأي... إلخ، وليس المقصود التفسير بالمأثور في مقابل التفسير بالرأي.

ب. ضبط التفسير بالرأي⁽⁴⁾:

لا شك أن ضبط التفسير بالرأي أمر له أهمية بالغة تُسهِمُ في تَجَلِّي مسار علم التفسير ومسيرته من جهة استمراره قصد النهوض به مع حمايته من الشبهات والمطاعن التي تروم نزع الثقة من هذا النوع من التفسير، كما لهذا التقييد والضبط -مباحث- مساهمة كبيرة في الدفع بحركة العلم الذي ينطوي تحته إلى مصافِّ الريادة، بحيث تنتج هذه العملية إثراءً نظرياً يسعف في خدمة الشق التطبيقي بغية الوصول للمراد، وفي سياق ما ذكر لضرورة التقييد والضبط، تجدر الإشارة لتطبيق هذا المنطلق -ضبط التفسير بالرأي- لأمرين اثنين:

أولاً: مواجهة النظريات والتأويلات الهدامة التي ولجت باب التفسير بالرأي في العصر الراهن دون أدنى استئذان -قواعد معتمدة- تحت مسميات متعددة (قراءات المعاصرة، القراءة الحداثية... إلخ)، وقد اجتهد المشتغلون بالدرس التفسيري من علماء العصر في سبر أغوار عدة وطرائق فذِّة لیسَّ هذا المنفذ على هذه الاقتحامات وضبطها، التي ما برحت إلا وطرقت باب التفسير بالرأي دون أدنى شرط أو قيد، غير أن هذه الجهود لا تزال قاصرة على

محققة... وغيرها من التفاسير المطبوعة ولم تحقق، ويدخل في هذا الشق النظريات التفسيرية التي وضعها أرباب هذا الشأن ليشملها أيضاً التحقيق والتنقيح بناءً على مدى خدمتها للنص القرآني، ومن ذلك على سبيل التمثيل نظرية نظام القرآن للفراحي... وغيرها من النظريات التي رام أصحابها منها خدمة النص القرآني.

ثانياً: تفاسير ما تزال في عداد المخطوطات ولم تحظَ قطعاً بالتحقيق، مثل تحقيق جزء نافع بن أبي النعيم، وجزء يحيى بن يمان، وجزء عطاء الخراساني... وغيرها من التفاسير، ومع ما لهذه العملية من أهمية بالغة في تجديد حركية التفسير؛ لأن تحقيق التفاسير الماثورة هي بمثابة هوية لعلم التفسير، ولا يمكن قول إن تحقيق هذا الكم الهائل من التفسير وإخراجه غصاً طرئاً كما أراده أصحابه أول مرة سيكون قاصراً أمام المساهمة في تجديد التفسير؛ بل على العكس سيكون لهذا الإنجاز العظيم وقع كبير للمساهمة في تجديد التفسير.

كما لا يمكن بسهولة هذه العملية، بل تحتاج لأن تتجز عن طريق مجمعات بحثية ومراكز علمية تضمن خبراء وعلماء في مجال التحقيق مع فرق من العلم المقصود من عملية التحقيق -علم التفسير- إذ الملاحظ في التحقيق المعاصر أن الكتب التي اعتنت بها فرق التحقيق المتخصصة أفضل بكثير من الكتب ذات الاشتغال الفردي.

(4) كما لا يخفى أن التفسير بالرأي قسمان: محمود ومذموم، وحديثنا في هذا المقام لا علاقة له بالرأي المذموم؛ لأن هذا الشق حسم فيه النزاع بالإجماع، ومنه فإن الحديث سيكون داخل أسوار التفسير بالرأي المحمود، يُنظر: الموقع الرسمي للدكتور مساعد بن سليمان الطيار، قسم المقالات، التفسير بالرأي: (مفهومه، حكمه، أنواعه)، تحت الرابط التالي: http://attyar.com/?action=articles_inner&show_id=2200

القسم الثاني فهو لم يُقَرَّ بالترسيخ بالرأي ولم يُجَوِّز العمل به قطعاً، بل صار على مضمار الطعن والتشكيك، ولم ترق إلى المستوى الذي يمكن منه أن نسماها بالنقد.

ومن خلال هذه الوضعية السالفة يجب بذل مزيد من الجهد المتضافر تجاه هذا القسم من التفسير وضبط قواعده وأصوله التي عليها يعتمد، وتحريرها في مباحث لتكون حاكمة وضابطة لعملية التفسير بالرأي؛ بحيث يعد تطبيق هذا المنطلق خطوة «تنسق مع الفنون، وطريقة تأسيس بنيته النظرية الضابطة لممارستها العامة... الأمر الذي يثري ساحة البحث النظرية للتفسير بقوة ويدفع بها للارتباط بمفاصل العملية التفسيرية عند المفسرين، والكشف عن أصولها ومركزاتها...»⁽⁷⁾، كما تعين أيضاً هذه الخطوة على رد هذا المد الجائر وردعه، إذ يسعى للحط من علم التفسير ومناهجه واتجاهاته، ومنه فإن ضبط اتجاه التفسير بالرأي يعد منطلقاً صرفاً لتحقيق المساهمة في تجديد التفسير.

ت. الاهتمام بالتفسير الموضوعي:

يعد الكلام عن التفسير الموضوعي من حيث تسميته حديثاً بعض الشيء، أما من جهة الدلالة وآليات الاشتغال فهو يضرب بجذوره في العصور الأولى لعلم التفسير.

(7) مقارنة في تحرير منطلق العمل بقواعد التفسير، مقالة لخليل محمود اليماني على موقع تفسير تحت الرابط الآتي: <https://tafsir.net/article/5336/mqarbt-fy-thryr-mntlq-al-ml-fy-qwa-d-at-tfsyr>

رَدَّ مَدَّ هذه التأويلات البعيدة والمتوارية خلف خدمة النص القرآني حديثاً.

ثانياً: حماية التفسير بالرأي من الشبهات والمطاعن التي تَرُوْمُ نزع الثقة في علم التفسير من خلال اتجاهاته وأساليب اشتغاله وطرقها، ونخص بالذكر التفسير بالرأي، ومن ذلك الحملات اللا متناهية من لدن المستشرقين، ومنها ما قام به المستشرق جولدتسيهر⁽⁵⁾ في مؤلفاته، خاصة كتابه الموسوم بمذاهب التفسير الإسلامي؛ حيث قصد من خلاله بث شبهات خطيرة حول التفسير بالرأي محاولاً التأصيل لها ومن أبرزها: «تحريم التفسير بالرأي، مع عدم التفريق بين المحمود والمذموم، نقل تحريم التفسير بالرأي والتحذير منه عن السلف -رحمهم الله-، تأسيس لبيان أن المرجع والمصدر الوحيد عند السلف هو المأثور والذي يسميه (العلم)»⁽⁶⁾، وغيرها من الجهود المبذولة تجاه التفسير بالرأي من أجل الطعن في هذا الاتجاه من التفسير الذي أثرى المكتبة القرآنية.

والفرق بين القسم الأول والثاني: أن القسم الأول سَلَّمُ بالتفسير بالرأي، إلا أنه سعى للاجتهاد خارج المستند العلمي المنضبط مما جعل الخطاب القرآني ينحو في غير مراده، أما

(5) يعد جولدتسيهر من أشهر المستشرقين الذي اشتغلوا بالتراث الإسلامي، إلا أنه لم يكن من المنصفين للإسلام، ومن أبرز مؤلفاته: مذاهب التفسير الإسلامي.

(6) التفسير بالرأي مفهومه والشبهات المثارة حوله (دراسة على كتاب مذاهب التفسير الإسلامي لجولدتسيهر)، فهد بن مبارك بن عبد الله الوهي، مجلة جامعة طيبة، العدد الخامس، 1437 هـ، ص29.

وإن الاعتناء بالتفسير الموضوعي وفتح آفاقه، والرقى بمباحثه ودفعها أكثر نحو مسار التقعيد والتأصيل على غرار الأنواع التي اشتد عودها، فإنه لا شك أننا سنكون أمام ثراء معرفي رصين يسهم في إبراز معالم لتجديد التفسير: بحيث تشق الدراسات التفسيرية ذات الطريق الموضوعي طريقها لاستجلاء كنوز القرآن العظيم ودرره في ثنايا الموضوعات القرآنية الصالحة والعبارة لحدود الزمان والمكان، ليكون هذا النمط حاضراً وقادراً على مواكبة الوقائع والمستجدات، وإيجاد حلول لجميع الفئات على اختلاف نوازلهم؛ إذ بفضلها تبرز أحكام وحكم لم يصل لها ضوء التفاسير الأخرى (التفسير التحليلي - التفسير المقارن ...) مما ينتج لنا تفسيراً يقود لمعرفة الحقائق القرآنية، ويعالج ما استجد في موضوعات الحياة بأكملها بمنهج متكامل، وخاصة أن التفسير الموضوعي هو نتاج علمي بُني داخل أسوار الفكر الإسلامي.

ومن تأمل الخطاب القرآني المقدس أدرك قمة الوفاء لحلول إبداعية لمتطلبات الحوادث والوقائع التي تجدد باستمرار لذلك «يحتاج الناس إلى هديه غاية الاحتياج، وإلى فهم ما حواه من شمول موضوعي بالغ الكمال، وإلى إدراك ما سيقدمه لهم من حلول لمشكلاتهم النفسية والاجتماعية، ومعضلاتهم الأخلاقية والاقتصادية، ولا يتحقق ذلك إلا بدراسات علمية جادة لموضوعات القرآن الكريم، ثم تنصب أمام الناس مثلاً أعلى، وحبلًا ممدودًا

بل رسمت معالمه في الأزمنة الأولى لظهور هذا الفن، إلا أنها ظلت في طورها التمهيدي لعدة عصور، ثم بدأت الجهود تصرف تجاهه ليأخذ طريقه نحو التقعيد والتأصيل، ومن أهم تعريفاته أنه: «منهج مستحدث في تفسير القرآن يوظف لسبر أغوار الموضوع من خلال القرآن كله أو سورة منه للخروج بتصوير حوله أو نظرية فيه»⁽⁸⁾، وأنه: «الكشف الكلي عن مراد الله ﷻ في قضية قرآنية بحسب الطاقة البشرية»⁽⁹⁾، إذاً هو طريق قويم للوصول إلى مراد الله ﷻ من خلال معالجة القضايا الماثورة في ثنايا القرآن، مما دفع علماء أفذاً أن يسلكوا طريق التفسير الموضوعي للإجابة على عدّة تساؤلات، وحل عددٍ من المعضلات، وقد أَلْفُوهُ منهجاً مؤهلاً لإجابة المستجدات.

وفي العصر الحالي ومع ظهور تغيرات ومستجدات متنوعة في مجالات متعددة ممزوجة بانفجار جملة من المعارف الحديثة، الشيء الذي برز معه كثرة حاجات المجتمعات الإسلامية، التي لا يمكن تلبيتها إلا عبر اختيارات منضبطة وصائبة بحيث لا تتأتى إلا المساهمة الكبيرة للتفسير الموضوعي الذي عرف بمناهج بحثية رصينة في الاشتغال بالقضايا المعاصرة، الشيء الذي زاد من أهمية الاعتناء بالتفسير الموضوعي وتوسيع آفاقه في المشهد الراهن.

(8) مصادر تفسير القرآن، أحمد رحمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة 10، 1998، ص55.

(9) منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم: دراسة نقدية، سامر عبد الرحمن رشواني، دار الملتقى، سورية، الطبعة الأولى 2009م، ص45.

ث. الاعتناء بالمصطلح والمفهوم:

سبق أن أشرت لقضية المفهوم والمصطلح في أحد الأبحاث⁽¹³⁾ لكن لما ألفت لها من أهمية بالغة في بناء متكامل لهذه المنطلقات قصدت إيرادها في هذا الطرح مع شيء من التصرف؛ لأن الاهتمام بالمصطلح يعد من أسلم السبل لفهم الخطاب القرآني، وخاصة في عصر سميت فيه الأشياء بغير مسمياتها فضلاً عن تحريف معانيها وإفراغها من مضمينها.

ولا جرم أن الأمة الآن تشهد مستجدات لم يسبق لها مثيل في شتى المجالات، ولا سبيل إلى مواكبة هذه التطورات؛ إلا من خلال الانطلاق من مفهوم القرآن الكريم، بدءاً بمفرداته باعتبارها الحلقة الأولى لفهم الخطاب القرآني ومعرفة مقاصده، كما تعتبر هذه المفردات بريد الاجتهاد، ومفتاح العلم الموصل إلى الحق والصواب، وبوصلة المواكبة للتطور العلمي والثقافي للأمة، ومن لم يستوعب معناها أشكل عليه خدمة التفسير، وخصوصاً أصبح التعاطي للمصطلحات أثناء ممارسة التفسير تتنازع مؤثرات مذهبية وتجاوزات فكرية، وقد أسس لمشروعيتها وأصالتها من مقولات فضفاضة جعلت من مفردات النص القرآني وعاءً عظيمًا يحتمل كل ما يقال فيه أو عنه؛ فصار

للنجاة من هذه المحنة العالمية الطاغية، فإما أن يؤوب الناس إلى دين الفطرة أو تقوم عليهم الحجة البالغة التي من أجلها تعهد الله تعالى بحفظ القرآن، وجعله صوت النبوة الممدودة إلى يوم الدين⁽¹⁰⁾؛ فالاشتغال بالتفسير الموضوعي للقرآن يشكل لنا صوراً تكاملية للتعرف على روابط قضايا العصر ومعالجتها من القرآن.

كما أن هذا اللون من التفاسير بأهميته وآليات اشتغاله وثمره عملياته التفسيرية، فإننا لا نبالغ إذا قلنا إن التفسير الموضوعي، هو تفسير العصر الحاضر والمستقبل القادم، فهو بمثابة مستودع الأمة الذي يكشف لها عن حلول لوقائعها ومستجداتها، لما يكتسبه من قدرة على «معالجة ما جد من قضايا وأحداث تعرض للناس لم تكن من قبل، فضلاً عن كونه يمثل خط الدفاع الأول للشبهات والطعون التي يثيرها أعداء الإسلام مع بروز ألوان من الإعجاز القرآني من خلال وحدة الموضوع وتكامله⁽¹¹⁾؛ بل الأكبر من ذلك فإن التفسير الموضوعي بمثابة معيار ل«تأهيل الدراسات القرآنية وتصحيح مصارها»⁽¹²⁾.

(10) المدخل إلى التفسير الموضوعي، عبد الستار فتح الله سعيد، دار الطبع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى 1997م، ص42.

(11) التفسير الموضوعي وأهميته في معالجة القضايا المستجدة، مجلة كلية الإمام الأعظم، العدد الثامن عشر، 2014م، ص171.

(12) مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، دار القلم، 1989، ص32.

(13) الأسس المعرفية والمنهجية لدراسة المصطلح القرآني، يوسف عكراش، مجلة نماء، العدد العاشر، 2020م، ص-112 114-115 (بتصرف).

الوسع قاصدين من ذلك السير تجاه ضبط منهج خاص للتعامل مع المصطلح القرآني أثناء الخوض في العملية التفسيرية.

وتجدر الإشارة من باب الانصاف إلى أن الملامح الأولى للاعتناء بالمصطلح والمفهوم بدأت مع الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين؛ إذ شرحوا المفردات وتعاملوا معها معاملة خاصة. وقد أنتجت هذه المرحلة مصنفات الغريب، وهي النواة الأولى للاعتناء بالمصطلحات القرآن شروحاً وبياناً. ثم برزت جهود المفسرين في هذا المضمار، خاصة اللغويين منهم، بحكم انطلاق الجهد التفسيري من البناء اللغوي للنص القرآني، ودلالات الألفاظ ومعانيها اللغوية والاصطلاحية، واستعمالاتها العرفية والتخصصية، ومرتباتها الشرعية والواقعية، سعياً لفهم كلام الله وكشف مراده بقدر الطاقة البشرية، ويمكن عد التفاسير اللغوية وكتب المعاني والإعراب والغريب وتأويل المشكل أسساً للدرس المصطلحي، ومؤدى ذلك أن القرآن له لغته الخاصة التي تميزت عن لغة العرب الجاهليين⁽¹⁴⁾.

وما تزال الجهود مبذولة من طرف العلماء المعاصرين، وتتوالى تباغاً في خدمة المصطلح والمفهوم القرآني، محاولين الاعتناء به أكثر فأكثر من خلال زوايا ورؤى متعددة ومتنوعة ضمن مجامع ومراكز

معيّار الفهم وسلطان الاعتبار هو منطلق النظر في النص لا النص القرآني نفسه، حتى تحول ما يعتبر إطار وحدة وجمع المسلمين قاطبة محل تأويلات بعيدة تأسس على مصطلحات ومفاهيم مغلوطة. كما لا يضرب صفحاً أو ننكر المساحات التي تحتمل فيها المفردات القرآنية ومعانيها تنوع الفهم والدلالة والتفسير.

ومع تزايد هذا التعرض غير المنضبط بالمصطلحات القرآنية فقد اعترتها تحولات وتغيرات مختلفة ومتنوعة على مدى أربعة عشر قرناً، حيث أُفرغت من مضمونها ومحتواها القرآني إما بإسقاط معانيها، أو إدراج ما ليس فيها، أو حملها على غير مقصدها، وتضمنت دلالات تاريخية في كثير من الأحيان وصارت هي المؤطرة لفهم الأمة بدل المعاني القرآنية. وصارت هذه المفردات والمفاهيم مقيدة وموجهة بما أنتجه العقل البشري المحدود من تطورات علمية أو مذهبية أو فكرية، وغابت عنها صُلب الدلالة ولُب المعاني القرآنية الربانية التي تسمو وترقى عن محددات الزمان والمكان والأشخاص باستمرارية مترتبة أكثر بالمقاصد والمرامي والأهداف، الشيء الذي أسهم في إبراز شق من التراجع المشهود والمكشوف، والتقهر والسُفول الذي تعيشه الأمة على مستوى مضمار الاستخلاف والسير الحضاري. مما دفع العلماء إلى التجند قديماً وحديثاً، وبذل ما في

(14) مفهوم التقوى في القرآن والحديث: دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي، محمد البوزي، مؤسسة البحوث والدراسات، دار السلام، القاهرة، 2011م، (ص/11).

عدة مجالات باتت تعاني من أزمة امتداد؛ ضيقة المسالك مغلقة الأفق؛ مما نتج عنه دعوة إلى إحياء الاهتمام بالتكامل والتداخل المعرفي في شتى ميادين المشهد العلمي الراهن، وعلم التفسير ليس ببعيد عنها، وهذا ما نود الإشارة إليه في جانب الاشتغال بتجديد التفسير وقراءة النص القرآني دون أدنى قطيعة أو حواجز بين مختلف المعارف والعلوم، وخاصة التي تمخضت عن مركزية القرآن.

إن المتأمل في التفاسير التراثية من حيث الإجمال يراها تأثرت بميول أصحابها وتشربت من تخصصاتهم العلمية حتى صرنا نسمع عن تنوع التفاسير وتصنيفها لأسباب عدة قد تكون علمية أو أخرى فكرية ومذهبية: «فلو أخذنا مثلاً كتفسير أبي حيان الأندلسي، وتفسير القرطبي فإننا نجد التفسير الأول قد برزت فيه العناية الفائقة بدراسة الآيات القرآنية من جهة لغوية أكثر من غيرها، وما هذا إلا لأنَّ أبا حيان الأندلسي كان ضليعاً في النحو واللغة وآدابها، وإذا ما انتقلنا إلى تفسير القرطبي نجد الجهة الفقهية أو قل إن شئت الاتجاه الفقهي قد برز بروزاً واضحاً في هذا التفسير، وما ذلك إلا لأن القرطبي من كبار فقهاء المذهب المالكي وهكذا»⁽¹⁵⁾، وكذا شأن التفسير الفلسفي، وغيرها من التفاسير التي ملأت تراث المكتبة القرآنية واصطبغت بميول

(15) التجديد في التفسير: مادة ومنهجاً، جمال أبو الحسن، ص9.

وهيئات ومدارس ومؤسسات ومشاريع علمية رصينة تتبناها جهات مختلفة، ومن ذلك ما أنتجه الشاهد البوشيخي في تأسيس مركز الدراسات المصطلحية بكلية الآداب بفاس، ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) أنموذجاً ناجحاً للعمل المؤسساتي والأكاديمي، والذي قدم خدمة باهرة للمصطلح والمفهوم القرآني على المستوى النظيري والتطبيقي.

والغاية من بسط هذا الكلام ضمن منطلقات تجديد التفسير، هو أن يصبح الاهتمام بالمصطلح والمفهوم حاضراً في الساحة العلمية، ويصير جسماً وتذوقاً لدى عموم الدارسين والباحثين في الدراسات القرآنية وخاصة التفسيرية، مع تشجيع البحث العلمي بكل أنواعه في هذا الشق من الدراسات، بغية الحفاظ على المعاني والمفاهيم القرآنية كما أرادها الشارع الحكيم، وخاصة أن هذه المصطلحات والمفاهيم تشهد غزواً غير مسبوق لتغيير معانيها وإفراغها من محتواها لتصير جوفاء يسهل التحكم في مسارها.

ج. الرؤية التكاملية عند التفسير:

يجب أن يكون المشتغل بالتفسير على دراية برؤية تكامل العلوم في الخطاب القرآني فهي بمثابة مفاصل يشد بعضها بعضاً، حيث أصبح من المعلوم في الأنساق العلمية بروز التخصصات والتقسيمات في

ج. ضرورة الاستفادة من العلوم الحديثة⁽¹⁶⁾:

إن أمر الاستفادة من المعارف والعلوم الحديثة أمر مهم للغاية؛ لما يثمر عن ذلك من مساهمة في بناء سير العلوم واستمرارها، وفي ذات السياق نود لفت الانتباه إلى تحقيق الاهتمام اللازم لهذه المسألة، وهي استنطاق المناهج والعلوم الحديثة التي اشتد عودها في بيانات مختلفة سواء دخل أسوار العقل العربي أو خارجه، ومن هذه العلوم الحديث التي نضجت آلياتها وبرزت مناهجها؛ العلوم الانسانية⁽¹⁷⁾ والاجتماعية⁽¹⁸⁾؛ فلما لا نطرق هذه الأبواب، ثم نسبر أغوار مناهجها، ونغترف من نظريتها والاستعانة بآلياتها وفق شروط وضوابط متينة⁽¹⁹⁾، ورؤيتها

(16) إن الحديث عن ضرورة استنطاق آليات ومناهج العلوم والمعارف الحديثة لا يعني البتة الافتتان والاعتزاز بها، أو الانسياق وراء أصولها وواضعيها، أو السعي لنقل النص القرآني من قدسيته ليصبح خطاباً عادياً، أو تأسيس لرؤى حديثة تحطم أسوار عظمة الخطاب القرآني كما يردد بعض الناس، ولا ريب أن هناك أقطاباً تسلك هذا الطرح، لكن للنص القرآني مركزيته وقديسيته في عقيدتنا، وأن في تراثنا كمّاً هائلاً من الأصول التي تمثل حصناً حصيناً بمثابة معيار وميزان فلا يعقل أن تقبل آليات أخرى بسلاسة وتناس معها.

(17) يقصد بالعلوم الانسانية: «الدراسات التي تستهدف الإحاطة المنهجية الوصفية والتفسيرية، بالظواهر الإنسانية...» مشكلة العلوم الإنسانية، يعني تعريف الخولي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ص12.

(18) العلوم الاجتماعية: هي العلوم التي تدرس الجنس البشري -أفراداً ومجموعات- إما على المستوى الأفقي: أي: علاقة الأفراد بالمجموعات، وإما العكس، أو على المستوى العمودي، أي علاقة الإنسان بالبيئة، وغالباً ما يطلق هذا المفهوم المركب ليقصد به، علم الاجتماع، وعلم النفس، والفلسفة، والأنثروبولوجيا... إلخ.

(19) ويمكن في هذا الأمر التأصيل لشروط يجب توفرها في المفسّر، وضوابط لتحسين المفسّر.

مؤلفيها، ولا شك أن هذا الضرب من التفاسير لا تخفى أهميته المعرفية، وخاصة في جانب التأصيل والملكات، لكن أحوج ما تكون له الأمة الآن لتخرج من دائرة التقهقر الذي ينتابها إلى حيز الريادة وتشديد صرحها الاستخلافي الذي كان لها. كما أن هذا النمط من التفسير -التحليلي- ما يزال حاضراً إلى الآن في التفاسير المعاصرة، وإن اختلفت قوة حضوره من تفسير لآخر.

ولا ريب أن اصطحاب الرؤية التكاملية من لدن المفسّر سبيل لتناص وعملية التفسير وتناظرها، والتجسير بين أركانها ومختلف العلوم الذي بثت مؤشرات المنهجية في النص القرآني مع انسجام فائق العناية لمختلف مراحلها؛ بحيث تكون لها ريادة -عملية التفسير- في استخلاص مضامينها، وخاصة المتصلة بالوقائع والنوازل المطروحة دون أدنى خصومة أو قطيعة مع المستجدات والمتغيرات.

كما أن هذه الرؤية تُسهّم في دَفْع كل الاعتراضات التي غرضها التشويش على عملية التفسير وتعطيل حركتها نحو التجديد. كما أن عدم وضع هذه الرؤية التكاملية نصب الأعين وتضييعها من لدن المشتغلين بالدرس التفسيري، يشكل صعوبات وعقبات وجيهة وحقيقية تحول بين التفسير ومخرجاته التي أبرزها الوصول إلى مراد النص القرآني في كل أبعاده.

من زاوية مقاربتها المنهجية لتكون مطية لبناء مسالك وقنوات جديدة لدراسة النص القرآني في ظل هذه المتغيرات والمستجدات اللامتناهية، مع ضرورة الانضباط وعدم التسبب أو الانسياق خلفها.

وفي ضوء الحديث عن ضرورة الاستفادة من العلوم الحديثة؛ فإننا نعتقد أن النص القرآني نصٌّ له قدسيته الخاصة، كما أنه نص مطلق ليس كباقي النصوص فهو عابر لأبعاد الزمان والمكان؛ إذ من خصائصه أنه مظان للعديد من العلوم الحديثة، ومن ذلك على سبيل التمثيل وليس الحصر: علم الاجتماع⁽²⁰⁾ الذي يُعد من أبرز العلوم المعاصرة، بل صارت له ريادة في الساحة المعرفية، ومن تأمل الخطاب القرآني في مقارنته بالقضايا التي يهتم بها هذا العلم، ألقى أن هناك حيزاً مهماً من النص القرآني يتقاطع مع هذا الفن -علم الاجتماع- إما بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، ومن ذلك ما تشكله مادة القصص القرآني بحيث بلغت رقعة واسعة بأنماطها وأساليبها العديدة، وخاصة في القرآن المكي.

(20) حدد «أوغست كونت» علم الاجتماع في القرن الماضي بكونه «دراسة علمية لتنظيم المجتمعات الإنسانية؛ وهو بذلك يمتاز - كغيره من العلوم - بمجالات خاصة بالبحث والتقصي ووسائل التحليل، والمصطلحات». معجم مصطلحات علم الاجتماع، جيل فيريول، ترجمة وتقديم أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ص 27. وعرف أيضاً بأنه: «مجموعة قواعد معرفية متنوعة ومتعددة... لكل منها حقائقها التي تستند إليها». علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، تحرير جون سكوت، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2009، بيروت، ص 27 (بتصرف).

وإن دراسة القصة القرآنية بوصفها مثلاً للمواضيع القرآنية بمناهج وآليات هذا الفن ومقارباته سيسهم بشكل كبير في استجلاء معاني جديدة لهذه القصص، واستعراض مواطن العظمة المتضمن فيها بمسالك ومركزات حديثة، التي قد يصل ضوؤها لأماكن لم يصلها من قبل، وخصوصاً أن القصة القرآنية قد قدمت أنواعاً من الأفراد والمجتمعات، وبينت أسباب انحطاطها وتقهقرها أو أسباب رفعتها وريادتها الحضارية، كما بسطت طريق العزة وطريق المهانة، ومصير الظلم ونور العدل... وغيرها من الأغراض التي وفّت القصة القرآنية في طرحها، وهي ذات صلة مباشرة بوقائع العصر التي عجزت أساليب الدعوة الحالية عن تقويمها أو تصحيح مسارها، في حين هي من صميم هذا العلم الحديث؛ فحبذا لو يستنطق هذا العلم وغيره لشق طرق جديدة في الدعوة بعد استجلاء معاني ومضامين حديثة، وخاصة أننا صرنا في مجتمعات لا تؤمن إلا بالعلم.

وهذا المثال الذي تقدم ما هو إلا غيض من فيض مما يزخر به النص القرآني؛ إذ إن البضاعة الاجتماعية غزيرة في القرآن وتحتاج لالتفاتة واهتمام؛ ومن ذلك أيضاً النصوص الدالة على الإيمان في اقترانه بالعمل فهي مادة مشبعة لدراسة الفكر العقدي في علاقته بالفعل وكيف يؤثر أحدهما على الآخر؟ وربطه بسياق الظواهر الإلحادية التي باتت تغزو بلاد المسلمين من كل حدبٍ وصوب، وكذلك النصوص الدالة على

الوقت نفسه من أبواب استمرار، لما له من وظيفة بيان الخطاب القرآني واستخراج أحكامه واستنباط حكمه، وتعزيز ميثاق ربط الصلة بين النص القرآني وواقع الأمة الذي يشهد عدة وقائع ونوازل لا متناهية، فإن الحياة قد تعقدت أشكالها وتَشَعَّبَتْ مذاهبها، وليس لها إلا علم التفسير بأصوله وفروعه فهو كفيل بإيجاد حلول ناجعة، توجه المسلمين وتبَيِّن اختياراتهم برسم معالم السَّيْرِ في كل عصر ومصر؛ ذلك لما يتميز به النص القرآني من ثراء لا منتهي، وخصوصيات لا توجد في غيره من الهيمنة والشمولية والاستيعاب... وغيرها من الخصوصيات التي ليست من صميم حديثنا، ومنه فقد عُد باب الاجتهاد مفتوحاً دائماً لأهله.

وقد اكتسب النص القرآني مكانة خاصة عن طريق الاجتهاد الموجه صوبه في الساحة العلمية، وخاصة على مستوى الدراسات القرآنية، فحظي بالعناية حتى صار محطة اهتمام الباحثين، ومحوراً أساسياً للدراسين، لكن بعد توالي هذا الاشتغال، بدأت تعترى الاجتهادات تجاذبات مذهبية، وتيارات فكرية وإيديولوجية نتج عنها تفسيرات وتأويلات بعيدة الغاية والمقصد، أصلت لنفسها من عبارات وكلمات فضفاضة جعلت الخطاب القرآني وعاءً عظيمًا يحتمل كل ما فُسِّر به دون أدنى سلطان ينضبط به المفسر وعملية التفسير وما تُثْمِرُهُ مِنْ مُخْرَجَاتٍ.

لذلك تجند العلماء والباحثين وكل الغيورين بين الحين والآخر، وبذلوا الجهود تلو

التربية والأخلاق التي فتحت بها بلدان عديدة في الجيل الأول، وأيضاً المعاملات التي اعترأها تغير لا نظير له من قبل... وغيرها، فكل هذه المادة الاجتماعية قادرة على الوفاء بالمطلوب شريطة أن تحظى بالعناية اللازمة من لدن المشتغلين بالتفسير.

إننا إذا ما أمعنا النظر واستعنا بهذه المناهج والأساليب المتمخضة عن العلوم الحديثة -الإنسانية والاجتماعية- مع أخذ الحيطة والحذر حتى لا يصبح النص القرآني أسير هذه العلوم أو انسياق المعني بالدرس القرآني التفسيري خلف صروحها المغرية، لا ريب أننا سنكون أمام مادة خام ومستودع متكامل الآليات يسعفنا للجواب على عدة أسئلة شغلت الناس كثيراً في واقعنا المعاصر، كما أن هذا الاهتمام بالعلوم الحديثة سيولد لنا نوع جديد من الاشتغال في الدرس التفسيري، وسيولد اتجاهات غير مسبوقة في التفسير تخدم قضايا الأمة الراهنة في كل أبعادها، كما سيكون لهذه الاتجاهات دور كبير في استئناف عملية السير الحضاري نابغة من الخطاب القرآني؛ وهذا عين التجديد المَرْجُو في العصر الحديث.

المحور الثالث: ضوابط التفسير

يكتسب التفسير أهمية بالغة في منظومة العلوم الإسلامية مما جعل المساهمة في النهوض به مطلباً مُلْحاً، وباباً حساساً في

وانتماءاتها الهدامة التي تجعل النص القرآني يحتمل كل ما يُقال فيه أو عنه دون لأدنى ضابط، فصار عندهم الحاكم على التفسير والاعتبار هي منطلقات القضايا المسبقة قبل الشُّروع في عملية التفسير، حتى تَحَوَّلَ ما يُعْتَبَرُ إطار تماسك وجمع المسلمين قاطبة على عقيدة واحدة مَحَلًّا يَلِيّ المعاني ومقاصد الخطاب القرآني، وهنا تتجلى أهمية الربانية وصحة المعتقد قبل الشروع في عملية التفسير وما تحتاجه من آليات.

وإن هذا الطرح البعيد عن جادة الصواب والمخالف للعقيدة الصحيحة ليس محصوراً على ما يُصَرَّفُ له الذهن ابتداءً كما هو معهود عن الفرق التي شهدتها مختلف العصور التي خلت كالمعتزلة والخوارج... وغيرهم، بل الأمر يتعدى ذلك ليضم فئات متعددة تجرأت على الخطاب القرآني في المشهد العلمي الراهن من التجمعات الدعوية والتجمهرات الفكرية الثقافية تحت مسميات عدة (مراكز ومؤسسات)؛ التي نقلت فهم النص القرآني من مستوى آخر.

ومنه فعلى المفسر أن يكون سليم المعتقد على منهج وسط حتى يؤمن عليه وعلى قوله في الخطاب القرآني، وكـم شهد التاريخ ممن انحرفت عقائدهم وزاغت أبصارهم عن الحق فسولت لهم أنفسهم يَدْسُ سُمُومهم العقدية في ثايا التفسير القرآني، ولم يرقهم تنزيه الخطاب القرآني وغاب عنهم حفظ الله ﷻ لكتابه العزيز.

الأخرى للمساهمة في عملية ضبط ضوابط تجديد التفسير حتى لا يُتَجَرَأَ على كتاب الله ﷻ، وفي هذه السياق يأتي هذا الطرح الذي يبين أهم ضوابط التفسير من خلال رصد ثلاثة مستويات لا يخرج عنها علم التفسير من حيث الجملة، وتتمثل في: ضوابط المفسر، وضوابط عملية التفسير، وضوابط مخرجات عملية التفسير.

أ. ضوابط المفسر:

لقد أجاد وأفاد علماء هذا الفن قاطبة في بيان كل ما من شأنه أن ينضبط به كل من تصدي لبيان الخطاب القرآني العظيم، فصارت الضوابط زُكُنًا زَكِينًا لمن أراد أن يُؤَخَذَ عنه التفسير، وسنورد في هذا المقام أهم ضوابط المفسر باقتضاب، التي بسطها أهل الاختصاص في أكثر من موضع، مع زيادات ثبتت بالتتبع أنها من الضوابط التي لا يمكن إغفالها من لدن المفسر في المشهد العلمي الراهن، وهي كالآتي:

- صحة المعتقد:

يلفي من تأمل تراث الحركة التفسيرية للخطاب القرآني مدى تأثير ضابط الربانية وصحة المعتقد في سلامة المفسر أولاً، ونتاجه التفسيري ثانياً، الشيء الذي يجعلهما عرضة لتجاذبات فكرية وتيارات إيديولوجية، مما جعل عملية التفسير تُحرر وفق قضايا مسبقة أُسِّسَ لها في نطاق سلطة العقائد الفاسدة

– الإحاطة بعلوم اللغة وقواعد التفسير وأصوله:

لا شك أن القرآن أعظم وأقدس كتاب على الإطلاق، وقد حوى من العلوم والمعارف ما لا يعلمه إلا الله، فصار بما فيه بحرًا زخارًا، لا يدرك له قرار، فكان ولا يزال مفجر العلوم ومنبعها، ودائرة شمسها ومطلعها، ومن ذلك علم اللغة؛ إذ القرآن مرجع النحاة، ومصدر البلاغيين والأدباء، لذلك كان من أهم الضوابط المساهمة في تجديد التفسير، وخاصة على المستوى الأول الذي سبقت الإشارة إليه، الاعتناء الجاد باللغة العربية وعلومها التي من شأنها أن تعيد الجودة والقوة إلى علم التفسير على الوجه الذي كان عليه الجيل الأول وقد مُزجَ وجدانهم به، بحيث يصبح علم التفسير حسًا متذوقًا ذا أهمية عظيمة في نفوس العلماء وكل الباحثين والمهتمين بالدرس التفسيري، ويُعطى حقه من التنظير ومستحقه من التنزيل.

وقد ثبت بالتتابع أن من بين عوامل الميل التفسيري عن الصواب ومجانبته؛ عدم الإحاطة باللغة العربية ومسائلها؛ إذ لا بدَّ في تفسير الخطاب القرآني ومعرفة مراد الله من اللغة وما انبثق منها من علوم فهي مما يعين على أن نفقه مراد الله بكلامه، وكذلك معرفة دلالات الألفاظ على المعاني؛ فإن عامة ضلال أهل

البدع كان بهذا السبب⁽²¹⁾، فالقرآن قوي بعربيته ولا يقبل أن يُفهم إلا بالإحاطة بها؛ إذ «الشريعة عربية، وإذا كانت عربية؛ فلا تفهم حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم»⁽²²⁾، ومنه لا يخفى دور اللغة العربية وأهميتها في خوض غمار تفسير النص القرآني، فهي معينة على الفهم، كما هي معينة على الترجيح والاختيار، ولا يمكن أبدًا أن نعطي اللغة حقه في تفسير القرآن ولو أفردنا الكتب والمجلدات حديثًا عنها، لكن حسبنا من القلادة ما أحاط بالعنق.

وتجدر الإشارة لمسألة مهمة؛ فليس كل من درس اللغة العربية وتبحر في آدابها أصولًا وفروعًا يسمح له بتزكية نفسه يؤلّج ميدان بيان النص القرآني، وخاصة ممن اشتغل واعتنى بما تمخض عن مناهج النقد الأدبي في السياق العلمي المعاصر؛ إذ هذه المناهج لا تبارك عملية تفسير النص القرآني وتُجَيِّرها، فلا بد من الإحاطة بقواعد وأصول التفسير؛ إذ اللغة العربية وقواعد التفسير وجهان لعملة واحدة ولا غنى لأحدهما عن الآخر.

فأصول التفسير وقواعده هي أيضًا من أولى ضوابط علم التفسير، ومن أهم ما يحرص عليه المشتغل بالدرس التفسيري، فهي جزء لا يتجزأ من ماهية هذا العلم وجوهره، فلا يمكن الانكباب على التفسير تنظيرًا وتطبيقًا من دون

(21) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة 1416هـ: ج7، ص116، بتصرف.

(22) الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن بن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ، ج5، ص53.

ومواطن النضج والقصور كُفَيًا وكَمًا ومنهَجًا ومعرفَةً، أو سلك مسالك لاجتراح قواعد تفسيرية جديدة تستثمر كل الفرص والإمكانات المتاحة في المعرفة المعاصرة، بحيث تسد كل الثغرات والإشكالات المطروحة في الوسط العلمي، وتجدر الإشارة أن هذا الاجتراح لا يتم إلا عن طريق الإقدام بقوة للاستفادة مما كتب في هذا الفن، والإفادة من الآليات والمقاربات التي أبرزتها المعرفة الحديثة، من هنا تظهر أهمية ضابط قواعد وأصول التفسير التي لها طابع خاص في حركية تجديد التفسير على المستوى البناء.

– معرفة مناهج المفسرين:

لا تكاد تنقضي الصعوبات والتحديات التي يواجهها المفسر المعاصر للمساهمة في النهوض بمسار تجديد التفسير؛ إذ الأمر ليس بالسهل الهين، بل يحتاج لاستفراغ الجهد وبذل ما في الوسع، ومما يجب أن تشمل هذه الجهود هو إدراك مناهج المفسرين⁽²⁵⁾، التي هي: «الخطط العلمية الموضوعية المحددة التي التزم بها المفسرون في تفاسيرهم للقرآن الكريم، وهذه الخطط الموضوعية لها

الاستناد لها، فهي من بَيِّنَةِ علم التفسير، وركنٌ ركينٌ من أركانه، كما لا يمكن بيان مسألة أو حُكْمٍ أو جُحْمَةٍ في القرآن بعد العدول عنها؛ وهذا ما دفع جهود العلماء لأن تصرف نحو هذا الشق من التفسير، ومن ذلك ما أوردَه شيخ الإسلام ابن تيمية في مقدمته الشهيرة «فقد سألتني بعض الإخوان أن أكتب له مقدمة تتضمن قواعد كلية تعين على فهم القرآن، ومعرفة تفسيره ومعانيه، والتمييز -في منقول ذلك ومعقوله- بين الحق وأنواع الأباطيل، والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل، فإن الكتب المصنفة في التفسير مشحونة بالغث والسمين، والباطل الواضح والحق المبين»⁽²³⁾.

وليسست أهمية قواعد التفسير محصورة في استجلاء معاني القرآن، بل تظهر مركزيتها أيضًا في غرلة وتخلية ما سبق وكُتِبَ في دواوين التفسير من آراء منحرفة، وأفكار هدامة كالعقائد الفاسدة التي غزت عددًا غير قليل من كتب التفسير.

كما يندرج ضمن هذا الضابط شق الطريق لتوسيع مباحث القواعد والأصول والنظريات التفسيرية، إما عن طريق تعميقها أو تقويمها وتحديثها⁽²⁴⁾، مع تحديد مواطن القوة والضعف

(23) مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، اعتنى به: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، الطبعة الثانية، 1433هـ/2016م، ص15.

(24) ينظر: التأليف المعاصر في قواعد التفسير: دراسة نقدية لمنهجية الحكم بالقاعدة، مؤلف جماعي، محمد صالح محمد سليمان، خليل محمود اليماني، محمود حمد السيد، صادر عن مركز تفسير، وهو دراسة ذات أهمية خاصة، لما تميزت به من تقويم منهجي لكتب القواعد في التفسير، تأريخًا، ووصفًا، وتحديثًا لمفاهيمها، مع إبراز إشكالاتها.

(25) تجدر الإشارة في هذا الطرح إلى ضرورة التفريق بين أمرين مهمين لطالما وقع التساهل فيهما: الأول: مناهج المفسرين، والثاني: اهتمامات المفسرين؛ إذ مناهج المفسرين وهي التي أشرت إليها في بداية هذا الحديث، وجماع القول فيها أنها الطريق والأسلوب الذي ينتهجه المفسر في تفسيره، أما الاهتمامات فهي المباحث التي يوليها المفسر اهتمامًا كبيرًا أكثر من غيرها مهما كان منهجه، كأن يصب اهتمام على آيات الأحكام أو البناء القصصي، أو اللغوي البلاغي للآيات المراد بالتفسير، إذا فالشق الثاني بعيد عن مناهج المفسرين.

سلوكها في أعمالهم التفسيرية، وإدراك مكان التوافق والتباين بين المفسرين، وإبراز مواطن القصور ومكامن القوة الممزوجة بالمساهمة في تنقيح التفاسير مما دُسَّ فيها بقصد أو بغير قصد.

وإن العلاقة بين معرفة مناهج التفسير والتجديد في التفسير؛ هو أن إدراك اختلاف الطرق وتنوع الوسائل المعتمدة للكشف عن مراد الله، يجعل المفسر المجدد أمام خارطة تصويرية تنظيرية يلمح من خلالها مكامن الضعف فيسعى لتقويمها، ومواطن القوة فيجتهد في تأمينها، كما تجعله معرفة مناهج المفسرين مبصرًا منفذ الفراغ المنهجي والفجوات البحثية الحاصلة على مستوى مدونات التفسير ليشر من ساق الجد للاشتغال عليها.

– الإلمام بواقع الأمة ومستجداته:

يعد النظر في الواقع والإلمام بمستجداته من أبرز ضوابط المفسر الذي يتوخى المساهمة في التجديد، ذلك أن الأمة شهدت وما تزال تشهد وقائع ونوازل جسيمة على المستوى الحضاري والفكري، مما جعل المفسر المعاصر أمام ضرورة ملحة للمزاوجة بين مصالح العباد ونصوص الخطاب القرآني، ولا تتأتى هذه المزاوجة إلا بمعرفة واقع الأمة وتوقعاته؛ فَيَهِ يتمكن المفسر من إدراك مقدار التحديات الراهنة بكل أشكالها وألوانها، ومنه: «فلا بد للناظر في هذا الكتاب من النظر في

قواعد وأسس منهجية مرسومة، ولها طرق وأساليب وتطبيقا ظهرت في تفاسيرهم»⁽²⁶⁾.
إذاً المنهج التفسيري هو مجموعة من الأساليب التي يسلكها ويتبعها المفسرون لبيان مراد الله تعالى من آيات القرآن الكريم حسب الطاقة البشرية⁽²⁷⁾.

ولا يتأتى الوصول لهذه المناهج إلا من خلال مسلكين اثنين: الأول: هو تصريح من لدن المفسر في مقدمة تفسيره للمناهج التي سلكها، وهذا أيسر المسالك للوصول للمراد، أما الثاني: أن يكون المنهج مبثوثاً في ثنايا التفسير ولم يصرح به المفسر في مقدمته، وهنا يتكبد الباحث المشتغل بمناهج المفسرين عناء ومشقة الاستقراء التام لهذه المناهج.

ولا شك أن بذل هذا الجهد في معرفة مناهج المفسرين لا يذهب سدى، أو يُوصَف بأنه مادة تاريخية خالية الفائدة مما جعلت البعض يعدل عنها، والصواب؛ وإن كانت مادة تتعلق بمدونات التفسير على مَرَّ العصور؛ إلا أنها ذات أهمية بالغة جداً؛ تتمثل في تحقيق ورصد مجموعة من الأهداف من أهمها: استشعار عظمة ما بذل علماء هذا الفن من أجل استمرار حركيته، مع الكشف عن أساليب المفسرين وطرقهم التي

(26) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، 1428هـ/2008م، ص16.

(27) مناهج المفسرين، القسم الأول، التفسير في عصر الصحابة مصطفى مسلم، دار المسلم، الطبعة الأولى، 1415هـ، ص15.

القَبِيَّة والأُخْرَى، التي تتمثل في الانسياق وراء هذا الواقع وتضييع النص القرآني أو تمييعه بجعل الواقع هو منطلق الحكم وليست النص القرآني، والأصل المزاجية بين التفسير الصحيح والإلمام الصريح دون تضييع أو تمييع في مقارنة تسهم في علاج المعضلات التي تعاني منها الأمة.

– نصيب من العلوم الحديثة:

سبق فيما تقدم الحديث عن منطلقات تجديد التفسير، التي من أبرزها ضرورة الاستفادة من العلوم والمعارف الحديثة-العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم البحثية⁽²⁹⁾، مما ينتج عنه نصيباً مهماً على المستوى المنهجي والتحليلي لدى المفسر، بحيث يسلك بهذا القسط مسالك عدة وطرقاً فذة: تمكن المفسر المعاصر من الإسهام في النهوض بحركية التفسير من خلال مقاربات مختلفة للنظر في المعارف الحديثة، أبرزها:

الاستفادة من مناهج وآليات اشتغال

هذه العلوم: وذلك يتجلى في استنطاق العلوم الحديثة التي نشأت في بيئات مختلفة سواء داخل أسوار العقل العربي أو خارجه، واستثمارها على المستوى المنهجي لتكون مطية لبناء مسالك وقنوات جديدة لدراسة الدرس التفسيري بغية تنمية الجهود التجديدية المبذولة في مختلف العصور بشكل إبداعي قلَّ

أحوال البشر في أطوارهم، أدوارهم، ومناشئ اختلاف أحوالهم، من قوة وضعف. وعز وذل، علم وجهل، وإيمان وكفر، ومن العلم بأحوال العالم الكبير علويه وسفليه...وأنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسر قوله تعالى: ﴿كَانَ الْإِنْسَانُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ﴾ وهو لا يعرف أحوال البشر⁽²⁸⁾.

فالنظر في واقع الناس وما يعتريه له فضل على المفسر وعلى عملية التفسير؛ إذ به تتحقق الصلة الوثيقة بين الأصل وهو القرآن، وبين العصر وهو الواقع أثناء ممارسة التفسير من خلال إنتاج معادلة قابلة لحل القضايا العالقة، ولا تَمَسُّ بثوابت الدين ولا تغييرها كما لا تجعل المفسر في خصومة بين تفسيره وتحولات العصر الجديد، ومنه يكون المفسر أقرب لتحقيق المواءمة والتناص بين شمولية الخطاب القرآني وكلي الزمان الذي تتخلله مستجدات لا متناهية على المستويات المادية والأبعاد المعنوية؛ فالمفسر إذاً في حاجة ماسة بل ضرورة لا محيد عنها، وهي معرفة أحوال الناس والنظر فيها وفي متغيراتها وضغوطاتها، حتى لا يضل البؤن شاسعاً بين مخرجات عملية التفسير وبين واقع المسلمين.

وتجدر الإشارة أن النظر في الواقع كما له أهميته بالنسبة للمشتغل بالدرس التفسيري له أيضاً خطورته التي تتربص بالمفسر بين

(28) تفسير القرآن الحكيم، المشتهر بتفسير المنار، السيد محمد رشيد الرضا، دار المنار، الطبعة الثانية، 1366هـ-1947م، ج1ص23.

(29) والمقصود بنصيب من هذه العلوم الحديثة أي أن يكون الإلمام مجملاً بها؛ إذ هي ليست محل تخصص المفسر؛ لكن وجب معرفة شيء منها.

القرآن، وأنه عابر لحدود الزمان والمكان⁽³¹⁾ مُحَاطِبٌ لِلْإِنْسَانِيَةِ قَاطِبَةً، وَأَنْ لَا عَدَاوَةَ الْبَنَةِ بَيْنَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَالْعِلْمِ الْحَدِيثِيِّ بِمَجَالَاتِهِ الْمُخْتَلَفَةِ.

شق سبل جديدة لهداية الناس: وذلك

من خلال أن يُلمَّ المفسَّرُ بنصيب من العلوم الحديثة يسلك بها أثناء اشتغاله بالدرس التفسيري مسالك جديدة في الدعوة إلى الله وتبليغ رسالة الإسلام، وأن القرآن من لدن خبير حكيم يخاطب البشرية قاطبة لا تكاد تنقضي عجائبه، وخاصة في زمن أصبح الناس لا يؤمنون فيه إلا بالعلم والمعرفة. ومنه يكون إمام المفسر المعاصر يحظ من العلوم والمعارف الحديثة يجعله يوشك على تحقيق التجديد في التفسير وذلك من خلال مسيرته لكل الأحداث.

ب. ضوابط عملية التفسير

لا يعد البتة مراعاة الضوابط وتوفر الشروط في المفسَّر فقط مؤهلاً كافياً لخوض غمار بيان الخطاب القرآني؛ لأن الاقتصار على ضرورة انضباط المفسَّر فقط لضوابط صارمة لا يَكْفُلُ بالضرورة انضباط عملية التفسير إذا لم يلتزم التفسير بمنهجية أصيلة تراعي المستويات الثلاثة -المفسر، وعملية التفسير، ومخرجات التفسير- التي تحول دون بروز نتوءات منهجية وهفوات

نظيره: بحيث لا تكون هناك قطيعة أو خصومة مع أصولنا وثوابتنا الدينية وخاصة العقديّة، بل يجب أن تكون موصولة ومتفاعلة فيما بينها تشكل صرحاً متماسكاً؛ إذ باستنطاق ما جد في المشهد العلمي الراهن سنكون أمام عملية فريدة تعود بالنفع العظيم على علم التفسير وسيربه قُدُماً كما تعود أيضاً بالنفع على الدراسات القرآنية في سياقها المعاصر.

بيان أن لا خصومة بين النص القرآني

والمعارف الحديثة: زعم الكثيرون أن هناك عداوة بين النص القرآني والعلم الحديث خاصة في جانب الاكتشافات العلمية، متناسين أن من خصائص القرآن أنه تضمن مؤشرات منهجية علمية كونية للخليقة والتكوين حين يتحدث على سبيل المثال عن التخليق الكوني للإنسان والنفوس فيما تعرض له سورة الشمس من مقابلات كونية متفاعلة...: بحيث يقدم معطيات علمية دقيقة في أسرار الكون ولطائفه التي اكتُشفت حديثاً⁽³⁰⁾... وغيرها من المواطن التي بين فيها القرآن صلتها الوثيقة بالعلوم الحديثة عن طريق بث مؤشرات علمية بحثية عديدة، ومنه يتعين على المفسَّر أن يكون على دراية بهذا الجانب من المسائل العلمية التي أثبتتها العلم الحديث ولم تكن معروفة في العصور الأولى، فيسعى من خلالها إلى كشف الصلة الوثيقة بين آيات القرآن والمكتشفات العلمية على وجه يتجلى منه بيان مصدريّة

(31) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418هـ/1998م، ج2 ص549، (بتصرف).

(30) إبستمولوجيا المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، الطبعة الأولى، 1460هـ/2004م، ص88.

أما إن نشأت بينهما خصومة، فلا شك أن المسألة في نهاية الأمر راجعة إلى: إما المأثور غير محقق، أو الرأي غير المنضبط، أو الخلل فيهما معًا؛ إذ لا تعارض بين النقل الصحيح والعقل الصحيح.

ويعد الجمع في عملية التفسير بين العقل الصحيح والنقل الصحيح، أمرًا مهمًا بالنسبة للمُقَسِّر المعاصر؛ إذ لا غنى لأحدهما عن الآخر، ولكل منهما دوره في إثراء عملية تفسير الخطاب القرآني فضلًا عن إغناء مخرجاتها، ولا نبالغ إذا قلنا إنه من أقوم المسالك التي سلكها المفسرون؛ لأن المُقَسِّر في هذا المقام قد «جمع بين المنهجين السابقين، وينسق بينهما، ويفرض الغلو في أحدهما، وإهمال المنهج الآخر، فلا صاحب المأثور يفسر بالرأي، ولا صاحب الرأي يفسر بالمأثور»⁽³⁵⁾، والحق هو الجمع بين الحسنيين فيأخذ من حسنات المأثور، الذي هو ضروري لفهم القرآن الكريم، ويأخذ من حسنات الرأي الذي لا بد منه في التفسير أيضًا⁽³⁶⁾، وقد سماه البعض: التفسير برأي الأثري، والذي تجده يضم أقوالًا مأثورة، كما يشمل نظرًا واجتهادًا وتحليلًا عقليًا منضبطًا.

ومن تأمل حال مدونات التفسير في مختلف العصور ألقى: أن هناك تفاسير اختار

تفسيرية، فكم مر على مسيرة التفسير من العلماء والمتخصصين توفرت فيهم الشروط والضوابط لكن افتقادهم لمنهجية أصيلة تضبط عملية التفسير في مجملها جعل الصواب يجانبهم من حين لآخر الأمر الذي شوش كثيرًا على عدد من مدونات التفسير ومحاولاتها الجادة في هذا الجانب لمسايرة المستجدات⁽³²⁾، ومنه تبرز أهمية ضبط عملية التفسير بثلة من الضوابط من أهمها:

– الجمع بين المأثور المحقق والرأي المنضبط:

منذ نشأة علم التفسير في مدوناته الأولى وهو يشهد تجاذبًا قويًا بين منهجين من مناهج التفسير -المأثور، والرأي- والأصل أن هذين المنهجين هما بمثابة جناحين للتفسير ووجهان لعملة واحدة لا تعارض أو اصطدام بينهما، فهما فلقان عظيمان متلازمان لا يفترقان، شريطة أن يكون المأثور محققًا⁽³³⁾، والرأي منضبطًا⁽³⁴⁾.

(32) التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، عثمان أحمد عبد الرحيم، الإصدار الحادي عشر التابع لمجلة الوعي الإسلامي، الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ص48. (بتصرف)

(33) لماذا المأثور المحقق؟ لأن هناك جملة من المأثور ذاع صيتها في الساحة العلمية، إلا أنها لم تنل حظها الوافر من التحقيق لظروف عدة، بل منها ما طال نسخها المطبوعة كثرة الأخطاء والتحريف والتصحيح، وأخرى في عداد المخطوطات لم ترَ نور التحقيق.

(34) لماذا الرأي المنضبط؟ لمواجهة النظريات والتأويلات الهدامة التي وجدت التفسير بالرأي بابًا لها فدخلت دون أدنى استئذان تحت مسميات متعددة (قراءة المعاصرة - تحليل الخطاب - تفكيك النص ... إلخ).

(35) تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، ص302.

(36) المصدر نفسه، ص302.

– عدم الاصطدام مع المجمع عليه أو الخروج عنه:

يعد الإجماع في التفسير الذي تمخض عن جهود العلماء السابقين من الثوابت والقطعيات التي لا ينبغي للمفسّر المعاصر التجاسر عليها دون حق، إما عن طريق انكارها أو وصفها بالضلال والانحراف، ولا بأس من مناقشتها أو الاعتراض عليها إما كلياً أو جزئياً في إطار ما هو متعارف عليه من ضوابط علمية، حتى لا يبقى الأمر حبيس الحكاية والنقل، إلا أن هذه المناقشة ينبغي أن تكون خالية من التجاذبات الفكرية والمذهبية التي غزت الساحة العلمية، وقد بلغ المفسرون مبلغاً كبيراً في الاعتناء بالإجماع في التفسير حتى صار أصلاً من أصول الاستدلال له مركزيته في الدرس التفسيري، لعلمهم بقوة هذا الأصل ومكانته في مراتب الحجية، كما تزداد هذه الأهمية أيضاً من خلال المقدار الهائل من الإجماعات التي بثت في كتب التفاسير، مما أهّل كتب التفسير لأن تكون من أهم مصادر المسائل المجمع عليها في الشريعة، وما ذاك إلا لكون القرآن الكريم هو مدار جميع علوم الاسلام⁽³⁷⁾.

ومنه لا شك أن من الواجب على المفسّر المعاصر مراعاة الإجماعات التي وقف عليها واصطحابها أثناء عملية التفسير قدر

أصحابها مسلك التفسير بالأثر المحض، وهذا ينطبق على ما جُمع، كتفسير ابن عباس، وتفسير مجاهد، وتفسير الحسن البصري، وغيرها من التفاسير في مختلف العصور، في المقابل نجد أن هناك تفاسير سلكت مسلك التفسير بالرأي فاعتراها من الهفوات والزلات الشيء الكثير، ومنها تفسير الزمخشري، وتفسير الرازي... وغيرها مما نحا هذا النحو صرفاً في تفسيره دون الالتفات للأثر، كما أن هناك تفاسير جمعت بين الأمرين، الشيء الذي جعلها ترقى من الناحية المنهجية، إلا أن الأمر يفتقر لمزيد من التحقيق بالنسبة للمأثور، والانضباط بالنسبة للرأي. وإن التقصير والتضييع الحاصل تجاه أحدهما يعد خللاً يُسفر عن ضُعْفٍ مَشْهُودٍ في عملية التفسير فضلاً عن مُخرجاتها.

إذاً على المفسر المعاصر الذي يتوخى الإسهام في النهوض بحركة التجديد في التفسير، أن يعي مدى أهمية الجمع بين **المأثور المحقق والرأي المنضبط** في علم التفسير واستمراريته، والسعي لبذل الجهد في خلق معادلة متساوية الأطراف للموازنة بينهما أثناء ممارسة التفسير؛ إذ يعد هذا الجمع الذي يتوخاه المفسّر من أبرز المسالك للوصول إلى مراد الله من الخطاب القرآني، وتحقيق الغايات والمرامي التي من أجلها أنزل من أجلها القرآن الكريم.

(37) الإجماع في التفسير، محمد بن عبد العزيز بن أحمد الخضير، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1416، ص 89 (بتصرف).

تمكن المفسر من تحليل المسائل وتحريرها والإبانة عما انطوت عليه من أحكام وحكم، لذلك قد جاء في تعريف الملكة التفسيرية بأنها: «التأهل العلمي والذهني لإدراك الفهم الصحيح للآية بالاجتهاد المبني على أدلته، لا تقليدًا»⁽³⁹⁾. وكما تعد هذه الملكة التفسيرية نتاجًا لتحقيق وإدراك مجموعة من الضوابط الدينية والضوابط العلمية⁽⁴⁰⁾. ولا يمكن الحديث عن استثمار الملكة التفسيرية إلا بعد اكتسابها، ولا يتأتى هذا الاكتساب إلا بعد تحقيق أسسه، التي تتمثل في مجملها في أمرين اثنين:

أولاً: الإحاطة بعلوم اللغة وما يتصل بها، والإلمام التام بعلم أصول التفسير وما تفرع عنه من قضايا، فتعرف مضان المسائل التفسيرية وسبل تحرير مواطن النزاع بين أرباب هذا الفن، ومعرفة مناهج المفسرين واتجاهاتهم، ومواطن الاتفاق والاختلاف، مع إمكانية تنقيح المأثور والترجيح مع الاعتراض والنقد إذا دعت الضرورة... وغيرها من المعارف التي ينبغي للمفسر معرفتها، وهذا فيما يخص الجانب العلمي⁽⁴¹⁾ الذي تقوم عليه الملكة التفسيرية التي تتفاوت بتفاوت القدرات والطاقات في التحصيل، ثم هناك الجانب

المستطاع وما تفرضه الضرورة؛ إذ لا يخفى ما لهذه العملية من أهمية في إثراء الدرس التفسيري، كما أنها تُسفر على المساهمة في تحريك عجلة تجديد التفسير في جو من الاحترام والتقدير لجهود السابقين من المشتغلين بهذا الفن، والاعتراف بفضلهم فيما وصل له علم التفسير.

كما أن هناك مسألة مهمة وخاصة لما يشهد العصر من تطور هائل في عدة مستويات مما دفعت بعض فاقدي الثقة في تراثهم إلى ازدياد ما أنتجته جهود السلف في العلوم الإسلامية عامة فضلًا عن التفسير، التي قل نظيرها رغم بساطة الحياة، لكن كانت عقولهم منارات مشرقة، بحيث تتمثل هذه المسألة في الجانب الأخلاقي التربوي وهي: «تجنب اتهام علماء الأمة السابقين بالجهل والتخلف، وخاصة في ظل هذا الانفجار المعرفي الذي دفع بعضاً إلى الاغترار بما جاء على أيديهم أو أيادي غيرهم، فيصل الأمر إلى التنقيص والخط من شأن ما سطره علماء التفسير السابقون»⁽³⁸⁾.

– استثمار الملكة التفسيرية:

تعد تنمية الملكة التفسيرية واستثمارها من لدن المفسر الساعي إلى التجديد أمرًا في غاية الأهمية؛ لما تؤول له في خدمة عملية التفسير بمهارة وافرة وصناعة تفسيرية كبيرة

(39) تكوين ملكة المفسر، الشريف حاتم بن عارف العوني، عن مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2013م، ص9.

(40) التجديد في التفسير في العصر الحديث، دلال بنت كويران بن هويلم البقيلي السلمي، جامعة أم القرى، السعودية، 1435هـ/2014م، ص151.

(41) ينظر: تكوين ملكة المفسر، الشريف حاتم بن عارف العوني، وبضبط مدخل علمي لتكوين الملكة التفسيرية، ص53.

(38) التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، ص53.

من العلمانيين، وتارة من أبناء جلدتنا، وهذا بالإضافة إلى صورة الانحراف التفسيري الذي نتج عن تجاذب عوامل لا تمت للتفسير بصلّة، وكذلك الانحراف الفقهي على صعيد المستجدات والنوازل التي تشهدها الأمة، الأمر الذي جعل العديد يشعر بالهزيمة النفسية اتجاه حال الأمة»⁽⁴³⁾ الشيء الذي أعاد إبراز أهمية بيان ضوابط مخرجات عملية التفسير التي يجعلها المفسر نصب العين، وهي أيضًا بمثابة معيار لنتاج عمله التفسيري.

وإن المشتغل بتفسير الخطاب القرآني يرى أنّ ضوابط مخرجات التفسير كثيرة ومتنوعة، لكن يمكن ردها بناء على جوهرها لأمر واحد، ومنه ينطلق الحُكم على ثمره العملية التفسيرية بِرُقَّتْهَا، وهو المتمثل في الآتي: **إبراز الغاية من نزول القرآن؛** فإذا توخّت عملية التفسير بيان غايات الخطاب القرآني وتقريرها؛ فإننا نكون أمام تفسير سليم وقويم يؤتمن عليه في اختيارات الحياة ومستجداتها الراهنة، أما إن نَحَت عكس هذا الضابط -إبراز الغاية من نزول القرآن- بطريقة أو أخرى فإننا نكون أمام تفسير قد يكون سبب هلاكنا.

أما من حيث إيرادنا لهذا الضابط على هاته الشاكلة؛ لأننا رأينا فيه عددًا من الخصائص كالشمولية والهيمنة والاستمرارية... وغيرها من الخصائص التي من شأنها أن تنضبط بها مخرجات

الذاتي للمفسّر وأعلى يمكن أن تحقيق به الملكة التفسيرية لدى المفسّر هي الاتصاف بالربانية والإخلاص، «وعلم الموهبة: هو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم»⁽⁴²⁾.

ثانيًا: الدربة على ممارسة التفسير، مما ينتج لدى المفسّر كفاءة رفيعة للقول في التفسير دون مشقة أو عناء، والدربة لا تتأتى إلا بسير أغوار هذه العلم عن نهم في طلبه أو تدريسه والاعتناء بمجالسه والخوض في كتابة رسائله التفسيرية ومراجعتها مع مرور فترة من الزمن، فهذا من أفضل ما ينتج الدربة لدى المفسّر لتحصيل الملكة التفسيرية.

ت. ضوابط مخرجات عملية التفسير:

لا شك أن مخرجات عملية التفسير هي الغاية المرجوة من كل ما سبق الحديث عنه، كما أن هذه الثمرات اللامتناهية تتقاطع مع الضوابط التي من شأنها أن تكون حاكمة لمخرجات عملية التفسير، وإن الناظر لضوابط هذه العملية ألفها ثابتة في جوهرها رغم اختلاف العصور، واختلاف المفسرين وآليات اشتغالهم وتنوع طرقهم، وتزداد الحاجة في وقتنا الراهن لبيانها لا سيما أن هناك من يسعى لتغيب قِرامِي الخطاب القرآني من خلال حركة كاملة البناء تهين الظروف وتعد البرامح و«تارة من المستشرقين وتارة

(43) التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، ص 56. (بتصرف)

(42) الإتيان في علوم القرآن، السيوطي، حقق أصوله ووثق نصوصه وكتب مقدماته: هاني الحاج، دار التوفيقية للتراث - القاهرة، ج 4، ص 510.

من الإحاطة والشمولية والمرونة مع القدرة على الاستيعاب مختلف القضايا المعاصرة، والمستجدة واقع الحياة، وذلك عن طريق التفسير والاجتهاد، والاستنباط... وغيرها من الأهداف والمرامي المراد تحقيقها، التي تنطوي تحت ضابط إبراز الغاية من نزول القرآن، ومنه فحريّ جدًّا بالمفسّر الساعي لتجديد علم التفسير في العصر الراهن، أن يجعل هذا الضابط أهم معالم الطرق والأساليب التي يسلكها في ممارسته للتفسير، ولا عبرة أو اعتبار لجهوده في الدرس التفسيري وإن توفرت فيه الأهلية وحل المغاليق وواكب المستجد وأحاط بالواقع... إلخ، إن لم يُول أهمية لثمرة تفسيره بأن تكون ضمن إبراز الغاية من نزول القرآن فهو مردود عليه لا محالة.

الخاتمة

وبعدما أشرفت رحلتنا البحثية الموسومة بـ«التجديد في التفسير: نظرة في المفهوم، المنطلقات، الضوابط» على الانتهاء؛ وقد سعت للإجابة عن الإشكالية المنعقدة فيما سلف؛ وقد أسفرت على مجموعة من النتائج والتوصيات نوردتها بتركيز.

النتائج:

أولاً: إن العلاقة بين علم التفسير وحركية تجديد العلوم هي علاقة دائمة ومستمرة ولا تقتصر على زمان معين.

الممارسة التفسيرية ويسهل الحكم عليها. كما أن هذا الضابط هو أصل الأصول ومن أجله انطلقت حركية العلوم؛ إذ كلها تسعى لإبراز غايات النزول القرآني. ومن تتبع هذه الغايات ومرامي نزول القرآن وجدها كثيرة ومنها على سبيل التمثيل:

القرآن كتاب هداية: فهذا الأمر من صميم ضابط إبراز الغاية من نزول القرآن، ومنه فعلى المفسر أن يتوخى من تفسيره بيان أن القرآن كتاب هداية جاء ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، وأنه منهج صلاحهم وصلاح أحوالهم وسبيل خيرهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة، وأنه لا كتاب يقوم مقامه في هداية الناس.

القرآن منهج حياة: وذلك من خلال إبراز شريعته التي هي تنظيم لشؤون الحياة وما يحتاجه الناس من أمور تتعلق بدينهم وديناهم من العبادات والمعاملات والأخلاق... إلخ، فهو دستور الحياة المتكامل القائم على أنظمة متماسكة فيما بينها لا نظير لها ولا شبيهه.

القرآن كفيل بحل النوازل والمستجدات:

وذلك من خلال الممارسة التفسيرية التي يبين فيها المفسر أن الخطاب القرآني بأصوله وفروعه كفيل بإيجاد الحلول الفورية الناجعة لكل المعضلات التي تواجه المسلمين في كل عصر ومصر، وذلك بما تميز به من خصائص وقواعدها ومقاصدها التي تمكنه

سابعًا: الرؤية التكاملية عند المفسر سبيل لناس وتناظر عملية التفسير وتجسير بين أركانها وبين مختلف العلوم الذي بثت مؤشرات المنهجية في النص القرآني.

ثامنًا: ضرورة استنطاق مناهج العلوم الحديثة والاعتراف من نظريتها، والاستعانة بآلياتها وفق شروط وضوابط متينة لبناء مسالك وقنوات جديدة لدراسة النص القرآني.

تاسعًا: ضوابط المفسر وقد تمثلت في: صحة المعتقد، الإحاطة بعلوم اللغة وقواعد التفسير وأصوله، معرفة مناهج المفسرين، الإلمام بواقع الأمة ومستجداته، نصيب من العلوم الحديثة.

عاشرًا: ضوابط عملية التفسير وقد تجسدت في الجمع بين المأثور المحقق والرأي المنضبط، عدم الاصطدام مع المجمع عليه أو خروج عنه، استحضار الملكة التفسيرية

الحادي عشر: ضوابط مخرجات عملية التفسير وقد تمثلت في ضابط رئيس بمثابة معيار يمكن رد ما أنتجته العمليات التفسيرية ألا وهو: **إبراز الغاية من إنزال القرآن الكريم**، ومن هذه الغايات هداية الناس أولًا، ثم بيان أن القرآن منهج حياة، وأن الخطاب القرآني كفيلاً بإيجاد حلول لنوازل العصر ومستجداته.

ثانيًا: هناك أربعة مستويات للنهوض بالتفسير، إعادة الجدة والقوة لعلم التفسير كما كان عليه الجيل الأول؛ إذ اصطبغت حياتهم به، ثم تحقيق وتنقيح ما أثر من التفاسير مع التنبيه على ما شملت من هفوات وزلات وما بث فيها من شبهات، ثم توسيع مباحث علم التفسير واجتراح قواعد ونظريات جديدة للتفسير، وأخيرًا تنمية الجهود اتجاه علم التفسير من خلال المواكبة الإيجابية لتحولات العصر وتفسير مستجداته.

ثالثًا: تحقيق المأثور من التفاسير من خلال الأقسام التي سبق ذكرها في ثنايا هذا المقترح.

رابعًا: ضبط التفسير بالرأي من خلال تتبع واستقراء مرتكزاته التي يستند إليها بغية مكافحة المد الجائر الذي يرى باب التفسير بالرأي طريقاً آمناً لتضييع أو تمييع النص القرآني.

خامسًا: الاهتمام بالتفسير الموضوعي وفتح آفاق اشتغاله لما شُهد له من ريادة في الاختيارات التي تواجه الأمة جراء المستجدات اللامتناهية.

سادسًا: ضرورة الاهتمام بالمصطلح في العملية التفسيرية باعتباره الحلقة الأولى لفهم الخطاب القرآني ومعرفة مقاصده ومرامييه.

التوصيات:

أولاً: تنمية الحس التفسيري وصنعتة لدى المشتغلين بالتفسير من أجل تخريج كفاءات عالية قادرة على البث والقول في قضايا التفسير برمتها، وخاصة مسألة التجديد في التفسير.

ثانياً: تكثيف الجهود لتثمين ما انطوت عليه هذه الدراسة من مستويات ومنطلقات وضوابط عن طريق النقد والبناء في طروحات متنوعة.

ثالثاً: طرح مقاربات لتجديد التفسير في العصر الحديث واسعة النطاق ولا تقتصر على المفهوم والمنطلقات والضوابط، مع توجيه الجهود لتأصيل اتجاهات حديثة وتحريرها لتنضبط مع أسس علم التفسير بغية تطبيقها في الدرس التفسيري.

البibliوغرافيا

- الإجماع في التفسير، محمد بن عبد العزيز بن أحمد الخضير، (رسالة ماجستير منشورة) جامعة محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1416هـ.
- الأسس المعرفية والمنهجية لدراسة المصطلح القرآني، يوسف عكراش، مجلة نماء، العدد العاشر، 2020م.
- التفسير الموضوعي وأهميته في معالجة القضايا المستجدة، مجلة كلية الإمام الأعظم، العدد الثامن عشر، 2014م.
- التأليف المعاصر في قواعد التفسير: دراسة نقدية لمنهجية الحكم بالقاعدية، مؤلف جماعي، محمد صالح محمد سليمان، خليل محمود اليماني، محمود حمد السيد، مراجعة وتحكيم: د. عبد الرحمن بن معاضة الشهري، د. مساعد بن سليمان الطيار، د. عبد الحميد مذكور، صادر عن مركز تفسير، برعاية مؤسسة محمد وعبد الله إبراهيم السبيعي الخيرية.
- التجديد في التفسير في العصر الحديث، دلال بنت كويران بن هويلم البقيلي السلمي، (رسالة دكتوراه منشورة إلكترونياً)، جامعة أم القرى، السعودية، 1435هـ/2014م.
- التجديد في التفسير: نظرة في المفهوم والضوابط، أحمد عبد الرحيم، الإصدار الحادي عشر التابع لمجلة الوعي الإسلامي، الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.
- التجديد في التفسير: مادة ومنهجاً، جمال أبو الحسن.

- إبستمولوجيا المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، الطبعة الأولى، 1424هـ/2004م.
- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418هـ/1998م.
- الإتيقان في علوم القرآن، الحافظ جلال الدين السيوطي، حقق أصوله ووثق نصوصه وكتب مقدماته: هاني الحاج، دار التوفيقية للتراث - القاهرة.

- التفسير بالرأي مفهومه والشبهات المثارة حوله (دراسة على كتاب مذاهب التفسير الإسلامي لجولدتيسه)، فهد بن مبارك بن عبد الله الوهبي، مجلة جامعة طيبة، العدد الخامس، 1437هـ.
- التفسير بالرأي: (مفهومه، حكمه، أنواعه)، د مساعد الطيار، مقالة على الموقع الرسمي للدكتور، تحت الرابط التالي: http://attyar.com/?action=articles_inner&show_id=2200 بتاريخ: 1998-05-20.
- المدخل إلى التفسير الموضوعي، عبد الستار فتح الله سعيد، دار الطبع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى، 1997م.
- الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ.
- تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، 1469هـ/2008م.
- تفسير القرآن الحكيم، المشتهر بتفسير المنار، السيد محمد رشيد رضا، دار المنار، الطبعة الثانية، 1366هـ-1947م.
- تكوين ملكة المفسر، الشريف حاتم بن عارف العوني، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط.1، 2013م.
- علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، تحرير: جون سكوت، ترجمة: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2009م.
- مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، دار القلم، 1989م.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة 1416هـ.
- مشكلة العلوم الإنسانية، يماني طريف الخولي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
- مصادر تفسير القرآن، أحمد رحمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة 10، 1998م.
- معجم مصطلحات علم الاجتماع، جيل فيريول، ترجمة وتقديم: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى.
- مفهوم التقوى في القرآن والحديث: دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي، محمد البوزي، مؤسسة البحوث والدراسات، دار السلام، القاهرة، فاس، 2011م.
- مقارنة في تحرير منطلق العمل بقواعد التفسير، خليل محمود اليماني، مقالة على موقع تفسير للدراسات القرآنية تحت الرابط الآتي: <https://tafsir.net/article/5336/> <http://mqarbt-fy-thryr-mntlq-al-ml-fy-qwa-d-at-tfsyr> بتاريخ: 2021-02-30.
- مناهج المفسرين، القسم الأول التفسير في عصر الصحابة، مصطفى مسلم، دار المسلم، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- منهج التفسير الموضوعي للقرآن الكريم: دراسة نقدية، سامر عبد الرحمن رشواني، دار الملتقى، سورية، الطبعة الأولى، 2009م.

ترجيح أَسَالِيبِ الْقُرْآنِ عَلَى أَسَالِيبِ الْيُونَانِ

تأليف

الإمام محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى
أبن المفضل الحسيني القاسمي، أبو عبد الله، عمير الدين اليماني
الشَّهْر: ربيع الأول
٧٧٥ - ٨٤٠ هـ

مطبعة واعظي شه
عبد الوارث محمد علي

فَتَحَ الْوَيْلَ الْوَيْلَ
لِلَّذِينَ كَفَرُوا

الدراسات والأبحاث | Research Papers

منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند ابن الوزير اليماني (ت840هـ):

دراسة على ضوء كتابه "ترجيح أساليب
القرآن على أساليب اليونان"

The Method of argumentation on
the issues of belief from the perspective
of Ibn Al-Wazir Al-Yamani (D840 AH)

عمر بن سكا⁽¹⁾

Omar BEN SAGA

ملخص البحث:

انحصر الغرض الرئيس من البحث في دراسة منهج الرجل في الاستدلال العقدي، وذلك على ضوء كتابه النفيس "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان"، الذي انتصر فيه للطريقة القرآنية في البرهان والاستدلال على العقائد كما سيأتي بيانه في متن البحث.

الكلمات المفتاحية: ابن الوزير- الاستدلال - النقد - أصول الاعتقاد - المتكلمون.

Abstract:

This article treats the contributions of one of the most prominent Yemeni scholars during the ninth century (A.H), which did not receive much attention and celebration by researchers and scholars. Indeed, a lot of polemic was raised about his sectarian affiliation, which led to his intellectual and doctrinal career. He was initially affiliated with the Zaydi scholars, then it was believed by a number of scholars, based on what he wrote himself in his famous books, that he had won the Sunni way by exhorting him to adhere to the first principles of Islam (the Qur'an and Sunnah).

This is related to the scholar of «Yemen», Muhammad bin Ibrahim bin Ali, known as Ibn Al-Wazir Al-Yamani (775-840 AH).

يروم البحث بسط الكلام بإزاء إسهامات واحد من أبرز علماء اليمن إبَّان القرن التاسع الهجري، والذي لم يحظ بكثير من الاهتمام والاحتفاء من قِبَل الباحثين والدارسين. بل لقد أثير جدلٌ كثير بشأن انتمائه المذهبي الذي انتهى إليه مشوارُ حياته الفكرية والمذهبية. لقد كان ينتسب في بداية أمره إلى علماء الزيدية، ثم ترجح لدى عدد من الدارسين، بناء على ما سطره بنفسه في مؤلفاته الشهيرة، أنه انتصر للطريقة السنية من خلال الحض على لزوم أصول الإسلام الأولى (القرآن والسنة). الأمر يتعلق بعالم اليمن محمد بن إبراهيم بن علي المعروف بابن الوزير اليماني (775-840 هـ)، وهو صاحب التصانيف الفريدة نخص منها بالذكر: "العواصم والقواصم"، "إيثار الحق على الخلق"، "الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم"، ثم كتاب "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان". ولا نبالغ إذا قلنا إنه من أبرز العلماء الذين عُهد إليهم أمر التجديد والإصلاح الديني في الديار اليمنية إبَّان تلك الفترة، حيث جَهَرَ بَيِّنَ ظهرائي قومه من الزيدية برفض التقليد والتعصب للمذاهب والفرق الكلامية، ودعا إلى الاعتصام بالقرآن والسنة.

القرآني للعقيدة بأساليب وطرق عرض جديدة، وخطاب يستحضر رهانات العصر وسياقاته المعقدة؛ إذ نهضت العديد من الإسهامات التي تنضوي تحت ما يعرف بـ "علم الكلام الجديد" بمسألة **تجديد الدرس العقدي وبعثه ومحاولة تخليصه من تعقيدات واستشكالات فرق أهل الكلام بالشكل الذي عُهد في تاريخ الفكر الإسلامي**؛ سجالات وخصومات فكرية-عقدية ورثت تراثاً لا يستهان به في علم الكلام، لكنه في الوقت ذاته ليس مُنقّحاً ولا منخولاً من مظاهر التعصب المذهبي والطائفي، فضلاً عن آفة الإغراق في دقائق الكلام ومباحث الطبيعيات المعقدة، وهو الشيء الذي رآه الكثيرون بعيداً عن المنهج القرآني في إقامة أصول الاستدلال على العقائد الإيمانية.

إن مدرسة التأصيل القرآني للعقيدة

The main purpose of the research was confined to studying the man's approach to doctrinal argumentation, in the light of his book "ترجيح أساليب القرآن"، in which he triumphed over the Qur'anic method in proving and inferring the beliefs as will be explained in the body of the research.

Keywords: Ibn Al-wazir- Argumentation- Criticism- Origins of belief- theologians

مقدمة:

ليس الاستدلال العقديّ المبني على التأصيل القرآني للعقيدة قائماً على مجرد إيراد مضطرد للنصوص الشرعية، مع العناية بطرق وأشكال عرضها وترتيبها وتبويبها تحت عنوان من عناوين المباحث العقدية. كما أن هذا المنهج في الاستدلال ليس جديداً ولا غريباً في تراثنا الإسلامي، وتحديدًا في مجال علم الكلام وأصول الدين. غير أن هذا لا ينفي بتاتاً جهود ثلة من العلماء المحدثين الذين انصرفوا همّهم لبحث مسألة **التأصيل**

تصدوا للتأليف توسعًا وتدقيقًا في إبطال مسالك الاستدلال المنطقية والفلسفية كما هو الحال مع ابن تيمية في عدد من مصنفاته على رأسها **"درء تعارض النقل والعقل"**. ومنهم أيضًا من ألف في هذا المجال في سياق ذم **بعض** مسالك الاستدلال في علم الكلام ونقد **بعض** مناهج المتكلمين التي لا يقصد الشارع الحكيم حمل العامة عليها على حد تعبير ابن رشد، في **"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"**⁽²⁾، وكما هو الشأن أيضًا مع أبي حامد الغزالي في **"إلجام العوام عن علم الكلام"**⁽³⁾.

لقد ظلت مناهج الاستدلال على العقائد بالنسبة لأبرز الفرق الإسلامية المختلفة بعيدة عن التطابق التام كما هو الشأن أيضًا مع عدد من قضايا علم الكلام الشائكة. فمكانة هذا العلم لم تحظ بنفس الحظوة والاحتراف عند علماء الإسلام بحكم اختلاف انتماءاتهم المذهبية وخلفياتهم العقدية والكلامية، ويبدو أن الجدل في مجمل تلك القضايا كان سيد الموقف في المشهد الفكري لتاريخ طويل من التفاعل والتطور في بنية الفكر الإسلامي.

ما يستأثر بالاهتمام في هذه الصفحات هو تسليط الضوء على إسهامات واحد من

شكّل محاولات جادة تروم تناول مسائل العقيدة وعرضها ومدارسها من خلال أصولها ودلالاتها الكلية على منوال الطريقة القرآنية، أو ما يسميه البعض بالاستناد إلى الأدلة الجُمليّة (الإجمالية) المتسمة بالوضوح والبساطة واليقينية والتأثير المباشر في المخاطبين. والأمريستلزم تبعًا لذلك أن تقارب من خلال بعدها العملي والتربوي (العقيدة والتزكية)، مع استبعاد أساليب الاستدلال الفلسفية والمنطقية التي تجنح إلى التعقيد، وبناء النتائج على المقدمات الصورية وما إلى ذلك من طرق ومسالك الاستدلال المعروفة عند الفلاسفة والمتكلمين. أما الدليل على أن هذا التوجه في الدرس العقدي ليس وليد الجهود الحديثة والمعاصرة فهو ما دَبَّجَتْهُ أقلامُ ثلة من العلماء المتقدمين في هذا المضمار ولو أخذت أبحاثًا مختلفة، ووردت في سياقات متباينة. ذلك أن من هؤلاء من اقتحم المجال من زاوية رفض التعصب والتقليد كما هو الحال مع ابن الوزير اليماني في **"ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان"** -وهو موضوع الدراسة-، بينما ثلة من المتقدمين رامت ربط مسألة الاستدلال العقدي برهان التربية والتعليم والتزكية من منطلق تلازم العلم والعمل. كما نجد كتابات أخرى جعلت منتهى غايتها تبسيط الدرس العقدي وتيسير سبل تلقينه وتلقيه.

يندرج ضمن السياق الأخير على سبيل المثال لا الحصر كتاب **"النور المبين"** لابن جزي الغرناطي، دون غرض الطرف بالطبع عمّن

(2) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص67.

(3) الغزالي، أبو حامد، **إلجام العوام عن علم الكلام**، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، ص53.

- فودة، سعيد عبد اللطيف، **موقف الإمام الغزالي من علم الكلام**، ط1، دار الفتح للدراسات والنشر، 2009، ص60.

الكفاية الشافية لطالبي الدليل على العقائد. غير أن هذا الغرض الرئيس لم يمنع من إيراد نصوص وأقوال أئمة آخرين انصبت جهودهم في نفس السياق، وهو الانتصار للطريقة القرآنية في الاستدلال العقدي.

منهج البحث:

نحاول مقارنة الموضوع على ضوء منهج وصفي-تحليلي، يتناول على وجه الإجمال مفهوم الاستدلال العقدي ودلالاته الكلامية، كما يحيط بجوانب من شخصية ابن الوزير، ويعرف كذلك بنتائج العلمي والمعرفي، دون صرف النظر عن أبرز المحطات والمعالم التي أطرت عصره. وسيتركز جانب التحليل على منهجه في عرض قضايا العقيدة والاستدلال عليها، علاوة عن رؤيته النقدية لأقوال المتكلمين الذين أخذوا بطريقة الاستدلال المنطقي والفلسفي.

المبحث الأول:

مدخل تمهيدي:

أولاً:

مفهوم الاستدلال ودلالاته:

أ. الاستدلال لغة واصطلاحاً:

يقال استدل فلان على الشيء: طلب دلالةً عليه، واستدل بالشيء على الشيء: اتخذه دليلاً عليه، واستدل على الأمر بكذا: وجد فيه ما يرشده إليه. وإذا كانت الدلالة

أبرز علماء اليمن إبان القرن التاسع الهجري، والذي لم يحظ بكثير من الاهتمام من لدن الباحثين والدارسين في المغرب خصوصاً، بل لقد أثير حوله عموماً كثير من اللغط والجدل بشأن انتمائه المذهبي الذي مات عليه تحديداً، فقد كان مبدئياً ينتسب إلى علماء الزيدية أحد المذاهب الشيعية المعروفة، ثم ترجح لدى الغالبية من الدارسين أنه تذهب -أخيراً- بمذهب أهل السنة والجماعة. إن الأمر يتعلق بعالم اليمن محمد بن إبراهيم بن علي المعروف بابن الوزير اليماني، وقد عاش في الفترة الممتدة ما بين: 775-840هـ. وهو صاحب مؤلفات في غاية النفاسة نخص منها على التوالي: "العواصم والقواصم"، "إيثار الحق على الخلق"، "الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم"، ثم كتاب "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان". وهو العالم المجتهد الذي صدح برفض التقليد والتعصب لأي مذهب كان.

ويتجلى الغرض الرئيس من البحث في دراسة منهجه في الاستدلال العقدي في ضوء كتاب النفيس الموسوم "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان"، والذي انتصر فيه للطريقة القرآنية في البرهان والاستدلال على العقائد، ومنتقداً مسالك الفلاسفة في البرهان وطرق من سلك نهجهم من متكلمي الإسلام الذين انحرفوا -على حد قوله- عن منهج القرآن الواضح والساطع في البرهنة على الاعتقادات التي كلف بها المؤمنون. بينما الوحي وأدلتها فيها

المطلوب المتمثل في الحكم الشرعي المناسب للمسألة المستدل عليها أو النازلة الطارئة⁽⁷⁾.

ب. الاستدلال عند علماء الكلام:

يعدُّ علمُ الكلام من العلوم الإسلامية التي يحضر فيها الاستدلال بقوة، وإذا كان علم الكلام يعرّف بأنه "علم يروم إقامة الأدلة على صدق وصحة العقائد الإيمانية، وهو علم يُقْتَدَر معه على إثبات العقائد الدينية وإبراز الحجج، ودفع الشبه"⁽⁸⁾، فإن صور الاستدلال تتنوع وطرقه تتشعب؛ من الاستدلالات المباشرة وغير المباشرة، والتوسل بكل ما يفيد في تحصيل الغرض وتأدية المطلوب من طرق الاستدلال، فيلجأ إلى الطرق التي تتناسب مع أوضاع المخاطبين الفكرية والروحية وظروف الزمان والمكان التي تحيط بهم.

عرفه الباقلاني في "التقريب والإرشاد" بقوله: "فأما الاستدلال فقد يقع على النظر في الدليل والتأمل المطلوب به العلم بحقيقة المنظور فيه. وقد يقع أيضًا على المساءلة عن الدليل والمطالبة به"⁽⁹⁾. وحدّده ابن حزم في "الإحكام في أصول الأحكام" بالقول: "الاستدلال طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه، أو من قبل

في اللغة تعني الإرشاد، والدليل هو ما يرشد ويوصل إلى المطلوب، فالاستدلال هو طلب الإرشاد والاهتداء إلى المطلوب⁽⁴⁾.

يبنى لفظ الاستدلال على وزن "استفعال"، ويدل على الطلب أساسًا، وهو يفيد عمومًا معنى طلب الدليل المرشد للمطلوب. ويُطلق لفظ الاستدلال كذلك على نوع خاص من الدليل، أو إقامة الدليل مطلقًا كما ذكر الكفوي⁽⁵⁾. أما الجرجاني في التعريفات فعرفه بما يأتي: هو "تقرير الدليل لإثبات المدلول"⁽⁶⁾.

لقد تفاوتت التعريفات الاصطلاحية لكلمة الاستدلال، وذلك تبعًا لتباين التخصصات والحقول المعرفية التي تقارب هذا المفهوم من فقه وأصول ومنطق وكلام، غير أنها تدور جميعًا حول الدليل والبرهان، سواء كان دليلًا عقليًا كالقياس والاستقراء والتمثيل، أو شرعيًا من نص أو إجماع أو قياس أصولي. فعادة ما يرد معنى الاستدلال عند الفقهاء بإيراد وذكر الدليل حول المسألة المقررة، وبمعنى أعمق يطلق عند الفقهاء ويقصد به الاجتهاد الذي يمارسه الفقيه من أجل استفادة الأحكام من الأدلة المعلومة، وبهذا يكون الاستدلال عبارة عن مجموع القواعد والقوانين والكليات الشرعية والعقلية- التي يتوسل بها لبلوغ

(4) التهانوي، محمد علي. كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، ط1، المؤسسة المصرية العامة، 1382 هـ، ص151.

(5) الكفوي، أبو البقاء. الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413 هـ، ص114.

(6) الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات، دار الكتب العلمية، ط3، 1408 هـ، ص17.

(7) العريفي، سعود عبد العزيز. الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، ط1، دار عالم الفوائد، 1419 هـ.

(8) الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ط1، عالم الكتب، بيروت.

(9) الباقلاني، أبو بكر. التقريب والإرشاد، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، ط2، مؤسسة الرسالة، 1998 م، ص108.

كانت الغاية من الاستدلال هي أولا تحصيل القناعة الذاتية أو ما يعبر عنه بالبرهنة على صحة المطلوب، فهي تتعدى ذلك لتحقيق القناعة ذاتها لدى الغير بالحجة والبرهان، وهو ما يعرف بالاستدلال لم حاجة الخصم وإبطال قوله، وتلك أبلغ صور الاستدلال على العموم⁽¹³⁾.

إن المتأمل في التراث الذي خلفه علماء وأئمة الإسلام، يجده يحمل أنماطا وطرقا متعددة من الاستدلالات والبرهنة، وخاصة في المؤلفات التي تنضوي تحت صنف المناظرات، وتحمل طابع الجدل والحجاج من جهة الغاية من تأليفها. استدلالات ارتقت إلى مراتب مناهج في النقد ومطارات في الفكر والعقيدة، ونمثل في هذا المقام بما ألفه أحمد ابن تيمية في "درء التعارض"، "الرد على المنطقيين"، وغيرها من المؤلفات التي كتبها هذا العالم المسلم الذي أقر الجميع بقدراته الحجاجية وطرقه المعقدة في الاستدلال، وكذلك جانب من المؤلفات التي كتبها ابن حزم الأندلسي الذي جادل في كل شيء تقريرا، وكان على رأس المذهب الظاهري بدون منازع، ويعد كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" موسوعة علمية في الجدل الديني والنقد الأدبي للنصوص الكتابية.

لقد أبرز فيه معالم متقدمة من منهج النقد

إنسان يعلم⁽¹⁰⁾، وكذا الجويني في "البرهان" بقوله: **"اختلف العلماء المعتبرون والأئمة الخائضون في الاستدلال، وهو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنسوب جار فيه"**⁽¹¹⁾.

ثانياً: دلالة المركب الإضافي "الاستدلال العقدي":

عندما يُوظف مصطلح الاستدلال في المجال العقدي، فهذا يؤذن بأنّ مسالك الاستدلال ومسارات طلب الدليل المنهجية لا بدّ أن تزداد حصراً ودقّة، لتشمل عدد من طرائق وقواعد الاستدلال في باب التصورات والاعتقادات. ويجوز القول إنّ الاستدلال العقدي هو: **"طلب الدليل الموصل إلى تحقيق القول في قول اعتقادي أو زعم تصويري، معه تتأكد صحة ذلك القول والاقتران به، أو على العكس بطلانه ومرجوحيّته"**⁽¹²⁾. الأمر بلا شك يستدعي النظر والتأمل في الدليل حسياً كان أو عقلياً، والاجتهاد في إدراك دلالاته وكنهه. كما أنه مراتب متفاوتة في كشف الأدلة وتقليب الحجج ومناقضة حجج الخصوم. إذا

(10) ابن حزم، علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983م، ص39.

(11) الجويني، عبد الملك (أبو المعالي)، **البرهان في أصول الفقه**، 161/2.

(12) العميري، سلطان وآخرون، **صناعة التفكير العقدي**، مركز تكوين للدراسات، ط1، 2014م، ص173.

(13) العميري، سلطان وآخرون، **صناعة التفكير العقدي**، مركز تكوين للدراسات، ط1، 2014م، ص173. وكذا: الشافعي، حسن محمود، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1411هـ.

خَيْم جُو مشحون بالتوتر والخلافات العقدية بين الزيدية والمذاهب السنية وغيرها على السياق الثقافي والديني باليمن حينها، وطغت فيه لغة المذهبية والتبعية والتقليد، بل والتعصب للفرقة والمذهب الزيدي⁽¹⁵⁾، على وجه الخصوص في المناطق التي نشأ فيها ابن الوزير، مع العلم بأن المذاهب السنية (الحنفية والشافعية على الخصوص) كان لها حضورٌ في صنعاء نفسها فضلاً عن جنوب اليمن وساحله⁽¹⁶⁾.

ويأتي الاهتمام بابن الوزير وبمؤلفاته من باب كون هذا الأخير من العلماء المسلمين الذين وُسموا بنزعة الاجتهاد والتجديد بعد قرون عديدة من التقليد الذي غلب على عقول المسلمين فقهاء وعامة في بلاد اليمن كما في باقي البلاد الإسلامية الأخرى، وخاصة أن التعصب المذهبي طبع الفكر الإسلامي خلال مراحل طويلة من تاريخ الأمة الإسلامية، وأفضى إلى حدوث شرخ في صفها ووحدتها، بل كان سبباً -في الكثير من الأحيان- للنزاع والتحارب بين أتباع المذاهب والفرق المختلفة.

على الرغم من تعرض آثاره العلمية والفكرية للطمس على يد مخالفيه من الزيدية

المبني على مسالك من الاستدلالات العقلية، واللغوية، والأصولية، والكلامية. ناهيك عن مؤلفات علم الكلام التي تعد بلا شك مورداً معرفياً تستقى منه طرق الاستدلال وأساليب الردود والمناقضة.

ثالثاً:

نبذة عن ظروف عصر ابن الوزير ومفزمات من سيرته:

أ. ظروف عصر ابن الوزير:

عاش ابن الوزير اليماني إبان الربع الأخير من القرن الثامن، وبداية النصف الأول من القرن التاسع الهجري (775-840هـ) في ظرف سياسي غير مستقر بتاتاً، فقد كان عصره مطبوعاً بالنزاع بين الدويلات والإمارات المتنافسة على السلطة في اليمن؛ "وإذا كان تعدد الدول الحاكمة على أرض اليمن ومحاولة كل منها توسيع رقعتها على حساب الأخرى، كان من أكبر العوامل التي حرمت اليمن استقرارها، وزكت الصراعات بين الطوائف الدينية في اليمن والتي كانت أيضاً من أهم العوامل التي حرمتها الاستقرار، خاصة تلك الصراعات السياسية والدينية بين أئمة الزيدية، حكام المال اليمني في "صعدة" و "صنعاء" و "زمار"، وبين السلاطين والأمراء العباسيين والأيوبيين في "عدن" و "تعز" و "زيد"... منذ القرن الثالث الهجري"⁽¹⁴⁾.

(14) انظر: الأفندي، سعيد أحمد، قواعد المنهج عن ابن الوزير مرجع سابق، ص 21 وكذا: - شرف الدين، أحمد، اليمن عبر التاريخ، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1963م، ص: 183 وما بعدها.

(15) الزيدية فرقة من فرق الشيعة، تنسب إلى زيد بن علي بن الحسين. ما تزال باقية حتى اليوم، غير أنها فرقة تتسم بالاعتدال في التشيع لآل البيت النبوي، وهم أقرب إلى أهل السنة من الشيعة الإمامية (الجعفرية)؛ فعلى رغم أنهم يرون الإمامة الحق في علي بن أبي طالب كرم الله وجهه إلا أنهم لا يكفرون الصحابة ولا يتبرؤون من الخلفيتين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. انظر: (الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، دار القلم، القاهرة، ص 207).

(16) المرجع السابق، ص 26.

ويذكر العديد ممن ترجم له، وخاصة الشوكاني⁽²¹⁾ أنه من المجددين للإسلام في الديار اليمنية، ونجم من نجوم الاجتهاد البعيدين عن الغلو والتعصب؛ ذلك أنه نبذ التقليد والتعصب عمومًا، وخاصة للمذهب الزيدي الذي كان مذهب الجمهور في صعدة وغيرها باليمن خلال عصره. فضلًا عن ذلك فقد أفنى حياته في الذب عن سنة النبي الكريم واتباع سلف الأمة من الصحابة والتابعين والأئمة الأكابر ومقارعة أهل البدع⁽²²⁾، وكان من دعاة الرجوع إلى الينابيع الأولى للإسلام: القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ، بحيث يقول في هذا الصدد: **"أكثر التعجب من جماعة من أكابر العلماء المتأخرين الموجودين في القرن الرابع وما بعده، كيف يقفون على تقليد عالم من العلماء، ويقدمونه على كتاب الله وسنة رسوله؟"**⁽²³⁾

لقد تميز ابن الوزير اليماني بمنهج نقدي واضح المعالم والسمات، حيث جادل وناقش المتكلمين في آرائهم وطرق استدلالهم العقدي، وخاصة في طرق إثبات الصانع سبحانه وتعالى، لكنه لم يحد عن الموضوعية والحياد والبحث عن الحقيقة بصرف النظر عن كان صاحبها. **"والمطالع لكتاب من كتبه مثل**

الذين ناصبته العديد منهم العداء متهمين إياه بالخروج على مذهب شيوخه، مذهب آل البيت (الزيدية)، فقد ذاع صيته في الأرجاء وتمكن بفضل علمه ومنهجه النقدي من تبليغ رسائله، وترك عدد من المؤلفات النفيسة التي لا غنى عنها.

ب. ترجمة ابن الوزير:

هو محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى⁽¹⁷⁾، يمتد نسبه إلى الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ورضي عنه، ويلقب بـ "عز الدين"، لكن أشهر ألقابه هو "ابن الوزير"⁽¹⁸⁾. كانت ولادته في عام 775هـ في شطب (أحد جبال اليمن الشاهقة) في سودة. توفي ابن الوزير عن عمر ناهز الخامسة والستين عامًا بصنعاء في السابع والعشرين من شهر محرم سنة 840هـ⁽¹⁹⁾.

أورد الشوكاني في معرض ثنائه على ابن الوزير: **"وبالجملة فصاحب الترجمة ممن يقصر القلم عن التعريف بحاله، وكيف يمكن شرح حال من يزاحم أئمة المذاهب الأربعة فمن بعدهم من الأئمة المجتهدين في اجتهاداتهم"**⁽²⁰⁾.

(17) الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، ج 6، ص 191.

(18) لقب بذلك الاسم: لأن جده الخامس تولى عن الإمامة كي تتفق الأمة على البيعة لابن حمزة، فأطلق عليه اسم العفيف. واشترط عليه المنصور المؤازرة له فكان وزيرًا، فأطلق عليه هذا اللقب... ومن هنا نشأت أسرة ابن الوزير. انظر: قواعد المنهج عند ابن الوزير، مرجع سابق، ص 34.

(19) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، **ترجيح أساليب القرآن** (مقدمة)، ص 6.

(20) الشوكاني، بدر الدين، **البدر الطالع**، مرجع سابق، 90/2.

(21) الشوكاني، محمد بن علي (بدر الدين)، 1348 هـ. **البدر الطالع**، مطبعة السعادة، 20/2.

(22) ينظر في كتب ابن الوزير: **العواصم والقواصم - الروض الباسم - إيثار الحق - ترجيح أساليب القرآن...** قال: **"وإني لما تمسكت بعروة السنن الوثيقة، وسلكت سنن الطريقة العتيقة، تناولتني الألسن البذية، من أعداء السنة النبوية، ونسبوني إلى دعوى في العلم كبيرة، وأمور غير ذلك كثيرة"** (الروض الباسم 7/8).

(23) نفسه، ص 82-84.

عن هذا الطريق⁽²⁵⁾. وقد أمضى شطراً من حياته في حفظ القرآن الكريم، والتجول بين كراسي العلماء ومجالسهم مستثمراً ما طبع عليه من حب للعلم والعلماء. يقول ابن الوزير عن تلك المرحلة من عمره: "وإني لما نشأت بين كراسي العلماء الأكابر، وتربيت بين عيون أهل البصائر... لم يكن حتماً أن يرجع طرف نظري عن المعارف خاسئاً حسيراً"⁽²⁶⁾.

لم تخرج رحلة طل العلم عند ابن الوزير عن الديار اليمنية ومكة المكرمة. وخلصتها ما ذكره الشوكاني قائلا: "والحاصل أنه قرأ على أكبر مشايخ صنعاء وصعدة وسائر المدائن اليمنية ومكة، وتبحر في جميع العلوم، وفاق الأقران واشتهر صيته وبعد ذكره وطار علمه في الأقطار"⁽²⁷⁾.

- مرحلة التأليف والتحقيق والمناظرة:

بعد إتمامه لتحصيل العلوم، انكب ابن الوزير على تحرير وكتابة الرسائل، وتصنيف المؤلفات، وقد تركز اهتمامه في هذه المرحلة على علوم القرآن والدفاع عن السنة النبوية، بخلاف المرحلة السابقة التي انصب جهده فيها على مطالعة كتب الكلام والرد على المخالفين والنظر في مقالات "أهل الضلال". وفي

"العواصم والقواصم"، والذي يعتبر كتاباً نقدياً موسوعياً، يندesh من براعته في كثرة ما يسرده في المسألة الواحدة من الوجوه المختلفة، والتنبهات اللاذعة، والإشكالات المحيرة، والإلزامات المفحمة، والبراهين الصادعة؛ العقلية والنقلية، ويؤكد كل ما يذهب إليه بعشرات من الأسانيد القرآنية والنبوية والعقلية، ولا يغفل أن يعرض لعشرات من المؤلفات السابقة وكثير من العلماء والأئمة المتخصصين في مختلف العلوم الإسلامية"⁽²⁴⁾.

من يقف على حياة ابن الوزير اليماني بتفاصيلها وحيثياتها يمكنه أن يميز بين ثلاث مراحل كبرى طبعت مسيرة وسيرة هذا العالم الكبير الذي أثير حوله الكثير من الكلام والجدل بشأن انتمائه المذهبي والكلامي وتحوله من المذهب الزيدي الإمامي، إلى منافع عن السنة ومنهج سلف الأمة الصالح من الصحابة والأئمة التابعين.

ج. محطات بارزة في حياة ابن الوزير العلمية:

- مرحلة النشأة ورحلة طلب العلم:

لقد ترعرع ابن الوزير بين أحضان أسرة شغوفة بالعلم وطلبه، بل إن تتبع تاريخ هذه الأسرة يؤكد أن لا أحد من أفرادها شذَّ

(25) الحجر، رزق، ابن الوزير اليماني ومنهجه الكلامي، ط1، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض، ص27.

(26) اليماني، ابن الوزير (بدون تاريخ)، الروض الباسم، 403/1، الطباعة المنيرية، القاهرة.

(27) الشوكاني، بدر الدين، البدر الطالع، 2/ 81.82.

(24) الأفندي، سعيد بن أحمد، 1428 هـ، قواعد المنهج عند ابن الوزير اليماني، ط1، مؤسسة المختار، القاهرة، ص14.

عن كتابه "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" الذي رد فيه على المعتزلة وغيرهم من المخالفين ممن ادعى قصور القرآن عن الوفاء بالدلالة على إثبات وحدانية الخالق ﷻ.

- مرحلة الزهد واعتزال الناس:

في هذه المرحلة من عمر ابن الوزير، أثر اعتزال الناس وترك مجالس التدريس في المحيط الزيدي بصنعاء وصعدة بسبب ما حصل بينه وبين شيوخه وأهله من الزيدة⁽³⁰⁾، وكذا ترك الخوض في الكلام ومسائله، وكرس باقي حياته للتعبد والانقطاع والذكر حتى توفي عن سن ناهز الخامسة والستين عامًا⁽³¹⁾. وعلى الرغم من ذلك فقد ألف في عزلته الأخيرة كتابين هما: "أنيس الأكياس في الاعتزال عن الناس"، و"كتاب العزلة"، وهناك من الباحثين من قال إن آخر ما كتب ابن الوزير هو كتاب "إثبات الحق على الخلق". وقد أثنى على ابن الوزير الحافظ ابن حجر العسقلاني قائلاً: "...
وله أخ يقال له محمد بن إبراهيم، مقبل على الاشتغال بالحديث، شديد الميل إلى السنة بخلاف أهل بيته..."⁽³²⁾.

(30) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، الروض الباسم، ص120_130.

(31) ينظر: البدر الطالع 92/2، وترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص61، والأعلام، 191/6، والضوء اللامع للسخاوي، 272/6، وكذا هدية العارفين للبغدادي، 190/2.

(32) ذكره ابن حجر في معرض ترجمة شقيق ابن الوزير المدعو (الهادي).

= انظر: العسقلاني، ابن حجر، إنباء الغمر بأنباء الغمر، تحقيق: حسن حبشي، إحياء التراث، القاهرة، 1969م.

هذه المرحلة من عمره أيضًا رسخت قدمه على أعتاب الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ البدع والتقليد⁽²⁸⁾. ولم يسلم كغيره من دعاة التجديد والنظر من الخصومات مع عدد من المخالفين والمعارضين له سياسيًا ومذهبيًا، والذين بادروا لكتابة القصائد المتحاملة ضده والمنددة به، والناقدة لمنهجه الذي بدا خارجًا عن تقاليد المدرسة الزيدية باليمن. لكنه لم يتوانَ بدوره في الرد عليها، ومقارعة حججها بأدق البيان والمحاجة، وبأبداع أسلوب في الاستدلال والتأصيل القرآني للعقائد: عموده في ذلك أنه لا مجال للمقارنة بين الأسلوب القرآني في إقامة الدلائل العقلية على وجود الخالق ووحدانيته، وبين المناهج العقلية والأساليب اليونانية التي ورثها المتكلمون وانغمسوا فيها من الأقيسة والأدلة التي يستعصي الإلمام بها.

وأبرز ملامح هذه المرحلة أن ابن الوزير ألف فيها أعظم كتبه، وجادل خصومه مؤكدًا رفضه التقليد المذهبي ومعلنًا فتح باب الاجتهاد، إضافة إلى لزومه تدريس العلوم ومحاولة رأب الصدع بين الفرق والمذاهب الإسلامية في مسائل التوحيد وعلم الكلام. **"وهكذا نهض ابن الوزير يدعو إلى ترك الأساليب المنطقية اليونانية لما في القرآن الكريم من غنى كامل عن تلك المقولات والاصطلاحات الغريبة، وأنه أساس استنباط البراهين العقلية"**⁽²⁹⁾. وفي هذا السياق يأتي الحديث

(28) ابن الوزير اليماني ومنهجه الكلامي، مرجع سابق، ص33.

(29) الحربي، علي جابر، ابن الوزير وأراؤه الاعتقادية، رسالة جامعية بإشراف محمد سليمان داود، 1985م، ص59.

المبحث الثاني:

قواعد ومعاليم منهج ابن
الوزير في الاستدلال العقدي:

أولاً:

دواعي تأليف الكتاب:

أوضح ابن الوزير أن الباحث على تأليف الكتاب يكمن أساساً في إجماع فئة من المتكلمين والمشتغلين بالعلوم العقلية، الذين أهملوا علوم القرآن وزعموا أنه قاصر في معرفة أصول قواعد الدين، وإثبات وجود الصانع سبحانه. وقد بادر ابن الوزير إلى مناقشة قوانين ومقدمات المتكلمة وأمعن في مجادلتهم بجنس طرقهم ومسالكهم. غير أن سعيه الأبرز تجلّى في الانتصار للبراهين القرآنية، ومسالك الاستدلال التي انتهجها الأنبياء وسلف الأمة الصالح من الصحابة والأئمة⁽³⁵⁾؛ فأى شيء أعظم قدرًا ونفعًا وأثرًا من القرآن الكريم، وكيف يقارن كتاب رب الأرباب بتصانيف المتقدمين المتعمقين، وتدقيق المتكلمين. إن القرآن الكريم -كما ذكر ابن الوزير- أساس لاستنباط الأدلة العقلية، لذا خصص صفحات عدة نقل فيها كلام علماء الأمة الإسلامية في ترجيح براهين القرآن الكريم في التوحيد والنبوات والغيبيات؛ لأن أدلته "قاطعةً جليةً تسبق إلى الأفهام ببائئ الرأي وأول النظر، ويشترك كافة الخلق في دركها، فأدلة القرآن والسنة مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، بل كالماء الذي ينتفع به الصبي والرضيع والرجل القوي، ولهذا كانت أدلة القرآن سائغة جلية"⁽³⁶⁾.

وما دام جُلُّ أئمة الزيدية في بلاده من مخالفيه وخصومه في العقيدة، فهو لم

وضع ابن الوزير لكتابه عنوانًا عريضًا، حيث سماه "كتاب ترجيح أساليب القرآن لأهل الإيمان على أساليب اليونان في أصول الأديان وبيان أن ذلك إجماع الأعيان بأوضح التبيان". وهو من مؤلفاته المتوسطة، بحيث يقع في حوالي مائتي صفحة تقريباً⁽³³⁾. أما غرضه الرئيس من تأليفه لهذا الكتاب فهو بيان فضل القرآن، وانفراده بأنجع وأحسن الطرق في الدلالة على الواحد الأحد سبحانه وإثبات العقائد الدينية الغيبية، بخلاف المسالك الوعرة التي ابتدعتها الفلاسفة وأهل المنطق والكلام. ومن كلامه في مقدمة المؤلف "حيث أربى لما أودعَ (فيه) من البراهين العظام على فتي المنطق والكلام، لما فيه من النفع العام للخواص والعوام، ولسلامته مما اشتمل عليه في الجليات من قُصُلات الكلام، والتعب الكثير في مجرد فهم عبارات الفلاسفة الطغام، وفي الخفيات من التعمق والأوهام، والمشى وراء الفلاسفة والمبتدعة في مداخض الأقدام"⁽³⁴⁾.

(33) الطبعة المعتمدة: مطبعة المعاهد، القاهرة. سنة 1349هـ/1931م.

(34) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم. ترجيح أساليب القرآن، ص7.

(35) ابن الوزير اليماني، ترجيح أساليب القرآن، مطبعة المعاهد، 1349هـ، ص55.

(36) نفسه، ص24.

لا غرابة -إذن- أن نتحدث عن منهج نقدي خاص بابن الوزير. وقد ذكر الشوكاني أنه من العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد، فبعد دراسته وتحقيقه لمختلف المدارس والمذاهب الفكرية (المرحلة الثانية) أعلن ابن الوزير خروجه عن التقليد المذهبي الذي كان مسيطراً على اليمن منذ القرن الثالث الهجري، والمتمثل في المذهب الزيدي، ليبدأ مشواراً جديداً من السجال الفكري والتناظر المعرفي بينه وبين علماء وأئمة الزيدية، وغيرهم من الاتجاهات الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة.

يتضح جلياً من خلال بعض مؤلفات ابن الوزير كالعواصم والقواصم وترجيح أساليب القرآن أن الرجل ليس من أعداء النظر الفكري والعلوم العقلية، لكنه نص على تهافت الكثير من الأدلة التي يعتمدونها المتكلمون في التدليل على وجود الصانع مثل "دليل الأكوان" نموذجاً؛ وغيره مما أسماه بالطرق الملتوية التي لا تورث سوى الشكوك (دليل حدوث العالم والجوهر الفرد، دليل الإمكان والوجوب) ... التي لا تبلغ بناشد الحق المبتغى المطلوب. وقد عاب في مواضع كثيرة من مؤلفاته على المتكلمين المسلمين الذين أخذوا بالطرق اليونانية والأقيسة المنطقية التي لا تصح في باب إثبات العقائد والغيبيات التي جاء بها الوحي.

على الرغم من تفضيله للبراهين القرآنية والأخبار الواردة في السنة على غيرها من الأدلة والأساليب التي تنهاها المتكلمون، إلا أنه كان متمرساً في توظيف الأقيسة والاستدلالات

يتوان عن سرد وإيراد الكثير من النصوص المروية⁽³⁷⁾ عن آل بيت الرسول كعلي بن أبي طالب والحسن والحسين رضوان الله عليهم، وكلها تجميل المعنى في ذم الغلو في الكلام، والخوض فيما لا تمس الحاجة إلى معرفته من علم الكلام... وتتمثل الحكمة من ذلك في جعلهم يقفون على حقيقة كونهم مخالفين لنهج أئمتهم "المعصومين" عكس ما يدعون.

ثانياً:

منهج ابن الوزير في الاستدلال على العقائد الإسلامية:

سبقت الإشارة إلى أن ابن الوزير اليماني خاض معارك كلامية طويلة مع خصومه من الزيدية والمعتزلة والأشاعرة، فقد بدا ذلك واضحاً من خلال كتابيه "العواصم والقواصم" و"ترجيح أساليب القرآن"، وهما يضمنان العديد من النقاشات والقضايا الجدلية حول أصول الدين (الإلهيات، الغيبيات-النبوات). وكان مستنده في ذلك الانتصار للطريقة القرآنية التي تنحو منحى التبسيط والوضوح والقطعية، فضلاً عن الإيجاز والبلاغة والبيان القوي الذي يناسب العامة والخاصة من المخاطبين، ووفق هدي سلف هذه الأمة الصالح. كل ذلك بمنهج نقدي يغلب عليه الجدل الذي يتأرجح بين أساليب الاعتراض والنقض وإبطال دعاوي الخصوم ودفع الشبه. ولا يتردد في الاستشهاد بالأثار والأخبار المروية عن الأئمة والعلماء من السلف ومن معاصريه أيضاً.

إليه أئمتهما في وقائعهما ومشكلاهما. مع حسن قصد وورع وإنصاف وتحري للحق، فهذا لا تتخلف عنه هداية الله وإعانتة⁽³⁹⁾. وقد سبق ذكر كون ابن الوزير من نجوم الاجتهاد في الديار اليمنية ومجدي القرن التاسع الهجري، ناهيك عن كونه من دعاة نبذ التعصب والتقليد والابتداع في الدين، ولعل شهادات العلماء في حقه بصفته مؤرخ اليمن الكبير الإمام الشوكاني وغيره تُغفينا من إطالة الكلام في هذه المسألة.

ب- التواضع العلمي والإفادة من التراث

النقدي السابق في علم الكلام: فقد أشار في مؤلفاته إلى العديد من المصنفات السابقة، ونقل عن بعضها، وأورد كلام زمرة من العلماء البارزين كالغزالي وابن تيمية والسبكي وإمام الحرمين الجويني... فلا ضير من الاستفادة من الحجة الصحيحة والرأي السديد لمناصرة الحق والدود عنه.

كان ابن الوزير كثير الاطلاع على أقوال أهل الملل والنحل، ويخصص صفحات تلو الصفحات في التعمق في شرحها واستقصائها، إما بيانا لعدم صحة قول، أو ردا على دعوى فريق من المتكلمين، وأحيانا أخرى سارداً حجج البعض من باب تعضيد ما يذهب إليه ويختاره من الأقوال والآراء⁽⁴⁰⁾. لكنه على رغم ذلك يعبر في الكثير من الأحيان عن تواضعه وإفادته ممن هم أعلى

العقلية الملزمة للمخالفين، وبخاصة أنه ارتأى الرد عليهم وإفحامهم بالطرق الجدلية والاستدلالات التي يسلّمون بها بعد إيراد كلامهم ومناقشته. وتبدو طريقته أشبه بأسلوب ابن تيمية في الرد على المتكلمين ومناقشتهم في الأدلة التي يستندون إليها في إثبات العقائد والاستدلال عليها. يقول ابن الوزير في ذات السياق: **"خوض جميع المتكلمين في عقائدهم الخلافية بين الفرق الإسلامية يتوقف دائماً أو غالباً على الخوض في مقدمات تلك العقائد، وجميع تلك المقدمات مختلف فيها أشد الاختلاف بين أذكى العالم وفحول علم المعقولات من علماء الإسلام، ودع عنك غيرهم. ومن شرط المقدمات أن تكون أجلى وألا تكون بالشك والاختلاف أولى⁽³⁸⁾.**

لقد أكد ابن الوزير على جملة من القواعد المنهجية التي لا بدّ منها لمن أراد الدفاع عن الحق والانتصار للمنهج الصحيح في إقامة البراهين على العقائد الدينية. من ذلك نذكر:

أ- ترك التعصب وتصحيح النية: **"فلا يكاد يسلم من الأغلاط إلا أحد رجلين: إما رجل ترك البدعة كلها والتمذهب والتقليد والاعتزاء إلى المذاهب والأخذ من التعصب بنصيب، وبقي مع الكتاب والسنة كرجل نشأ قبل حدوث المذاهب... ورجل أتقن العلمين العقلي والسمعي، وكان من أئمتهما معاً، بحيث يرجع**

(39) نفسه، ص128.

(40) انظر على سبيل المثال لا الحصر: **ترجيح أساليب القرآن**، ص67-75.

(38) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، **إيثار الحق على الخلق**، ص15.

الأدلة على الله تعالى مما نطق به القرآن، وعضده البرهان ليظهر للسائل (...) أنه يوجد طريق غير طريق الأكوان (الاستدلال بالعرض الكوني أو حدوث العالم)⁽⁴⁴⁾.

د- القول بالنظر العقلي بضوابطه

الشرعية: على الرغم من كون ابن الوزير يعتمد في إثبات العقائد الإسلامية على الطريقة القرآنية التي تعد أساسًا لاستنباط الأدلة العقلية⁽⁴⁵⁾، وبالاستناد إلى السنة الشريفة، إلا أنه لا ينكر النظر العقلي والاستدلال به، فهو أصلًا عمدة فهم النصوص الشرعية وعليه المعول في فهم الدين الحنيف، لكن من الواضح أنه ينكر الاعتماد عليه في باب الإلهيات والتوحيد والغيبات، فلا مجال للعقل المحض فيها، ولهذا وجدناه في كتاب "ترجيح أساليب القرآن" يدعو بجلاء إلى سلك مسالك الأنبياء والمرسلين، وطريقة السلف الصالح لهذه الأمة من الصحابة والأئمة الموثوقين⁽⁴⁶⁾.

وكما أنه لا مجال لفهم نصوص الوحي بدون نظر عقلي فيها، فلا مناص كذلك من النظر في مجالات أخرى كالتفكير في الكون والافاق **(أو ما أسماه ابن الوزير دليل الأحوال)**، لمعرفة

كعبًا منه في علم الكلام ومسائله الدقيقة؛ فها هو يقول: "وقد كنت ناظرت في ذلك مناظرات طويلةً وكتبتها وذهبت عني وبقي منها شيء. وقد رأيت على ما ذكره من هو أعض مني بالنواجذ على هذا العلم وأغوص مني على اللطائف في هذا البحر معترفًا بالتقصير في معرفة بعض عباراتهم في مقاصدهم الدقيقة"⁽⁴¹⁾.

ج- التأصيل القرآني للعقيدة: حيث اعتبر

القرآن الكريم مصدر أدلة التوحيد، وعليه ينبغي الاستغناء به عن أدلة اليونانيين العقلية. ومن أجل ذلك وضع مؤلفه "ترجيح أساليب القرآن على أساليب/منطق اليونان"، فاستهله بمقدمة ذكر فيها عدد من التوجيهات والقواعد التي تبرز عظمة القرآن وكفاية أدلته ونصاعتها. أما المقدمات والتكلمات التي ذكرها أهل الكلام فلا تقارن البتة بالقرآن الكريم من حيث قدرها ونفعها وأثرها في النفوس والعقول⁽⁴²⁾. وفي ختام ذلك حكى إجماع علماء الإسلام من جميع الطوائف على أن القرآن الكريم يفيد معرفة أدلة التوحيد من غير ظن ولا تقليد، بل القرآن الكريم هو الذي تعلم منه المتكلمون النظر، لكنهم -حسب ابن الوزير- غلّوا في النظر ولم يقتصروا على القدر الكافي النافع المذكور في كتاب الله تعالى⁽⁴³⁾. ويضيف ابن الوزير أن **"في القرآن قدر خمسمائة آية... من الآيات المنبهة على**

(44) نفسه، ص81.
(يقصد ابن الوزير بدليل الأكوان الخوض في مباحث الكلام الدقيق على منهج المتكلمين. وهو غير ما يطلق عليه دليل الأحوال والأجسام الذي احتج به الأنبياء والأولياء والأسلاف الصالحين -على حد تعبير ابن الوزير- أو دليل الاتفاق، ولهذا خصص مبحثًا بعنوان: "بيان الحجة على الله من غير طريق الأكوان" انظر: ترجيح أساليب القرآن، ص78)

(45) **ترجيح أساليب القرآن**، ص21.

(46) **ترجيح أساليب القرآن**، ص85-96.

(41) ابن الوزير، **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**، ص116.

(42) نفسه، ص10، 21.

(43) نفسه، ص17.

تعلم ضرورة عقب النظر أن لها صانعًا عالمًا حكيمًا قديرًا. والثاني حدده فيما يفيد النظر فيه العلم من قصص الأنبياء وأحوالهم⁽⁵⁰⁾. وذلك ما يبرر ما ذهب إليه من مخالفة جمهور المتكلمين الذين جعلوا النظر بمعنى "النظر في الأمور المخلوقة بخصوص ينبنى على مقدمات مرتبة مركبة تركيبًا مخصوصًا على وجه ينتج العلم على سبيل الاختيار"⁽⁵¹⁾.

ودرًا لكل التباس يوقع قارئ كلامه في مظنة كونه ينفي النظر العقلي، أكد أنه يثبت النظر في أوائل (بديهيات) الأدلة على طريقة السلف كما تبّه عليه القرآن الكريم، وإنما المنع يكمن في التعمق في إثبات الأمور الجلية في النظر بطرائق أخفى منها⁽⁵²⁾.

هـ- نقد مناهج المتكلمين: وقعت بين ابن الوزير ومخالفه من الزيدية والمعتزلة على وجه الخصوص خصومات كلامية طويلة، تضمنها بالأساس مؤلفه الموسوعي الموسوم بـ "العواصم والقواصم"، علاوة على الردود الكثيرة عن الرسائل والقصائد الموجهة إليه، التي حواها كتاب "ترجيح أساليب القرآن". ويبدو أن ابن الوزير أمعن في مجادلتهم بالأدوات والمفاهيم التي يتقنونها إلى درجة أن الشوكاني وصف ما جرى بينه وبين خصومه بالزلزل والقلاقل. فهو يحكي "أن له (ابن

أسرار الكون وعجائب الخلق وحكمة الصانع سبحانه. ولا يخفى أن الشرع الحنيف ندب إلى ذلك وأثنى على المتفكرين والمستخدمين لعقولهم. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۚ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَتُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝﴾⁽⁴⁷⁾. كما حثّ على النظر في آيات الله الكونية والوقائع التاريخية، "فهناك ما يقرب من سبع عشرة آية في خمس عشرة سورة من سور القرآن الكريم"⁽⁴⁸⁾.

مما لا شك فيه أن ابن الوزير على قناعة راسخة بصحة النظر العقلي في المجال الذي يصلح له، ولهذا أكد قائلاً: "وهذا العالم كله، جواهره وأعراضه، علويه وسفليه مشتمل على الحكمة والإحكام والتدبير والإتقان، محدث بمادته وصورته، يدل كل شيء منه على انفراده على خالقه سبحانه كما قال القائل: وفي كل شيء له آية... تدل على أنه واحد"⁽⁴⁹⁾.

إجمالاً، فابن الوزير يحصر النظر في أمرين: أولاهما في "المخلوقات البديعة الصنعة، اللطيفة الحكمة، من سماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج وحيوانات ذوات آلات وأدوات... فإنك عندما تنظر إلى ذلك

(47) آل عمران: 190-191.

(48) الحربي، علي بن علي جابر، ابن الوزير وآراؤه الاعتقادية، مرجع سابق، ص380.

(49) ترجيح أساليب القرآن، ص81.

(50) نفسه، ص47. وقواعد المنهج عند ابن الوزير اليماني، مرجع سابق، ص148.

(51) نفسه، ص48.

(52) نفسه، ص104.

من القول بحدوث العالم وما يتعلق بذلك من جدل في المقدمات العقلية التي يصدر عنها، وكذا تضارب في الكلام بشأن مفاهيم الحركة والزمان والجواهر والأعراض، وغير ذلك مما نعتة ابن الوزير وغيره من علماء الإسلام قبله، بالطرق الملتوية المقتترنة بالشكوك والمآخذ الكثيرة والتمحُّلات البيّنة. ومفهوم دليل الأكوان بالتدقيق عند ابن الوزير هو عين ما يسميه المتكلمون بالاستدلال بالعرض الكوني "المنقسم إلى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، بحيث يستدل به على حدوث الحادثات، ويسمى هذا الجنس من الأعراض بالأكوان لأنه مأخوذ من كون الجسم في المكان" (58).

فضلاً عن كون الآيات القرآنية التي تحدثت عن وحدانية الخالق الموجد للكون لا تتوقف صحة الدلالة فيها على ثبوت العرض الكوني (حدوث العالم). علاوة على ذكر أوضح ابن الوزير أن استدلال الأنبياء عليهم السلام، ومن سار على نهجهم، على العقائد الدينية إنما تأسس على طريقة الأحوال والآيات دون الأكوان (59).

خلاصة الكلام، إن طرق المتكلمين في الاستدلال العقدي لا توصل إلى اليقين؛ لأنها تنبني على "مقدمات مختلف فيها أشدّ الاختلاف بين أذكياء

الوزير) معهم قلاقل وزلازل، وكانوا يثورون عليه ثورة بعد ثورة وينظمون في الاعتراض عليه القصائد" (53).

الملاحظ هو أن نقد ابن الوزير تركّز على أدلة المتكلمين، الذين وصفهم بأنهم "تكلفوا وتعمقوا وعبروا عن المعاني الجلية بالعبارات الخفية، ورجعوا بعد السفر البعيد إلى الشك والحيرة والتعادي والتكاذب" (54)، وليس على علم الكلام ذاته (55)، فقد توجه بالنقد في كتابه "ترجيح أساليب القرآن" إلى طرق ومسالك التي انتهجها المتكلمون والفلاسفة، واعتبرها قريبة من الخفاء والبطلان (56)، بعيدة عن أسلوب القرآن وطريقته الواضحة القريبة إلى فطرة الله التي فطر الناس عليها، وبراهينه القاطعة الحافلة بالهدايات والدلالات.

عرض (57) ابن الوزير، في أثناء ذلك، جملة من الأدلة والحجج التي تثبت عدم صحة الاستدلال بالأكوان القائم على الاستدلال بالأمور الدقيقة الخفية المحيرة للعقول؛

(53) الشوكاني، محمد بن علي. **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، مرجع سابق، ص91.

(54) **ترجيح أساليب القرآن**، ص50-51.

(55) يتأكد ذلك من قول ابن الوزير في كتاب آخر له (البرهان القاطع، ص56): "... ليس القصيد بهذا إنكار صحة علم الكلام، فإن فيه ما يُعلم صحته بالضرورة، وإنما فيه إنكار اعتماد الأنبياء ومن عاصروهم من المؤمنين على أدلة الكلام الملخصة، وبيان أن الذي كان يكفي المسلمين".

(56) ابن الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم، **ترجيح أساليب القرآن**، ص85.

(57) نفسه، الصفحات 75-85.

(58) نفسه، ص71-79.

(59) نفسه، ص84-85.

المبحث الثالث:

مسالك الاستدلال على أصول
الاعتقاد عند ابن الوزير:
(إثبات وجود الصانع أنموذجاً).

بعد نقده لأدلة المتكلمين، وخاصة المسمى "دليل الأكوان"، وبعد رده لأوجه استدلالهم على وجود الصانع، اعتبر ابن الوزير طريق معرفة الله تعالى أجلى وأظهر من دليل الأكوان الذي سلكه جمهور أهل الكلام؛ لأن "القطع بتوقفها (أدلة الأكوان) عليه (الصانع) يستلزم القطع بأنها أخفى منه؛ لأن الدليل أجلى من المدلول عليه، ولذلك كان (الدليل) له مُعَرِّفاً" (64).

الراجح أنَّ دراية ابن الوزير ومعرفته بالمعقولات ومسالك الاستدلال الأخرى، أهلتة للوقوف بعمق على "السُّبَيْه" التي تدخل على دليل العرض الكوني (دليل الأكوان) أو حدوث العالم، مع التنبيه بشدة على الاختلاف الحاصل بين المتكلمين حياله؛ ذلك أنه ناقش (65) جل المسائل التي أثاروها بشكل عميق مستشهداً تارة بأقوال عدد من رموز الفرق الكلامية أنفسهم لبيان عدم التوافق الحاصل حول مسألة الاستدلال بالأكوان، وما يتصل بها من تضارب في القول بشأن العلم "الضروري" و"الظني/

العالم وفحول علم المعقولات" (60).

فهم يعتمدون على الأقيسة وطريقة الاستقراء والجدل وقياس الشاهد على الغائب، وما يلي ذلك من الخوض في الأمور الدقيقة والطبيعية (61) التي ليست من أصول الدين، وهي كلها لا تفيد في باب الإلهيات. كما أن هذه الطرق مدخل للطعن في عقائد العوام ومجانبة يُسر وبساطة دليل الفطرة التي فطر الله الناس عليها. مع تأكيده على أن النصوص الشرعية الوفيرة وجَّهت إلى ترك المجادلة في الدين القيم. وأن القدر الواجب في التوحيد هو الإجمال لا دقيق النظر، أو تشعبات طرق علم الكلام ودقائقه.

الواقع أن ابن الوزير لم يكتف بذلك، بل أورد بعض المرويات عن أئمة الزيدية وعلماء الإسلام (الجويني، ابن تيمية، الغزالي، الرازي، الباقلاني، العز بن عبد السلام) الذين أكدوا أن "الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود" (62)، وامتنعوا بعد ردح طويل من الزمن عن الخوض في مسائل الكلام، وأعلنوا الرجوع إلى طريقة السلف في إثبات العقائد الدينية (63).

(60) نفسه، ص 84.

(61) خصص ابن الوزير مبحثاً لنقد مذهب الطبيعيين بالدليل الحسي. انظر: ترجيح أساليب القرآن، ص 92.

(62) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، 97/1.

(63) ابن الوزير، ترجيح أساليب القرآن، ص 32. وكذلك: الروض الباسم، ص 166، والعواصم والقواصم، 15/2.

(64) ترجيح أساليب القرآن، ص 94.

(65) نفسه، ص 98.

نجده أيضًا يعمدُ إلى نقض تلك الطرق الكلامية ببيان أجلي وأيقن الطرق وأقصرها؛ فها هو مثلاً يستحسن جواب الأعرابي الذي سئل: بما عرفت ربك؟ ليجيب: **"البعرة تدل على البعير، وآثار الخطى تدل على المسير، فهيكُل علوي، وجوهر سفلي، لم لا يدلان على العلم الخبير"**⁽⁶⁸⁾. وهو نفس الجواب الذي ردّ به الرسل والأنبياء على المكذبين برسالتهم، والمقصود هنا هو قول الله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم:10).

لقد تحدث عن طريقته التي سلكها في الاستدلال على وجود الله، واصفاً إياها **بالدلالات**، وكلها دل عليها القرآن الكريم. وبالنسبة إليه فلا حاجة للخوض في **"ترتيب الأدلة وبناء المقدمات وتحديد شروط الإنتاج، وتقسيم الأشكال، وتحرير الجواب والأشكال"**⁽⁶⁹⁾ على غرار ما يصنع المناطق والفلاسفة، ومن سار على نهجهم من المتكلمين. وبناء عليه فهو يرى الطريق الصحيح في إثبات موجد الكون منحصرًا في الدلالات الأربع الآتية: دليل الفطرة، ودلائل الإعجاز، وآيات الأنفس، وآيات الآفاق.

الاستدلالي، وعلاقة المعارف بالنظر على اعتباره شرطًا اعتباريًا كما ذكر ابن الوزير. ناهيك عن حصول الاختلاف في تحقيق الكلام في مفردات **الجهة والتحيز والطبع والقديم**، وما إلى ذلك من اصطلاحات أهل الكلام، وأيضًا تحديد معاني **الوجود والجوهر** من قائل بأن الوجود هو الشيء ذاته وحقيقته، إلى قائل بأن وجود الذات زائد على حقيقتها. دون صرف النظر عن تعقيدات أهل الكلام بخصوص الجوهر والعرض والطبائع وصفات الجوهر (الجوهرية، الوجود، الكائنية، التحيز)، التي لا طائل منها سوى استتباع الشكوك.

لقد انتهى ابن الوزير في خضم ذلك النقاش إلى القول: **"وكل مذهب يؤدي إلى هذه التمخّلات، والخصم يريد مع هذا سفاهة ولجاجًا. فالواجب على العاقل الفطن الإعراض عنه والتمسك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾"**⁽⁶⁶⁾، ويستطرد ناقلًا كلام أحد شيوخه: **"إن الوقوف بأوائل الدلائل كاف لأهل الجمل ولا تلزمهم الأبحاث العميقة في غوامضها، وأن تركيب الأدلة على ترتيبها المنطقي أو النظري ليس بشرط للعلم بالله تعالى وبصفاته، وأن من يعجز عن النظر في أوائلها والوقوف عليها غير مكلف مثل كثير من العوام والعيبد والنسوان"**⁽⁶⁷⁾.

(68) المرجع السابق، ص95.

(69) ترجيح أساليب القرآن، ص95.

(66) نفسه، ص102.

(67) نفسه، ص103.

أولاً:

دليل الفطرة:

الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ
الَّذِينَ أَلْقَيْنُ الْقَيْمُ. (سورة الروم: 30) (72).

لقد سبقت الإشارة إلى استحسان ابن
الوزير لجواب الأعرابي الذي سئل بم عرفت
ربك؟ وفيه إشارة إلى استنكار الشك فيمن
هذا الخلق من السماوات والأرض صنعُه وأثره،
فكيف يعقل ألا يدل الكون الفسيح والخلق
بما اشتمل عليه من الآيات والأعاجيب على
صانعه. ومعنى ما تقدم أن معرفة الخالق
سبحانه تتحصل بالفطر السليمة النقية.
وعطفاً على ما قيل استشهد ابن الوزير بكلام
مأثور عن الإمام علي كرم الله وجهه في نهج
البلاغة قال فيه: "فبعث فيهم (العالمين)
رسله ليستهدوهم ميثاق فطرته" (73).

مما لا شك فيه أن هذا الدليل نبه عليه القرآن
الكريم: إذ فطر العقلاء تَقَرُّ بالأصالة- بوجود
الخالق ووحدانيته، بنفس القدر الذي يعد الإيمان
والوازع الديني مغروراً في النفوس والضمان.

ثانياً:

دلائل الإعجاز/المعجزات:

يقصد ابن الوزير بدلائل الإعجاز
الاستدلال على أصول الدين بإعجاز القرآن
الكريم بذاته أولاً، وبإحكام خلق المخلوقات
ثانياً، ولعل هذا الأخير هو دليل "الاختراع

تتجلى إسهامات ابن الوزير اليماني في
الاستدلال العقدي عبر قدرته البارة على
استخراج البراهين الدالة على وجود الله تعالى
من القرآن الكريم، ومن خلال أسلوبه البسيط
في عرض تلك الدلالات والرد على منكريها من
أهل الاعتزال وغيرهم، فالرجل يرى أن الطبيعة
الإنسانية المتمثلة في الفطرة التي فطر الله
الناس عليها من أقوى وأنصع الدلالات على
وجود الله تعالى.

في المبحث الذي عنوانه ابن الوزير بـ"البرهان
على أن الإجمال في التوحيد هو القدر
الواجب" (70)، قدم استطراداً مليحاً ولمحة فريدة
في سياق شرح معاني الآية الكريمة: «قَالَ
رُسُلُهُمْ أَفَى اللَّهِ شَيْءٌ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»
(إبراهيم: 10)، والآية الكريمة الأخرى: «هُوَ الْأَوَّلُ
وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (الحديد: 3). فقد قال:
"فإنه الظاهر من جهة البصائر الجلية الجُفلية،
والباطن من جهة الأبصار والتفاصيل الخفية،
فلو خفي من الجهتين معاً لكان باطناً من
كل وجه، غير ظاهر من كل وجه. ويوضحه من
السنة على صحتها حديث (كل مولود يولد
على الفطرة) (71)، بل قد ورد في القرآن بأن
ذلك هو الفطرة في قوله تعالى «فَطَرَكَ اللَّهُ

(70) ترجيح أساليب القرآن، ص 44.

(71) البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. كتاب
اللقطة، باب الولد يتبع أبويه في الكفر فإذا أسلم أحدهما
تبعه. رقم الحديث: 11372 من حديث أبي هريرة ر.ه.

(72) ابن الوزير اليماني، ترجيح أساليب القرآن. مرجع
سابق، ص 44.

(73) نفسه، ص 96.

إن معرفة الإعجاز مستحيلة ممن لم يعرف ماهية العرض الاصطلاحي⁽⁷⁶⁾، كما أن الفرق بين المعجزة والسحر والكهانة لا تخفى على أحد من العقلاء، بل الأمر من أوضح المعارف على حد تعبير ابن الوزير⁽⁷⁷⁾.

ثالثاً:

دلائل الأنفس والآفاق (طريقة الاعتبار والأحوال):

الجدير بالذكر هنا أن ابن الوزير سبق له أن بسط القول في هذه الدلائل في كتاب "إيثار الحق"⁽⁷⁸⁾، أما في "ترجيح أساليب القرآن" فنلفه يطلق على دليل الأنفس والآفاق اسم **"طريقة الأحوال"**، وهي عنده أنصع الدلائل على مسائل الاعتقاد، وأقربها إلى أذهان وتمثلات العامة من الناس، وسميت بطريقة الأحوال لاقترانها بالأحوال والصفات المتقلبة، والتغيرات التي يجدها الإنسان في كل ما يتصل بخلقته وما يمر به من أطوار مُدْ كان نطفة مُخلَّقة، إلى تقلباته في أحوال أرذل العمر المتباينة. وما يتعاقب عليه فيه (العمر) من أحوال الضعف والصحة والمرض والكبر... **"فلا بد لهذه التغيرات من مغير قادر عالم مخالف لها"**⁽⁷⁹⁾.

والإتيان" الذي تحدث عنه غيره، كابن رشد في "مناهج الأدلة". فهو يعتمد على ما في العالم من عجائب المصنوعات، وغرائب المخلوقات، وما فيها من الإحكام والإتيان المعلوم بالفطر، وهو لا شك عالمٌ لابد له من صانع خبير قدير أحكمه. لقد جعل ابن الوزير "دليل المعجزات" أقرب وأقوى وأقطع دليل للاحتجاج قصد إفحام الخصوم وقطع اللجاج⁽⁷⁴⁾.

يتحدث، من جهة أخرى، عن دلالة **المعجزات** التي جاء بها الأنبياء والرسول الكرام عليهم السلام؛ إذ كل معجز معلوم بالتواتر يصح الاستدلال به على وجود الخالق، وخاصة أن أدلة المخالفين من المتكلمين والفلاسفة منحصرة في القدم والطبع كما قال ابن الوزير: **"والمعجز حادث بالضرورة ومخالف للطبع والعوائد، ولو كان موافقاً للعوائد كطلوع الشمس من المشرق... استحال أن يكون معجزاً. فلذلك احتجت الرسل بالمعجزات على أشد الخلق عناداً، وكان هذا هو الذي أفحم به إبراهيم عليه السلام خصمه الكافر"**⁽⁷⁵⁾.

ومما يجري مجرى الكلام السابق، حكاية ابن الوزير لأجماع طوائف المسلمين وفرقهم على اعتبار فعل الله تعالى المعجز طريقاً لمعرفة سببانه: **"فلا قال أحد إن الإعجاز عَرَض ولا**

(76) نفسه، ص106.

(77) نفسه، ص107.

(78) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق**، شركة طبع الكتب العربية، مصر، (د. ت.)، ص44-46.

(79) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، **ترجيح أساليب القرآن**، ص110.

(74) نفسه، ص75.

(75) نفسه، ص105.

شَتِي⁽⁸¹⁾. وفضلا عن ذلك، فقد كانت له وقفة مع قصة إبراهيم الخليل في استدلاله بآيات الكون على بطلان عبادة غير الله تعالى.

إن الطرق والدلائل التي ذُكرت جزء لا يتجزأ من الطريقة القرآنية في الاستدلال على العقائد، وهي ما أُصل له ابن الوزير ومن على شاكلته من المتقدمين بياناً لكفاية أدلة القرآن في إثبات العقائد الإيمانية سيراً على نهج الأنبياء والمرسلين في دعوة الناس إلى التوحيد وعبادة الخالق. ففي القرآن الكريم نقراً: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرٌ وَجَنَّتْ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَحِدٍ وَنُفِضَ لُبْعُهَا عَلَى بَعْضِ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ (الرعد:4)، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ (الأنعام: 75).

الملفت للنظر في أسلوب ابن الوزير أثناء تقريره لمسائل العقيدة، أنه يؤكد على أن كل دلالة أوردتها إنما يصدق بعضها بعضاً حتى ولو أنها تقوم بذاتها حجة وبرهاناً قاطعاً على وحدانية رب العزة سبحانه. وهي دلائل مؤصلة من القرآن الكريم، وتفضل بكثير ما ابتدعه الفلاسفة الطبيعيون وأهل الكلام ممن أخذوا بالطرق المنطقية والفلسفية

يجد الإنسانُ العاقل المتفكر في الآفاق والعوالم المنظورة الكونَ وأحواله في تجدد وتغيُّر: من دوران الأفلاك وجريان الكواكب، وتعاقب الليل والنهار، **وتغير أحوال الماء وإنشاء الغيوم الثقال، وإنزال الأمطار على الوهاد ورؤوس الجبال. وقد جمعها الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافِ أَيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسِ﴾ (-البقرة:164) إلى قوله تعالى ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾ ... ومن عرف هذه الأمور عرف معرفة ظاهرة أن لها محدثاً مخالفاً للأجسام والأعراض⁽⁸⁰⁾.**

يتضح لنا في هذا المقام أن ابن الوزير ينحو منحى الاختصار والتركيز، وكلما أدرك بأن كلامه لن يستوفي المطلوب من البيان والتفصيل يلجأ إلى الإحالة على سابقه من العلماء. ففي السياق الذي نتحدث عنه أحوال غير ما مرّة على كتاب الجاحظ "العبر والاعتبار"، وكتاب الفخر الرازي المعروف بـ "أسرار التنزيل وأنوار التأويل". ومن أشهر الأمثلة التي خصها ابن الوزير بالذكر حديثه ما أودعه الله في الأنملة (أصبع) الواحدة من العجائب: **"فوضع فيها جلدًا ولحمًا وعصبًا وعروقًا وشحمًا ودمًا وعظامًا ومخًا وظفرًا... وأحد عشر لونا لكل واحد منها لون يخالف لون الآخر... ثم خلق في بعضها الحياة دون البعض كالشعر والظفر والعظم، وجعلها مدركة لأمر**

(81) نفسه، ص111.

(80) نفسه، ص110.

الطرح المقدم لا يروم بتاتا التقيصَ من تراث الإسلام في مجال أصول الدين وعلم الكلام، أو التهوينَ من وظيفة هذا العلم الذي ولجّه جلُّ علماء الإسلام دفاعا عن العقيدة الإسلامية وردا لشبهات الملحدّين والمشكّكين في أصولها الاعتقادية. دون تجاهل حقيقة النقاش الذي ظل مفتوحًا باستمرار حول مسألة تجديد الدرس العقدي، والحاجة إلى بلورة منهج جديد في علم الكلام... ولا أخال أحدًا وقف في صف معارضة الدعوة إلى تأصيل العقيدة الإسلامية وفق منهج وطريقة القرآن الكريم، وبالطبع منهج سلف هذه الأمة الذي رفض البدع في أصول الدين وقواعده الكبرى.

– سعى المبتغى الثاني إلى التعريف بابن الوزير اليماني وعرض ملامح كبرى أظّرت ظروف عصره. وهو العالم المجدد الذي نعتقد أن البحوث بشأن تراثه المعرفي النفيس لا تزال محتشمة إذا ما استثنيا بعض الدراسات التي تخصصت في مقارنة آرائه الاعتقادية ومنهجه النقدي والكلامي انطلاقًا من أوقات كتبه، وتحديدًا "الروض الباسم"، وإثارة الحق على الخلق"، ولغاية التدليل على أنه ترك مذهب الزيدية وتدين بمذهب أهل السنة ليصير علمًا من أعلامهم. ولعل السبب في ذلك هو كون الرجل من علماء القرن

من مسالك في الاستدلال، وعلى رأسها "دليل الأكوّان" الذي سبق بيان معناه فيما تقدم من الفقرات.

خاتمة:

– ما قدّم في هذا البحث مجرد إسهام متواضع رام تحليل منهج ابن الوزير اليماني في عرض ومناقشة مسائل وأصول الاستدلال على العقائد، مقتصرين على كتاب واحد من كتبه، وهو الموسوم بترجيح أساليب القرآن على أساليب (منطق) اليونان. تأسّست خطة البحث على ثلاثة أهداف رئيسة. أولها الوقوف على **دلالات مفهوم الاستدلال العقدي**، وما تكتسيه تبعًا لذلك - **مسألة التأصيل القرآني للعقيدة** من أهمية قصوى في إثبات مسائل الاعتقاد بالمنهج الصحيح، ووفق الطريقة القرآنية التي انتهجها الأنبياء. منهج وطريقة عوّل عليهما ابن الوزير وغيره من أجل نخل وتصفية العقيدة الإسلامية من شوائب علم الكلام ونواقصه، ومن روااسب المسالك التي اتبعها أهله (الكلام)، التي عابها كوئها نهلت بشكل أو بآخر من المناهج الفلسفية والمنطقية وتأثرت بها أيما تأثر.

– يجب التنبيه من باب الاستدراك- على أن

الببليوغرافيا

- الأفندي، سعيد بن أحمد، **قواعد المنهج عند ابن الوزير اليماني**، ط 1، مؤسسة المختار، القاهرة، 1428هـ.
- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام**، ط1، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)
- الباقلاني، أبو بكر، **التقريب والإرشاد**، تحقيق عبد الحميد أبو زيد، ط2، مؤسسة الرسالة، 1998م.
- التهانوي، محمد علي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق لطفي عبد البديع، ط1، المؤسسة المصرية العامة، 1382هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، ط3، 1408هـ..
- الجويني، عبد الملك (أبو المعالي)، **البرهان في أصول الفقه**، 161/2.
- الحجر، رزق.. **ابن الوزير اليماني ومنهجه الكلامي**، ط1، دار السعودية للنشر والتوزيع، الرياض، 1984م.
- الحربي، علي جابر، **ابن الوزير وآراؤه الاعتقادية**، جامعة أم القرى (رسالة جامعية بإشراف محمد سليمان داود)، 1985م.
- (ابن) حزم، علي بن أحمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، م1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983م.
- (ابن) رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في

التاسع الذي ظل محسوبًا لدى الكثير من الباحثين والدارسين على المدرسة الزيدية المنتشرة في اليمن قديمًا وحديثًا، وذلك على الرغم من كون كتبه المعروفة تصدح بالدعوة إلى الاعتصام بالمنهج النبوي والسنة الشريفة والذب عنها، ناهيك عن نبذ التعصب والتقليد المذمومين. والجدير بالذكر أننا لا نجد تفسيرًا لكون شهرته لم تماثل شهرة مواطنه الإمام الشوكاني الذي قضى بدوره ردًا من الزمن محسوبًا على مذهب الزيدية قبل أن يصير علمًا من أعلام الإسلام المجتهدين والمستقلين بالرأي الفقهي.

- في الأخير شكل المبحثان الثاني الثالث صلب هذا الموضوع؛ إذ عملت فيه على عرض أهم **قواعد** ومعال **منهج ابن الوزير** في إثبات العقائد الإسلامية ورد شبهات "الخصوم" من الفلاسفة وبعض المتكلمين. فضلًا عن بيان مسالك الاستدلال العقدي التي اتبعتها ابن الوزير في كتاب "ترجيح أساليب القرآن"، مقتصرين على دلائل ثلاثة في باب إثبات وجود الصانع ووحدانيته هي: دليل **الفطرة**، ودلالة **المعجزات**، ودلائل **الأنفس والآفاق**.

- عقائد الملة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
- الزركلي، خير الدين، **الأعلام**.
- الشافعي، حسن محمود، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط2، مكتبة وهبة، القاهرة، 1411هـ.
- شرف الدين، أحمد، **اليمن عبر التاريخ**، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1963م.
- الشوكاني، بدر الدين، **البدر الطالع**.
- الشوكاني، محمد بن علي (بدر الدين)، **البدر الطالع**، مطبعة السعادة، الجزء 2، 1348هـ.
- عثمان، علي حسن، **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد**، ط2، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، 1415هـ.
- العسقلاني، ابن حجر، **إنباء الغمر بأبناء العمر**، تحقيق: حسن حبشي، إحياء التراث، القاهرة، 1969م.
- العروسي محمد عبد القادر، **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**.
- العريفي، سعود عبد العزيز، **الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد**، ط1، دار عالم الفوائد، 1419هـ.
- العميري، سلطان وآخرون، **صناعة التفكير العقدي**، مركز تكوين للدراسات، ط1، 2014م.
- الغزالي، أبو حامد، **إلجام العوام عن علم الكلام**، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، د.ت.
- فودة، سعيد عبد اللطيف، **موقف الإمام الغزالي من علم الكلام**، ط1، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان، 2009م.
- قوشتي، أحمد عبد الرحيم، **مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة في العصر الحديث**، مركز تكوين للدراسات والأبحاث.
- الكفراوي، أسعد عبد الغني، **الاستدلال عند الأصوليين**، ط1، دار السلامة للطباعة والنشر، 2002م.
- الكفوي، أبو البقاء، **الكليات**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ.
- الميداني، عبد الرحمان حسن، **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، ط1، دار القلم، دمشق، 1993م.
- (ابن) الوزير محمد بن إبراهيم، (بدون تاريخ)، **الروض الباسم**، 403/1، الطباعة المنيرية، القاهرة.
- **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق**، شركة طبع الكتب العربية، مصر (د ت).
- ترجيح أساليب القرآن، مطبعة المعاهد، 1349هـ.



الدراسات والأبحاث | Research Papers

قيمة النظر حسب الإيجي

The value of consideration according to al-igy

عبد الرحيم البيدق⁽¹⁾

Abdol Rahim Baidak

Keywords: Al-igy-dialectic- theorizing- considering- the obligatory.

ملخص البحث:

تمهيد

يدرس هذا البحث المقصد السادس من المرصد الرابع لكتاب المواقف في علم الكلام للإيجي دراسة نقدية⁽²⁾. فهو لا يكتفي فقط بوصف مضمون هذا المقطع من الكتاب بل يقوم أيضًا بتحليل مكوناته وتقويمها مع ما يتطلبه التحليل والتقويم من عمليات دقيقة كالتحقق والتعقب والمقارنة والتصحيح والنقض والعرض والاعتراض.

واسم المرصد الرابع هو "في إثبات العلوم الضرورية". ويحمل المقصد السادس عنوان "النظر في معرفة الله تعالى واجب إجماعاً"⁽³⁾. ومن الواضح أن هذا العنوان يعبر عن موقف صريح من النظر. وقد دافع الإيجي بقوة عن هذا الموقف كما يتجلى من خلال عرضه للحجج المدعومة له ومحاولة إبطاله للحجج المضادة له. وقد اتبع الإيجي في عرضه واعتراضه مسلكين استدلالين هما المسلك الشرعي والمسلك العقلي. فالأخير يعتمد الحجج التي ينتجها العقل بينما يستند الأول على الحجج المستنبطة من الشرع.

يدرس هذا البحث الحجج التي اعتمد عليها الإيجي للدفاع عن موقفه القاضي بأن النظر في معرفة الله واجب إجماعاً. كما يفحص أيضًا منهجه في نقض الحجج المضادة لها. ومن أبرز النتائج التي تم التوصل إليها رفض هذا الموقف وعدم الأخذ بالموقف المقابل له. فلماذا لم ينجح الإيجي في البرهنة على وجوب النظر؟ ولماذا لا يمكن تبني الموقف المقابل له؟

الكلمات المفتاحية: الإيجي-الجدل- التكلم - النظر - الواجب.

Abstract:

This research puts to the test the arguments on which al-igy relied to defend his thesis according to which the considération of the knowledge of God is unanimously obligatory. It also examines his method of refuting counter-argument of his position. Among its main results the rejection of the thesis of El-ijji and the rejection of the thesis which opposes it. But why one cannot affirm that considering is obligatory nor deny it absolutely?

(2) عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت.

(3) المرجع السابق، ص28.

المعارض في إقامته للحج المضادة لموقف الإيجي. كيف ذلك؟

1-1 القول بوجوب النظر مستفاد من الشرع:

سلك الإيجي في دفاعه عن موقفه مسلكين أحدهما شرعي، والآخر عقلي. ولخص المسلك الشرعي بقوله: "الأول: الاستدلال بالظواهر نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وقوله: ﴿فَأَنْظَرُوا إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾. والأمر للوجوب. ولما نزل ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾. قال عليه الصلاة والسلام: "ويل لمن لأكها بين لحيه ولم يتفكر فيها" فهو واجب، وهذا لا يخرج عن كونه ظنيًا⁽⁴⁾.

فوفق هذه الفقرة حاول الإيجي دعم موقفه بآيتين قرآنيتين كريمتين وبحديث نبوي شريف؛ فالقول بوجوب النظر مستفاد، حسب الإيجي، من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الشريفة. وقد سمى الإيجي الاستدلال بالآيات المقتبسة من القرآن استدلالاً بالظواهر، وعقّب على الدليل المأخوذ من السنة بكونه ظنيًا. لكن هل تدعم الأقوال المحتج بها فعلاً موقفه؟

من الواضح أن الآية الأولى والآية الثانية المستشهد بهما تأمران بالنظر لكن بطريقة لا وجوب معها. فبعض القراء، ومن بينهم

وأثناء عرض مرصده الرابع بدأ بالمسلك الشرعي ثم انتقل للكلام عن المسلك الأشعري العقلي فلخصه وقام بالرد عن الحجج المضادة لموقفه موقفه. واختتم هذا المرصد بعرض مقتضب لمسلك المعتزلة العقلاني المقابل لموقفه ورد عليه بطريقتين إحدهما عقلانية والأخرى شرعية.

لكن من الممكن إعادة ترتيب مسلك الإيجي في الاحتجاج باعتبار مصدر الحجج التي اشتمل عليها مرصده. وبالنظر إلى طبيعتها، وبحسب الوظيفة التي أنيطت بها. ووفق هذا التصنيف الجديد انقسم بحثنا إلى ثلاثة أقسام: يفحص القسم الأول الحجج المستخرجة من الشرع، وهي نوعان حجج الهدف منها دعم القول بوجوب النظر وحجج مضادة ساعية لإبطاله. ويضم القسم الثاني جزئين: الجزء الأول مخصص لتصنيف وتحليل وتقويم الإشكالات التي اعترضت مسلك الإيجي العقلاني في الدفاع عن موقفه وفحص طريقته في الرد عليها، ويرصد الجزء الثاني منهج الإيجي في دفع قول المعتزلة القاضي بأن القول بالوجوب مرجعه العقل، ويشمل القسم الثالث أبرز النتائج التي انتهى إليها هذا البحث.

1- الحجج المستنبطة من الشرع:

يقصد بالشرع، في هذا السياق، الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي استنبط منها الإيجي الحجج المدعمة لموقفه واستند عليها

(4) المرجع نفسه، ص 28-29.

الإيجي، هم من حملوا الوجوب على فعل النظر وجعلوه أمراً لازماً بالفعل بحيث يترتب عن تركه الذم والعقاب.

كما إن موضوع النظر الوارد في هاتين الآيتين ليس هو موضوع الدعوى التي يحاول الإيجي الدفاع عنها؛ فليس المنظور فيه، في هاتين الآيتين، هو معرفة الله؛ ففي الآية الأولى ورد النظر بصيغة الجمع وتعلق بسؤال هو ﴿مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وبالتالي فهو يتعلق بالمخلوقات لا بخالقها.

ولم تجعل الآية الثانية المستشهد بها النظر مقترناً بالحرف في بل بالحرف (إلى)، ولهذا فالآيتين المستدل بهما لا تساندان موقفه؛ فهل يدعم الحديث النبوي المستشهد به دعواه؟

أشار الإيجي إلى هذا الحديث في القول المركب التالي: "... ولما نزل: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٥)، قال عليه السلام، ويل لمن لأكها بين لحييه ولم يتفكر فيها" فهو واجب، وهذا لا يخرج عن كونه ظنيّاً^(٥). وهذه الصيغة مركبة؛ لأنها بمثابة قول على قول. القول الأول لله تعالى وهو مقتطف من سورة آل عمران؛ لكن من البين أن هذه الآية لا تساند موقف الإيجي ولا يمكن سوى للعارف بالقرآن والسنة أن يدرك بأن الإيجي يقصد غيرها من الآيات. فهذه الآية واردة في

القرآن بين الآيات التالية: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٦) إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ^(٦) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ^(٦)﴾^(٦). ومن الواضح أن الآية التي كان من المفروض على الإيجي أن يستشهد بها هي الآية الداعية للتفكر فهي التي يمكن، ولو جدلاً، أن يستنبط منها وجوب النظر؛ لأن معنى التفكير قريب من معنى النظر، لكن التفكير في هاته الآية لم يرد في صيغة أمر، ولا يحتمل معنى الوجوب، ويتعلق بموضوع آخر ليس هو موضوع النظر في عبارة الإيجي؛ ولهذا فالآية المستشهد بها والآية المشار إليها لا تدعمان القول القاضي بأن النظر في معرفة الله تعالى واجب إجمالاً؛ فهل يزكيه القول النبوي الصادر بشأنهما؟

فإذا كانت الهاء في القول "ويل لمن لأكها بين لحييه ولم يتفكر فيها" تنوب، حسب رواية الإيجي، عن الآية: "﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٦) فإنها تتعلق في الحقيقة بالآية الداعية إلى التفكير في الخلق؛ فالقول النبوي يدعو من قرأ هذه الآية إلى التدبر فيها، وإلى التفكير في الخلق. ولهذا سواء أفادت كلمة "ويل" مجرد التنبيه أو حملت على معنى الوجوب؛ فإنه لا يمكن أن يستنبط منها

(6) سورة آل عمران من الآية 128 إلى الآية 131.

(5) المرجع نفسه، ص. 29.

وكذا طريقة الرد عليه بقوله: "أحدها أنه بدعة إذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به، وكل بدعة رد، قال عليه الصلاة والسلام من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد؛ قلنا: بل تواتر أنهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء منه، وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب. نعم إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات، وتقرير المذاهب، وتبويب المسائل، وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب، ولم يبالغوا في تطويل الذيول والأذنان؛ وذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس، ومشاهدة الوحي، والتمكن من مراجعة من يفيدهم كل حين مع قلة المعاندين ولم تكثر الشبهات كثرتها في زماننا بما حدث كل حين؛ فاجتمع لنا بالتدريج، وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعاً وأبواباً وفصولاً، ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه، وبالجملة في البدعة ما هي حسنة"⁽⁸⁾.

ومن الواضح أن الوجه الأول من المعارضة لم يتجه إلى موضوع النظر ولا إلى صفة من الصفات المسندة إليه، بل وقف موقفاً مضاداً لموقف الإيجي؛ فإذا كان هذا الأخير يوجب النظر فإن المعارض، حسب قول الإيجي، يحرمه؛ لأنه بدعة. لكن يبدو أن

(8) عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص30-31.

بشكل ضروري كون النظر في معرفة الله واجب؛ لأن موضوع التفكير في الحديث النبوي ليس كموضوع النظر في مقولة الإيجي.

ولعل الإيجي شعر بعدم مساندة الأقوال الشرعية المستشهد بها لدعواه حين اختتم كلامه عن هذا المسلك بقوله: "وهذا لا يخرج عن كونه ظنيًا"، لكن هل تنوب الهاء في هذه العبارة عن الحديث النبوي فقط أم أنها تشمل هذا المسلك في الاحتجاج؟ فالآلية الواقعة في هذا الملخص لا يحيط بها ظن؛ لأن معناها واضح جدًا. وإذا كان الحديث النبوي المستشهد به ظنيًا بالنظر إلى سنده فلماذا احتج الإيجي به؟

ويبدو من خلال هذا التحليل أن الإيجي لم يكن موفقاً في اختيار الأقوال الشرعية التي تساند موقفه. فهل نجح في إبطال الحجج المناقضة لموقفه المستندة على القول الشرعي؟

2-1 ليس القول بوجوب النظر محرماً شرعاً:

يمكن استخراج الموقف المقابل تمامًا لموقف الإيجي انطلاقاً من ملخص الإشكال العاشر الذي اعترض مسلكه العقلي في الدفاع عن وجوب النظر وسماه معارضة تجلت بثلاثة أوجه استندت كلها على أحاديث نبوية⁽⁷⁾. ويلخص الإيجي وجه المعارضة الأول

(7) كلام الإيجي هنا قريب جدًا من كلام أبي الحسن الأشعري (260-324هـ) انظر كتاب "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع" ص90-97.

كتب الكلام مجرد جزء من الأدلة الواردة في القرآن وهي مقارنة بها مثل القطرة في البحر. وليست كل البدع سيئة. واعتماد الكلام على الكتابة المنظمة هو كاعتماد الفقهاء عليها؛ فالكتب الفقهية لم تظهر في زمن النبوة ولم يقم الصحابة، بالرغم من فضل فقههم على فقه من جاء بعدهم بالتأليف في الفقه، وبوضع أصوله وفروعه وإبداع مصطلحاته واصطناع معانيه. وبالتالي إذا بدع النظر فسيبدع الكلام وسينقلب الأمر على القاضي به، وهو هنا من دون شك الفقيه. لكن هل حرم الفقهاء النظر والكلام بشكل مطلق؟ ولماذا اتخذوا من كلام الإيجي هذا الموقف المتطرف؟ ذلك ما سنحاول معرفته من خلال استنطاق ملخص الوجه الثاني من أوجه المعارضة. وجاء في ملخصه ما يلي: "أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر. قلنا ذلك حيث كان تعنتاً ولجأً كما قال تعالى: وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق، وقال تعالى: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾⁽⁹⁾... ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾، وأما الجدل بالحق فمأمور به قال الله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، ومجادلة الرسول ﷺ لابن الزبيري وعلي القدري مشهورة: هذا والنظر غير الجدل وقد مدحه الله تعالى بقوله: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطِلاً﴾⁽¹⁰⁾.

المعارضة موجهة إلى الكلام بصفة خاصة؛ فقد استعمل الإيجي في تلخيصه لموضوع المعارضة الهاء كما استعمل في رده على هذه المعارضة مصطلحات الكلام أحق بها من النظر مثل التدوين، والتحرير، والتبويب، والتفصيل، وتلخيص السؤال. كما أن الكلام قادر بخلاف النظر أن يشمل كل المعاني التي استعملها الإيجي في رده: فالكلام بحث عن دلائل التوحيد والنبوة، وهو يعتمد على الكتابة، كما أنه قد يكون مفصلاً أو ملخصاً. والكلام، كالنظر، فعل نقض وقلب وجمع وفرق وتنقيح؛ ففيه يتم إبطال أفكار معينة مثل أفكار المنكرين والمعاندين، وبه تقلب الأدلة إما باعتبار مكوناتها أو بالنظر لمقاصدها، وفيه يتم الجمع بين المصطلحات والأفكار، أو يتم التفريق بين المفاهيم والمواقف فتقوم مذاهب وتقوض أخرى⁽⁹⁾. ولهذا فالمستهدف بالتحريم هو الكلام بصفة عامة والكلام في القدر بصفة خاصة؛ فكيف دافع عنهما الإيجي؟ حاول الإيجي، انطلاقاً من المعاني التي يحتملها الكلام والنظر، أن يدفع عنهما تهمة التحريم؛ فبحث الصحابة عن دلائل الوحدانية والنبوة تفرقه الأخبار الصحيحة المنقولة عنهم، وتمتع الصحابة بصفاء النفس ومعاصرتهم للنبي وقلة المخالفين لهم أغناهم عن الانشغال بالكتابة، كما أن الأدلة المذكورة في

(9) لا بأس من الإشارة إلى المعاني التي يفيدها النظر حسب أحد أعمدة التوجه الأشعري وهو الجويني. فقد قال بصدده: "فأما النظر فهو اسم مشترك... يقال للانتظار نظر... ويقال للرؤية نظر. وللتفكير نظر والمراد بالنظر هاهنا، فكر القلب وتأمله في حال المنظور، ليعرف حكمه جمعاً أو فرقاً أو تقسيماً" ص31 من كتاب "الكافية في الجدل".

(10) المرجع نفسه، ص31.

الله. فهل عجز الإيجي فعلاً عن إدراك هذا الأمر الواضح أم أنه قصد إليه قصداً أخذاً بمذهب العجائز؟

ويلخص الوجه الثالث من وجوه المعارضة دين العجائز بالقول: "وثالثها: قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين العجائز؛ قلنا إن صح الحديث فالمراد به التفويض والانقياد، ثم إنه خبر آحاد لا يعارض القواطع"⁽¹¹⁾.

فالمعارض يحاول، وفق رواية الإيجي، إبطال الدعوى القائلة بوجود النظر في معرفة الله بواسطة المقولة المشهورة "عليكم بدين العجائز"؛ وقد منع الإيجي هذا الاعتراض بواسطة عدة أدلة: أولها التشكيك في صحة نسبة هذا الحديث للنبي عليه السلام، وثانيها بيان ضعف هذا القول فهو خبر آحاد، وثالثها عدم تعارضه مع الأحاديث القطعية، ورابعها تأويل العجز الذي نطق به هذا القول؛ حيث حمل العجز على معنى التفويض والانقياد.

والقاسم المشترك لأوجه المعارضة استنادها جميعاً على حجج مستنبطة من بعض الأحاديث النبوية. وما ميزر الإيجي على هذه الحجج المضادة لموقفه اعتماده على حجج عقلية وحجج نقلية؛ فكيف واجه الحجج المضادة لحججه العقلية؟

ويحدد هذا الوجه من المعارضة المستهدف بها بصفة خاصة وهو الجدل؛ فالجدل منهي عنه بدليل النهي عن الخوض في المسائل المتعلقة بالقدر. وما ينطبق على الجدل ينعكس على الكلام والنظر بالرغم من أن الإيجي أشار في نهاية منعه لهذه المعارضة أن النظر ليس هو الجدل؛ فوضّع الكلام ووضع النظر مماثل، على الأقل بالنسبة إلى المعارض، لوضع الجدل وبالتالي فحكمهم واحد وهو التحريم طبقاً للحديث الناهي عن الجدل في القدر.

وقد اعتمد الإيجي في رده على هذا الاعتراض على المسلك الشرعي والمسلك العقلي، فقد استشهد بمجموعة من الآيات القرآنية للبرهان على أن الجدل له وجهان أحدهما حسن والآخر سيء؛ فالجدل المرغوب عنه هو الذي يفيد، حسب قراءة الإيجي، التعنت واللجاج؛ وأما الجدل المرغوب فيه فهو الجدل بالحق.

والدليل الثاني على عدم حرمة الجدل توسل الرسول ﷺ به، وإضافة إلى هذا فليس النظر هو الجدل بل هو يرادف التفكير، وبالتالي فهو كله مرغوب فيه كما رغب في التفكير كما في الآية المستشهد بها.

لكن حتى لو سلمنا مع الإيجي بأن النظر والتفكير سيان، فإن التفكير في الآية متعلق بالخلق، بينما وجّه الإيجي النظر نحو معرفة

(11) المرجع نفسه، ص31.

2-1 رد الإيجي على الإشكالات التي اعترضت مسلكه العقلي الاستدلالي:

حصر الإيجي عدد الإشكالات التي تعترض موقفه في عشر؛ لكننا لن نتوقف عند الإشكال الأخير بعد ما قمنا بدراسته في القسم الأول من هذا البحث فهو يناقض موقف الإيجي جملةً وتفصيلاً، ولا يتعلق فقط بمقدمة من مقدمات الاستدلال المدعم لهذا الموقف كما الحال بالنسبة للإشكالات التسعة الأخيرة. كما أننا لن نتبع في قراءتنا لها الترتيب الذي اعتمده الإيجي ما دام من الممكن ومن الأفضل ضم بعضها إلى بعض بالنظر إلى موضوعها، وباعتبار المقدمة التي تتعلق بها؛ كيف ذلك؟

2-1-1 الاشكالات المتعلقة بقدرة النظر المعرفية:

ويتعلق الأمر بالإشكال الأول والإشكال السابع والإشكال الثامن حسب ترتيب الإيجي؛ فمدار جميع هذه الإشكالات هو النظر ومدى قدرته على تحقيق المعرفة.

وعندما تطرق الإيجي إلى الإشكال الأول الذي يعترض مسلكه العقلي في الدفاع عن موقفه فإنه لم يحدده بوضوح ولم يحاول الرد عليه، ولم يكشف هوية صاحبه واكتفى بإحالة من يريد تجاوزه على موضع آخر سابق من كتابه المواقف حيث يقول: "إمكان معرفة الله تعالى فرع إفادة النظر

2- مسلك العقل في الاستدلال على وجوب النظر:

نميز من خلال تكلم الإيجي عن موقفه بين نوعين من أنواع الاستدلالات العقلية المتعلقة بموقفه: أحدها يريد دعم موقفه، والآخر معتزلي مخالف لموقفه، باعتبار إرجاعه القول بالوجوب إلى العقل.

وعبر الإيجي عن مسلكه الاستدلالي بالصيغة المجملة التالية: "والثاني: وهو المعتمد، أن معرفة الله تعالى واجبة إجمالاً، وهي لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ وعليه إشكالات"⁽¹²⁾. ولخص شكل ومضمون الاستدلال المعتزلي بقوله: "وأما المعتزلة فهذه طريقتهم إلا إنهم يقولون المعرفة واجبة عقلاً؛ لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره، وهو ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب عقلاً"⁽¹³⁾. ومثلما قام الإيجي بالرد على الإشكالات التي اعترضت مقدمات استدلاله فإنه عمل على إبطال مقدمات الاستدلال المعتزلي؛ لأن نتيجته مخالفة لموقفه. كيف ذلك؟

(12) عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص29.

(13) المرجع نفسه، ص31.

معرفة الله بواسطة النظر فقط، بل قد تتحقق بثلاثة وسائل أخرى هي الإلهام أو التعليم أو التصفية، وقد حاول الإيجي دفع هذا الاعتراض بثلاث حجج؛ فالوسائل الأخرى للمعرفة تحتاج إلى مساعدة النظر؛ والإيجي يتكلم عن الوسيلة المتاحة للجميع. والنظر، حسب الإيجي، يخص من ليس له وسيلة إلا النظر؛ لكن هل معرفة الله ممكنة حقًا سواء بالنظر أو غيره؟ ألا يتجاوز العقل الناظر حدوده عندما يريد معرفة من مجرد بعض صفاته تفيد استحالة هذا كاللطف والتعالى؟ فلا يكون اللطيف كذلك إلا إذا دق عن كل وصف، ولا يحقق المتعالى هذه الميزة إلا إذا تعالى عن كل شيء بما في ذلك النظر.

وإذا كان محتوى الإشكال السابع واضحاً مقارنة بالإشكال الأول؛ فإن مضمون الإشكال الثامن أكثر غموضاً من الإشكال الأول، حيث قال بشأنه: "الثامن: الدليل منقوض بعدم المعرفة وبالشك. قلنا: الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً، والمقدمة مقدورة، والوجوب هنا مقيد بعدم المعرفة أو الشك" (16). فليس من السهل، في هذا القول، تمييز كلام المجيب عن كلام السائل، ومن الصعب جداً إدراك ما يقصده المجيب وهو الإيجي. ولعل الكلام هنا ما زال متعلقاً بالقضية التي ترى بأن معرفة الله لا تتم إلا بالنظر، ولعل السائل ينتقض هذه القضية بقوله: إن النظر قد يفضي إما إلى عدم المعرفة، أو إلى الشك. وجواب الإيجي عن هذا الاعتراض مبهم جداً.

العلم مطلقاً وفي الإلهيات وفيها بلا معلم، وقد مر الإشكال عليه- قلنا وقد مر الجواب عنه" (14). فما هو القول المعترض به؟ وما هو القول المعترض عليه؟

ويمكن إعادة بناء القضية الأساسية في هذا القول المركب كالتالي: إذا كان النظر يفيد العلم بشكل مطلق وبدون وسيط أو معلم، فمن الممكن معرفة الله بواسطته. ويبدو، انطلاقاً من دليل المخالفة، أن المعترض يرفض مقدم هذا الشرط دون أن يرفض نتيجته بالضرورة؛ فهو يقف موقفاً مقابلًا لموقف الإيجي، وبالتالي فهو ينفي قدرة النظر المطلقة الوصول إلى المعرفة كيفما كان مجالها كما يؤكد على حاجة الناظر إلى مرشد ومعلم، وإذا كانت معرفة الله ممكنة؛ فإنها تحتاج إلى معلم ووسيط أو مرشد أو إمام كما يقول بذلك الشيعة؛ فمن المرجح جداً أن صاحب هذا الاعتراض شيعي ممن يقولون بالإمامة.

ولعل محتوى الإشكال الأول يصبح أكثر وضوحاً إذا ألحقنا به الإشكال السابع والإشكال الثامن، وقد عبر الإيجي عن الإشكال السابع بقوله: "السابع: لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر، بل قد يحصل بالإلهام أو التعليم أو التصفية، قلنا: كل ذلك يحتاج إلى معونة النظر، أو المراد لا مقدور لنا إلا النظر أو نخصه بمن لا طريق له إلا النظر؛ إذ من عرف الله بغيره لم يجب عليه" (15). فلا تتم، حسب القول المعترض به،

(14) المرجع نفسه ص29.

(15) المرجع نفسه، ص30.

(16) المرجع نفسه، ص30.

2-1-2 مشكل إيجاب المعرفة وحله:

وهو الذي يعبر عنه الإشكال الثاني مجملًا على النحو التالي: "إيجاب المعرفة إما للعارف وهو تحصيل حاصل، أو لغيره وهو تكليف الغافل. قلنا: الثانية ممنوعة؛ إذ شرط التكليف فهمه لا العلم به كما مر".

ويبدو من مضمون هذا الاعتراض أن صاحبه عالم بالسبل العقلية المنطقية في الاستدلال؛ فموقف الإيجابي العقلي من النظر تترتب عنه، حسب المعارض، نتيجتان مرفوضتان هما: إما جعل المعرفة واجبة على العارف، أو جعلها واجبة على الغافل. والقول بوجود المعرفة على العارف قول لا فائدة منه؛ وفرض المعرفة على الغافل تكليف له بما لا يطيقه.

وقد اكتفى الإيجابي بمنع الاحتمال الثاني بدليل كون التكليف مشروط بالفهم لا بالعلم؛ لكن لا يبدو الدليل الذي ساقه الإيجابي أقوى لمن يجعل الفهم أرقى من العلم. كما لا يعفي الرد على الاحتمال الثاني منع الاحتمال الأول؛ لأن العبارة المراد منعها فصلية، ولا يبطل الفصل إلا إذا بطلت جميع مفعولاته.

3-1-2 الإشكالات المتعلقة بالإجماع:

وهي حسب تصنيف الإيجابي الإشكال الثالث، والرابع، والخامس، والسادس على التوالي؛ فمدار الحجج والحجج المضادة في هذه الإشكالات على الإجماع.

وقد صاغ الإيجابي محتوى الاعتراض الثالث وكيفية دفعه كالآتي: "قولكم أجمعت الأمة. قلنا: لا يمكن الإجماع عادة كعلی أكل طعام وكلمة في آن: قلنا يجوز فيما يوجد أمر جامع عليه من توفر الدواعي وقيام الدليل وما ذكرتم لا جامع عليه"⁽¹⁷⁾.

وفي هذا المقطع يتجلى ذوبان ذات المتكلم مع ذات من يكلمه إلى درجة لم يصبح معها تمييز قول الإيجابي عن قول المعارض عليه أمرًا سهلًا؛ فكأن الإيجابي هو من يخاطب المعارض بهذا الكلام "قولكم أجمعت الأمة" بينما هو، في الحقيقة، المتلقي لهذه العبارة. وكأن الإيجابي هو من أقام الدليل بقوله: "قلنا لا يمكن الإجماع عادة كعلی أكل طعام، وكلمة في آن" في حين أن المعارض المفترض هو من أقام هذا الدليل، ولا تسلم الجملة الاعتراضية أيضًا من هذا التداخل فمن الصعب التمييز فيها بين ما هو للإيجابي وما هو عليه؛ وقد يكون هذا التداخل دليلًا على التفاعل الذاتي؛ لكنه قد يكون سببًا في الالتباس؛ فكيف يمكن إزالة غموض هذه العبارة المركبة أو على الأقل التخفيف منه؟

فالموقف المعارض عليه هو القائل بإجماع الأمة على وجوب النظر، وهذا الاعتراض مدلل فهو ينفي إمكان تحقق هذا الإجماع المفترض؛ فاستحالة تحققه كاستحالة الجمع في آن واحد بين الأكل والتكلم. وقد رد الإيجابي

(17) المرجع نفسه، ص29.

وجاء فيه: "الإجماع إن ثبت امتنع نقله لانتشار المجتهدين، وجواز خفاء واحد، وكذبه ورجوعه قبل فتوى الآخر. قلنا: منقوض بما علم الإجماع عليه كالأركان وتقديم الدليل القاطع على الظني"⁽¹⁹⁾.

وغرض هذا الإشكال، والإشكال الذي سبقه واحد، وهو إبطال قول الإيجي بإجماع الأمة؛ لكن الاعتراض الرابع يحاول تقويضه بالاعتماد على دليل أكثر جدية من الدليل الذي استند عليه الاعتراض الثالث. فإجماع الأمة على أمر كالأمر بالنظر ممتنع لاتساع رقعتها الجغرافية بحيث لا يمكن تناقله وتداوله وتقاسمه بين كل المنتمين إليها؛ فالمجتهدون القادرون على استنباط الأحكام والمؤهلون متفرون بين الأقطار وبالتالي فمن الممكن أن يكون أحد المجتهدين غير معروف لدى غيره، ومن المحتمل أن يخطئ أحدهم، وقد يتراجع عن فتواه بعد أن يأخذ بها غيره. فلم تكن وسائل تبادل المعلومات كثيرة وسريعة كما هي عليه اليوم فنحن مع الإيجي (680-756هـ) في القرن الثامن الهجري؛ فتفرق المفتين، في هذا العصر، واقع وعدم علم بعضهم بمجهود غيره ممكن وخطأ أحدهم وارد، ومراجعة أحدهم لمجهوده محتمل.

وبالرغم من قوة هذا الدليل فقد تصدى له الإيجي وانتقضه بواسطة مثالين؛ إذ تحقق الإجماع بشأن الأركان والإجماع على القول بأسبقية الدليل القطعي على الدليل

على هذا الاعتراض بقوله: يجوز حصول الإجماع فيما يوجد أمر جامع عليه كتوفر الأسباب. فلا يمكن فهم الإشكال الثالث دون القيام بهذا العمل التحليلي فلنحاول الآن تقويمه، ولنبدأ بفحص القول الذي يشكل صميمه، وهو القول المعترض به.

ومن البين أن القول المعترض به قول مدلل يستند على مثال؛ فالمدلل يقيس امتناع حصول الإجماع على امتناع إمكان الجمع بين فعلين مختلفين في الوقت نفسه؛ وبالرغم من ضعف هذا الدليل فقد قام الإيجي بالرد عليه ردًا غير مقنع؛ إذ لا يمكن، ولو جدًّا، استنباط امتناع القول بإجماع الأمة انطلاقًا من امتناع الجمع بين فعلين مختلفين هما الأكل والتكلم؛ لكن أهمية هذا الاعتراض تكمن في إثارته لمفهوم أساسي بالنسبة للتفكير الكلامي خاصة، والتفكير الإسلامي العربي عامة وهو مفهوم الأمة؛ وأقوى دليل على مكانة هذا المفهوم الحديث النبوي المحذر من الافتراق والمشير للفرقة الناجية، وهو الحديث الذي فكر فيه المتكلمون كثيرًا وتكلموا فيه كثيرًا⁽¹⁸⁾. لكن لا يسعنا هنا سوى فحص الإشكال الرابع الذي يواجه القول بوجوب النظر.

(18) جاء في ذيل كتاب "المواقف في علم الكلام" للإيجي: "في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ﷺ بقوله: (ستفتقر أمتي ثلاثًا وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، وهي ما أنا عليه وأصحابي)، وكان ذلك من معجزاته، حيث وقع ما أخبر به". ص 414. وبعدها قام الإيجي بتحديد الفرق الاثنتين والسبعين انتهى إلى تحديد الفرقة الناجية حيث قال: "وأما الفرقة الناجية المستثناة، الذين قال فيهم 'هم الذين ما أنا عليه وأصحابي' فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة" ص 429 من الكتاب نفسه.

(19) المرجع نفسه، ص 29.

بأنهم لا يعلمونها قطعاً. قلنا: كانوا يعلمون الأدلة إجمالاً، كما قال الأعرابي البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير: أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير؟ غايته: أنهم قصروا عن التحرير والتقريب وذلك لا يضر: أو ندعي أنه فرض كفاية: فإن الوجوب أعم من ذلك⁽²¹⁾. وإذا كان غموض هذا القول واضحاً: فكيف يمكن إزالته أو الحد منه؟ يبدو أن المعارض هنا لا يرفض فقط قول الإيجي "النظر واجب إجمالاً" بل يرفض أيضاً القول المقابل له وهو "ليس النظري معرفة الله واجبا" ويدعم قوله بدليلين هما: "تقرير النبي وصحابته وعامة الناس بدون بحث عن الأدلة" و "تقرير النبي وصحابته وعامة الناس بدون بحث عن الأدلة، بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً؛ ولعل المعارض يريد من خلال استدلاله أن يقول "ما يمنع القول بوجوب النظر ويمنع نفيه هو اتخاذ النبي وصحابته وسواد الأمة لقرارات بدون البحث عن أدلة تدعم هذه القرارات، بل مع علمهم قطعاً بأنهم لا يحيطون علماً بهذه الأدلة المفترضة: وقد اكتفى الإيجي هنا بالرد على الدليل الثاني بما مفاده "لقد كان المقررون يعلمون الأدلة المساندة لقراراتهم بشكل مجمل"، وأضاف لهذا الرد تساؤلاً لأعرابي يستشف منه أنه حتى عامة الناس كانوا يتوسلون بالنظر: لكن هذا الشرح لا يزيل التباس ملخص الإيجي بشكل تام، وما زال هذا الغموض يحف بالعبارة الأخيرة من هذا الاشكال وهي: "غايته:

الظني مع وجود الموانع التي أشار إليها المعارض: لكن الأركان لم تكن أبداً موضع اجتهد فردي أو جماعي مثل أركان الإسلام الخمسة التي لا يمكن أن تكون محل زيادة أو نقصان. وتقديم الدليل القطعي على الدليل الظني يقتضي التوفر على معيار للتمييز بينهما وقبول المجتهدين بهذا المعيار، وإلا فما قد يعتبره البعض قطعياً يعتبره غيره ظنياً، والعكس صحيح.

ويترب عن هذا الإشكال إشكال آخر هو الخامس حسب تصنيف الإيجي، ومضمونه هو: "إن سلم نقله فليس بحجة لجواز الخطأ على كل فكذا الكل، ولأن انضمام الخطأ إلى الخطأ لا يوجب الصواب. قلنا: معلوم بالضرورة من الدين، ولا يلزم من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل لتغايرهما وتغاير حكميهما"⁽²⁰⁾. والمثير للانتباه في هذه الصيغة العبارة "جواز الخطأ على كل فكذا الكل" التي أوردها المانع، وتكررت في منع المنع مع تعديل طفيف لم يخف سقمها التركيبي وغموضها المعنوي. فلماذا لم تستعمل الصيغة الشرطية وهي الأسلم فيقال "إذا جاز خطأ البعض فيجوز خطأ الكل"؟

ولا يسلم الإشكال السادس كما صاغه الإيجي بدوره من مظاهر القلق فقد قيل بشأنه: "السادس: منع الإجماع عليه بل الإجماع على خلافه لتقرير النبي ﷺ والصحابة وأهل سائر الأمصار العوام، وهم الأكثرون مع عدم الاستفسار عن الدلائل، بل مع العلم

(21) المرجع نفسه، ص 29-30.

(20) المرجع نفسه، ص 29.

بالذات، ويرد الإيجي عن هذا بالإشارة إلى كونه يقصد، حينما أوجب المعرفة، المعرفة السببية لا المعرفة الذاتية، وقد ضرب مثالاً على هذا بقوله: إن الأمور بالقتل مأمور بما يقدر عليه، وليس بما لا يطيق. ويستنبط من هذا المثال أن الاعتراض كان يستند على حجة أخرى مفادها أن إيجاب المعرفة يترتب عنه التكليف بالمحال.

2-2 نقض قول المعتزلة بعقلانية الوجوب:

1-2 ملخص قولهم:

يلخص الإيجي موقف المعتزلة المختلف عن موقفه بقوله: "وأما المعتزلة فهذه طريقتهم إلا إنهم يقولون المعرفة واجبة عقلاً؛ لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره، وهو ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب عقلاً؛ وبعد تسليم حكم العقل نمنع حصول الخوف لعدم الشعور، ودعوى ضرورة الشعور ممنوعة لعدم الخطور في الأكثر، وإن سُلِّم؛ فلا نُسلم أنه يدفعه؛ إذ قد يخطئ، ولا يقال الناظر فيه أحسن حالاً قطعاً من المُعرض؛ لأننا نقول ممنوع، والبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطنة بتراء"⁽²³⁾.

ويبدو من خلال هذا المقطع أن تفكير الإيجي ما زال متعلقاً بالمقطع الذي يتكلم عن دين العجائز؛ ففي هذا المقطع ما يفسر

أنهم قصرُوا عن التحرير والتقرير وذلك لا يضر، أو ندعي أنه فرض كفاية؛ فإن الوجوب أعم من ذلك: "فكيف يمكن في هذه الصيغة الملتوية أن نميز ما يريده المانع، وما يقصده مانع المنع وهو الإيجي؟ لعل المعترض يريد، حسب قراءة الإيجي، أن يقول: اكتفى المقررون بالتقرير دون النظر والاستدلال، ولم يدونوا أدلتهم، والنظر فرض كفاية لا فرض عين. فهل تناقض الإيجي مع نفسه في قوله "أو ندعي أنه فرض كفاية؛ فإن الوجوب أعم من ذلك؟ وهل سيزول هذا التناقض مع الإشكال الموالي له وهو السابع؟

2-4 مشكل المقدمة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب:

جاء في الإشكال التاسع: "لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. قلنا: المعرفة غير مقدورة بالذات، بل بإيجاب السبب؛ فإيجابها إيجاب لسببها، كمن يؤمر بالقتل؛ فإنه أمر بمقدوره، وهو ضرب السيف قطعاً، وقد يجاب عنه: بأنه لو كان مأموراً بالشئ دون ما يتوقف عليه لزم تكليف المحال، وهو ضعيف؛ إذ المحال أن يجب الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها"⁽²²⁾. وبالرغم من أن قلق بنية هذا الإشكال أخف من بنية الإشكال الذي سبقه فإنه لا يمكن فهمه بشكل جيد دون القيام بفحصه وتحليله: فالمعترض لا يسلم بوجوب المعرفة؛ لأن التسليم بهذا سيجعلها مقدورة

(23) المرجع نفسه، ص31.

(22) المرجع نفسه، ص30.

2-2 أسلوب الإيجي في الرد على حجج المعتزلة:

انتقض الإيجي مقدمات الاستدلال المعتزلي بمجموعة من الأدلة؛ فلا يترتب على الاختلاف بالضرورة الاحساس بالخوف؛ إذ غالبًا ما لا يخطر في النفس، وحتى إذا تم التسليم بتولد الخوف من الاختلاف فإن العقل لا يقدر على رفع الخوف بدفع الاختلاف؛ لأنه معرض للخطأ. كما أن حال الناظر في الاختلاف ليست أفضل قطعًا من المعرض عنه بدليل أن الأبله المتكل على الشرع أقرب إلى النجاة من الفطن المتكل على عقله.

ولم يكتفِ الإيجي بالمسلك العقلي في الرد على المعتزلة، بل أضاف إليه المسلك الشرعي حيث قال: "ثم لنا في أنه لا يجب عقلاً، بل سمعًا قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾". نفى التعذيب قبل البعثة، وهو من لوازم الوجوب عندهم فينتفي الوجوب قبل البعثة، وهو ينفي كونه بالعقل. لا يقال المراد بالرسول العقل، أو المراد "ما كنا معذبين" بترك الواجبات الشرعية؛ لأننا نقول: خلاف الوضع لا يجوز صرف الكلام إليه إلا لدليل⁽²⁴⁾.

ما فهمه الإيجي من دين العجائز؛ فالعاجز هو مثل الأبله المعرض عن النظر والجدل وهو الطالب للخلاص، وليس هو الفطن الأبتى الذي ينظر ويجادل ويتكلم، والذي لا تكون حاله بالضرورة أفضل من حال المعرض، ويكشف هذا التوظيف الجديد لمبدأ العجز عن تلون تفكير الإيجي؛ فهو متكلم مع الفقهاء، وفقيه مع المتكلمين، وعقلاني من السمعانيين، وسمعي مع العقلانيين.

ولخص الإيجي موقف المعتزلة في العبارة: المعرفة واجبة عقلاً؛ لكن هذه العبارة لا تقابل تمامًا عبارة الإيجي: النظر في معرفة الله واجب إجماعًا؛ فقد حذف فيها النظر، وعرفت المعرفة واستتر فيها موضوع المعرفة، وأحل فيها العقل محل الإجماع؛ لكن العقل لا يقابل الإجماع. ولا يمكن إلحاق النظر بالمعرفة؛ لأن المعرفة أوسع من النظر والمقابل الحقيقي لقول المعتزلة هو: المعرفة واجبة شرعًا؛ لكن الإيجي لم يلتفت إلى هذا الأمر وانتقل إلى فحص الأدلة التي دعم بها المعتزلة موقفهم، وهي التي يربط بينها الاستدلال الشرطي التالي: إذا كانت المعرفة تدفع الخوف الحاصل من الاختلاف وغيره، وكان الخوف ضررًا، وكان دفع الضرر عن النفس واجب عقلاً؛ فإن المعرفة واجبة عقلاً.

(24) المرجع نفسه، ص31، 32.

يجعل، حسب المعتزلة، المكلف في حيرة من أمره وتضعه في متاهة يدور فيها على نفسه. وحاول الإيجي نقض هذا الاستدلال بطريقتين كما جاء في قوله المجمل: "وأجيب عنه بوجهين:

الأول: إنه مشترك؛ إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقاً؛ فيقول لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر. لا يقال: قد يكون فطري القياس؛ فيضع له مقدمات تفيده العلم بذلك ضرورة؛ لأننا نقول لا يستمع إليه، ولا يأثم بتركه فلا تمكن الدعوة وهو المراد بالإفحام.

الثاني: إن قولك لا يجب على ما لم يثبت الشرع. قلنا: هذا يصح لو كان الوجوب عليه موقوفاً على العلم بالوجوب لكنه لا يتوقف؛ إذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور⁽²⁶⁾.

لكن طريقة الإيجي الأولى في الرد غير مقنعة؛ فالغموض يحيط بحروفها وكلماتها وعباراتها. فإذا أحلنا النظر محل الهاء في العبارة "إنه مشترك؛ إذ لو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقاً" بدون فائدة. ولا تسلم العبارة الموالية لها من الالتباس فهي لا تخلو من دور، ويبلغ الغموض أقصى درجاته في العبارات التي

والمهم في هذا المقطع هو تجلي موقف الإيجي واتضح معنى الواجب؛ فالنظر واجب سمعاً، وتاركه يستحق العذاب. ومعنى كونه سمعياً أن الشرع هو الذي حكم به؛ وزكى الإيجي قوله هذا بآية مقتبسة من القرآن أَكَّدَ على كونها قطعية لا تقبل التأويل وفق مذهب المعتزلة.

وبعد هذا عاد الإيجي من جديد للطريق العقلاني في التكلم مع المعتزلة، ولم ينته كلامه عن النظر إلا بعدما استعمل في ملخصه أحد المصطلحات المؤشرة على توقف الكلام، وهو الإفحام كما في قوله: "احتج المعتزلة بأنه لو لم يجب إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء؛ إذ يقول المكلف لا أنظر ما لم يجب، ولا يجب ما لم يثبت الشرع، ولا يثبت الشرع ما لم أنظر"⁽²⁵⁾. والكلام في هذا القول المجمل دائر على الدليل الذي حاول المعتزلة أن يبطلوا به حجة الإيجي السابقة؛ فلو لم يجب النظر إلا بالشرع لزم إفحام الأنبياء؛ فالمكلف قد يرد على دعوة الشرع النظر على سبيل الوجوب بقوله: لا أنظر ما لم يكن النظر واجباً. ولا يكون النظر واجباً ما لم يثبت الشرع وجوبه. ولا يثبت الشرع وجوبه ما لم أنظر في وجوبه؛ فموقف الإيجي

(26) المرجع نفسه، ص31-32.

(25) المرجع نفسه ص32.

3- خلاصات:

بعد قراءتنا المتأنية لمقال الإيجي نستنبط منه أربع نتائج أساسية هي:

1-3 لم يكن دفاع الإيجي عن موقفه مقنعاً بعدة اعتبارات من بينها:

أولاً: لم تكن الأقوال الشرعية التي احتج بها الإيجي مدعمة لموقفه وخاصة الآيات القرآنية، وبالتالي فاستنباطه غير صحيح وقياسه خاطئ. والغريب في الأمر أن الإيجي لم يعتمد في احتجاجه على الآيات التي استعملت كلمة النظر، والجدير بالذكر أن النظر استعملته العديد من الآيات القرآنية لكنه لم يقتصر فيها بالحرف "في"؛ بل بالحرف "إلى"، ولم يلتفت الإيجي بتاتاً إلى هذه الآيات بالرغم من كونها كثيرة، وبالرغم من كونه استشهد بإحداها. واللافت للنظر أن مختلف هذه الآيات تربط النظر بالحرف "إلى" لا بالحرف "في"، وسواء كان موضوع النظر هو الخلق أو الخالق. وحينما انصرف النظر في الآية ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾⁽²⁸⁾ إلى الخالق، فإنه جاء في صيغة طلب لا في صيغة أمر.

ثانياً: لا تخلو ملخصات الإيجي من سقم في التركيب. وخير مثال على ذلك قوله:

اختتمت بها طريقة الإيجي الأولى في الرد. واللافت للنظر هنا هو استعمال الإيجي لمصطلحين أساسيين بالنسبة إلى علم الكلام هما القياس الفطري والإفحام؛ فالقياس الفطري هو الصحيح بشكل واضح وبديهي وهذا الشرط لا يستوفيه، حسب الإيجي، استدلال المعتزلة السابق. ويقابل الإفحام الإلزام⁽²⁷⁾. ويلزم السائل إذا عجز عن مواصلة البحث، ويفحم المجيب إذا عجز عن إقامة الدليل على دعواه. وكأننا أمام كلام شفوي حي دائر بين سائل ومجيب في حين لسنا سوى أمام كلام منقول، لعل ناقله لم يحسن بالضرورة نقله، كما يظهر من خلال الوجه الثاني من منعه: فالعبارة "إن قولك لا يجب على ما لم يثبت الشرع" لا تخلو من غموض وسقم وصاحبها هو المعتز. وبالرغم من هذا؛ فإن الإيجي ينفي صحتها بدليل توقف العلم بالوجوب على الوجوب دون صحة العكس. فلو صح العكس لزم الدور. والدور هو آخر كلمة انتهى بها المقصد السادس من المرصد الرابع من كتاب المواقف في علم الكلام.

(27) وكان الإيجي هنا أمام حوار فعلي بالرغم من أنه لم يسمي طرفه المقابل كما هو الحال بالنسبة لمحاورات أفلاطون التي سمت السائل والمجيب وأحضرت الشهود. انظر مثلاً محاوراة الدفاع. ومن المناظرات الفعلية المنقولة مناظرة أبي سعيد النحوي لمتى بن يونس المنطقي. انظر: التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، ص 107-129.

(28) سورة الأعراف الآية 143.

والصورة القياسية الصحيحة: فعندما صاغ حججه صيغة استدلالية فإنه أراد بناءها بنية قياسية صحيحة. لكن هل القول "معرفة الله تعالى واجبة إجمالاً وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" قول قياسي صحيح؟ فمن المفترض أن يكون هذا الاستدلال صحيحاً؛ لأن المراد به الدعم. لكن ما هو معيار صحته؟

لا يبدو أن هذا الاستدلال صحيح بشكل واضح (أو بشكل فطري بلغة الإيجي) كما هو الحال بالنسبة للأضرب المكونة للشكل الأول من أقيسة أرسطو؛ فبالرغم من توسل هذا الاستدلال بالحدود كما هو الشأن بالنسبة لأقيسة أرسطو فإنه ليس قياسياً كما يظهر من خلال صورته العمودية التالية:

معرفة الله تعالى واجبة إجمالاً،

وهي لا تتم إلا بالنظر.

وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب،

إذن فالنظر واجب.

فهل هذا الاستدلال صحيح باعتبار صورته الشرطية؟ فمن الممكن جعل صورته شرطية كالتالي: "إذا كانت معرفة الله تعالى واجبة إجمالاً، وكانت لا تتم إلا بالنظر، وكان ما لا يتم الواجب إلا به واجباً، فإن النظر واجب".

"الخامس: وإن سلم نقله فليس بحجة لجواز الخطأ على كل، فكذا على الكل". وقد أثر هذا الخلل التركيبي على معنى عباراته، فليس من السهل فهم معنى الكثير من عباراته. ومن الصعب جداً في كثير من الأحيان تمييز قوله عن قول غيره، ولعل السبب في هذا الخلل القلق الذي يسكن عبارة الإيجي المرجعية "النظر في معرفة الله واجب إجمالاً". ولعل مرد قلقها مصدره العبارات الأشد قلقاً التي تنطوي عليها كالعبارة "النظر في الله"، والعبارة "معرفة الله": فالعبارة الأولى تحمل العقل الناظر ما لا يطيق وتجعله متجاوزاً لحدوده وإمكاناته ومدعياً ما لا يستطيع. والعبارة الثانية قد تطمع في محال وهو قدرة العقل على تحقيق معرفة مطلقة بالله، وإذا كانت هذه المعرفة ممكنة فإنه لا يمكن إلا أن تكون جزئية ومعرفة بالله. والآيات الدالة على هذا المعنى لا تُحصي، والإشارة إلى واحدة منها كافية فلتكن هي ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾⁽²⁹⁾. فكيف لمن لا يحاط ولو بعلمه أن تتم الاحاطة به هو؟

ثالثاً: ليست الصورة الاستدلالية التي توسل بها الإيجي صحيحة منطقياً؛ فبالإضافة إلى حجية القول المستشهد به عول الإيجي على مجموعة من المبادئ الشرعية كالإجماع والتأويل والمبادئ المنطقية كتحصيل الحاصل، والدور

(29) سورة البقرة، 255.

الأدلة الشرعية في إثباتهم لوجوب النظر، بينما يستفاد من كلام الإيجي عن النظر أن الاختلاف بينه وبين الشيعة والفقهاء اختلاف عميق وجوهري؛ فالمعتصمون بالإمام متمسكون بالطرق غير النظرية للمعرفة؛ فالمعرفة الروحية تتأتى حسبهم، كما أشار إلى ذلك الإيجي، بالوحي والإلهام والتصفية. وأما الموافق الفقهية من النظر الكلامي فقد بلغ بعضها إلى حد تحريمه والدليل على هذا يكمن في الوجه العاشر من وجوه المنع الذي سماه الإيجي بالمعارضة.

3-3 لن نعدم الصواب إذا قلنا بأن الإيجي سعى من خلال دفاعه عن وجوب النظر إلى الدفاع على وجوب الكلام ووجوب علم الكلام.

فالكلام، انطلاقاً من مقال الإيجي، تفكير منهجي مستند على النظر والاستدلال، وهو عمل مكتوب قد تغيب فيه كل العناصر المساهمة في تبلوره حين يكون عملاً شفويًا، ويحضر فيه الكاتب وحده فهو السائل والمجيب. ولم يعد موضوع الكلام، مع متأخري المتكلمة، منحصراً في الدفاع عن العقيدة بل اتسع ليشمل غيرها كالدفاع عن الآليات التي يتوسل بها علم الكلام مثل الدفاع عن النظر.

وقد تقرر منذ المنطق الرواقي أن القضية الشرطية لا تصح إلا إذا امتنع أن تكون مقدماتها صادقة ونتيجتها كاذبة. لكن الاستدلال الذي نحن بصدد فحصه لا يستوفي هذه القاعدة. فحتى لو سلمنا بصدق مقدماته فإننا لا نستطيع البث في صدقها؛ فالقضية الموضوعة في المرتبة الأولى لا يمكن الحكم بصدقها باعتبار مطابقتها للواقع. كما يمكن منازعة القضية الجزئية المكونة لهذا الاستدلال؛ إذ لا يؤدي النظر بالضرورة إلى المعرفة فقد يكون عرضة للخطأ.

2-3 لم يحظ موقف الإيجي الرافع لشعار الإجماع بهذه الصفة بشهادة صاحبه؛

فمن بين المبادئ الأساسية التي استند عليها علماء الكلام في احتجاجهم مبدأ الإجماع، وقد أشار موقف الإيجي من النظر إلى هذا المبدأ بشكل صريح حين اعتبر النظر واجب إجماعاً، لكن هذا الموقف لم يتمتع بهذه الصفة؛ لأنه كان محل اختلاف بين المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة، كما كان هذا الموقف موضع خلاف بين المتكلمين الأشاعرة وبعض الفقهاء والمتكلمين الشيعة. ولعل اختلاف الأشاعرة والمعتزلة اختلاف بسيط يرجع إلى تقديم هؤلاء للحجج العقلية على

3-4 لا يترتب عن رفض موقف الإيجي الأخذ بالموقف المقابل له

وهو "ليس النظر في معرفة الله واجب إجماعاً". كما لا يلزم عن رفض هذا القول الأخير رفض كل ما يقضيه من نتائج؛ فإذا لم يكن النظر واجباً فإنه يبقى مهماً وضرورياً، وخاصة إذا تم ربطه بالموضوع المناسب له؛ فالنظر يحتاج مثل مصدره إلى توجيه كما أنه يحتاج إلى تحديد موضوعه القابل للمعرفة بشكل مشروع وعقلاني.

البليوغرافيا

- التوحيد والعدل، تحقيق: خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، (د. ت)، بيروت.
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة للطباعة والنشر، (د.ت)، بيروت.
- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الأندلس، 1978، بيروت.
- أبو الوليد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، 1964، القاهرة.
- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة 1984، بيروت.
- حمو النقاري، المنهجية الاصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية، الشركة المغربية للنشر ولادة، الدار البيضاء، المغرب، 1991.
- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، دار الخطابي، الدار البيضاء، 1987.
- سعيد بن سعيد، الخطاب الأشعري، دار المنتخب العربي، 1992.
- Aristote, Organon, Premiers analytiques, traduction et notes par Tricot. Paris. Librairie philosophique Vrin.J 1966.
- Aristote, Organon, Les Topiques, Traduction et notes par Tricot. Paris. Librairie philosophique Vrin.J. 1939
- أبو الحسن الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تصحيح وتقديم: حمودة غرابة، مكتبة الخانجي، 1955، مصر.
- أبو منصور البغدادي، أصول الدين، دار الكتب العلمية، 1981، بيروت.
- أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، 2011.
- أحمد بن مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق: قسطنطين زريق، منشورات الجامعة الأمريكية، 1966، بيروت.
- عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، (د.ت)، بيروت.
- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب



الدراسات والأبحاث | Research Papers

إشكالية التسامح وحرية الاعتقاد عند جون رولز

The problem of Tolerance and Freedom of belief in John Rawls philosophy

حسن الإدريسي⁽¹⁾

Hassane EL Idrissi

الكلمات المفتاحية: التسامح - حرية الاعتقاد - التعددية المعقولة - المجتمع المحكم التنظيم- الاعتراف.

Abstract:

This article attempts to shed light on the issue of tolerance and freedom of belief in John Rawls philosophy, which he tackled in his liberal political theory, by answering central forms that are: How can a liberal, democratic, just and stable society be established despite the presence of doctrinal pluralism?

To accomplish this task, we have methodically relied on the gains of the classical liberal enlightening heritage as expressed by John Locke's philosophy, which represented a direct theoretical depth of John Rawls's philosophy. On this basis, one of the tasks of this study will be to place the concept in its theoretical and historical context. We will work on reformulating it by standing at the conceptual equipment that Rawls employed to justify his conception, such as: the freedom of thought and belief, Overlapping consensus, reasonable pluralism, equal liberty of Conscience, well-ordered society and public reason. Then we will move on to talk about the limits of this

ملخص البحث:

يحاول هذا المقال تسليط الضوء على مسألة التسامح وحرية الاعتقاد عند جون رولز التي عالجها في نظريته السياسية، وذلك من خلال الجواب عن إشكال مركزي مفاده: كيف يمكن تأسيس مجتمع ديمقراطي ليبرالي عادل ومُستقر في ظل وجود تعددية مذهبية؟

ولإنجاز هذه المهمة، اعتمدنا منهجياً على مكتسبات التراث الأنواري الليبرالي الكلاسيكي على نحو ما عبّرت عنه فلسفة جون لوك، التي مثّلت عمقاً نظرياً مباشراً لفلسفة جون رولز. وعلى هذا الأساس، سيكون من مهام هذه الدراسة وضع هذا المفهوم في سياقه النظري والتاريخي، وسنعمل على إعادة صياغته من خلال الوقوف عند العُدّة المفاهيمية التي وظفها رولز لتبرير تصوره من قبيل: حرية التفكير والاعتقاد، التوافق التشابكي، التعددية المعقولة، حرية الضمير المتساوية، المجتمع المحكم التنظيم والعقل العمومي. ثم سننتقل بعد ذلك للحديث عن حدود هذا التصور استناداً إلى "براديفم الاعتراف" ويل كيمليكا نموذجاً.

الآخرين وتقبل اختلافاتهم بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية أو العقيدة.

ومن الواضح أن لوك ألف رسالته كرد فعل تجاه التعصب الديني والصراعات الطائفية والعقيدة التي شهدتها أوروبا، وإنجلترا بالخصوص، طيلة العصر الحديث، والتي عانى منها لوك نفسه - وليس وحده - فتصوره كان محكوماً بما عاينه وعاشه داخل مجتمعه الإنجليزي الذي مزقته الحروب العقائدية⁽²⁾ بين الكاثوليك والبروتستانت. ولعل هذا كان أحد الأسباب الأساسية التي دفعته، إلى جانب فلاسفة كبار أمثال: اسبينوزا وروسو، إلى صياغة نظرية العقد الاجتماعي بوصفها بديلاً للحكم المطلق المستند إلى الحق الإلهي؛ فالعقد، في نظره، هو الضامن الآمن لحقوق الإنسان وحياته المدنية.

لقد ساهمت هذه النظرة الجديدة للإنسان ولنظام الحكم، والنابعة من عقلية

liberal conception of tolerance based on the "paradigm of recognition" and Will Kymlicka as a model.

Key words: Tolerance – Freedom of belief - Reasonable pluralism - Well- ordered society - Recognition

استهلال

شكلت فلسفة الأنوار (القرن الثامن عشر) أرضية خصبة لتشكّل وانبثاق مفهوم التسامح بوصفه أحد المقومات الأساسية للحدثا السياسية والفكرية، وأسساً من أسس الدولة الليبرالية الحديثة، وهو مبدأ لا ينفصل عن المبادئ الأخرى من قبيل: الحرية، المساواة، الكرامة، العقلانية، الاستقلال الذاتي والمواطنة. وقد ساهم الإصلاح الديني الذي دشنته أوروبا خلال القرن السادس عشر على يد مارتن لوتر (1546-1483) M.Luther في بلورة وترسيخ هذا المبدأ.

وتمثل "رسالة في التسامح" للفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1704-1632) J.Locke مدخلاً أساسياً لفهم هذا المفهوم، والإحالة المركزية التي ترجع إليها كل القراءات والاجتهادات النظرية كلما استشعرت الحاجة إلى إعادة النظر فيه وإدخال التعديلات الضرورية عليه؛ إذ بفضلها أدرك الإنسان الأوروبي أنه لا يمكن أن يضمن وجوده إلا بضمان العيش المشترك، هذا الأمر يجعله مطالباً باحترام

(2) 1 بينه الأستاذ محمد مزور في دراسة حديثة له بعنوان "فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري" إلى أن الدين ليس من جنس العقيدة، ففي نظره عادة ما يستخدم لفظ "الدين" مرادفاً للفظ "العقيدة"، بيد أن في الأمر لبساً يحتاج إلى بيان كما يقول، ذلك أن الدين من طبيعة كونية، في حين أن العقيدة من طبيعة تاريخية، فهي مجموعة من التعاليم والطقوس والمعاملات التي تخص شعباً معيناً، أو ثقافة بعينها، أو حضارة بأسرها. ومن هذه الزاوية لا يوجد سوى دين كوني واحد، وبالمقابل هناك عقائد متعددة ومختلفة، ولذلك كان الاصطدام بينها قدراً محتوماً. وقد اتخذ هذا الاصطدام شكل حروب، وصفت خطأً بالحروب "الدينية"، بينما كانت في جوهرها حروباً "عقائدية" كما لاحظ كانط، انظر:

محمد مزور، **فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 35-36.

غير أن هذا التصور الفلسفي المعاصر الذي عبّر عنه رولز، ورغم وجاهته وجدارته، ما لبث أن تعرض لانتقادات شديدة خصوصاً من لدن أنصار "التعددية الثقافية Multiculturalism" وبراديجم "الاعتراف Recognition" الذين أصرّوا على ضرورة تجاوزه نحو فضاء أرحب، متعدد ثقافياً، يضمن لكل فرد ولكل جماعة ثقافية حقوقها المختلفة على قدم المساواة دون تمييز أو إقصاء. وهذا لن يتحقق، في اعتقادهم، إلا **بالاعتراف** الثقافي المتبادل استناداً إلى مبدأ التسامح القائم على الاعتراف بالآخر لا كأنا، كما راهنت الليبرالية والتنوير، وإنما كأخر مختلف عني.

وسنعمل في هذه الدراسة الموسومة بـ **"إشكالية التسامح وحرية الاعتقاد عند جون رولز"** على تقديم قراءة نقدية تحليلية لمقاربة رولز لهذا الإشكال، والذي يمثل التراث الأنواري الليبرالي الكلاسيكي مرجعيته الفلسفية وخلفيته النظرية. ولذلك سنعود إلى هذا الإرث وامتداداته المعاصرة لا للنظر في دلالات التسامح وإشكالاته الراهنة فقط، بل وأيضاً لإدراك حدود هذه المقاربات من زاوية "براديجم الاعتراف".

وعلى هذا الأساس نتساءل: ما هي الدلالات الفلسفية والسياسية التي يحملها مفهوم التسامح لدى جون لوك؟ وكيف قرأ رولز "رسالة في التسامح"؟

حدثية أنوارية في تأسيس براديجم جديد مبني على الاختلاف وقبول الآخر، والإيمان بالحوار والتعايش بدل التعصّب والانغلاق والحقّد والكرهية. وبهذه الحيثية تكون فلسفة جون لوك قد دشنت عهداً جديداً كل الجودة بالنسبة للإنسان؛ إذ استطاع هذا الفيلسوف الإنجليزي أن يقطع شوطاً كبيراً في تحقيق أحد آمال ورهانات الحدث والتنوير، مما جعله من الممهدين الكبار للتسامح الديني في الفكر الفلسفي الحديث.

سيستعيد الفيلسوف الأمريكي المعاصر **جون رولز** (1921-2002) J.Rawls هذا التصور الليبرالي للتسامح الذي صاغه لوك في رسالته، وذلك لتبرير مبادئ الليبرالية وتدعيم تصوره السياسي للعدالة، ورهانه في ذلك التأسيس لمجتمع ديمقراطي ليبرالي عادل ومستقر، يحترم قيمتي الحرية والمساواة. ويحظى بإجماع كافة المواطنين من حيث كونهم جميعاً أحراراً ومتساوين. فمنذ كتاباته الأولى بدءاً بـ **"نظرية في العدالة"** (1971)، مروراً بـ **"الليبرالية السياسية"** (1993)، وصولاً إلى أعماله الأخيرة وأخص بالذكر **"إعادة الصياغة"** (2001) نجد رولز مهووساً بإيجاد حلول عقلانية للقضايا الشائكة والخلافية المطروحة بحدة داخل المجتمعات الديمقراطية الحديثة، وفي مقدمتها إشكالية التعددية المذهبية والعقائدية، وقد خلص إلى ضرورة القبول بهذه التعددية لضمان السلم والاستقرار السياسي.

للعادلة، يفوق، في نظري، التقليد النفعي السائد (...). أعتقد أن التصور التعاقدي هو التعبير الأنسب والأقرب، من بين التصورات التقليدية كلها، إلى تصور العدالة كإنصاف، كما أنه يشكل الأساس الأخلاقي الأكثر ملاءمة لمجتمع ديمقراطي"⁽³⁾.

إن هذا الانتماء الصريح لإرث التعاقد والأنوار يبدو واضحًا من خلال استلزام جون رولز لمقاربة جون لوك - وإن كانت مقارنة رولز وفق صياغة جديدة وفي سياق مُغاير- لأجل تدعيم تصويره الليبرالي للعدالة، الطامح إلى تحقيق التوازن والاستقرار داخل المجتمع بالرغم من التعددية المذهبية والعقائدية التي تخترقه. وقد تجلّى هذا الانتماء بشكل واضح من خلال المبدأ الأول لنظرية العدالة الذي أطلق عليه رولز "**مبدأ الحريات**" (**The principle of Liberties**) والذي يتضمن مجموعة من الحقوق والحريات الأساسية المتساوية مثل: حرية التفكير والاعتقاد، حرية التعبير، حرية التجمع، الحرية الأخلاقية والحرية الشخصية التي تضمن سلامة الشخص النفسية والجسدية وغيرها من الحريات والحقوق المدنية (مثل: الحق في التصويت، الحق في الملكية الخاصة والمشاركة السياسية... إلخ) التي يدافع عنها رولز ويرأها ضرورية؛ لأنه بدونها لا يستطيع المواطنون تحقيق ما يطمحون إليه. وقد صاغ فيلسوف العدالة هذا المبدأ

وهل ظل وفياً لروح التسامح الليبرالي كما عبّرت عنه رسالة لوك أم عمل على تأويله وإعادة صياغته على نحو مُغاير؟ هل يمكن اعتبار التوافق التشابكي تأويل رولز لمفهوم التسامح عند جون لوك؟ إذا كان الأمر كذلك، فما دلالة هذا التأويل الجديد؟ ما الذي يقصده رولز بالمجتمع المحكم التنظيم؟ وكيف يمكن تأسيسه؟ وكيف يمكن تحقيق التماسك الاجتماعي والاستقرار السياسي في مجتمع تخترقه التعددية المذهبية والعقائدية؟ وهل استطاعت الدولة الليبرالية الحديثة أن تكون محايدة في تعاملها مع الجماعات الثقافية والإثنية الموجودة داخل المجتمع أم أن هذا الشعار ("الحياد") ظل مجرد وهم؟ وبأي معنى يمكن اعتبار الاعتراف شرطًا جوهريًا لتحقيق مبدأ التسامح؟

1- تبرير حرية الضمير والاعتقاد

حرّيُّ بنا أولًا التأكيد أن جون رولز ظل وفياً لخط الأنوار وتقليد العقد الاجتماعي الذي دشنه كانط E.Kant ولوك J.Locke وروسو J.Rousseau، فهو يقدم نفسه بوصفه فيلسوفًا داخل هذا التقليد، وهو ما يعبر عنه بوضوح قائلاً: "إن ما حاولت القيام به هو تعميم ورفع مستوى التجريد لنظرية العقد الاجتماعي الكلاسيكية كما نجدها عند لوك وروسو وكانط (...). فهذه النظرية تبدو أنها تقدم تفسيرًا منهجيًا بديلاً

(3) John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. Revised edition, 1999. P: XVIII.

سيؤدي إلى سيادة العنف والاقتتال، وبالتالي تهديد أمن وسلامة الدولة بما هي غايات أُتست من أجلها.

ولهذا، ف"لا الحاكم المدني، ولا أي إنسان آخر، مفوض برعاية النفوس"⁽⁶⁾؛ لأن مهمته تقتصر فقط على حماية المواطنين والحفاظ على خيراتهم المدنية وسن القوانين التي من شأنها تعزيز السلم والتعايش والاستقرار داخل الدولة، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى نجاتهم ف"خلاص النفوس-يقول لوك- ليس من شأن الحاكم المدني أو أي إنسان آخر، ذلك أن الحاكم ليس مفوضاً من الله لخلاص نفوس البشر، وأن الله لم يكلف أي إنسان بذلك"⁽⁷⁾.

وإذا كان مؤمن ما يشكك في عقيدة مؤمن آخر، فهذا ليس من شأن سلطة الحاكم، فاليهودي الذي لا يؤمن بأن العهد الجديد (أي الإنجيل) هو كلام الله فإنه لا يغير أية حقوق مدنية؛ لأن إيمانه وإن كان يشكك في اعتقاد آخر، لا يمس أبداً الملكيات الخاصة للأفراد ولا يهدد السلطة السياسية الساهرة على حماية أمن وسلامة خيرات الناس ومؤسسات الدولة، طالما أن قوله لا يمس في شيء حرية الآخرين في اعتقاد ما

على النحو الآتي: "لكل شخص حق متكافئ للنسق الأكثر اتساعاً من الحريات الأساسية المتساوية بين الجميع والمنسجمة مع النسق ذاته بالنسبة للآخرين"⁽⁴⁾.

إن ما يلفت النظر في مضمون هذا المبدأ، هو وفاء جون رولز لديمقراطية جون لوك، فكل الفيلسوفين حاولا أن يؤسسا لحقوق وحريات إنسانية أساسية ذات بعد كوني، كلاهما يُقر بأن المواطنين جميعاً أحرار ومتساوون، وليس هناك اختلاف فيما بينهم إلا في قناعاتهم وعقائدهم وأموالهم الخاصة التي من الضروري أن يتسامحوا فيها.

ولمّا كان الاعتقاد شأنًا فرديًا يخص الإيمان الروحي للأفراد، فإن القانون لا يختص بتنظيمه أو الوصاية عليه، بل يضمن فقط احترام ممارسته بحرية دون أي إكراه أو قسر؛ "لأن الصراعات التي تنشأ عن حرية الاعتقاد لا يمكن تسويتها بالقوة بل بسلطة القانون"⁽⁵⁾، فليس من حق الحاكم المدني نفسه، أن يتدخل في الأمور الدينية والعقدية لرعاياه أو إلزامهم بالقوة على اعتناق دينه أو دين معين؛ لأن ذلك يرتبط بحريتهم الشخصية وقناعاتهم الذاتية، فالحاكم له الحكم فقط على الخيرات المدنية وليس على نوايا الأفراد وإيمانهم، وكل تجاوز لسلطته السياسية

(6) جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة: منى أبو سنة، تقديم ومراجعة: مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1977، ص.24.

(7) المرجع نفسه، ص.24.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Audard Catherine, **Tolérance et raison publique : Le libéralisme politique de John Rawls**, Collective work: La Tolérance politique, classiques Garnier, paris, 2019, P.3.

شؤونهم الدينية والمذهبية أو إلزامهم بتبني عقيدة دون أخرى؛ لأن ذلك يعتبر مساساً بمبدأ الحرية بوصفه مبدأً دستورياً مقدساً، على اعتبار أن "تسامح المذاهب الدينية هو وسيلة للنجاة وضمان للسلم المدني"⁽¹⁰⁾ والإخلال به يشكل تهديداً للاستقرار المنشود داخل الدولة. ولذلك فإن "فكرة الدولة الدينية مرفوضة"⁽¹¹⁾ عند رولز، فليس لدى الدولة سلطة تفضيل ديانة على أخرى أو الولاء لعقيدة بعينها، "إنها لا تقحم نفسها بالعقيدة الفلسفية والدينية لكنها تنظم سعي الأفراد لمصالحهم الأخلاقية والروحية طبقاً لمبادئ يتفقون عليها بأنفسهم في وضع بدئي من المساواة"⁽¹²⁾.

بهذا المعنى، تضمن الدولة حرية التدين والاعتقاد لكافة مواطنيها من حيث كونهم جميعاً أحراراً ومتساوين؛ إذ لا يمكنها التضييق بحريتهم في سبيل عقائدهم الدينية أو الأخلاقية المتباينة؛ ذلك لأن "المبدأ المؤسس لليبرالية هو سيادة الفرد على حق اختيار تصورات الحياة ومواجهة الحظر الذي تمارسه السلطة الدينية أو

شعوا. وبالتالي فمن حق أي شخص اعتناق الدين الذي يراه مناسباً وفعل ما يقتنع به دون قسر أو إكراه.

لا شك أن هذا التوجه الديمقراطي الذي كرّسه لوك وسار عليه رولز يعكس بجلاء نضجهما السياسي ورقيهما في اتجاه ترسيخ الحقوق والحريات المدنية، وبالخصوص حرية الضمير والاعتقاد وحرية الممارسة الدينية المكفولة دستورياً انطلاقاً من "مبدأ الحرية"⁽⁸⁾ نفسه الذي يتضمن أن "الحرية الدينية لا يمكنها أن تكون مبررة إلا في إطار الحرية للجميع، أي حرية الاعتقاد بغض النظر عن ما هو هذا الاعتقاد (...). وهو ما يعني أن المتدين أو المتمدن بهذا الاعتقاد أو ذاك عليه أن يستحضر ولاءه نحو مبدأ الحريات، ويمنحه الأولوية عن ولائه تجاه عقيدته، فلا يمكنه بمنطق سليم أن يستفيد هو من حرية الاعتقاد، ثم على أساس هذه العقيدة يسعى إلى قهر واضطهاد عقائد الآخرين"⁽⁹⁾.

ولذلك يتعين على الدولة، وفق هذا المنظور الليبرالي، حماية الأمن الروحي لمواطنيها وحريتهم دون التدخل في

(10) A.Catherine, *Tolérance et raison publique : Le libéralisme politique de John Rawls*, op-cit, p.1.

(11) John Rawls, *Justice as fairness: A Restatement*, Eric Kelly, ed, Cambridge, MA: Harvard University Prss, 2001, p.186.

(12) Ibid. p:187.

(8) نقصد بطبيعة الحال المبدأ الأول الذي صاغه رولز لنظريته عن "العدالة كإنصاف".

(9) محمد هاشمي، **نظرية العدالة عند جون رولز: نحو تعاقد اجتماعي مغاير**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2014، ص14.

إلى فئتين، إحداهما هي فئة المواطنين من الدرجة الأولى والأخرى هي فئة المواطنين من الدرجة الثانية، وبالتالي تقويض أسس ومبادئ المجتمع الديمقراطي الليبرالي القائم على فكرة أن جميع الأفراد مواطنون أحرار ومتساوون.

2- التوافق التشابكي بوصفه تأويلاً لمبدأ التسامح

تقودنا المعطيات السابقة إلى القول بأن جون رولز، بصفته فيلسوفاً سياسياً ووريثاً شرعياً لفلسفة العقد الاجتماعي، ظل رهين أطروحة جون لوك فيما يخص الحريات الفردية، فهو لم يُفكر إلا من داخل نسق لوك السياسي للتسامح والحرية الدينية بشكل خاص، بل أكثر من ذلك إن مبدأ الحياد السياسي للدولة إزاء الحريات الشخصية الذي ركّز عليه رولز كثيراً في تصويره العام للعدالة ليس إلا تميئناً لتصوّر لوك الخاص بفصل الخيرات المدنية والدينية عن الاعتقاد الديني الأخرى.

إن هذا الفصل الواضح بين الدولة والاعتقاد أو بين الدولة والدين، تُدين به الدولة الحديثة لجون لوك أكثر من أي فيلسوف آخر، وهو نفس التصور الذي سيؤسّس للعلمانية بصيغتها الحيادية، وستقوم عليه نظرية العدالة عند جون رولز في شقّها القيمي المتعلّق بالحريات الأساسية؛ ذلك أن التعدّد العقائدي داخل

السياسية أو الاجتماعية⁽¹³⁾، فواجب الدولة يقتصر فقط على تأمين الشروط الخاصة بالحرية الأخلاقية والدينية المتساوية لجميع الأفراد، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا في إطار دولة ليبرالية غير مذهبية "تسهر على احترام حق اللجوء في دلالته العقائدية، فلا مكان لتجريم الردة، أو إلزام الناس بما يشوش على طبيعتهم الخرة"⁽¹⁴⁾.

ولهذا الاعتبار طالب رولز بمبدأ "الحياد السياسي" للدولة الذي يقتضي عدم انحيازها لعقيدة مذهبية بعينها، ضمناً أولاً: لمبدأ "الحق في الاختلاف" الذي كان أحد مثلاً العليا، وثانياً: لتحقيق مطلب "المساواة في الحرية" بين كافة المواطنين بكيفية مُنصفة وعادلة؛ إذ إن رولز يرفض بشدّة منح أية حقوق وحريات أساسية للفرد استناداً إلى انتمائه الثقافي أو المذهبي الذي ينتمي إليه⁽¹⁵⁾؛ لأن ذلك حسبه سيخلق تفاوتاً راسخاً ما بين المواطنين، وذلك بتوزيعهم

(13) A.Catherine, *Tolérance et raison publique: Le libéralisme politique de John Rawls*, op-cit, p.1.

(14) محمد هاشمي، *نظرية العدالة عند جون رولز*، م. س، ص 149.

(15) يؤكد رولز بهذا الصدد أن أطراف العقد في سياق الوضعية البدئية Original position، بوصفها أداة منهجية لاختيار مبادئ العدالة، يجهلون اعتقاداتهم وتصوراتهم الدينية والأخلاقية والثقافية والإثنية، كما يجهلون وضعيتهم الاجتماعية والاقتصادية، وبصفة عامة كل ما من شأنه أن يؤثر على تصوّرهم السياسي للعدالة، إنهم يكونون في حالة يسميها رولز "حجاب الجهل" Veil of ignorance، يختارون -وهم تحت هذا الحجاب- مبادئ العدالة باعتبارها ميثاق للمجتمع الذي سيعيشون فيه، أي المجتمع المحكم التنظيم.

لتحقيق **التوافق التشابكي** Overlapping Consensus ، بحيث تتوافق كل المذاهب الشاملة على نفس التصور السياسي للعدالة لضمان السلم والاستقرار داخل المجتمع.

وهكذا، فإن تحقيق التوافق المتشابك بين المذاهب الشاملة سيؤثر على تصرفات الأشخاص داخل المجتمع. بغض النظر عن اختلافاتهم العقائدية، مقتضى ذلك، "أن التعدد داخل المجتمع الليبرالي يقوم على افتراض وجود عقائد شاملة معقولة تلزم نفسها ببناء مبرراتها قبالة الأطراف المخالفة، على أساس منطق التسامح وليس بناء على الهيمنة والإقصاء"⁽¹⁶⁾. وعليه، فإن المواطن الليبرالي ملزم بالاعتراف بالعقائد الأخرى المغايرة والمضادة لعقيدته في إطار مبدأ التسامح والتعايش. لكن كيف يمكن ضمان التعايش والاستقرار داخل المجتمع علمًا أن ما يميزه هو التعدد والاختلاف الثقافي والعقائدي؟

3- فكرة المجتمع المحكم التنظيم وواقعة التعددية المعقولة

يؤكد رولز على أن نظريته السياسية تسعى لإيجاد حل لمشكلة "واقعة التعددية المعقولة" (The fact of reasonable pluralism) المطروحة بقوة داخل المجتمعات الديمقراطية الحديثة.

المجتمع الديمقراطي الليبرالي يقوم على افتراض وجود **مذاهب شاملة ومعقولة**⁽¹⁶⁾ Reasonable Comprehensive doctrines ويفتح هذا الافتراض المجال لتقبل كل العقائد على أساس منطق التسامح والتعايش انطلاقًا من مرجعية أساسية مفادها أن إمكانية الحقيقة المطلقة في حد ذاتها غير موجودة، وبالتالي لا فضل لعقيدة على أخرى.

ويمكن أن يتحقق هذا التصور عمليًا، في نظر رولز، عندما تقرّ كل المذاهب المعقولة بتصوير ليبرالي للعدالة داخل مجتمع ينعته رولز بـ"المحكم التنظيم" A well-ordered Society، وهو مجتمع "يقنع فيه الجميع بأن العقيدة المعقولة التي يتم تبنيها من طرف شخص متصف بالمعقولة، هي عقيدة معقولة من ضمن أخرى ممكنة"⁽¹⁷⁾ في إطار ما أسماه رولز بـ"المساواة العقائدية" والتي هي شرط أساسي

(16) تتمثل المذاهب الشاملة حسب رولز في معتقدات الأفراد والمؤسسات العاملة في المجال الخاص مثل الجمعيات والكنائس والنقابات، وتكون العقيدة شاملة حين تشتمل على المعتقدات ذات الصلة بما هو قيم في حياة الإنسان مثل العقائد الدينية التي تؤكد حرية الضمير والاعتقاد وتعم الحريات الدستورية الانسانية، وأيضًا العقائد الفلسفية الليبرالية المختلفة مثل فلسفة كانط الليبرالية وفلسفة جون لوك وستوارت مل. وكذلك المثل الأخلاقية المرتبطة بالفضيلة والطباع السيكولوجية ذات الطابع السيكولوجي التي تميز سلوكنا غير السياسي، ولذلك يعتبرها رولز "شاملة" بالمعنى الجزئي فقط: لأنها ليست نسقية ولا كاملة، فهي شاملة، لأنها تشمل قيمًا لا سياسية، للمزيد انظر:

J. Rawls, *Justice as fairness: A Restatement*, op-cit, pp:33,34.

(17) محمد هاشمي، **نظرية العدالة عند جون رولز**، م. س، ص223.

يسعى إلى جعل التعددية العقديّة مبدأً راسخاً داخل منظومته السياسية. وبالتالي فإن شرط العمومية هو ما يجعل التعددية الأخلاقية تعدديةً معقولة، بل إن هذا التعدد يعتبره رولز "مُلَمَّحاً للمجتمعات الديمقراطية الحديثة"⁽²²⁾.

ومن هنا فإن "الشخص المتصف بالمعقولة لابد وأن يجد نفسه مقتنعاً بلزوم الاعتراف بحرية الاعتقاد (...). ما دامت السلطة الإلزامية لا يمكن أن تكون في إطار العقل العمومي مبررة في إطار مجال العقائد المذهبية"⁽²³⁾، فمهما كان مستوى عقلانية ومعقولة الأشخاص، فلن يكون بمقدورهم التوافق والإجماع على عقائد شاملة (أخلاقية، فلسفية، دينية...). ولذلك فمن الضروري، حسب رولز، أن يتوفر كل شخص، من حيث كونه مواطناً حراً، على قدر من الاستقلالية الأخلاقية والعقلانية بحيث يجعل نمط تفكيره يُعبر بعمق عن طبيعة المجتمعات الديمقراطية الليبرالية⁽²⁴⁾، فاستقلالية المواطن الأخلاقية تجعله غير مُلزم باتخاذ أي مرجعية عقدية أو مذهبية أو قيمية أو فكرية خارجة عن التصور الخاص للعدالة والذي يجب

في المجتمع المحكم التنظيم "يُقر جميع المواطنين نفس التصور السياسي للعدالة، فرغم أن لهم تصورات دينية وفلسفية وأخلاقية مختلفة ومتباينة، إلا أن هذا لا يمنع من وجود وجهة نظر سياسية مشتركة تسمح لهم بتصور عام لمبادئ العدالة يتفقون عليه جميعاً، بحيث "يدركون أن نجاح بعضهم يُعد أمراً ضرورياً ومتكاملاً مع صالح البعض الآخر، ويكون لدى كل شخص في هذا المجتمع رغبة قوية وفاعلة للعمل بمقتضى مبادئ العدالة"⁽¹⁹⁾، مما يؤدي إلى تماسك المجتمع واستقراره، بالرغم من تنوع معتقدات أفرادهِ وانتماءاتهم⁽²⁰⁾.

إن تنوع المذاهب الدينية والفلسفية والأخلاقية داخل المجتمعات الديمقراطية الليبرالية ليس مجرد حدث تاريخي سرعان ما يزول ويتلاشى بفعل الزمن، بل هو نتيجة للاستعمال العمومي للعقل (العقل العمومي Public reason⁽²¹⁾) بما هو روح المجتمع الديمقراطي الدستوري والذي

(19) J. Rawls, *Justice as fairness: A Restatement*, op-cit, p:32.

(20) من الواضح أن التعددية الأخلاقية التي يتحدث عنها رولز هنا لا تعني سوى معتقدات وأفكار أفراد المجتمع المحكم التنظيم، وبذلك فهي لا تشمل تنوع الثقافات غير المعقولة داخل المجتمع. بمعنى آخر: إن التعددية الأخلاقية التي يقصدها رولز هي التعددية المعقولة، بين مواطنين أحرار ومتساوين، يتصفون بالعقلانية والمعقولة وينحصر هذا التصور فقط على أفراد المجتمع الديمقراطي الليبرالي. انظر في هذا الصدد:

Ibid. pp. 32.33.34.

(21) عبّر كانط بعمق عن هذا المطلب في مقالته الشهيرة "ما هو التنوير؟" من خلال تمييزه بين الاستعمال العمومي للعقل والاستعمال الخصوصي.

(22) J. Rawls, *Justice as fairness: A Restatement*, op-cit, p:34p.

(23) محمد هاشمي، *نظرية العدالة عند جون رولز* م س، ص224.

(24) هذا ما عبرت عنه الفلسفة الكانطية بمفهوم الاستقلالية Autonomy، الذي يؤكد على أن كل إنسان من حيث كونه ذاتاً لعقل أخلاقي عملي يتمتع بدور المُشرِّع القادر على تبرير خضوعه للواجبات الأخلاقية بفعل كفاءته الأخلاقية، وهو ما يدعوه كانط بـ"الاستقلال الذاتي للإرادة".

2001»⁽²⁷⁾ ، أن الميزة الجوهرية للمجتمع المحكم التنظيم تتمثل في كون "كل أعضائه يقبلون نفس التصور السياسي للعدالة"⁽²⁸⁾ بغض النظر عن الاختلافات المذهبية الشاملة، وهو ما من شأنه أن يوفّر أساسًا كافيًا وأكثر معقولة لوحدة اجتماعية، علمًا أن الواقع المعيش يُظهر أن المجتمع الديمقراطي الحديث لا يتسم فقط بتنوع عقائده، بل يتميز أيضًا بتعارضها؛ إذ لا تحظى أية من هذه العقائد بتأييد وإجماع كافة المواطنين، حتى ولو كان هذا المجتمع محكم التنظيم⁽²⁹⁾.

وبالتالي فإن "أي محاولة لخلق وحدة أيديولوجية وأخلاقية وسياسية للمجتمع منسجمة على أساس تصور معين للخير، ستفضي بالضرورة إلى ما يسميه رولز بـ"واقعة القمع" "The fact of oppression"⁽³⁰⁾ أي اللجوء إلى سلطة الدولة من أجل حسم النزاعات والخلافات، عندئذ ستبتر الدولة

أن يُقدم نفسه كتصور سياسي لا كتصور ميتافيزيقي- أخلاقي⁽²⁵⁾.

4- الليبرالية السياسية بوصفها التعبير الأنسب لمفهوم التسامح

ولذلك يمكن القول إن القضية الأساسية التي عمل رولز على معالجتها في نظريته السياسية تتمثل في التساؤل التالي: كيف يمكن بناء مجتمع ديمقراطي حر، منسجم ومُستقر في ظل تعددية أخلاقية عميقة بين كافة أفراده، بحيث يُنظر فيه بعين الاحترام إلى اختلافاتهم الأخلاقية والمذهبية؟

في سياق الإجابة عن هذا التساؤل، يعتقد رولز، وخصوصًا في أعماله المتأخرة "الليبرالية السياسية" «1993»⁽²⁶⁾ «Political Liberalism» و"نظرية في العدالة: إعادة الصياغة" «A Theory of justice: A Restatement»

(27) يمكن اعتبار هذا الكتاب مراجعة وتقويم لـ"نظرية في العدالة" (1971) نتيجة الانتقادات الشديدة التي تلقاها رولز من قبل المحافظين خاصة روبرت نوزيك، إلى جانب النقد الجماعي بمختلف توجهاته وتياراته. دون أن ننسى الملاحظات القيمة التي وجهها إليه هابرماس في مناورتهما الشهيرة التي نشرت على صفحات "الجريدة الفلسفية الأمريكية" The JOURNAL OF PHILOSOPHY (28) J.Rawls, *Justice as fairness: A Restatement*, op-cit, p:9 (29) من الواضح أن رولز أعاد النظر في تصوره "للمجتمع المحكم التنظيم" الذي عبّر عنه في كتابه الأول "نظرية في العدالة"، نتيجة للانتقادات التي تعرّض لها، وهو ما صرّح به في: "إعادة الصياغة" قائلاً: "أعتقد أن المجتمع المحكم التنظيم الذي يقبل كل أعضائه العقيدة الشاملة ذاتها هو مجتمع مستحيل الحدوث نظرًا لواقعة التعددية المعقولة". انظر:

J.Rawls, *Justice as fairness: A Restatement*, op-cit, p:9.

(30) A.Catherine, *Tolérance et raison publique: Le libéralisme politique de John Rawls*, op-cit, p.4.

(25) J.Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, Philosophy and Public Affairs 14, 1985, 223-251.

(26) يعد كتاب "الليبرالية السياسية" بمثابة مراجعة نقدية/أو إعادة صياغة للقسم الثالث من كتاب "نظرية في العدالة" (1971) نتيجة الانتقادات الموجهة لرولز سواء من داخل الأوساط الليبرالية أو من خارجها. ففي هذا العمل، يقترح علينا رولز تصورًا سياسيًا للعدالة مستقل عن العقائد الدينية والفلسفية والأخلاقية، وهو التصور الذي بإمكانه، في نظره، أن يضمن الاستقرار داخل المجتمع الديمقراطي الليبرالي، ويمثل التوافق التشابكي السبب الرئيس لتحقيق هذا الاستقرار. بحيث يتوافق أفراد هذا المجتمع، بصفتهم أحرارًا ومتساوين، على هذا التصور بالرغم من تباین عقائدهم في إطار مبدأ التسامح وحرية الاعتقاد.

of justice، منفذًا للخروج من أزمة المجتمع الديمقراطي، بحيث يقتصر هذا المفهوم على عالم السياسة (Political Realm) الذي يشمل **البنية الأساسية للمجتمع** Basic structure of society بما هي الموضوع المركزي للعدالة، وتكمن وظيفة هذه البنية في حل النزاعات والخلافات الشائكة والعسيرة بين مختلف أفراد المجتمع، بحيث تعمل مؤسساتها السياسية على أساس مبادئ مشتركة للعدالة، أما خارج عالم السياسة فيؤكد رولز على ضرورة بقاء المجتمع محتفظًا بتعددته الأخلاقية.

ولذلك يمكن القول "إن السمة المميزة للمجتمعات المفتوحة "Ouvertes" استنادًا إلى تصور كارل بوبر هي تعدد التصورات الفلسفية، الدينية والأخلاقية، وكذلك أساليب الحياة وأنماط التنشئة الاجتماعية من خلال ممارسة حرية الاعتقاد والرأي، والتي يجب أن تتكيف معها كل الأشكال الديمقراطية"⁽³²⁾ نظراً لكون المواطنين، سواء على صعيد حياتهم الشخصية أو على مستوى حياتهم داخل الجماعات التي ينتمون إليها ينظرون إلى غاياتهم وارتباطاتهم وتصوراتهم للخير على أنها غير قابلة للتغيير والنقاش، ولا يمكنهم، بالتالي، التخلي عنها، إنهم لا يتصورون أنفسهم بمعزل عن هويتهم المتمثلة في قناعاتهم الدينية والفلسفية والأخلاقية.

جرائمها الرسمية والوحشية التي لا مفر منها، يستتبعها فساد الدين والفلسفة والعلم، "فإذا قبلنا- يقول رولز- أن مجتمعًا سياسيًا هو متّحد عندما توحده عقيدة مذهبية شاملة واحدة بذاتها، عندئذ لا بدّ من الاستعمال القمعي لسلطة الدولة والشروط المرافقة له للحفاظ على المتحد السياسي، ولنسم هذه الحالة بواقعة القمع"⁽³¹⁾.

لذلك، لم تكن محاكم التفتيش، في نظره، حدثًا عرضيًا في تاريخ الحضارة الغربية: بل إنه كان ضروريًا لتوحيد المجتمع حول التصور الكاثوليكي؛ إذ كان لا بدّ من قمع الهرطقة للحفاظ على المعتقد الديني المشترك، ونفس الإجراء يمكن أن يحصل مع أي عقيدة مذهبية شاملة- حتى ولو كانت العلمانية Secular- تروم إلغاء تعددية معقولة.

إن إكراه أفراد المجتمع على تبني عقيدة أخلاقية شاملة هو أمر غير مقبول من وجهة نظر رولز؛ لأن المجتمع أصلاً يحمل في ثناياه تنوعًا مذهبياً (ديني، فلسفي، أخلاقي... إلخ)، ويؤدي الأخذ بذلك إلى عدم استقرار المجتمع وتماسكه، وبالتالي نسف وتقويض غاية رولز المتمثلة في بناء مجمع سياسي حر، مُحكم، عادل ومستقر.

يقترح فيلسوف العدالة "الليبرالية السياسية" (Political Liberalism) أو "المفهوم السياسي للعدالة" Political conceptions

(32) A, Catherine, *Tolérance et raison publique: Le libéralisme politique de John Rawls*, op-cit, p.3.

(31) J.Rawls, *Justice as fairness: A Restatement*, op-cit, p.34.

يجعله، في نظر فيلسوف العدالة، مختلفًا ومتميزًا عما نجده في الجمعية Association أو ما يسمى بالجماعة Community، يكمن ذلك في أن "الانتماء للمجتمع لا يتم على شاكلة طوعية كنتيجة اختيار تداولي، بل إنه مُعطى أولي يمثل نقطة انطلاق أساسية لهويتنا"⁽³⁶⁾.

فضلاً عن ذلك، لا يحدد المجتمع الديمقراطي غايته انطلاقاً من مرجعية مذهبية كما هو حال الجمعيات، وإنما من خلال دياجعة دستورية (ميثاق/عقد اجتماعي)، وهو ما يجعله أيضاً متميزاً عن الجماعات القومية والأقليات الثقافية والإثنية، "ففي المجتمع الديمقراطي يجب أن يكون تصور العدالة مستقلاً عن المذاهب الأخلاقية والفلسفية والدينية المتعارضة في ما بينها"⁽³⁷⁾، إذا فهمنا منها إقامة وحدة اجتماعية شاملة على أساس عقيدة دينية أو فلسفية أو أخلاقية أو لغوية أو عرقية، فمثل هذه القوميات تتعارض، من حيث المبدأ، مع المجتمع الديمقراطي الذي يتأسس على العقل العمومي الذي يترك للمواطنين كامل الحرية في شأن الاستقلالية الأخلاقية من منطلق حرية الضمير والاعتقاد، ويضع كل العقائد الشاملة على قدم المساواة.

عكس ذلك تمامًا، نجد المفهوم السياسي للعدالة مستقل بذاته، فهو يعبر عن الأفكار والمبادئ والتصورات السياسية السائدة داخل المجتمع الديمقراطي، الدستوري بالخصوص، مثل فكرة أن جميع الأفراد أحرار ومتساوون وفكرة المجتمع المحكم التنظيم. ومن هنا يصبح "المفهوم السياسي للعدالة أداة لتوجيه النقاش والتفكير بالشكل الذي يساعدنا على الوصول إلى اتفاق سياسي على الأسس الدستورية والمسائل الرئيسية ذات الصلة بالعدالة"⁽³³⁾.

بهذا المعنى، لا يتعارض المفهوم السياسي للعدالة مع القيم الدينية والفلسفية والأخلاقية التي تقوم عليها العقائد الشاملة، بل إنه "يُمكن المواطنين كافة من ممارسة حقوقهم وحياتهم الأساسية مع احتفاظهم بتلك القيم في الوقت نفسه"⁽³⁴⁾. وبالتالي، فإن الليبرالية السياسية هي التعبير الديمقراطي الأنسب لمفهوم التسامح، بحيث تتخذ مبدأ "الحياد" كمنهج في التعامل مع مختلف المذاهب والعقائد، فهي "لا تؤيد ولا تنتقد أية قيم دينية أو فلسفية أو أخلاقية تعتمد تلك العقائد في نسقها الفكري"⁽³⁵⁾.

إن هذا الطابع السياسي الصرف للمجتمع الديمقراطي الليبرالي هو ما

(36) محمد هاشمي، نظرية العدالة عند جون رولز، م س، ص 216.

(37) A, Catherine, *Tolérance et raison publique: Le libéralisme politique de John Rawls*, op-cit, p.7.

(33) J, Rawls, *Plitical Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, P. XVIII.

(34) Ibid., P. XVIII.

(35) Ibid., PP: XIX. XX.

5- من التسامح إلى الاعتراف: نحو تجاوز التصور الليبرالي

بالرغم من قيمة التصور الليبرالي وأهميته للتسامح، سواء كما عبّر عنه لوك في صيغته الكلاسيكية، أو كما أعاد تأويله وصياغته رولز في اللحظة المعاصرة، فإنه مع ذلك ظل محدودًا وقاصرًا، وعلة ذلك، هو أن لوك يختزل التسامح في البعد الديني فقط، وفي سياق منظومة مغلقة: منظومة الحداثة والأنوار، فالتسامح الذي ينادي به الفيلسوف الإنجليزي نابع بالأساس من عقلية أنوارية ليبرالية تمجّد العقل والإنسان الحديث.

وبوسعنا أن نفهم من ذلك أن جون لوك وجّه رسالته بالتحديد للإنسان الأوروبي؛ ذلك أن الحروب العقائدية التي كان يقصدها ويتحدث عنها في رسالته هي حروب بين المذاهب والعقائد الأوربية المسيحية فحسب (البروتستانتية والكاثوليكية بالخصوص)، وعندما يتكلم عن الديانات الأخرى كاليهودية والبوذية والإسلام يشير إليها فقط كأطراف للسجال على سبيل تدعيم تصوره لا غير. بمعنى أنه لا يدمج المذاهب الأخرى في صلب الموضوع، وهذا ما يجعلنا نُقرّ بقصور ومحدودية مقاربة جون لوك.

إن لوك، وبهذا المعنى، لا يدعو إلى تسامح الإنسان المسيحي (البروتستانت، الكاثوليكي، الأرثوذكسي) مع غيره (البوذي، المسلم، اليهودي... إلخ)، وإنما يحاول أن

يجعل هذا الإنسان الأوروبي متسامحًا مع نفسه، وهذا الأمر يجعلنا نُقرّ أيضًا بأن ديمقراطية جون لوك، أقصد الديمقراطية التي أسّس عليها مفهوم التسامح، هي ديمقراطية غير منسجمة؛ لأنها تؤمن بعقل واحد فقط هو عقل الأنوار ولا تؤمن بتعدد العقول.

ويمكن أن نوّكد، علاوة على ذلك، أن التسامح بصيغته الأنوارية الليبرالية، سواء مع لوك أو لدى فولتير، ظل تسامحًا بغديًا، بحيث إن موضوعه كان في سياق الإنتاج البغديّة⁽³⁸⁾ (الدينية مع لوك والإيديولوجية-الفكرية مع فولتير)، ولم يكن منصّبًا على السياقات البدئية للإنسان بكونها مختلف الحتميات القبلية التي لا يتدخل فيها من قبيل: الجنس، اللون، العرق، الجغرافيا، الإثنيات، الأقليات... إلخ؛ إذ ليس المهم، من الناحية المبدئية، أن نتسامح فكريًا (أي على مستوى: الأفكار المبادئ، المعتقدات، الدين...)، وإنما يجب أولًا أن نعترف بسياقاتنا البدئية وننظر إليها على أساس المساواة. وبهذا النحو يغدو الاعتراف شرطًا للتسامح.

إذن، ما معنى أن يكون المرء متسامحًا؟ أن يكون المرء متسامحًا معناه أن يعترف للآخر، أولًا، بسياقاته البدئية والنظر إليها من زاوية المساواة لا من منظور التفاضلية

(38) نقصد كل ما أنتجه وينتجه الإنسان من أفكار، دين، ثقافة، مبادئ، معتقدات... إلخ، أي كل ما يأتي بعد ولادته.

الاعتراف⁽³⁹⁾، فهذا الفيلسوف الكندي **ويل كيمليكا** Will Kymlicka⁽⁴⁰⁾ (1962-....) يطالب الدولة الليبرالية بضرورة الاعتراف بثقافة الجماعات الأقلية والإثنية وعن حقها في التمايز والاختلاف الثقافي واللغوي والهوياتي دون إقصاء أو تهميش أو تمييز، مؤكداً على أن مهمة الدولة ليست هي إدماج أفراد المجتمع -المتعدد ثقافياً- في بنية ثقافية واحدة منسجمة ومتجانسة، وإنما هي الأساس رعاية الاختلاف والحفاظ عليه.

وقد قادت كيمليكا هذه الملاحظات إلى مراجعة المفهوم التقليدي للتسامح؛ لأنه، في نظره، يتضمن نوعاً من الحيف والظلم واللامساواة، فمعه سيتغير المنطلق ومعه الرهان، فليس الهدف من التسامح هو النجاة أي الحفاظ على الحياة وتجنب الموت والعنف واللاقتال -كما راهن لوك وسليبه رولز-، وإنما الغاية الأسمى منه هي الحفاظ على الاختلاف

(39) يمكن اعتبار كل من شارلز تايلور في نصه "سياسات الاعتراف" (1994)، وأكسيل هونيث في كتابه الموسوم بـ "الصراع من أجل الاعتراف" (1991) ونانسي فريزر في مقالاتها الشهيرة حول "العدالة الاجتماعية في زمن سياسات الهوية"، بالإضافة إلى ويل كيمليكا في مساهمته المهمة بشأن "التعددية الثقافية الليبرالية" وبول ريكور في عمله الموسوم بـ "مسار الاعتراف" من المنظرين الكبار الذين ساهموا بشكل كبير في تعقيد "براديجم الاعتراف" في الفلسفة السياسية المعاصرة. فقد طالب هؤلاء -رغم اختلاف زوايا نظرهم- الدولة الليبرالية بضرورة احترام هوية الجماعات الثقافية والأقلية والإثنية والتعامل معها تعاملًا إيجابيًا مبنيًا على أساس الاعتراف الثقافي المتبادل والمتساوي مع ثقافة الجماعة السائدة دون تمييز أو ازدراء أو إقصاء، ضماناً لمبدأ "الحق في الاختلاف" الثقافي والهوياتي.

(40) نشير هنا أننا سنعتمد حصراً على مقارنة ويل كيمليكا اعتماداً على مساهمته المهمة بشأن التعددية الثقافية ومفهوم الاعتراف الذي حاول من خلاله أن يؤسس لتصوير جديد للتسامح بوصفه بديلاً للتصور الليبرالي.

والاستعلاء. ويتعين عليه، ثانياً، تقبل كل المرجعيات الفكرية والعقائدية باختلافها وتعددتها، ليس تواجد المرجعيات، وإنما تقبلها في حد ذاتها، فحتى الأفكار والعقائد التي تبدو غير عقلانية مُلزمين بتقبلها واحترامها. هنا يكون معنى التسامح أوسع، أي بين مرجعيات متعددة ومختلفة وليس وفق مرجعية واحدة منغلقة حول ذاتها.

ولم يستطع رولز، بصفته الوريث الشرعي للإرث الليبرالي الكلاسيكي، أن يذهب بعيداً بمفهوم التسامح، بل ظل أسيراً، فيما يبدو، للتصور اللوكي المغلق؛ ذلك أن التسامح الذي يؤسس له فيلسوف العدالة لا يشمل سوى المذاهب الشاملة والمعقولة والتي تؤكد جميعها على تصور سياسي للعدالة داخل المجتمع المحكم التنظيم. وبالتالي، فإن التعددية المعقولة (reasonable pluralism) التي يتحدث عنها رولز في مجتمعه ليست تعددية مفتوحة، بل هي مغلقة تخص فقط العقائد المعقولة لمواطنين أحراراً ومتساوين. والحال أنه ليس بالضرورة أن نتبنى تصور ليبرالي أحادي للعدالة للتسامح.

إن هذه المفارقات التي لازمت مفهوم التسامح، سواء في صيغته الأنوارية الليبرالية الكلاسيكية مع جون لوك أو المعاصرة مع جون رولز، كانت من بين العوامل التي أدت إلى بروز إشكالية التعددية الثقافية و"براديجم

القومية لتكريس الثقافة الرسمية (ثقافة الجماعة المهيمنة) على حساب ثقافات الجماعات الأخرى المغايرة لها.

إن فكرة **حيادية الدولة** (State neutrality) القومية المُنَّحة والمتجانسة ثقافيًا ليست في نظر كيملكا سوى "أسطورة"⁽⁴³⁾؛ ذلك أن جميع الأنظمة الديمقراطية الغربية الحديثة ومنذ نشأتها "سعت في الواقع، في وقت من الأوقات، إلى تعريف نفسها بأنها دولة واحدة القومية"⁽⁴⁴⁾؛ إذ عملت دومًا على نشر وتعزيز ثقافة قومية واحدة ومتجانسة داخل مجتمعاتها سواء في المجال العام أو في المجال الخاص⁽⁴⁵⁾، كما سعت إلى إدماج كافة مواطنيها في ثقافة الجماعة المسيطرة، مقابل طمس ثقافة الأقلية ولغتها وتراثها الرسمي، دعمتها في ذلك "أيديولوجيا عنصرية وعرقية أكدت أن كلًا من لغة وثقافة مجموعة الأقليات والسكان الأصليين متخلفة ومتدنية، إن لم تكونا بربريتين، ولا تستحق الاحترام والحماية"⁽⁴⁶⁾.

ورعايته وتطويره على أساس أن التعدد والاختلاف هو أساس الحضارة الإنسانية وجوهر الطبيعة البشرية. ولعل هذا ما دفع كيملكا إلى القول إن أي تسامح لا ينطلق من مبدأ الاعتراف لا يستحق اسم التسامح.

بناء على هذه الحجة، تبلورت لدى ويل كيملكا قناعة فلسفية مفادها أن التسامح يقتضي الاعتراف المتبادل بين الجماعات الثقافية والدولة الليبرالية على أساس مبدأ المساواة والحق في الاختلاف، كما يقتضي هذا الاعتراف "العمل بمبدأ التسامح المبني على تقدير المضمون المعرفي لما يؤمن به الآخر، هذا المضمون الذي قد لا يكون المرء متفقًا معه، بل قد يكون رافضًا له، ومع ذلك عليه أن يدافع عن بقاءه. ومعنى ذلك أن التسامح الذي يكون أرضية للاعتراف المتبادل لا يجب أن يقوم على اللامبالاة أو الحكم المسبق، وإنما على معرفة عقلية وعلى موقف مسؤول"⁽⁴¹⁾.

ورغم أن الدولة الليبرالية ادعت **الحياد** (neutrality) تجاه المعتقدات الثقافية والأخلاقية السائدة داخل المجتمع، بحجة خلق مجتمع سياسي واحد، عادل ومستقر، إلا أنها تخلت عن هذا المبدأ، وهذا ما حدا بكيملكا إلى وصفه بـ "وهم أيديولوجي"⁽⁴²⁾، وظّفته الدولة

(41) المصباحي محمد، **من أجل حادثة متعددة الأصوات: ورش لفلسفات الحق والثقافة والسياسة والدين**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (2010)، ص 119.

(42) ويل كيملكا، **أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، العدد 377، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011، ص 83.

(43) المرجع نفسه، ص 86.

(44) المرجع نفسه، ص 85.

(45) بما في ذلك، حسب كيملكا، الأنظمة شديدة التنوع التي تتفاخر الآن بتنوعها مثل فرنسا وكندا، والنموذج الاستثنائي الوحيد في الغرب في نظره يتمثل في سويسرا التي لم تحاول إنشاء لغة قومية واحدة في نطاق الدولة، بل سمحت باستمرار وجود الأقليات التي تتحدث الفرنسية والإيطالية كجماعات لغوية متميزة. انظر في هذا السياق: ويل كيملكا، **أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع**، م. س. ص 85. انظر أيضًا:

Will Kymlicka, «Liberal Individualism and liberal Neutrality», Ethics Journal, vol. 99, no. 4 (July 1989), p. 903.

(46) ويل كيملكا، **أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع**، م. س. ص 86.

5- تبني رموز الدولة والاحتفال بتاريخ الجماعة المسيطرة.

6- إنشاء نظام قانوني وقضائي موحد، يعمل من خلال لغة المجموعة المسيطرة وتراثها القانوني.

7- تبني سياسات استيطان وإسكان لمصلحة الجماعة القومية المسيطرة.

8- تبني سياسات الهجرة التي تتطلب معرفة باللغة والتاريخ القوميين كشرط للحصول على المواطنة.

9- الاستيلاء على المجال العمومي الذي كان السكان الأصليون يملكونه⁽⁴⁸⁾.

وعليه، فإن العمل وفق مبدأ حيادية الدولة يخل بالتوازن المنشود تحقيقه بين الجماعة المهيمنة ثقافياً والجماعات الأقلية الإثنية الخاضعة لها، بحيث تكرّس هذه الحيادية اللاتسامح واللاتوازن بينهما؛ إذ "تصبح حيادية الدولة مجرد أداة بيد الجماعة المهيمنة لحماية ثقافتها وتقويتها والتعزيز من شأنها على حساب الجماعات الثقافية الأخرى داخل نطاق الدولة - الأمة"⁽⁴⁹⁾. وهذا يُغذي مشاعر الحقد والكراهية لدى هذه الجماعات. ومن هنا لا يمكن تحقيق التسامح -بمعناه الأوسع- في غياب ثقافة الاعتراف بالغير في غيرته واختلافه.

يتجلى هذا الأمر بوضوح، وكما يُبين كيمليكا، من خلال تبني الدولة القومية لسياسات تعبّر عن هويتها الخاصة فقط، مقابل إقصاء وتهميش للهويات الأخرى الأصيلة، وذلك لإبراز لغتها وتاريخها وثقافتها وآدابها وأساطيرها ودياناتها وما إلى ذلك، يقول صاحب "أوديسا التعددية الثقافية" في هذا السياق:

"لقد استخدمت السياسات العامة لدعم وتعزيز لغة قومية مشتركة، وتاريخ قومي، وأساطير قومية، وأبطال قوميين، وأدب قومي، ونظام تعليمي قومي، ووسائل إعلام قومية، ونظام عسكري قومي، وفي بعض الحالات ديانة قومية"⁽⁴⁷⁾.

وتشتمل هذه السياسة، حسب كيمليكا، على تسعة إجراءات غير عادلة، وهي على التوالي:

1- تبني قوانين اللغة الرسمية الوحيدة، وهي اللغة التي تستعمل في المجال العمومي.

2- بناء نظام قومي للتعليم الإلزامي ينحصر في السردية التاريخية والقومية للجماعة المسيطرة.

3- مركزية القوة السياسية، واستبعاد أشكال السيادة والحكم الذاتي اللذين تمتعت بهما جماعات الأقليات تاريخياً.

4- نشر لغة المجموعة المسيطرة وثقافتها من خلال المؤسسات الثقافية القومية، بما في ذلك وسائل الإعلام القومية والمتاحف العامة.

(48) ويل كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، م. س. ص. 86، ص. 83-84.

(49) W. Kymlicka، «*Liberal Individualism and liberal Neutrality*»، op-cit، p: 901.

(47) المرجع نفسه، ص. 83.

على سبيل الختم

كل هذه الاعتبارات وغيرها دفعت أنصار الاعتراف ودُعاة التعددية الثقافية إلى مراجعة التصور الليبرالي للتسامح. فقد طالب ويل كيمليكا، بصفته مفكراً جماعياً، الدولة الليبرالية بضرورة الاعتراف بثقافة الجماعات الاثنية والأقلية، ويقتضي هذا الاعتراف العمل بمبدأ التسامح المبني على التعدد والاختلاف، لا في المجال الديني والأخلاقي والفلسفي فقط، بل وأيضاً على المستوى السياسي، بحيث يُنظر إلى المجتمع السياسي بعين المجتمع الأخلاقي.

وعلى الرغم من أهمية الدور الذي يلعبه التسامح المعاصر على الصعيد العالمي في إحراج التطرف أي كان لونه، إلا أنه يمكن أن يشكل تهديداً للتعددية الدينية والتنوع الثقافي للدولة الديمقراطية خاصة عندما يُتساهل مع الجماعات المتطرفة التي تستغل ثقافة التسامح لنشر ثقافة اللاتسامح وإلغاء الحق في الاختلاف والتعددية الدينية أو العرقية أو الثقافية... إلخ.

موازاة للخطر السابق، فإن الاعتراف للجماعات الثقافية بحقها في الاختلاف والتميز، يفرض علينا التخلي عن مزاعم الشمولية والدوغمائية، لكن في المقابل لا يجب أن يكون هذا التسامح مطية لمحو الاختلاف بين الحق والباطل، أو مطية للقول بتساوي الحقائق.

وكما أشارت إلى ذلك اليونسكو في أديباتها بأن "التسامح لا يعني المساواة أو التنازل أو

يبدو مما سبق، أن رولز سعى في ليبراليته السياسية، من حيث هي الوجه السياسي لنظرية العدالة كإنصاف، إلى خلق مجتمع عادل، منسجم ومستقر، يتقاسم مواطنوه، بوصفهم أحراراً ومتساوين، تصوراً سياسياً للعدالة. وبفضل مبدأ "الحريات المتساوية للجميع" استثمر فكرة "واقعة التعددية المعقولة" الراسخة داخل المجتمعات الديمقراطية الحديثة لتبرير تصوره الليبرالي للتسامح والحريات الأساسية بشكل عام، والتي من ضمنها أساساً حرية الضمير والاعتقاد، وهو ما من شأنه أن يضمن التماسك والاستقرار داخل المجتمع الليبرالي، بالرغم من التعددية المذهبية والعقائدية التي تسهم، ما دامت هذه التعددية معقولة، بحيث تتوافق كل هذه المذاهب الشاملة على تصور سياسي للمجتمع.

لقد استفاد رولز من التراث الأنواري الليبرالي، وخصوصاً فكرة التسامح الديني التي نادى بها لوك في رسالته؛ إذ عمل على تأويلها وإعادة صياغتها لتشمل -إلى جانب المجال الديني- المجال الفلسفي والأخلاقي. لكن ما يُعاب على هذا التصور، رغم جوانبه المُشرقة، حصره مضمون التسامح في حدود المجتمع الديمقراطي الليبرالي، فالتسامح الذي يؤسس له رولز، وكذلك لوك، هو تسامح مُغلق؛ لأنه محكوم بتصوير ضيق للمجتمع، فهو لا يشمل سوى العقائد المعقولة فقط لدى رولز وبين المسيحيين أنفسهم لدى لوك.

- محمد مزوز، **فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى، 2018.

المصادر بالإنجليزية:

- John Rawls, **A Theory of Justice**, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. Revised edition, 1999.
- John Rawls, **Political Liberalism**, New York, Columbia University Press, 1993.
- John Rawls, **Justice as fairness A Restatement**, Eric Kelly, ed, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

المقالات:

- John Rawls, **Justice as Fairness: Political not Metaphysical**, Philosophy and Public Affairs 14, 1985, 223-251.
- Will Kymlicka, **Liberal Individualism and liberal Neutrality**, Ethics Journal, vol.99. no.4 (July 1989).
- Catherine Audard, **Tolérance et raison publique: Le libéralisme politique de John Rawls**, Collective work: La Tolérance politique, classiques Garnier, Paris(2019), PP: 109-134.

التساهل؛ بل التسامح هو قبل كل شيء اتخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحق الآخرين في التمتع بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية المعترف بها عالميًا. ولا يجوز بأي حال الاحتجاج بالتسامح لتبرير المساس بهذه القيم الأساسية⁽⁵⁰⁾.

البليوغرافيا

المراجع بالعربية:

- جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة: منى أبو سنة، تقديم ومراجعة: مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1977.
- محمد هاشمي، **نظرية العدالة عند جون رولز: نحو تعاقد اجتماعي مغاير**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2014.
- ويل كيمليكا، **أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، العدد 377، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2011.
- محمد المصباحي، **من أجل حداثة متعددة الأصوات: ورش لفلسفات الحق والثقافة والسياسة والدين**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، نوفمبر(2010).

(50) مأخوذ من الفقرة الثانية، المادة الأولى من ديباجة "إعلان مبادئ بشأن التسامح"، اعتمده المؤتمر العام لليونسكو في دورته الثامنة والعشرين، باريس، 16 نوفمبر 1995.



الدراسات والأبحاث | Research Papers

الفكر الإصلاحى وسؤال الدولة عند رواد حركة النهضة

Reformist thought and the question of the state among the pioneers of the Nahda movement

عبد الصادق بطنى⁽¹⁾

Abdesadek Batni



الكلمات المفتاحية: الفكر الإصلاحية - القيم السياسية - الدولة الحديثة - المدنية - فلسفة الإصلاح.

Abstract:

Despite the overlapping causes and contexts in understanding the political issue of the reformist movement's thinkers, what distinguishes reformist thought among enlightened scholars such as: Muhammad Abdo, Muhammad Rashid Rida, Abd al-Rahman al-Kawakibi, Refa'a Rafi' al-Tahtawi, Khair al-deen al-Tunisi and others, is that their writings formed a separating mark from The history of Islamic thought, so that their various perceptions were characterized by a call for reconstruction and modernization in the most important political values such as the value of justice, freedom and equality, the idea of law and its importance in society, and the application of reason in interpreting these values in an enlightened interpretation that responds to the requirements of contemporary life.

On the other hand, the reformist discourse represented a methodological paradox in dealing with human experience, as this discourse did not express its discontent with the concepts and rules related to Western civilization, but on the contrary expressed its

ملخص البحث:

بالرغم من تداخل الأسباب والسياقات في فهم المسألة السياسية عند مفكري الحركة الإصلاحية، فإن ما يميز الفكر الإصلاحية عند علماء متنورين أمثال: محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي، ورفاعة رافع الطهطاوي، وخير الدين التونسي وغيرهم، أن كتاباتهم شكلت علامة فاصلة من تاريخ الفكر الإسلامي، بحيث اتسمت بمختلف تصوراتهم بالدعوة إلى إعادة البناء والتحديث في أهم القيم السياسية كقيمة العدل والحرية والمساواة، وفكرة القانون وأهميته في المجتمع، وإعمال العقل في تفسير هذه القيم تفسيرًا متنورًا يستجيب لمستلزمات الحياة المعاصرة.

ومن ناحية ثانية مثل الخطاب الإصلاحية مفارقة منهجية في التعاطي مع الخبرة الإنسانية، بحيث لم يبدى هذا الخطاب امتعاضه من المفاهيم والقواعد التي تتصل بالحضارة الغربية، بل على العكس عبر عن انبهاره وانفتاحه على مظاهر الدولة الحديثة والقيم الأوروبية.

والسياسى أن سقوط الخلافة العثمانية كان نتيجة حتمية وواقعية، سببها أوضاع التخلف والاستبداد، وهاوى الحالة الاجتماعية فى المنطقة العربية والإسلامية. كما أدرك الفكر الإصلاحى أن ثقل الحضارة الغربية وما وصلت إليه من تقدم سياسى واجتماعى وعلمى سيكون له الأثر البالغ على الثقافة والبيئة الإسلامية، وأن هذا التفوق الذى تعرفه أوروبا على جميع الصعد، سيخضع معظم المناطق العربية تحت وطأة الاستعمار والهيمنة، يقول خير الدين التونسي: «إن التمدن الأوروبى تدفق سيله فى الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصله قوة تياره المتتابع. فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا حذوا حذوه وجروا مجراه فى التنظيمات الدنيوية فىمكن نجاتهم من الغرق...»⁽³⁾.

لذلك، كان هاجس الفكر الإسلامى ورواد الحركة الإصلاحية التفكير فى قضايا الأزمة التى ألمت بالأمة العربية والإسلامية، والاجتهاد فى المجال السياسى والدفاع عن الإسلام. فالطهطاوى وخير الدين التونسي مثلاً اشتغلا على محاكاة التجربة السياسية الحديثة فى أوروبا، وذلك فى سياق تدهور الأوضاع فى المنطقة العربية والإسلامية. والأفغانى وجه دعوته إلى مقاومة الاستعمار الخارجى، أما الكواكبي فتصدى لمظاهر الفساد والاستبداد الداخلى، فى حين عمل محمد عبده على تفكيك

fascination and openness to the manifestations of the modern state and European values.

Keywords :Reformist thought- political values- modern state- civil- reform philosophy.

المقدمة:

لم تأت فكرة الدولة فى الفكر السياسى الإسلامى الحديث عن طريق الصدفة بل كانت لها أسباب موضوعية أعادت التفكير فيها، وهى تعود فى المقام الأول إلى ما أنتجته التطورات التى طرأت على المشهد العربى والإسلامى، ومرتبطة بسياق الأوضاع التى عرفته الخلافة العثمانية على وجه الخصوص، وقد أشار إلى ذلك محمد رشيد رضا صراحة فيما كتبه: «أن مسألة الخلافة كانت مسكوتاً عنها، فجعلها الانقلاب التركى الجديد أم المسائل التى يُبحث فيها»⁽²⁾.

وقد أدرك الفكر الإسلامى فى عصر النهضة العربية ودعوات الإصلاح الدينى

(3) خير الدين التونسي، «أقوم المسالك الى معرفة أحوال الممالك»، الدار التونسية، 1972، ص50.

(2) محمد رشيد رضا، «الخلافة»، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة، [د.ط.]، 1988، ص92.

النهضة. فقد غدت مسألة الدولة منذ الغزو اليونابرتي لمصر هي نقطة انعقاد كافة القضايا والإشكاليات ذات الصلة بمسائل الاجتماع السياسي والاجتماع الديني في عالمنا العربي والإسلامي⁽⁵⁾. ويضيف مينا أسباب هذا الإجماع حول مسألة الدولة: «ولا شك في أنه قد كان لهذه الإشكالية أسباب نزول جسدها هزيمة المسلمين أمام الزحف الغربي الظافر وتزايد الإحساس بالحاجة إلى اكتناه علل تلك الهزيمة وأسبابها. ولعل هذا ما يفسر بل يبرر ظاهرة الاحتجاج المزمع بالمسألة السياسية في وعي النخب وغدوها أم المسائل الفكرية ذات الحضور الطاغي في نصوصهم»⁽⁶⁾.

ويمكن أن نحقب لمحاولات الفكر الإسلامي في العصر الحديث في التحرير لقضية الدولة، منذ سقوط الخلافة العثمانية، حيث برزت لنا عقب هذه المرحلة مجموعة من الكتابات السياسية حول مسألة الخلافة / الدولة في الإسلام، وذلك كرد فعل على سقوط الخلافة وتخلف البلاد العربية والإسلامية. وقد شكل موضوع الدولة محور الصراع الفكري بين النخب الفكرية الإسلامية والعربية، وتعددت مستويات النقاش بينهم، بين من يدافع عن فكرة الخلافة ووجوب نصبها، وبين من اشتغل على نقدها في سياق مقارنة واقع الخلافة مع نموذج الدولة الحديثة في

أطروحة «الحق الإلهي» والسلطة الدينية في نظام الحكم الإسلامي.

وقد تأكد الهاجس السياسي الذي بوأ المسألة السياسية المقام الأول في وعي الفكر الإصلاحية من خلال جل الأبحاث والدراسات السياسية التي انصبت على دراسة الحالة السياسية والاجتماعية داخل الحقة التي وجد فيها رواد الفكر والإصلاح في عصر النهضة العربية. وفي هذا يكتب الدكتور عبد الإله بلقزيز: «بهذا المعنى، كان طغيان المسألة السياسية في وعي الإصلاحيين استجابة تلقائية لتحدي هو-في جوهره- سياسي وهم إذ عزوا تقدم أوروبا وتفوقها الى قوة نظامها السياسي (جيش قوي، إدارة فعالة، مؤسسات عادلة، تنظيم مالي متقدم..). عزوا تخلف مجتمعاتهم -بالمقابل- الى تخلف النظام السياسي التقليدي. وكما كان ذلك في أساس تبلور مقالة إصلاحية حديثة في الوعي الإسلامي، كان إطاراً موضوعياً لطرح وتناول مسألة الدولة بوصفها أم مسائل السياسة وأسس الأسس في الإصلاح»⁽⁴⁾.

وحول تفرد المسألة السياسية في وعي مفكري النهضة والإصلاح يكتب الباحث براق زكريا: «وثمة ما يشبه الإجماع بين الدارسين على أن المسألة السياسية كانت ولا تزال القضية المركزية المحور والأهم في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر منذ انبلاج صبح

(5) براق زكريا، «الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر»، ص149.

(6) المرجع نفسه، ص149.

(4) عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، كانون الأول/ ديسمبر 2002، ص25.

يكتب رفاعة رافع الطهطاوي في سياق انبهاره بالأسس التي قامت عليها الدولة الحديثة في أوروبا: «وما يسمونه بالحرية ويرغبون فيه هو ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»⁽⁸⁾.

أما مشروع خير الدين التونسي كما هو بين من مقدمة (أقوم المسالك)، قد تصدى لثلاث مشاكل أساسية قدم لها حلولاً تناسبها: مشكلة تقدم أوروبا وضرورة الأخذ عنها، مشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي وضرورة أن يستبدل به نظام مقيد بالشعر والقانون والعدل، مشكلة التخلف والانحيار العمراني وضرورة الخروج منه ببناء نظام عصري تكون فيه الحرية شرطاً لازدهار الاقتصاد والعمران، نظام شبيه بالنظام الاقتصادي الرأسمالي الأوروبي⁽⁹⁾.

وقد أعاد كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي سبب انبهارهما بنموذج الدولة الحديثة إلى الأساس الذي قامت عليه الدولة في أوروبا، وهو عندهم العدل والقانون، يقول التونسي: «إن الحالة الراهنة في ممالك أوروبا لم تكن ثابتة لها من قديم الزمان... ولا يتوهم

أوروبا، وبين دعاة العلمانية وفصل الدين عن السياسة فصلاً تاماً. وقد وصل عمق النقاش بين الأطراف الفكرية إلى مستويات أخرى، حيث أثاروا جانباً آخر من الموضوعات من قبيل طبيعة السلطة في الإسلام، وقراءة الأصول السياسية الإسلامية والتاريخ السياسي الإسلامي.

المبحث الأول: الطهطاوي والتونسي وتجربة الدولة الحديثة في أوروبا

وأولى الموضوعات الإصلاحية حول الدولة بدأت مع الطهطاوي وخير الدين التونسي اللذين اعتنوا بالمسألة كبير عناية، وكان أكثر ما حراهما على علاقة بها. ومع أن إصلاحيين آخرين مجاليلين لهما -أو لاحقين عليهما في الزمان- اعتنوا بمسألة الدولة الوطنية أو الدولة الحديثة، وقدموا مساهمة فكرية ثرية في الدفاع عنها، إلا أن فرادة الطهطاوي والتونسي تكمن في جرأتهما على الدفاع عن هذه الدولة كفكرة، بل في نموذجها في أوروبا، ومن ذلك انصرافهما إلى التعريف التفصيلي بهذا النموذج تعريفاً لم يدع الحياد الموضوعي ولا تحرج في إشهار الانحياز له، والتعبير عن ذلك الانحياز في صورة بيان دقيق التفاصيل لمحاسنه⁽⁷⁾.

(8) رفاعة رافع الطهطاوي، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، في الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973-1977، ج 2، ص 100.

(9) فهمي جعدان، «أسس التقدم عند مفكري الإسلام»، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 1988، ص 135.

(7) عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، ص 28.

كتابه تخلص الإبريز⁽¹⁵⁾. متوقفاً أمام المواد الخمس عشرة الأولى منها بالشرح والتفسير. مبيّناً -في سياقه- كيف تنتظم أمور الدولة و«الرعية» على ما يقتضيه العدل من أحكام⁽¹⁶⁾.

فوجود الدستور في الدولة عند الإصلاحيين من جملة ما يعنيه «تقييد سلطات الحاكم» وقد رأوا في هذا الإجراء الدستوري سر تقدم الدولة المدنية في أوروبا يقول خير الدين التونسي: «اعلم أن الأمم الأوروبية لما ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجال دولهم، بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد... في كليات السياسة، مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين»⁽¹⁷⁾، وقد أشار إلى هذا أيضاً الطهطاوي في قوله: «إن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف، وأن السياسة الفرنسية هي قانون مقيد، بحيث إن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين»⁽¹⁸⁾.

وحول قيمة الحرية السياسية في الدولة الحديثة، فقد جعل الإصلاحيون مدلولها مطابقاً لمعنى العدل، فالطهطاوي مثلاً يعرف الحرية بقوله: «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا

أن أهلها وصلوا إلى ما وصلوا إليه بمزيد خصب أو اعتدال في أقاليمهم... ولا أن ذلك من آثار ديانتهم... وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي»⁽¹⁹⁾. أما الطهطاوي فقد وصف الدولة الحديثة بما تتمتع به من مقومات وأهمها القانون يقول: «القانون الذي يمشي عليه الفرنسية الآن ويتخذونه أساساً لسياستهم هو القانون الذي ألف لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر ولا زال متبّعاً عندهم ومرضياً لهم، وفيه أمور لا ينكر ذوو العقل أنها من باب العدل»⁽¹¹⁾.

وفي سياق انبهار الطهطاوي والتونسي بقوانين الدولة الأوروبية عبر الإصلاحيين عن أهمية الدستور وعن قيمته السياسية والاجتماعية، وأنه المرجع الأعلى للدولة وقاعدتها الأساس في الأحكام وتنظيم العلاقات والسلط، وقد عبر «الإصلاحيون عنه بعبارات متباينة من قبيل الشرطة»⁽¹²⁾ أو اللونستتسيون⁽¹³⁾، غير أنهم أجمعوا على أن البلدان التي أخذت به اجتني أهلها منه الكثير لتأسيس العمران⁽¹⁴⁾. ولقد أثر الطهطاوي - مثلاً - تعريف قومه بهذا الدستور (الشرطة)، فقام بترجمة مواد الدستور الفرنسي كاملة في

(10) خير الدين التونسي، «أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك»، ص 166.

(11) رفاعه رافع الطهطاوي، «تخلص الإبريز في تلخيص باريز»، ص 90.

(12) المرجع نفسه، ص 90.

(13) خير الدين التونسي، «أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك»، ص 210.

(14) المرجع نفسه، ص 210.

(15) رفاعه رافع الطهطاوي، «تخلص الإبريز في تلخيص باريز»، ص 102 وما بعدها.

(16) عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، ص 29.

(17) خير الدين التونسي، «أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك»، ص 217-218.

(18) رفاعه رافع الطهطاوي، «تخلص الإبريز في تلخيص باريز»، ص 95.

من سقوط للولايات العربية في يد الاحتلال واحدة تلو الأخرى.

ولعل ميزة العدل التي دعا إليها كل من الطهطاوي والتونسي في سياق انبهارهما بما تتمتع به الدولة الحديثة في أوروبا هي القيمة العليا التي بنوا عليها نظرتهم في التخلص من صور الاستبداد وانقضاء السلطان على حقوق الرعية. وقد وجدت دعوة الطهطاوي والتونسي إلى العدل خطاباً شبيهاً من أحد الأعلام مثل جمال الدين الأفغاني الذي كتب «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل مسلم منهم رجلاً قوياً عادلاً بحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان، لأن القوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة»⁽²¹⁾.

المبحث الثاني: الأفغاني والكواكبي ومقاومة الاستبداد السياسي

وفي هذا السياق تعالت دعوات التحذير من خطر الاستبداد والتفرد بالحكم، وإلغاء كل أدوار الأمة في الاضطلاع بمصالحها ومنافعها العامة، ويمثل جمال الدين الأفغاني أحد الأعلام الذين وجهوا دعوتهم إلى مقاومة الاستبداد وسلطان القوة والقهر باسم الحق الإلهي، «الأمة التي ليس لها من شؤونها حل ولا عقد، ولا تستشار في مصالحها، ولا

العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»⁽¹⁹⁾. أما خير الدين التونسي فيشير إلى الحرية في معرض حديثه عن الحريات العامة. «وحسبك أن الطبقة العليا من الناس وأوساطهم يتدخلون في سائر الأمور ولهم مزيد اعتناء وشدة مراقبة لأفعال متصرفي دولتهم ولأرائهم اعتبار تام في انتخاب موظفي البلاد...»⁽²⁰⁾.

إن تفتن الطهطاوي والتونسي بمبادئ الدولة الحديثة في أوروبا وعلى رأسها مبدأ العدل ووجود القانون الذي يقيد من سلطات الحاكم وينظم علاقة الحاكم بالمحكوم ويجعلهم متساوين أمام القانون، جعلهم يعتبرون أساس «العدل» هو الجوهر الذي ميز الدولة الحديثة في أوروبا وكان سبباً في تقدم نظامها السياسي.

ويبدو أن مسألة الدولة الوطنية التي دافع عنها الطهطاوي والتونسي قياساً على ما تتمتع به الدولة في أوروبا من محاسن ومزايا، يرجع بالأساس إلى تفوق هذه الأخيرة عن الحالة السياسية في المنطقة العربية، وأن التصور الذي ساد عند أغلب الإصلاحيين هو تهوي الأوضاع السياسية والاجتماعية إبان سقوط الخلافة العثمانية، وما استتبعه

(19) المرجع السابق، ص102.

(20) خير الدين التونسي، «أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك»، ص209.

(21) جمال الدين الأفغاني، «الأعمال الكاملة»، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981، ج2، الكتابات السياسية، ص332.

نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والاحتساب الذي لا تسامح فيه»⁽²⁴⁾. والمستبد برأي الكواكبي عدو الحق وعدو الحرية وعدو العلم، ومرد ذلك إلى أنه لا يغدو مستغريباً أن يكون بين العلم والاستبداد حرب دائمة لا هوادة فيها، فإنه «ما انتشر نور العلم قط إلا وتكسر فيها الأسر، وساء مصير المستبدين من رؤساء سياسة أو رؤساء دين... الاستبداد يضغط على العقل فيفسده، ويلعب بالدين فيفسده، ويحارب العلم فيفسده»⁽²⁵⁾. ولو كان الاستبداد رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: «أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضر، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما ديني وشرفي وحياتي فالمال المال المال»⁽²⁶⁾⁽²⁷⁾.

المبحث الثالث:

محمد عبده وفكرة السلطة المدنية

أما عناية الشيخ محمد عبده بمسألة الدولة فهي تسلك طريقاً آخر، أكثر عمقاً في فهم إشكالية نظام الحكم الإسلامي، وذلك عبر الاشتغال على أطروحة الحكم الإسلامي

أثر لإرادتها في منافعها العمومية، وإنما هي خاضعة لحكم واحد إرادته قانون ومشئته نظام، يحكم ما يشاء، ويفعل ما يريد، تلك أمة لا تنبث على حال، ولا ينضبط لها سير... وكل ما يعرض عليها من الأحوال خيرها وشرها، فهو تابع لحال الحاكم»⁽²²⁾.

أما في مقاومة الاستعمار، فقد كانت التعاليم الثورية لجمال الدين الأفغاني تدعو إلى التحرر من المستعمر أو المسيطر الأجنبي، وتدعو إلى التخلص من ظلم الحكم المحلي معاً، فهو يخطب في الإسكندرية فيقول: «أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتنبث ما تسد به الرمح، وتقوم بأود العيال، فلماذا لا تشق قلب ظالمك؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك؟». وهو يقول: «لن تنبعت شرارة الإصلاح في وسط هذا الظلام الحالك إلا إذا تعلم الشعب وعرف حقوقه ودافع عنها، ومتى عرف الشعب هذه الحقوق وجد نفسه مضطراً إلى المطالبة بها والمحافظة عليها إذا نالها»⁽²³⁾.

وعلى نفس الجهة برز الكواكبي الذي رأى في الاستبداد السياسي أصل داء الانحطاط الذي ابتليت به الأمة، ولا دواء له من وجهة نظره إلا بالشورى الدستورية في إلماعة بالغة الأهمية إلى فكرة «الدستور» الأس الذي يقوم عليه نظام الدولة الحديثة «إن الحكومة من أي

(24) الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، [د.ط.]، 2002، ص 24.

(25) «المرجع نفسه»، ص 48-49.

(26) نفسه، ص 61.

(27) براق زكريا، «الدولة والشرعية في الفكر العربي الإسلامي»، ص 157.

(22) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، «العروة الوثقى»، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1980، ص 145.

(23) محمد سليم العوا، «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، مرجع سابق، ص 315.

في الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد... فالمسلمون يتناصحون، ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير وهم المراقبون عليها، يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه، وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار...»⁽²⁹⁾.

فالسُلطة الحقيقية في نظر محمد عبده هي سلطة الأمة: لأن الإسلام يحدد أن الأمة هي مصدر سلطة هذا الحاكم، وذلك أن «الأمة أو نائب الأمة هو الذي ينصبه. والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها. فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوقراتيك) أي سلطان إلهي...»⁽³⁰⁾.

وإذ ينفي الشيخ محمد عبده السلطة الدينية ويرد على مزاعم الفكر الديني الذي يدعو لها، يقرر أن السلطة التي قدرها الشرع الإسلامي هي السلطة المدنية، يكتب الإمام: «يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني، أفلا يكون للقاضي؟ أو للمفتي؟ أو لشيخ الإسلام؟ ... وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية، قدرها الشرع الإسلامي ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة

في شموليته، حيث تتبع محمد عبده فكرة السلطة في الإسلام بالنقد والتصحيح. وسلط الضوء على طبيعة السلطة السياسية في الدولة الإسلامية. وموقف الإسلام من الحكم الثيوقراطي، وفي هذا الصدد يعتبر محمد عبده أحد الأعلام الفكرية الذين تصدوا لفكرة السلطة الدينية، كما تصدوا للفكر الديني القائم على إضفاء القداسة الدينية على السلطان ونظام الحكم.

وقد حدد الشيخ موقفه من السلطة الدينية بشكل واضح وثابت حينما قال: إنه: «ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يفرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتنازل بها أدناهم»⁽²⁸⁾.

ويضيف الشيخ في سياق نفيه لتلك السلطة: «أصلاً من أصول الإسلام -وما أجله من أصل- قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، ولم يدع الإسلام لأحد، بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. على أن الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكراً، لا مهيمناً ولا مسيطراً... وليس للمسلم مهما علا كعبه

(28) محمد عبده، «الإسلام بين العلم والمدنية»، في «الأعمال الكاملة»، محمد عبده، ج3، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى: 1414هـ/1993م، ص308-309.

(29) المرجع نفسه، ص304-305.

(30) محمد عبده، «الأعمال الكاملة»، ج3، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ص307-308.

على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريقة نظره»⁽³¹⁾.

إن تأكيد محمد عبده على فكرة السلطة المدنية في الإسلام، يحسم النقاش حول طبيعة السلطة في الإسلام، ويقطع الشك حول شبهة الحكم الثيوقراطي التي لا زال يرددها دعاة الفكر المتحامل على الإسلام. وتعتبر فكرة مدنية السلطة أحد الأوجه البارزة للدولة المدنية في زمننا المعاصر. وقد أشاد الدكتور عبد الإله بلقزيز بفكرة المدنية عند محمد عبده وعبر عنها بقوله: «نحن، إذا، في صميم فكرة مدنية السلطة في الإسلام. وهي فكرة ما انفك محمد عبده يرددها ويدافع عنها، في معرض سعيه إلى فك العلاقة غير الشرعية بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية في الإسلام، لتجريد الحكم الاستبدادي من أية شرعية يمكن أن يتحجج بها لانفراد أحكام سياسته القهرية»⁽³²⁾.

وإن دل كلام الشيخ على تمسكه بالسلطة المدنية ونفيه لسلطان الدين، فهو في موضع آخر لا يجعل من تلك السلطة المدنية سلطة مطلقة، بل هي ملتزمة بالشرع الإسلامي، وإنما وضعت تلك السلطة إلا لإقامة الشرع. يقول: «الإسلام دين وشرع، فقد وضع حدودًا، ورسم حقوقًا، وليس كل معتقد في ظاهر أمره

بحكم يجري عليه في عمله، فقد يغلب الهوى، وتتحكم الشهوة، فيغمط الحق، ويتعدى المعتدي الحد، فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي وصون نظام الجماعة»⁽³³⁾.

إن المعالجة التي قدمها الشيخ محمد عبده بخصوص إشكالية السلطة ونظام الحكم في الإسلام تعتبر طرًا متقدمًا، وتصورًا متكاملًا للدولة المدنية في الإسلام، إلى جانب تلك الأسس والمبادئ التي دعا إليها رواد الحركة الإصلاحية ابتداء من الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني والكواكبي. وهي نفس الأسس التي استقر عليها الفكر المعاصر في بيانه لمقومات الدولة المدنية. ويكتمل تصورنا للدولة عندما يعتمد الإمام محمد عبده إلى مناقشة جانب آخر من جوانب الدولة، ويتعلق الأمر هنا بفكرة السلطة الدينية والسلطة المدنية في الإسلام، فينتهي إلى أن السلطة في الإسلام هي سلطة مدنية من جميع الوجوه، وأن السلطة الحقيقية في نظره هي سلطة الأمة: لأنها صاحبة الحق ومصدر السلطات، أما الحاكم فهو نائب عنها وليس له أي سلطان إلهي عليها. وهذا «يمثل أعلى أشكال التعبير الصريح عن فكرة مدنية السلطة والنظام السياسي»⁽³⁴⁾.

(33) محمد عبده، «الأعمال الكاملة»، ج3، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ص307.

(34) عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، ص51.

(31) المرجع السابق، ص309.

(32) عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، ص49.

لفكرة الخلافة والتعريف بأدبياتها السياسية، يقول: «مسألة الخلافة كانت مسكوتاً عنها، فجعلها الانقلاب التركي الجديد أم المسائل التي يبحث فيها»⁽³⁶⁾.

وقد تناول محمد رشيد رضا مسألة الخلافة في كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى» الذي أصدره في سياق مضطرب، وظروف سياسية حرجة، حاول فيه الدفاع عن فكرة الخلافة، وبيان الأحكام الشرعية المتعلقة بها، كما هي معروفة عند فقهاء السياسة الشرعية أمثال أبي الحسن الماوردي وتقي الدين بن تيمية. ففي معرض حديثه عن وجوب نصب الخليفة يكتب رشيد رضا: «أجمع سلف الأمة، وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعاً»⁽³⁷⁾.

وقد تمسك رشيد رضا بفكرة الخلافة حتى بعد سقوط الخلافة العثمانية والانقلاب التركي عليها، حيث لم تخرج عن اهتماماته السياسية، وظل يدعو لها بالرغم من التحولات التي طرأت على المشهد السياسي الإسلامي آنذاك، بل إن فكرة الخلافة هي التي حملته على تأليف كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى». ولعل من جملة الأسباب التي تفسر دعوته إلى فكرة الخلافة، بالإضافة إلى الانقلاب التركي عليها، تأسيس دولة جمهورية

المبحث الرابع: رشيد رضا والدفاع عن فكرة الخلافة

أما عناية السيد محمد رشيد رضا تلميذ الشيخ محمد عبده بمسألة الدولة، فهي تقف موقفاً آخر من خطاب رواد الحركة الإصلاحية، ونقطة فاصلة بين دعوة الإصلاحيين المتقدمين والفكر الإصلاحى المتأخر، «حيث يختلف الدارسون في تصنيف محمد رشيد رضا، فمنهم من يرى فيه آخر المفكرين الإصلاحيين العرب في العصر الحديث ووريثاً فكرياً أميناً لأستاذه محمد عبده، ومنهم من يحتد في الحمل عليه، معتبراً أنه وإن تتلمذ للعديد من رواد المدرسة الإصلاحية فإنه انقلب على أفكارهم واختط لنفسه خطاً فكرياً جديداً قطع فيه مع الفكر الإصلاحى التنويري، على حين ينزع فريق ثالث إلى الجمع بين وجهتي النظر السالفتين بالتمييز بين مرحلتين فكريتين في فكر الرجل... ولعل هذا الرأي الثالث هو الأقرب إلى أن يكون تصنيفاً علمياً منهجياً بعيداً عن المدح الغالي من جهة، والحمل الحاد من جهة أخرى»⁽³⁵⁾.

وقد تركزت عناية رشيد رضا بالمسألة السياسية في الدفاع عن فكرة الخلافة، وعن وجوب نصيبها. وفي هذا تمثل لحظة الانقلاب التركي على الخلافة الإسلامية أحد الأسباب التي دعت رشيد رضا إلى الدعوة

(36) محمد رشيد رضا، «الخلافة»، ص 86.

(37) المرجع السابق، ص 18.

(35) براق زكريا، «الدولة والشرعية في الفكر العربي والإسلامي»، ص 159-160.

لهم، تفصل بين الدين والسياسة، وتحول منصب الخلافة إلى مجرد منصب روعي لا غير. يقول محمد رشيد رضا: «لقد كانت الخلافة والسلطنة فتنة للناس في المسلمين كما كانت حكومة الملوك فتنة لهم في سائر الأمم والملل. وكانت هذه المسألة نائمة فأيقظتها الأحداث الطارئة في هذه الأيام، إذ أسقط الترك دولة آل عثمان، وأسسوا من أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكل جديد، من أصوله أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفرد من الأفراد لا باسم خليفة ولا باسم سلطان، وأنهم قد فصلوا بين الدين والسياسة فصلًا تامًا، سمو أحد أفراد أسرة السلاطين السابقين، خليفة روحيا لجميع المسلمين، وحصروا هذه الخلافة في هذه الأسرة...»⁽³⁸⁾. ويضيف أيضًا: «لذلك كثر خوض الجرائد في مسألة الخلافة وأحكامها، فكثر الخلط والخبط فيها، ولبس الحق بالباطل، فرأينا من الواجب علينا أن نبين أحكام شريعتنا فيها بالتفصيل الذي يقتضيه المقام، ليعرف الحق من الباطل»⁽³⁹⁾.

وفي سياق آخر، تمسك رشيد رضا بأفكار الحركة الإصلاحية أمثال الطهطاوي وخير الدين التونسي والكواكبي وأستاذه محمد عبده، فهو لا يتردد في أن حكومة الخلافة الإسلامية هي حكومة مدنية، أساسها الشورى والعدل والمساواة، والأمة فيها هي صاحبة السلطة.

يقول السيد رشيد رضا في معرض ملاحظاته على مماهة المسلمين المعاصرين له إبان الحرب العالمية الأولى بين الشورى والحكم الدستوري⁽⁴⁰⁾: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم [المقيد بالشورى] أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشر الأوربيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا اعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام». فالمسألة التي لفتت انتباه السيد رشيد رضا فيما يبدو ومن قبله الطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد عبده والنائيني والكواكبي وسائر الآخرين، في الحقيقة ليس فقط في وجود الشورى في التجربة التاريخية للأمة بل وفي القرآن الكريم، بل الحكم الدستوري في الغرب الأوروبي، ذلك الحكم الذي رأوا فيه مُنقذًا من الاستبداد، وباعًا على التحرر والتقدم، فلا تقدم لشعب مستعبد أفسد الطغيان أخلاق الشرف والكرامة فيه، وقضى على دوافع الانطلاق وتجاوز الصعاب. فحكم القانون، أو الدستور أو الشرطة أو المشروطة هو الكفيل بالحد من مساوئ الحكم الفردي أيا تكن النوايا الطيبة التي تحدد السلطان القائم فيما يأتيه أو يذره⁽⁴¹⁾.

(40) السيد رشيد رضا، عن وجه كوثراني: مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 97. وقارن برسلاف شرف الدين: الدين والاحزاب الدينية العربية، بمجلة الوحدة، عدد 96، أيلول (سبتمبر) 1992، ص 61.

(41) رضوان السيد، «سياسات الإسلام المعاصر»، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى: 1997، ص 201.

(38) محمد رشيد رضا، «الخلافة»، ص 13.

(39) المرجع نفسه، ص 13.

إصلاحيًا، يتمثل في إحياء منصب الإمامة، بإعادة سلطة أهل الحل والعقد المعبر عنه بالجماعة، لإقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة القائمة على الشورى. وقال: «إن حكومة الخلافة الإسلامية مدنية قائمة على أساس العدل والمساواة»⁽⁴⁴⁾.

ولا مرء بحسب رضا في أنه «لا يقوم أمر حكومة مدنية بدون تشريع، كما لا ترتقي أمة في معارج العمران ما لم تكن لها حكومة ذات نظام يكفله اشتراع عادل يلائم حالتها هي، إذ ليس يصلح لأمة من الأمم شرع أمة أخرى تختلف عنها في مقوماتها ومشخصاتها وتاريخها إلا إذا أرادت أن تندغم في أمة أخرى وتتحد معها، فتكونا أمة واحدة، مثلما اتحدت شعوب كثيرة بالإسلام فكانت أمة واحدة ذات شريعة واحدة»⁽⁴⁵⁾. يقول رشيد رضا: «وأما الشعوب التي تقتبس شرائع شعوب أخرى، بغير تصرف ولا اجتهد في ما تحولها إلى عقائدها وآدابها ومصلحتها التي كان الشعب بها مستقلا بنفسه، فإنها لا تلبث أن تزداد فسادًا واضطرابًا، ويضعف فيها التماسك والاستقلال الشعبي، فيكون مانعًا من الاستقلال السياسي وما يتبعه. فشرع الأمة عنوان مجدها وشرفها، وروح حياتها ونمائها»⁽⁴⁶⁾.

وبالرغم من المماهة بين النظام الشوري والنظام الدستوري؛ لأنه يعكس أوجه الشبه والتداخل بين النظامين، فإن محمد رشيد رضا لا ينفك عن الدعوة إلى الشورى، وأن الأمة هي صاحبة السلطة، وأن أمرها شوري بينها. يقول: «وأما السياسة الاجتماعية المدنية فقد وضع الإسلام أساسها وقواعدها، وشرع للأمة الرأي والاجتهاد فيها، لا تختلف باختلاف الزمان والمكان وترتقي بارتقاء العمران وفنون العرفان، ومن قواعده أيضًا أن سلطة الأمة لها، وأمرها شوري بينها، وأن حكومتها ضرب من الجمهورية»⁽⁴²⁾.

وفي إلماعة فريدة عن المدنية الأصيلة في الإسلام يكتب محمد رشيد رضا: «ظهرت مدنية الإسلام مشرقة من أفق هداية القرآن، مبنية على أساس البدء بإصلاح الإنسان، ليكون هو المصلح لأمر الكون وشؤون الاجتماع. فكان جل إصلاح الخلفاء الراشدين إقامة الحق والعدل، والمساواة بين الناس في القسط، ونشر الفضائل وقمع الرذائل. وإبطال ما أزهق البشر من استبداد الملوك والأمراء، وسيطرة الكهنة ورؤساء الدين على العقول والأرواح، فبلغوا بذلك حدا من الكمال، لم يعرف له نظير في تاريخ الأمم والأجيال»⁽⁴³⁾.

وبناءً على تحليله لواقع الدولة العثمانية المريض، قدم الشيخ رشيد رضا برنامجًا

(44) أحمد الكاتب، «تطور الفكر السياسي السني نحو خلافة ديمقراطية»، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص224.

(45) براق زكريا، «الدولة والشريعة في الفكر العربي والإسلامي»، ص166-167.

(46) رشيد رضا، «الخلافة»، ص102.

(42) محمد رشيد رضا، «الخلافة»، ص9.

(43) المرجع نفسه، ص13.

خاتمة

ومن ناحية ثانية مثل الخطاب الإصلاحى مفارقة منهجية فى التعاطى مع الخبرة الإنسانية، بحيث لم يبدى هذا الخطاب امتعاضه من المفاهيم والقواعد التى تتصل بالحضارة الغربية، بل على العكس عبر عن انبهاره وانفتاحه على مظاهر الدولة الحديثة والقيم الأوروبية، فنرى مثلاً خير الدين التونسي فى كتابه: «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» يركز فيه على بحث الأسباب التى أفضت الى تأخر المسلمين بعد عصور الازدهار، والسبيل الى نهضتهم، وركز فى جانب آخر من الكتاب على الواقع الأوروبى بما هو عليه من رقى وتمدد وحضارة، ونجد هذا حاضراً أيضاً عند محمد عبده وجمال الدين الأفغانى وغيرهم.

إن عناية هؤلاء المفكرين بمسألة الدولة فى خطابهم الإصلاحى لم يخرج عن حالتين: حالة الضغط الأجنبى وتأثرهم بنموذج الدولة الحديثة بأوروبا، وبالأسس التى قامت عليها الدولة عندهم، من قبيل العدل، والحرية، وفكرة الدستور الذى ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وحالة الفساد والاستبداد فى المنطقة العربية والإسلامية، وتدهور الأوضاع على جميع الصعد (سياسياً، واجتماعياً، وعلمياً).

بالرغم من تداخل الأسباب والسياقات فى فهم المسألة السياسية عند رواد الحركة الإصلاحية، حيث توافر أسباب التخلف والتقهر الذى عرفه المسلمون فى مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية والتعليمية، كما تميز السياق العام بحالة من التراجع والضعف السياسى الذى كان يندرج لا محالة بسقوط الخلافة العثمانية، فإن المسألة السياسية تبقى الأساس والقاعدة التى اجتمعت حولها حركة الفكر الإسلامى قديماً وحديثاً.

إن ما يميز الفكر الإصلاحى عند علماء متنورين أمثال: محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي، ورفاعة رافع الطهطاوى، وخير الدين التونسي وغيرهم، أن كتاباتهم شكلت علامة فاصلة من تاريخ الفكر الإسلامى، بحيث اتسمت مختلف تصوراتهم حول فكرة الدولة بضرورة مراعاة أحوال الزمان والمكان والاجتهاد فيها بما يتماشى مع مستلزمات العصر، لذلك جاءت دعواتهم من ناحية لإعادة بناء وتحديث التصورات حول أهم القيم السياسية كقيمة العدل والحرية والمساواة، وفكرة القانون وأهميته فى المجتمع، وإعمال العقل فى تفسير هذه القيم تفسيراً متنوراً يستجيب لمستلزمات الحياة المعاصرة.

الببليوغرافيا

- محمد رشيد رضا، «الخلافة»، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، [د.ط.]، 1988.
- خير الدين التونسي، «أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك»، الدار التونسية، 1972.
- عبد الإله بلقزيز، «الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، كانون الأول / ديسمبر 2002.
- رفاعة رافع الطهطاوي، «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، في الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973-1977.
- فهمي جدعان، «أسس التقدم عند مفكري الإسلام»، دار الشروق، الطبعة الثالثة: 1988.
- جمال الدين الأفغاني، «الأعمال الكاملة»، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981.
- جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، «العروة الوثقى»، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980.
- محمد سليم العوا، «في النظام السياسي للدولة الإسلامية»، دار الشروق، القاهرة، الطبعة العاشرة، 2012.
- الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، [د.ط.]، 2002.
- براق زكريا، «الدولة والشرعية في الفكر العربي الإسلامي»، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2013.
- محمد عبده، «الإسلام بين العلم والمدنية»، في «الأعمال الكاملة»، محمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، الطبعة الأولى: 1414هـ/1993م.
- السيد رشيد رضا، عن وجيه كوثراني: مختارات سياسية من مجلة المنار، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- برسلان شرف الدين: الدين والاحزاب الدينية العربية، بمجلة الوحدة، عدد 96، أيلول (سبتمبر) 1992.
- رضوان السيد، «سياسات الإسلام المعاصر»، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى: 1997.
- أحمد الكاتب، «تطور الفكر السياسي السني نحو خلافة ديمقراطية»، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.



الدراسات والأبحاث | Research Papers

السيادة ومعضلة الديمقراطية الحديثة في فلسفة كارل شmitt

Sovereignty and the problem of modern democracy in Carl Schmitt's philosophy

يوسف أقرقاش⁽¹⁾

Youssef Akarkach

ملخص البحث:

بهذه المبادئ الثلاثة، قد يُساعد على تحقيق سيادة الدولة وديمقراطيتها. فهل فعلاً تُعبر هذه المبادئ عن سيادة الشعب؟ وهل يحتاج فعل السيادة إلى التقنين والمأسسة؟

خَلَّصَ هذا المقال، بالرجوع إلى أعمال المفكر الألماني كارل شميت، باعتباره أبرز نُقاد الأنظمة الديمقراطية الحديثة، إلى أن المبادئ التي ترفعها هذه الأخيرة لا تعكس في الواقع إرادة الشعوب، بل هي مُستوحاة من الأيديولوجية الليبرالية التي تبنتها الدولة الحديثة، وزاوجت بين الممارسة السياسية والنشاط الاقتصادي.

الكلمات المفتاحية: السيادة - الديمقراطية - السياسي - النزعة المعيارية - النزعة القرارية.

Abstract:

The modern state combines two characteristics that cannot be combined: sovereignty and democracy. Trough the act of sovereignty, the state expresses its independence and its ability to establish security within its soil and through the principle of democracy; it expresses its legitimacy and the purpose of its existence. There is no legitimacy for any country whose sovereignty does not emanate from the will

تجمع الدولة الحديثة بين صفتين يصعب الجمع بينهما، هما السيادة والديمقراطية. إنها تُعبر من خلال فعل السيادة عن استقلاليتها وقدرتها على بسط الأمن داخل ترابها، وتعبر من خلال مبدأ الديمقراطية عن مشروعيتها والغاية من وجودها، فلا شرعية لأي دولة لا تنبثق سيادتها من إرادة أفرادها، ولا مُبرر لوجودها بعيداً عن خدمة مواطنيها.

لم يطرح الجمع بين السيادة والديمقراطية أي معضلة للشعوب القديمة، سواء بالمدن اليونانية أو الرومانية؛ لأنه لم يُسمح لأي جهة باحتكار السلطة. على خلاف الشعوب القديمة، لم يكن الجمع بين الحاجة إلى السيادة ومبدأ حكم الشعب أمراً هَيَّئاً في العصر الحديث، بسبب التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي عرفتها المجتمعات الحديثة.

قامت الدولة الحديثة، من أجل التغلب على هذه المعضلة، على مبدأ سيادة القانون، وخصّنته بمبدأين آخرين هما الحكم التمثيلي وفصل السلط. وهكذا ظلّ الاعتقاد راسخاً بأن تأطير الممارسة السياسية،

systems, this article concluded that the principles raised by the latter do not in fact reflect the will of peoples, but rather are inspired by the liberal ideology adopted by the modern state, which combined political practice and economic activity.

Keywords: Sovereignty- democracy- the political- normativism- decisionism.

تُحدّد السلطة، في القواميس والمعاجم الفلسفية، باعتبارها الحقّ في الأمر droit de commander، وهي تفترض في المقابل واجب الخضوع؛ أي أن واقع السلطة لا يستقيم إلا بوجود جهة أمرة وأخرى خاضعة. من هنا كان الجسم السياسي (الدولة) مجال تجاذب دائم بين من يأمر ومن يطيع. وقد لازم هذا التجاذب الحياة السياسية عبر التاريخ، ورغم أنه يحضر في كل تفاصيل الحياة اليومية، فبالكاد يُعترف به، وسواء تعلق الأمر بمن يأمر أو بمن يطيع، فالجميع يسعى إلى إخفائه وستره؛ يخفيه الطرف الأول حين يُزاوج بين القوة والفضيلة، بينما يخفيه الطرف الثاني حين يتشبّث بالكرامة والحاجة إلى الأمن.

انعكس هذا التعارض بين من يأمر ومن يطيع حتى على الصّلة المفترضة بين لفظي السلطة والسياسة؛ فبقدر ما تسعى السلطة وراء القوة، تسعى السياسة وراء

of its members, nor is there any justification for its existence away from serving its citizens.

The combination of sovereignty and democracy did not present any dilemma for ancient peoples, whether in Greek or Roman cities, because no one was allowed to monopolize power. Unlike the ancient peoples, the combination of the need for sovereignty with the principle of the rule of the people was not easy in modern times due to the social and economic transformations that modern societies have known.

In order to overcome this dilemma, the modern state was established on the principle of the rule of law, which it fortified with two other principles: representative governance and the separation of powers. Thus, the belief that the framing of political practice with these three principles enables the realization of state sovereignty and democracy. Do these principles really express the sovereignty of the people and does the act of sovereignty need legalization and institutionalization?

By referring to the work of the German thinker Karl Schmitt, being the most prominent critic of modern democratic

تُمارس من قِبَلِ جهة سيادية واحدة، لها الحق المطلق في النهي والأمر. غير أنه لم يعد مقبولاً، بعد ثورات القرن الثامن عشر، أن تُخَصَّر السيادة في صورة الشخص الحاكم وحده، ولم يعد مقبولاً أن يُشَرَّع القوانين من يُنفذها. وهكذا انتقلت السيادة، بموجب هذا الرفض، من سيادة شخصية إلى سيادة مجردة، يُعبر عنها بمجموعة من القوانين والمؤسسات، بدونها لا مجال للحديث عن أي مشروعية في الحُكم.

يضعنا هذا النموذج من الحكم أمام تصور جديد لمفهوم السيادة، يستبدل الفاعل السياسي أو العاهل *souverain* بالقانون، ويستبدل الواقع أو الحدث بالمعيار. لكن إذا كنا نعلم أن الحُكم، بما هو أمر وطاعة، صورة من صور الإرادة، فكيف يصير القانون، بوصفه قاعدة جامدة، مُجسداً للإرادة بوصفها دينامية وحيوية؟ وإذا كنا نعرف أن المعيار صورة ثابتة وأن الحدث متغير ومتجدد باستمرار، فكيف يمكن للأول أن يشمل الثاني وأن يعبر عنه؟

عُرِفَت الأنظمة السياسية، التي استبدلت سيادة الشخص بسيادة القانون، باسم الديمقراطية. وقد حُدِّد هذا اللفظ بالمعنى نفسه الذي عُرِفَ به عند اليونان، أي سيادة الشعب. غير أن هذه السيادة لا تكون حقيقية إلا بالحرية والاستقلالية، فأن يكون الشعب سيّداً معناه أنه صاحب القرار والحُكم. والحُكم لا يستلزم فقط

السلب الممكنة لتلطيف القوة؛ كما أن ما يهَمُّ السلطة هو فقط الرغبة في التحكم والغلبة، في حين أن ما يهَمُّ السياسة هو الرغبة في استمراريتها وديمومتها؛ وفي الوقت الذي تميل فيه السلطة إلى التعجّل واختيار أقصر السبل، تميل السياسة إلى التأني واستباق الآثار والعواقب. لا يرتبط هذا التعارض الذي يسكن لفظي السلطة والسياسة بالغايات المرجوة من كل واحد منهما فقط، وإنما يمتد أيضاً إلى أصولهما؛ فقد وُلدت السلطة من صراع الإرادات، وولدت السياسة من توافقها.

تتوالى أشكال هذا التعارض كلما تشعبنا أكثر في الجسم السياسي أفقياً، فمفارقة السيادة والديمقراطية ما هي إلا الصورة الحديثة لمفارقة السلطة والسياسة، أو القوة والفضيلة. تقتضي السيادة⁽²⁾ *souveraineté*، باعتبارها سلطة عليا، القوة المطلقة لضمان سريان الحُكم وديمومته، بينما تقتضي الديمقراطية، باعتبارها سيادة شعبية، التحرر والاستقلالية في القرار السياسي. فكيف يستقيم الجمع بين الإرادة المطلقة في التحكم والإرادة المطلقة في التحرر؟

كانت السيادة، داخل الملكيات التقليدية،

(2) تُعد السيادة جوهر الدولة الحديثة، وهي تُعرف في القواميس والموسوعات الفلسفية باعتبارها حق الدولة، في صورة ممثليها الشرعيين، في احتكار القرار السياسي وإجبار جميع من يوجد على أراضيها على الخضوع لسلطانها. انظر: أوليفيه ناي، وآخرون، **قاموس الفكر السياسي**، ترجمة لطفي السيد منصور، بيروت، الرافدين، 2020، ص265.

بصفة المواطنة التي يتمتع بها كل من ينتمي عُضُويًا إلى المدينة.

لم تكن المدينة polis أو cité، تعني قديمًا ما نفهمه منها اليوم، أي العمران المنظم والبنيات المتراسة (ville)، وإنما كانت تشير إلى نمط من التنظيم السياسي يقوم على وجود جماعة موحدة ومستقلة. يتمتع من ينتمي إلى هذه الجماعة بكل الحقوق التي يتمتع بها أعضاؤها، ويسري عليه ما يسري على الباقي، دون تفضيل أو تمييز. غير أن هذا النمط من التنظيم لم يستمر طويلًا، بسبب التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتھا القرون الوسطى.

غابت فكرة المواطنة من المشهد السياسي، بزوال الأنظمة المَدِينِيَّة⁽⁴⁾ القديمة، وصارت السلطة كيانًا مستقلًا بذاته، سواء داخل الأنظمة الفIODالية أو داخل الأنظمة الدُولِيَّة⁽⁵⁾ systèmes étatiques. صارت السياسة، باستقلال السلطة عن الجماعة، تُفهم بدلالة النظام الذي يملك السلطة، أو بدلالة الوسائل التي من خلالها تُمارَسُ السلطة، وليست جوهرًا مستقلًا بذاته؛ وصرنا بذلك نخلط بين ألفاظ متباعدة الدلالة، كما هو الحال بالنسبة للفظي الدولة والسياسة.

(4) المقصود بالأنظمة المدنية نظام الحكم الذي كان سائدًا في المدن اليونانية خلال المرحلة الهيلينية (القرنان الخامس والرابع ق.م).

(5) المقصود بالأنظمة الدولية الأنظمة السياسية المُركَّزة للسلطة في يد جهة سيادة واحدة.

وضع القوانين، بل يستلزم أيضًا تعديلها أو تغييرها أو تعليقها. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن أن تكون «سيادة الشعب» هي نفسها «سيادة القانون»؟

سنحاول خلال هذه الورقة أن الوقوف على هذه الإشكالية، بالرجوع إلى أعمال الفيلسوف والفقيه القانوني كارل شميت Carl Schmitt (1888-1985)، باعتباره أبرز من تناول إشكال السيادة والديمقراطية في الفكر السياسي المعاصر. وسنقسم موضوعنا إلى سبعة محاور، بحيث ستضم الأربعة الأولى تصور الفيلسوف لما المقصود بالسياسة وعلاقتها بالسيادة، في حين ستشمل المحاور المتبقية علاقة السيادة بالقانون الوضعي.

1. مفهوم السياسي

يرد لفظ السياسة Politeia عند أرسطو بمعنى الحياة داخل المدينة⁽³⁾، وهو المعنى نفسه الذي يشير إليه معجم Grand dictionnaire de la philosophie على لسان هيرودوت Hérodote لفظ Politeia بمعنى الحق المدني أو السياسي Droit de Cité. ولا يرتبط هذا الحق عند اليونان بوجود سلطة عليا، هي التي تملك حق القرار فيما يتعلق بالحقوق والواجبات، بقدر ما يرتبط

(3) ورد هذا التحديد على هامش من كتاب السياسات لأرسطو. انظر:

Aristote, *Les politiques*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, (1993), p. 138.

يتحدث شमित عن السياسي *le politique* الذي هو مجال مستقل عن مجال الدولة. ولا يجب أن يُفهم السياسي بالتقابل مع مجالات أخرى كالأخلاق، الاقتصاد، والفن؛ لأنه هو الأصل والمحدد لباقي المجالات. وتُستبان أصالة السياسي، في نظر الفيلسوف، من أوقات الحرب والصراع؛ إذ لا يعود، في هذه الحالات، لأحكام خير-شر، جميل-قبيح، صالح-طالح، أي قيمة. حين يوضع وجود الإنسان أمام خيار الحياة أو الموت، تغدو القيمة للحياة وحدها، وما ينسف هذه الحياة هو الشر المطلق. وإذا كان الفعل السياسي يتحدد بالجماعة لا الفرد، فكل تهديد سياسي يصير تهديدًا لوجود الجماعة وبقائها، وما يهدد الجماعة هو عدوها الأوحده. هنا يتحدد السياسي، في نظر شमित، وهنا يجب البحث عن خصائصه الجوهرية⁽⁷⁾.

ينتقد شमित، في محاولته الوقوف على تحديد دقيق لماهية السياسي، التعريفات التي تكتفي بالوصف أو التشخيص الظاهري لهذا الكيان؛ ويتوقف في المقابل عند التفاصيل الدقيقة من أجل القبض على ما يوجد وراء الوصف. ويقر في البداية بصعوبة المهمة؛ لأن السياسي غالبًا ما يشار إليه سلبًا باعتباره مجالًا متعارضًا مع مجالات أخرى (السياسي والاقتصادي، السياسي والأخلاقي، السياسي والقانوني)، وكأنه مجرد واحد من باقي المجالات؛ لذلك فهذه المقارنة السلبية لا تسمح، في

يأخذ أغلب من كتبوا في السياسة، خلال العصر الحديث، وبالخصوص فلاسفة العقد الاجتماعي، مفهومي الدولة والسياسة بمعنى واحد، وكأنهما لفظان لدلالة واحدة؛ لكن لما كان المنطق الذي يحكم اللغة لا يمكن أن يسمح بتقاسم دلالة واحدة بين لفظين مختلفين في النطق والكتابة، فلا بد لكل اسم أن يزيد أو ينقص عن الآخر في المعنى والدلالة. وإن كانت هذه القاعدة سليمة فلا يمكن للفظ السياسة أن يعني الدولة، والعكس صحيح.

يُعتبر المفكر الألماني كارل شमित أول من نبّه إلى هذا الخلط بين لفظي الدولة والسياسة، وقد عزاه إلى اعتقاد الناس أن وجود هذين الجوهرين قد تم بالتساوق؛ إذ لا وجود للدولة إلا بالسياسة، ولا وجود للسياسة إلا بوجود الدولة. وترسخ هذا الاعتقاد في أذهان الناس، وصاروا يظنون أن السياسة هي ما يجعل الدولة قائمة، وأن ما تمارسه الدولة سياسة، حتى وإن بدا في صورة الاقتصادي أو الثقافي. ولا يعترض الفيلسوف على هذا التحديد، بقدر ما يرفض أن نفهم من السياسة أو من الفعل السياسي ما تمارسه الدولة فقط⁽⁶⁾. فما الفرق إذن بين السياسة والدولة؟

تجدر الإشارة، قبل التطرق إلى تفاصيل التمييز بين اللفظين، إلى أن شमित لا يتحدث عن السياسة اسمًا أو لفظًا، وإنما باعتبارها مجالًا أو نطاقًا؛ بدلا من السياسة *la politique*

(6) Carl Schmitt, *La Notion de politique*, traduit par Marie-Luise Steinhauser, Paris, Flammarion, (1992), p. 64-65.

(7) Ibid, p. 57.

2. العدو والصديق

لم يكن أحد، قبل شميت، ينظر إلى لفظي الصداقة والعداوة باعتبارهما لفظين سياسيين، فالجميع يربطهما بمجال الأخلاق أو بالعلاقات الخاصة بالأفراد. وقد سعت أغلب الثقافات إلى تغليب ما يجمع الأفراد ويوحد بينهم على ما يفرقهم ويزرع بينهم الأحقاد. لذلك لم يكن مقبولاً أن يجهر أحد بمشاعر العداوة تجاه الآخرين، وإلا أُسقطت عنه قيم المروعة والإنسانية. وهكذا صار السمو الإنساني يُقاس، في كل الثقافات والحضارات، بدرجة الميل نحو الحب والصداقة والنفور من الكراهية والعداوة.

ما كانت تسعى وراءه الثقافات والحضارات بشكل عام، جسده أفلاطون في السياسة؛ فقد أورد في مؤلفه **القوانين** أن الهدف من السياسة ليس حفظ الإنسان وبقائه وإنما فضيلته⁽¹¹⁾. والفاضل عند أرسطو هو من يقبل طواعية بالعيش داخل المدينة، أما من يرفض ذلك، فهو واحد من إثنين؛ إما كائن مُنحط être dégradé، وإما كائن فوق الإنسان⁽¹²⁾ être surhumain. وقد صار على منوال أفلاطون وأرسطو أغلب من كتب في السياسة من بعدهما، فلم يجرؤ أحد، طيلة القرون الوسطى، أن يحصر غاية السياسة خارج الفضيلة.

نظرة، بتحديد طبيعته الخاصة⁽⁸⁾. تضاف هذه الصعوبة إلى معضلة أخرى، حينما ننظر إلى الدولة باعتبارها وحدة سياسية، فتصير بذلك حقيقة السياسي حقيقة الدولة ذاتها. بينما السياسي، في الواقع، سابق على وجود الدولة؛ لأن هذه الأخيرة «تقتضي وجود السياسي»⁽⁹⁾. ولقد استهل شميت بهذه العبارة كتابه **مفهوم السياسي**، ليخلص بذلك إلى أن الدولة ظاهرة تاريخية، بينما السياسي فعل أصيل منذ أن أصبح وجود الإنسان رهيناً بوجود جماعة موحدة ومستقلة.

يصير السياسي، وفقاً لهذا التحديد، ما به تدرك الجماعة السياسية ذاتها باعتبارها وحدة مستقلة، في مواجهة جماعات أخرى مستقلة بدورها، أي أنه لا يكتمل استقلال الجماعة إلا حينما تتبين الجماعة أعداءها. بتعبير آخر، لا يتحدد السياسي بما تمارسه الدولة داخلياً، وإنما بالقدرة على «التمييز بين الصديق والعدو»⁽¹⁰⁾. يبدو غريباً هذا الربط الذي يقيمه شميت بين السياسي وتمييز الصديق عن العدو؛ لأنه لا أحد قبله اشترط هذا التمييز في تحديد ما المقصود بالسياسي؛ فما وجه الصلة بين الأمرين؟

(8) Ibid, p. 64.

(9) Ibid, p. 58.

يقول كريستيان دولاكيماني في هذا الإطار: «ليست الدولة إذن نتاجاً لضرورة متعالية على التاريخ [...] نستطيع أن نتخيل في مستقبل بعيد عالماً بدون دولة». انظر: كريستيان دولاكيماني، **الفلسفة السياسية اليوم**، ترجمة نبيل سعد، القاهرة، دار عين، (2003)، ص 313.

(10) « La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi.». Carl Schmitt, *La Notion de politique*, op. cit, p. 64.

(11) Platon, *Les Lois*, in Œuvres Complètes, Paris, Flammarion, (2008), IV- 707b-708a, p. 766.

(12) Aristote, *Les Politiques*, op. cit, I, 2, 1252-b, p. 90.

وسيادتها. وهذا يعني أن السياسي يبدأ فقط عندما يوجد ما يهدد بقاء الدولة.

لا يتحدد السياسي، في نظر شميت، بما هو أخلاقي أو اقتصادي، أو بالمهام التي تمارسها الدولة بشكل يومي، بل للسياسي بعد أنطولوجي، يظهر عندما يوجد ما يهدد كيان الدولة، ولا شيء يهدد الدولة غير الأعداء المتربصين بها. يتحدد مجال السياسي إذن بالحرب والصراع من أجل الوجود والاستقلالية إزاء أي إرادة أو سيادة خارجية، وبغياب الصراع كيف السياسي عن الوجود. وإذا كان مجال السياسي هو الصراع، فإن معياره هو «التمييز بين الصديق والعدو»، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. هذا التمييز هو ما يسمح للدولة أن تعبر عن درجة الاتحاد أو الشقاق نظريًا وعمليًا، دون الحاجة إلى العودة إلى أي معيار آخر، في كل ما يربطها بالخارج.

وإذا كنا نروم أن يكون التحديد تحديًا سياسيًا، فالعدو السياسي ليس بالضرورة هو الشرير أو القبيح أو المنافس، بل من الناحية الاقتصادية قد يكون الشريك الذي لا غنى عنه: كما أن الخير، أو الجميل، أو الشريك، ليس بالضرورة صديقًا. وهذا يعني أن العدو لا يتحدد بأي مجال غير المجال السياسي، ومن هذا المنظور فهو الآخر الغريب الذي يجعل إمكانية الحرب واردة. وهنا يدعونا شميت إلى الحيطة والحذر: لأن مفهومي الصديق والعدو لهما طابع ملموس وواقعي وليس مجرد استعارات أو رموز. ولا يجب التقليل من

بدأت معالم السياسة تتغير خلال عصر النهضة، خاصة بعد كتاب **الأمير** الذي اشتهر به نيكولاس ميكافيلي، وصارت نصائحه مُحددًا أساسيًا للنظر في الوقائع السياسية. لكن وعلى الرغم من هيمنة الميكافيلية، التي يُنظر إليها عادة باعتبارها المذهب الذي أقمّ قيم المكر والخداع في المجال السياسي، فإن ميكافيلي نفسه لم ينظر إلى المتربصين بالسلطة باعتبارهم أعداء، بل هم مجرد خصوم يسعون وراء السلطة كما سعى إليها الأمير من قبلهم.

لقد كانت الغاية من السياسة دائما السّمو بالإنسان، والبحث عن أفضل الأنظمة الصالحة للتعايش بين الناس: لذلك حُدّدت باعتبارها فنًا للقيادة والحُكم. هكذا كانت السياسة داخل الأنظمة المدينيّة القديمة، وهكذا صارت داخل الأنظمة الدّولتيّة الحديثة. وكان يُقاس صلاح الأنظمة بمدى تفانيها في خدمة الناس، ويُقاس فسادها بحجم الظلم الذي قد يطالهم.

يرفض شميت أن يُحدّد ما هو سياسي بالاعتبارات السابقة؛ لأننا حين نربط بين وجود الدولة وتحقيق الأمن أو خدمة الناس، فنحن نحدد السياسي بما تمارسه الدولة في الداخل، بينما يقترن السياسي بالعلاقات الخارجية للدولة. إن كل أشكال الهيمنة التي تمارسها الدولة داخليًا لا تنتمي إلى السياسي ولا تحدده؛ لأن هذا الأخير لا يبرز إلا حين تبدأ الدولة أو الجماعة السياسية تميز من يهدد وحدتها

المخالف للجماعة والمهدد لوحدها. وهنا قد يكون لمفاهيم العرق، الدين، اللغة، وكل ما له صلة بالوطنية أو القومية، الدور الحاسم ليتخذ العدو صفة العمومية.

حين تشغل الدولة سياسيًا وتميز عدوها من صديقها، لن يبقى بيدها حل إلا المواجهة والصراع من أجل السيادة والبقاء. بقاء الدولة وديمومتها رهينان إذن بمدى قدرتها على المواجهة والحفاظ على الاستقلالية، وهذا لا يتحقق من الناحية السياسية إلا بمواجهة أعدائها، وأي تردد في هذا الأمر يعني أن الدولة تتصرف ضد المبدأ الذي يحدد وجودها، وهو تصرف خاطئ وغير سياسي.

الصراع، وفق ما يحدده شميت، جزء لا ينفصل عن السياسي، وفيلسوفنا ليس أول من يشير إلى ذلك، لكن أن يذهب إلى الحد الذي يجعل من الربط بين السيادة والصراع عقيدة في المجال السياسي، فهذا نهج جديد، ولم يسبقه في ذلك أحد. فبأي وجه إذن ترتبط السيادة بالصراع والحرب؟

3. الحرب أو ظاهرة العداء

ارتبطت الحرب عند القدماء بالدفاع عن المدينة، لذلك كان يُنظر إليها باعتبارها حالة استثنائية، لا تلجأ إليها الشعوب إلا حين تستنفذ الوسائل السلمية الممكنة لحل النزاعات. لم تكن الحرب ضرورة، ولم تكن أيضًا ممّا يمكن تجنبه أو تفاديه، إنها

خطورتها بخلطهما بدلالات مُستقاة مما هو اقتصادي أو أخلاقي، أو تحديدهما بناء على تأويلات سيكولوجية وذاتية⁽¹³⁾.

سبقت الإشارة إلى أن الفعل السياسي لا يرتبط بالفرد بقدر ما يرتبط بالجماعة، أي أنه فعل يتميز بالعمومية *acte public*. وإن كان كذلك، فالفرد لا عدو له؛ للفرد خصم أو نذ أو منافس فقط. ولا نتحدث، في الحياة الخاصة، عن العدو وإنما عن المناوئ *adversaire*. أما العدو فهو عدو الجماعة، ويتصف هو الآخر بصفة العمومية⁽¹⁴⁾. إنه عدو عمومي ينضوي هو الآخر تحت جماعة سياسية، قد تتمثل في سيادة مستقلة، أو جماعة داخلية تُنازع السلطة العامة في سيادتها. بتعبير آخر، لا تكتمل صفة العمومية للعدو إلا إن كان عدوًا سياسيًا.

ما يجعل شميت يولي كل هذه الأهمية لمعيار التمييز بين الصديق والعدو، هو أنه متيقن من أن كل الجماعات السياسية إنما تتكّلت وفق معيار الصديق-العدو، ومن دونه لا يمكن فهم معنى السيادة؛ فالجماعة لا تسود إلا عندما تتبين من يعضد وحدتها أو من ينسفها. وإذا ما جاز للعدو أن يتخذ هوية خاصة به، فالمقصود بهذه الهوية هنا كل ما هو مخالف للجماعة السياسية ويحمل في ذاته إمكانية فنائها. لذلك فالعدو العام هو

(13) Carl Schmitt, *La Notion de politique*, op. cit, p. 65.

(14) « L'ennemi ne serait être qu'un ennemi public. » Ibid, p. 67.

فهم حقيقة الحرب؛ لأننا بذلك نخلط بين الدوافع الاقتصادية والسياسية لنشأة الحرب. ليست كل أشكال الصراعات حروبًا، ولا يمكن أن تكون كذلك إلا إن كانت بدوافع سياسية محض. فالحرب هي الصراع المسلح الذي ينشب بين دولتين ذاتي سيادة، أو بتعبير شميت نفسه: «الحرب صراع مسلح بين وحدات سياسية منظمة»⁽¹⁷⁾. وسبب الحرب متضمن فيما هو سياسي؛ إذ تصبح إمكانية الحرب واردة حين يتَغَيَّنُ العدو، ويبرز خصمًا سياسيًا ومنازعًا لنا في السيادة. وإن شئنا تعريف الحرب من خلال مفهومي الوجود بالقوة والوجود بالفعل الأرسطيين، يمكن القول إن الحرب دفع للعداوة للخروج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

ليست الحرب إذن «تتمة للفعل السياسي بوسائل أخرى»، بل هي السياسي عينه، ومن دونها يكف كل ما هو سياسي عن الوجود. وينضب السياسي باختفاء الصراع (بغياب العدو)، وتتلأشى الجماعة السياسية وتختفي. وهذا يعني، عكس كل الطوباويين، أنه لا وجود لدولة دون أن تحمل في طياتها إمكانية الصراع. وفي هذا يقول شميت: «إذا كان قد حصل هذا في الماضي فأنا أجهله [...] وإذا كان سيحصل مستقبلاً فهو غير موجود»⁽¹⁸⁾.

أقرب إلى القَدَر منه إلى القوانين التي تحكم العلاقات بين الشعوب. بتعبير آخر، يمكن القول إن الحرب بقدر ما كانت مرفوضة عقليًا كانت مقبولة واقعيًا. وهذه الازدواجية التي اتسمت بها الحرب هي التي جعلت أفلاطون لا يعتبرها خيرًا ولا شرًا، لكنها أصل شرور المدينة⁽¹⁵⁾.

لم تكن الحرب عند اليونان فعلًا مقًا تمليه السياسة، وإنما كانت الفعل الذي يوقف السياسة، أي أنها جوهر مفارق لجوهر السياسة. تظهر حين تختفي السياسة، وتختفي حين تظهر السياسة. اختفت هذه النظرة إلى الحرب من المجال السياسي مع تأسيس الدول الحديثة، حيث صارت المسألة الحربية أولوية قصوى في المشاريع السياسية لهذه الدول. وقد عبر كارل فون كلاوزفيتز Clausewitz عن العلاقة التي تجمع الحرب بالسياسة حين قال: «الحرب استمرار للسياسة بوسائل أخرى»⁽¹⁶⁾. قد يكون كلاوزفيتز، بهذا التعبير البليغ، أدرك كنه الحرب، لكنه لا يزال ينظر إليها باعتبارها مجرد أداة أو وسيلة بالنسبة للسياسي.

تتملك أغلب من يحللون ظاهرة الحرب رغبة قوية للوقوف على أسبابها ودوافعها، سواء من أجل الحدّ منها أو من أجل رفع حدّتها، غير أن هذه النظرة لا تساعدنا على

(15) Platon, *La République*, traduit par Pierre Pachet, Gallimard, 1993, II- 373e-374b, p. 123.

(16) نقلًا عن: زهير اليكويبي، **الحرب**، الرباط، دار الأمان، 2016، ص. 48.

(17) Carl Schmitt, *La notion de politique*, op. cit, p. 70.

(18) Ibid, p. 96.

Proudhon. وإذا كانت الإنسانية تعني التضليل والخداع، فلا يمكن العدول عن الحرب باسم الإنسانية؛ ولا يمكن أيضا شن الحروب باسمها؛ لأن القيام بحروب باسم الإنسانية، في نظر شميت، يعني تجريد العدو من صفاته الإنسانية، والدفع بالحرب إلى أقصى أبعادها اللإنسانية⁽²²⁾.

ليس مفهوم الإنسانية مفهوماً مضللاً فحسب، بل هو في الحقيقة مفهوم إيديولوجي، توظفه النزعة الامبريالية لغايات اقتصادية محض؛ فبفعل تنامي الأنشطة الاقتصادية للدول الأوروبية في القرن التاسع عشر، كان لا بد للهيمنة الاقتصادية أن تصدر أولويات الأمم الأوروبية. ولتحقيق هذا الهدف، اختلقت هذه الامبريالية إيديولوجية جديدة (الليبرالية) تنزع إلى تحييد كل شيء، وحصر السياسي في نطاق قانوني محض. ولقد أصبحت الإيديولوجية الليبرالية، بعد أن نجحت في تحييد مجال التقنية، تتطلع إلى تحييد مجال الاقتصاد ككل، وهذا لا يتحقق إلا بفصله عن السياسي. تريد الامبريالية الاقتصادية، معتمدة على الليبرالية كإيديولوجية، أن تقطع حبل الوريد الذي يربط المواطن بالدولة. وتريد من المواطن أن يكون محايداً أمام السياسي، وأن يقطع جذوره من أي انتماء قومي. والسبيل الوحيد لتحقيق هذه الغاية هو الترويج لمفاهيم الحرية، المساواة والإنسانية.

لا تترك هذه النبذة الواقعية التي يتحدث بها صاحبنا أي مكان لمفاهيم الأخلاق، من قبيل العدالة والإنسانية، «فمنذ غرسيسوس Grotius، أصبح معروفاً بشكل عام أن العدالة غير متضمنة في تعريف الحرب»، كما يقول شميت⁽¹⁹⁾. وهو بهذا لا ينفى من مجال السياسي وكفى، بل يقدم أيضاً المسوغات الفلسفية والتاريخية لهذا النفي. أما إن شئنا الحديث عن عدالة تخص السياسي، فهي عدالة الحرب بمجرد أن يتحدد العدو. وأي تردد في اتخاذ قرار الحرب، هو إجحاف في حق الجماعة السياسية. إذا كان الدخول في الحرب دفاعاً عن وحدة الكيان الجماعي تستلزمه دوافع وجودية، فالأمر لا يحتاج إلى تبريرات عقلية أو أخلاقية أو الاعتراض عليه باسم الدوافع الانسانية⁽²⁰⁾.

لا تأخذ الحرب معناها خارج المجال السياسي، ولا تتعَيّن بمرجعيات فكرية أو قانونية. للحرب معنى واحد فقط، وهو أن تُقَرَّر ضد عدو حقيقي. عدا ذلك، فنحن نتحدث عن شيء آخر غير الحرب، أو أننا لا نفهم حقيقة الحرب. وهذا يعني أنه لا يمكن الاعتراض على الحرب باسم القيم الإنسانية، ليس فقط لأنها لا تنتمي إلى السياسي؛ بل لأن مفهوم الإنسانية مفهوم مُضَلَّل، وأن من يقول به «يريد الخداع»، على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي بيير جوزيف برودون⁽²¹⁾.

(19) Ibid, p. 90.

(20) Ibid, p. 96.

(21) Ibid.

(22) Ibid, p. 97.

حروبًا بين الأصدقاء؛ لأن الصديق في التحديد السياسي هو الصديق العمومي⁽²⁵⁾ ami public. وما يستلزمها ليس هو الصراع حول السيادة، بل الصراع حول الشرعية. بتعبير آخر، ما يدفع أبناء الوطن الواحد ليحاربوا بعضهم البعض ليس هو الصراع على حيازة الأرض، وإنما الخلاف حول من له الحق في القرار السياسي. والمعيار الذي نحدد به من له هذا الحق هو الذي يساعدنا على فهم ما المقصود بالسيادة.

4. مفهوم السيادة

تمت الإشارة في السابق إلى أن مجال السياسي ليس مجالًا معياريًا ولا أخلاقيًا، وليس مجال الفكر أو النظر، بل هو مجال الفعل action، والفعل في الأصل قرار décision. وحين يتعلق الأمر بالسيادة، لا بد أن يستند القرار إلى القوة حتى يصبح نافذًا. ومن بين ما يشمله القرار السيادي souveraine حفظ الأمن في الداخل، والأمر بالحرب في الخارج، وكلاهما يستلزم أن تكون السيادة مستقلة وقاهرة، ولا معنى للحديث عن الدولة في غياب أحدهما. حين يتحدث شमित عن قوة الدولة واستقلاليتها، فهو لا يعني بذلك إلا وحدة السيادة. فمن يمثل هذه السيادة إذن؟

الحرب بالنسبة لشमित قرار سياسي، وهي أيضًا بمثابة نابض أساسي للوجود الإنساني، شريطة أن نفهم منها ما تستوجبه العداوة⁽²³⁾، لا التنافس أو الحقد أو الكراهية. إن جميع الصراعات التي نشنها ضد الخصوم، مهما كانت حدتها وضراوتها لا تسمى حروبًا. لذلك يجب التمييز بين الصراعات التي تنشب بين أبناء الوطن الواحد والصراعات التي نواجه فيها أعداء حقيقيين، كما يميز أفلاطون بين stasis و polémos. يعني لفظ «ستاسيس» الصراع الذي ينشب داخل المدينة، أو الحرب الأهلية إن شئنا أن نسميه بلغة معاصرة، أما «بوليموس» فهو الحرب بين الجماعات cités. والحرب الحقيقية بالنسبة لأفلاطون هي «البوليموس» وليس «ستاسيس»؛ لأن الأول هو الذي يحدد المدينة وحدةً سياسية⁽²⁴⁾.

يسير شमित على نهج أفلاطون في تحديده لما نعينه بالحرب، التي لا يمكن فصل دلالاتها عما هو سياسي، وهي تشترط دائمًا ما يسميه فيلسوفنا بـ«التمييز بين الصديق والعدو»، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ولا تقتضي أشكال الحروب الداخلية وجود عداوة، وهي أيضًا ليست

(23) «Toute déclaration de guerre est une déclaration d'hostilité, cela va de soi.», Carl Schmitt, *Théorie du partisan*, traduit par Marie-Louise Steinhäuser, Paris, Flammarion, (1992), p. 294.

(24) Jean-Vincent Holeinder, «Carl Schmitt penseur des transformations de la guerre», in Carl Schmitt : Concepts et usages, sous la direction de Serge Sur, Paris, CNRS éditions, (2014), p. 77.

(25) لا يتحدث شमित كثيرًا عن دلالة الصديق أو الصداقة. وقد ارتأينا أن نستعمل هنا مفهوم الصديق العمومي قياسًا على مفهوم العدو العمومي.

رغم الشهرة التي حظي بها مبدأ فصل السلط في الديمقراطيات الحديثة، فهناك من رأى فيه مجرد مبدأ لتقاسم السلطات بين المتنافسين حول الحكم⁽²⁸⁾، وهناك من رأى فيه مبدأ مُعيّناً للحكم؛ لأنه يفرغ السلط من مضمونها حين يحصر وظيفتها في تأمين توازن السلطات ومراقبة بعضها البعض. وهذا من شأنه أن يضعف الدولة، ويفوت عليها فرصة اتخاذ القرار الحاسم والمناسب.

لم يكن بنيامين كونستان B. Constant مقتنعاً بمبدأ فصل السلط باعتباره وسيلة للحد من تعسف السلطة؛ لأن من شأن اتفاق هذه السلط القضاء على حقوق الأفراد وحرياتهم. لذلك دعا، بدلاً من الفصل بين السلط، إلى تقنينها بحيث لا يُسمح لها أبداً بانتهاك حُرمة الناس⁽²⁹⁾. ويعبر عن هذا الرفض بوضوح أكبر حين يقول: «إن مواطني الأزمنة الحديثة، على خلاف ما كان عليه العهد في الأزمنة القديمة، بدل أن يطالبوا بالمشاركة في السلطة، يسعون إلى الاستقلال عنها، عن طريق التمثيل وفصل السلط»⁽³⁰⁾.

(28) كريستيان دولاكامباني، *الفلسفة السياسية اليوم*، مرجع سابق، ص. 84-85.

(29) Benjamin Constant, *Principes de politique*, in *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, (1997), p. 317.

(30) فرنسوا شاتليه وآخرون، *معجم المؤلفات السياسية*، ترجمة محمد عرب صاصيل، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، (2001)، ص85.

لم يعد مقبُولاً، بعد كل من جون لوك J. Locke ومونتيسكيو Montesquieu، أن تستفرد جهة واحدة داخل الدولة بكل السلط، بل صار من الضروري أن تتوزع على أكثر من مؤسسة، إحقاقاً للحريات والمساواة، وضماناً لحرمة القوانين التي يفترض فيها تجسيد الإرادة العامة. لقد دعا مونتيسكيو، في مؤلفه الشهير **روح القوانين**⁽²⁶⁾، إلى فصل السلط، بحيث لا يعود حق التشريع في يد من ينفذ القوانين، ولا حق التنفيذ في يد من ينطق بالأحكام، ولا حق النطق بالأحكام في يد من يشرع القوانين. وكانت الغاية من فكرة فصل السلط الحيلولة دون تعسف السلطات⁽²⁷⁾.

ارتبطت فكرة التعسف في استعمال السلطة، قبل مونتيسكيو، بطبيعة الحكم؛ وكان يُعتقد أنه كلما تركّز الحكم في يد شخص واحد اعتبر حُكماً تسلطياً، وكلما اتسع ليشمل جهات مختلفة اعتبر حكماً حُرّاً وصالحاً. هكذا ارتبطت الأنظمة الحُرّة والصالحة في أذهان الناس بالأنظمة التي يسود فيها الشعب. يرفض الفيلسوف أن يُفهم من الحرية أن يفعل الناس ما يريدون؛ لأن «الحرية أن نفعل ما تسمح به القوانين». لا يعود، حين نربط الحرية بالقانون، صلاحُ الأنظمة يتحدّد بمن يحكم، وإنما بوجود «سلطة تحدّ السلطة»، أي بوجود سلط مستقلة ومتوازنة.

(26) هناك من يفضل ترجمة كتاب مونتيسكيو *l'esprit des lois* بـ **روح الشرائع**. وقد آثرنا استعمال إسم **روح القوانين** لشهرته بين القراء.

(27) مونتيسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعتر، وندسور، هنداوي، (2018)، ص295.

العنف، والخروج من حالة الطبيعة، حالة «الإنسان ذئب أخيه الإنسان»، فلا يمكن أن يُقَيّد بأي سلطة خارجية.

إذا كانت السيادة جزءًا من العقد معنى ذلك أنها تخضع لقوة عليا، أي لسيادة أخرى، ولما كانت السيادة بالتعريف ما لا يُعلَى عليه، فلا يمكن أن تتحدّد بالقوانين والعقود، بل هي التي تضمن سريان ما تنص عليه التشريعات والالتزامات بين الأفراد داخل المجتمع. لكن حين نقول إن السيادة كيان مستقل عن القانون ومتعال عن العقود والالتزامات، فنحن نُضفي عليها صفات أقرب إلى المُطلَق منها إلى الواقع. ومن أجل الخروج من هذا اللبس، يُحدّد جوليان فرند J. Freund، السيادة، وهو يشرح مفهوم العقد عند هوبز، باعتبارها «عهدًا» أو «هبة» تمنحها للمجتمع لتأمين وجوده دون أي التزام من قبلها بالمقابل⁽³³⁾.

قد يكون حرص صاحب **اللفيathan** على وحدة السيادة واستقلاليتها مفهومًا، بالنظر إلى الظروف (الحروب الأهلية) التي عاشها المجتمع الإنجليزي في عصره، لكن ما الذي يبرر حرص شميث على وحدة السلطة السيادية؟ لعل ما يجعل شميث يستमित من أجل هذه الوحدة، هو أنه حين يتعلق الأمر بـ *juss belli* (الحق في الدفاع أو الحق في الحرب)، فلا يمكن أن تكون

يرفض كارل شميث، هو الآخر، فكرة فصل السلط، غير أن دوافعه مختلفة عن دوافع كونستان: إن ما يهمله ليس حقوق الأفراد وحرياتهم، وإنما قوة الدولة ووحدة سيادتها. وليصل إلى هذه القناعة يعود الفيلسوف إلى القانون (الدستور)، الذي يحتاج به أنصار فصل السلط، لينسف مبرراتهم، وليؤكد أن سيادة الدولة أولى من كل قانون: لأن الدولة هي التي تصنع القانون وليس العكس. وهو ما يعبر عنه بمقولته الشهيرة: «صاحب السيادة هو الذي يقرر حالة الاستثناء»⁽³¹⁾. وحالة الاستثناء هذه ليست إلا تعليقًا للقانون وكل الوسائل العادية لممارسة السلطة.

صاحب السيادة، في نظر شميث، هو من يملك كلمة الفصل في القرارات الحاسمة التي يتوقف عليها وجود الدولة، إنه هو الذي يقرر، وهو الذي يلزم الجميع بالخضوع لقراراته. إن تصور صاحبنا للسيادة شبيه بصورة العاهل في ليفياتان Léviathan طوماس هوبز T. Hobbes، فهو الآخر لا يخضع لأي سلطة، بما في ذلك سلطة المتعاقدين الذين توجّه حاكمًا؛ لأنه ببساطة ليس طرفًا في العقد⁽³²⁾، لذلك فهو لا يخضع لأي التزام عدا ما هو موجود من أجله: فإذا كان موجودا للقضاء على

(31) كارل شميث، **اللاهوت السياسي**، ترجمة رانية الساحلي وباسر الصاروط، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (2018)، ص23.

(32) يرى توماس هوبز أن تشكل الجماعات السياسية إنما حصل نتيجة اتفاق الأفراد على الانتقال من حالة الطبيعة (حالة الفوضى والعنف) إلى حالة المدنية (حالة النظام)، واختيار طرف خارج الاتفاق ليكون حَكَمًا بينهم.

(33) جوليان فرند، **جوهر السياسة**، ترجمة فاروق الحميد، دمشق، الفرقد، (2016)، ص57.

يريد الناس، بينما هي عند شميت سيادة شخصية *souveraineté personnelle* **(مرتبط بالشخص الحاكم)**؛ إذ لا يمكن للمعيار، الذي هو مجرد صورة أو حكم، أن يسود على الفعل، لذلك لا يمكن للقانون أن يسود على القرار. هذه الأولوية الممنوحة للفعل على حساب المعيار، جعلت من شميت صاحب النزعة القرارية *décisionnisme* ومؤسسها في الفكر السياسي. لكن قبل بيان ما المقصود بهذه النزعة، لنوضح أولاً ما المقصود بالسيادة المعيارية؟

5. السيادة المعيارية

تعتبر المقاربة المعيارية *normativisme* الاتجاه الراديكالي في الوضعانية القانونية *positivisme juridique*، التي تزامن ظهورها مع ظهور العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر. ولقد غزت المَوْضَعَة *positivisation*، خلال هذا القرن، كل المجالات التي تهتم بدراسة الإنسان، من أجل تجاوز النظرة الميتافيزيقية وفصل القيم الاجتماعية والأخلاق عن الوقائع الإنسانية. إن تقسيم تاريخ البشرية إلى مراحل الثلاث، مع الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت *Auguste Comte*، من اللاهوت إلى الميتافيزيقا إلى العلم الوضعي، قد بلغ ذروته أواخر القرن التاسع عشر ولم يستثن أي مجال معرفي. وأصبح، منذ كونت، تطبيق نماذج العلوم الطبيعية في دراسة الوقائع الإنسانية ظاهرة العصر، ولا يمكن أن يكون البحث القانوني استثناء.

سلطة القرار مشتتة بين أكثر من جهة داخل الدولة، ولا يمكن لصاحب السيادة أن يطلب تفويضاً من أحد، لاتخاذ قرار الحرب ضد عدو خارجي. الحرب من احتكار الدولة، والقيام بها أو الامتناع عنها من مهام صاحب السيادة وحده. إنه بمجرد أن يتعين العدو، تصير كل الجهود السياسية موجهة ضده، ولا معنى للتنازع حول السيادة من قبل جهات داخلية.

لا يستقيم وجود الدولة إلا بالاستقلالية، وهذه الأخيرة لا تعني شيئاً غير الحق في الحرب، حين يكون أمراً مُبرَّراً، وصاحب السيادة هو الجهة الوحيدة التي تحتكر هذا الحق. لذلك فالسيادة تتأسس على وحدة القرار، ولا يمكن أن تقبل أي تعددية أو أن يكون القرار السيادي متوقفاً على إجماع الهيئات المنتخبة. هذا الموقف الذي اتخذه شميت إزاء السيادة هو الذي جعله يعادي تصور النزعة الوضعية⁽³⁴⁾ *positivisme*، التي تربط السيادة بالقانون، وتشتترط في كل قرار سياسي أن يحترم المعايير القانونية، وإلا اعتبر قراراً غير شرعي وخارج القانون.

تتجسد السيادة عند الوضعيين في صورة معيارية (قواعد متوافق عليها)، أي أن السيادة ما تُقره قوانين الدولة وليس ما

(34) تعتبر الوضعية بشكل عام المذهب الذي يحاول أن يكشف القواعد أو المبادئ التي تشرط الوقائع والأحداث كما هي موجودة في الواقع. أما الوضعية القانونية فهي الاتجاه الذي يرفض إسناد القوانين إلى أصلها الطبيعي أو الإلهي، ويصر على النظر إلى القوانين وفق المعايير التي يُقرها الأفراد فيما بينهم داخل المجتمع.

كانت السياسة تتقاطع مع الأخلاق حينما يتعلق الأمر بالحق والحرية والعدالة، فلا يمكن أن نرهن الفعل السياسي بما هو قيمى نسبى، بل لا بد البحث عن معايير عامة مشتركة هي التي يجب أن تحدد ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنسانى داخل الدولة.

وجود معايير عامة لا يعنى التعاقد أو التوافق على مصالح مشتركة، بل يعنى، بتعبير كيلسن، «تعليق ما يفصلنا عن الآخرين من أجل ما يوحدنا بهم»⁽³⁵⁾. لا يمكن إذن، بهذه الصيغة، أن نعبر عن الإرادة العامة إلا عبر مؤسسات خاصة هي التي تحدد ما هو حق وما ليس بحق، أي أن الإرادة العامة هي ما تقرره مؤسسات الدولة وليس الأشخاص. وإذا كانت السيادة ترجمة لهذه الإرادة؛ فالسيادة هي أيضًا ما تمارسه مؤسسات الدولة، وما تُحدده تشريعاتها.

كان يُنظر إلى القانون والدولة، قبل مجيء كيلسن، باعتبارهما جوهرين مختلفين؛ فالدولة سابقة على وجود القانون؛ لأن وجود القانون يفترض وجود الدولة. لكن من جهة أخرى، فلا غاية من وجود الدولة غير حماية القانون. هكذا كان يُبرر تارة وجود الدولة بوجود القانون (دولة القانون)، وتارة أخرى وجود الدولة لحماية القانون. لكن رغم هذا التناقض الذي يَيسم علاقة القانون بالدولة،

تسعى الوضعانية القانونية إلى معالجة الوقائع القانونية بوصفها نسقًا موضوعيًا مستقلًا ومكتفيًا بذاته، بحيث تفصل النظرية القانونية عن كل تأثير أخلاقي أو قيمى؛ أي أنها تسعى إلى جعل البحث القانونى مبحثًا علميًا مستقلًا، يهتم بالواقعة القانونية كما توضع من قبل مؤسسات الدولة. وهذا لا يتحقق إلا بتمييز الواقعة fait عن المعيار norme، ومن ثم فصل القانون عن السلطة. بتعبير آخر، تطمح الوضعانية القانونية إلى عزل المجال القانونى عن أي تأثير سياسى. وهذا لا يتحقق إلا بحيادية الجهاز التنظيمى القانونى أمام المهام السياسية للدولة، بحيث تصبح، بتحقيق هذا الفصل بين ما هو قانونى وما هو سياسى، أسئلة العدالة justice والمشروعية légitimité كامنة فيما هو قانونى.

سيبلغ هذا الطموح الوضعانى في مجال القانون ذروته مع المنظر القانونى هانز كيلسن Hans Kelsen، صاحب النزعة المعيارية في دراسة القانون. لقد حاول كيلسن أن يعالج إشكال القيم المحددة للسلوك الإنسانى بالتركيز فقط على المعايير القانونية، رافضًا أي وجود للسيادة السياسية خارج القانون. ولعل السبب الذي دفعه إلى تبني هذا الموقف هو استحالة التفكير عقليًا في حقيقة القيم الأخلاقية؛ لأنها نسبية وظرفية، بل وذاتية أيضًا. وإذا

(35) Carlos-Miguel Herrera, « Kelsen et le libéralisme », in *Le droit, Le politique autour de Max Weber*, Hans Kelsen et Carl Schmitt, Paris, L'Harmattan, (2000), p. 58.

الديمقراطي الذي يستلزم إرادة منسجمة وموحدة⁽³⁹⁾. وإذا كان من شأن الديمقراطية التي يدعو إليها كيلسن تشييت الإرادة العامة وتقسيم الوحدة السياسية، فهي ليست من السياسي كما يحدده شميت.

6. شميت ضد كيلسن

يبدو أن التمييز الذي تقيمه المعيارية بين الحدث (الفعل) والمعيار (القانون)، والذي عليه تؤسس فكرة استقلال القانون عن السياسي، هو قفز عن الواقع وتأسيس لميتافيزيقا جديدة في مجال القانون، ميتافيزيقا تنظر إلى مفهوم الدستور (الوضعي) باعتباره ميثاقاً يربط الدولة بالمواطنين، أو يربط الأمير بالبرلمان، بينما هو في الواقع غير ذلك. وهذا التصور ناتج عن النظر إلى الدستور باعتباره جزءاً أو نوعاً من القانون، يصدر عن ميثاق اللجنة التأسيسية، وهو الذي يحدد نوع الوحدة السياسية وشكلها⁽⁴⁰⁾. لكن هذا يقتضي، قبل وجود الدستور، وجود الوحدة السياسية، إلا إذا كان المعلول أصل العلة!

لا يوجد الدستور، بالمعنى الوضعي، إلا لتحديد الإطار أو الصورة العامة التي تختارها الوحدة السياسية، غير أن هذه الصورة يمكن أن تتعدل، أن تتغير، أو تلغى دون أن تنمحى الدولة. يعني هذا أن ما يضمن بقاء الوحدة

فلا أحد، حسب كيلسن، اهتم بمعرفة ماهية الدولة ولا ماهية القانون⁽³⁶⁾.

حين يربط كيلسن بين السيادة ومؤسسات الدولة، فهو يشير إلى أنه لا وجود للدولة خارج القانون، والعكس أيضاً صحيح⁽³⁷⁾. لكن لتحقيق هذا التماهي بين الدولة والقانون، لا بد من وجود دستور باعتباره معياراً أعلى هو الذي يحدد ما هو قانوني وما ليس بقانوني، وهو الذي يرسم الحدود الفاصلة بين مؤسسات الدولة، وهو الذي يضع الحدود القانونية لممارسة السلطة⁽³⁸⁾.

لكن إذا أصررنا على الجمع بين القانون والدولة، أو بين الدستور والسلطة، فهذا يعني أن النظام السياسي عند كيلسن لا يخرج عن النظام البرلماني، أي الديمقراطية التمثيلية. وحين نقول الديمقراطية التمثيلية فنحن لا نعني بذلك إلا نظام الحكم الانتخابي، الذي تُسند فيه السلطة إلى من يملك النسبة الغالبة من الأصوات؛ أي أن نظام الحكم عند كيلسن نظام حزبي تعددي، يستحيل أن تتحقق فيه الإرادة العامة، بل كل ما يمكن أن يتحقق فيه هو أن يحكم البعض وأن يخضع البعض الآخر، في صراع دائم ومستमित من أجل السلطة، وهذا نقيض النظام

(36) Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, traduit par Charles Eisenmann, Bruxelles, Bruylant, (1999), p. 281.

(37) يقول كيلسن في هذا الصدد: «كل قانون هو قانون دولة، لأن كل دولة هي دولة قانون». انظر:

Carlos-Miguel Herrera, «Kelsen et le libéralisme», op. cit, p. 55.

(38) Ibid, p. 53.

(39) J.J. Rousseau, *Contrat Social*, Verviers, Marabout université, (1994), p. 105.

(40) Carl Schmitt, *Théorie de la constitution*, traduit par Lilyane Deroche, Paris, Quadrige, (2008), p. 152.

الثورات (الثورتان الفرنسية 1879 والبلشفية 1917). يرى المتأثرون بنظريات العقد الاجتماعي أيضًا أن الدستور هو الضامن لوجود الدولة والمحافظة على سيادتها، في حين أن الدستور لا يتضمن أي إطلاقية في ذاته، وأن أقصى ما يمكن أن يقدمه هو التعبير عن روح السيادة، لا أن يكون بديلاً عنها؛ لذلك فهو لا يؤسس شيئاً ولا يوجد شيئاً؛ لأنه موجود بقرار من غيره⁽⁴²⁾.

يتوقف وجود الدستور إذن على وجود الوحدة السياسية، التي تستلزم بدورها وجود السيادة. وهذه الأخيرة ليست شيئاً آخر غير القدرة على الفعل والقدرة على اتخاذ القرار. إنها في الأصل معطى واقعي، ولا تصير مفهوماً أو معياراً قانونياً إلا إذا كان الوضع مستتباً. وفي هذا يقول شميت: «تتوقف صلاحية الدستور على وجود إرادة سياسية لدى من يمنحه»⁽⁴³⁾. ويقول أيضاً: «جميع أنواع المغيّرة القانونية normalisation juridique، بما فيها تععيد الدستور الشرعي، تقتضي وجود تلك الإرادة»⁽⁴⁴⁾؛ أي أن صلاحية كل قانون بما هو تنظيم معياري، بما في ذلك القانون الدستوري، تتوقف في النهاية على قرار سياسي سابق، يؤخذ من طرف قوة أو سلطة سيادية خارجية، مستقلة عن القانون.

الدستور، بالمعنى السابق، لا يسود ولا يصنع حكماً ولا يؤسس نظاماً؛ إنه بلغة علماء الكلام المسلمين «مُحدَث»، ليس له وجود في

السياسية واستمراريتها ليس هو الدستور وإنما من يستطيع أن يقرر ويُطاع بدستور أو بدونه. توجد دائماً، خلف الدستور وخلف ميثاق اللجنة التأسيسية، ذات قادرة على التصرف agir، وعلى حفظ النظام العادي للدولة حتى يمكن للدستور أو القانون أن يسود.

شرط وجود الوحدة السياسية وبقاؤها ليس هو الدستور، وإنما وجود العاهل أو صاحب السيادة. لذلك فنحن لا نفهم في الواقع، حين نربط بين النظام والدستور، دلالة ما يعنيه هذا الأخير. لم تتحدد دلالة الدستور باعتبارها جملة من المبادئ التي تُحدد ما ينبغي أن تكون عليه قوانين الدولة ومؤسساتها إلا بعد ثورات القرن الثامن عشر. هذه الدلالة مُخالفة لما كان عليه الحال عند القدماء، اللذين لم يستعملوا لفظ الدستور إلا للإشارة إلى نظام الحكم. لقد وظف كل من أفلاطون وأرسطو هذا اللفظ للإشارة إلى أصناف الحكم المعروفة: الموناركية والأرستقراطية والديمقراطية. وسيكرر هذا التصنيف لاحقاً مع جون بودان وهوغو غروسيوس وتوماس هوبز⁽⁴¹⁾.

يفهم هؤلاء الفلاسفة كلهم من الدستور شكل أو نظام الحكم. فما الذي يجعل الوضعانيين يعتقدون أن الدستور يصنع الدولة (السيادة)؟ كل من يرى أن الدولة صنعة الدستور، فهو ينطلق، في نظر شميت، من واقع دول تأسست على نحو جديد (الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً) أو من واقع بعض

(42) Ibid, p. 150.

(43) Ibid, p. 152.

(44) Ibid, p. 153.

(41) Ibid, p. 132-133.

النزعة التقريرية من حالة الاستثناء، ويحاول أن يتبين الصورة الحقيقية للقانون. وهكذا يخلص إلى أن سريان القانون بشكل طبيعي يستلزم وجود وضع عادي، وحتى في هذه الحالة، فهو يتوقف على وجود من ينقله من صورته المعيارية إلى الفعل، أي أن قوة القانون لا توجد في المعيار، بل لدى من يجعله نافذاً. وهذا يعني أيضًا أنه لا يمكن للقانون أن يسود بدون سلطة القرار.

واضح من كلام شميت أن الدستور ليس معيارًا ولا مرجعًا للفعل السياسي، كما أنه في الأصل غير منفصل عن السيادة باعتبارها الحق في الأمر، وهذا الحق لا يصدر إلا عن الجهة التي تمثل السيادة. لكن هل يصدر من يملك السيادة أوامره بشكل اعتباطي، أم أنه يستند إلى ضوابط هي التي توجه وتحكم القرار السياسي؟ وإذا كان لا بد أن يتسم كل قرار سياسي بالمشروعية، فمن أين يستمد العاهل مشروعية القرارات التي يصدرها؟

7. القانون باعتباره ناموسًا

حينما نغزو أصل القانون (الدستور)، في نظر شميت، إلى التعاقد أو إلى المعايير الوضعية، فنحن لا نفهم حقيقة القانون. لذلك لا يجب أن ننساق وراء الإيديولوجية الحديثة، التي تختزل كل شيء في الشرعية المبنية على التصويت والمؤسسات الديمقراطية الحديثة (الدستور والبرلمان)، ولا يجب أن ننطلق من القيم التي توجه النشاط الإنساني في عصرنا،

بل وجوده بغيره؛ بينما وجود السيادة أصيل وأولي. لا تنفصل السيادة عن الوحدة السياسية، وإذا كانت هذه الوحدة موجودة، فالسيادة تقوم على مبدأين أساسيين: «الحق في الوجود» ضد كل ما يهددها، و«الحفظ الذاتي للوجود» ضد كل هيمنة من غيرها.

قد يبدو في كلام شميت بعض المبالغة؛ لأنه للدستور، في أغلب الدول الديمقراطية، الكلمة الفصل في كل صغيرة وكبيرة؛ ولا يمكن لمن يتولى أمر السلطة فيها أن يسلك كما لو كان الدستور غير موجود. هنا يجب التمييز. كما ينصحننا بذلك شميت نفسه، بين الوضعين العادي وغير العادي للدولة. صحيح أنه حين يكون النظام مُستتبًا داخل الدولة، قد نغزو إلى القانون السير العادي للنظام، وقد نسقط من اهتماماتنا سؤال السيادة. لكن بمجرد أن تهب العاصفة، ينبعث هذا السؤال من الرماد، ويستجدي الجميع بالسيادة، ولن يكون صاحب السيادة هنا إلا من يستطيع إخماد العاصفة، ويرجع الأمور إلى سابق عهدها. صاحب السيادة إذن هو الذي يستطيع أن يصنع النظام حين يكون مفقودا، وهو الذي يستطيع أن يحافظ عليه حين يصير موجودًا.

تعلمنا الفلسفة أن الحقيقة غير مُعطاة في ظاهر الأشياء ولا في سيرها العادي، بل في تفاصيلها وفي نقائضها. هذه القاعدة مناسبة جدًا لفهم طبيعة نقد شميت للوضعية القانونية؛ فبينما تؤسس هذه الأخيرة السيادة بناء على الوضع العادي للنظام، ينطلق صاحب

الصورة، «فلا أحد يمنعنا مما تمنحه الأرض لنا»⁽⁴⁶⁾. حق الإنسان في الأرض ثابت، ولا يمكن أن تُقننه القوانين الوضعية بصورة تنسف الصلة التي يتصل بها الإنسان بالأرض، سواء تعلق الأمر بما يحصل عليه الناس دون جهد أو بما ينالونه بسواعد أيديهم.

عمل الإنسان على الأرض محكوم بإعداد الأرض للفلاحة والزراعة، أي بإصلاحها ورسم حدودها. وينتج عن هذا العمل ظهور سياجات وأسوار وحدود ومنازل وعمارات. وهذا يؤدي بدوره إلى ظهور أنظمة مستقرة على شكل عائلة أو عشيرة أو قبيلة أو دولة أو أنماط أخرى من التنظيمات السياسية؛ ويؤدي أيضًا إلى ظهور أشكال من السلط والتحكم⁽⁴⁷⁾.

يعود كل فعل قانوني وكل فعل سيادة إذن إلى حيازة الأرض وما يرتبط بهذه الحيازة من أنشطة. هكذا يمكن القول، مع شमित، إن ارتباط القانون بالأرض ذو وجوه ثلاثة: مكافأة العمل وحدود معترف بها limite établie وصورة نظام عمومي⁽⁴⁸⁾. يتمثل الوجه الأول لهذا الارتباط في المكافأة التي يحصل عليها المشتغل في الأرض، وليس صدفة أن يرتبط الربح أو الكسب لدى عامة الناس بعرق الجبين. ويخص الوجه الثاني وجود مساحة محددة، فالقانون لا يصير معترفا به، في حيازة أرض ما، إلا إذا كانت حدود هذه الأرض مرسومة

لفهم حقيقة الفعل السياسي؛ لأن الفعل هو الذي يحدد القيمة وليس العكس.

ومن جهة أخرى، فحين نمح الأولوية للفعل على القيمة، فمعنى ذلك أن الأصل هو الطبيعة لا الثقافة. ولا وظيفة للثقافة إلا أن تُحدد وتقنن ما هو طبيعي. وإذا كانت طبيعة الإنسان تكمن في العلاقة التي تربطه بالأرض، فإن أولى صور هذه العلاقة قد اختزلت في البدايات الأولى للوجود الإنساني في القنص والصيد ثم الزراعة. وإذا كان النشاطان الأولان نشاطين حُرَّين، يمارسان دون ضوابط، فعلى العكس من ذلك، تشترط زراعة الأرض، نظرًا لما تستوجبه من استقرار وإصلاح وترسيم للحدود، مجموعة من الضوابط، أهمها الحق في الحيازة أو الامتلاك.

الحق في الامتلاك أول قانون احتكم إليه الإنسان، وأول فعل سيادة مارسه؛ لأنه لا معنى لهذا الحق دون أن يوجد آخرون يقرونه ويخضعون له. وإذا كان هذا الحق مرتبطًا بالنشاط الإنساني المتعلق بحيازة الأرض، فالأرض مصدر القانون الذي يحتكم إليه الإنسان. لذلك يقال في اللغة الأسطورية، حسب ما أورده شमित في مؤلفه **ناموس الأرض**، «الأرض أم القانون»⁽⁴⁵⁾.

الأرض ليست أم القانون فحسب، بل هي أكثر من ذلك، إنها أم الناس، بتعبير أفلاطون، وإذا كانت الصلة بين الإنسان والأرض بهذه

(46) Platon, *Les Lois*, op. cit, XII - 957e-958e, p. 996.

(47) Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, op. cit, p. 47.

(48) Ibid.

(45) Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre*, traduit par Lilyane Deroche, Paris, Quadrige, (2012), p. 47.

ناموس⁽⁵⁰⁾ nomos. وقد استعمل هذا لفظ عند أفلاطون بمعنى القاعدة، وعند أرسطو بمعنى النظام. وأصبح المفهوم يستعمل من بعدهما للإشارة إلى «ما يجب أن يكون»، أي بنفس دلالات كل من psèphismag thesmos، في حين أنها مفاهيم متميزة.

يشير لفظ thesmos إلى ما هو موضوع ومعترف به، كما يعني أيضًا القاعدة الثابتة. واستعمل لاحقًا بمعنى العادات coutumes أو القانون الذي يستمد شرعيته من الأسلاف. أما لفظ psèphisma فيعادل القرار الذي يتخذ عبر التصويت décision votée، وهو مشتق من كلمة psefos، أي الحصة (الحجر الصغير)؛ وهي الوسيلة التي كانت تعتمد في التصويت، ليعني لاحقًا القرارات الشرعية التي تتخذها الجمعية⁽⁵¹⁾.

يتميز لفظ ناموس nomos عن اللفظين السابقين باعتباره ما يوضع أو يؤسس بالمشاركة ce qui est établi en partage، ويشير أيضًا إلى ما يستعمل بشكل جماعي. يعني هذا أن الناموس هو القانون الذي ينبع من الجماعة؛ وبذلك فهو أقرب إلى دلالة السيادة منه إلى دلالة القاعدة أو القانون.

المراد من الوقوف على الدلالة الاشتقاقية للفظ ناموس هو النأي عن ترجمته بحكم أو

ومحددة. في غياب ذلك، كل شيء مشاع وكل شيء مباح. حين ترسم الحدود ويجني الإنسان مكافأة عمله، تكون الصورة قد اكتملت كعلامة على ظهور نظام عمومي؛ وهو الوجه الثالث لارتباط القانون بالأرض.

تستلزم حيابة الأرض وتشديد المدن دائما ترسيم الحدود وتوزيع الأراضي المستعملة. وجميع العلاقات القانونية والمؤسسية داخل المدينة ما هي إلا صورة بحدية لفعل الحيازة والترسيم. لذلك يمكن القول إن حيازة الأرض بمثابة الميثاق الأصلي المؤسس للقانون. ويتم هذا التأسيس، في نظر شميت، عبر مستويين؛ يحصل الأول داخليًا، في قلب الجماعة التي استحوذت على الأرض. فالتقسيم أو التوزيع الأول للأرض يخلق النظام الأول لكل علاقات الاستحواذ والتملك، وهو ما يحدد أيضًا إن كانت الملكية عامة أم خاصة، فردية أم جماعية. وسواء كانت الملكية فردية أو جماعية أو هما معًا، فهي تعود قانونيًا دائمًا إلى فعل الحيازة الذي تم بصورة جماعية، وتختزل قانونيًا أيضًا في العقد المؤسس المشترك لفعل الحيازة. ويرتبط المستوى الثاني بالخارج؛ وفيه تجد الجماعة التي استحوذت على الأرض نفسها في مواجهة مع جماعة أخرى استحوذت هي أيضًا على الأرض. وجميع العلاقات التي تنشأ نتيجة هذا الاصطدام، تندرج ضمن ما يسمى بالقانون الدولي⁽⁴⁹⁾.

يُعبّر باليونانية عن العلاقة التي تجمع بين القانون وحيازة الأرض، حسب شميت، بلفظ

(50) « Le mot grec pour la première mensuration qui fonde toutes les mesures ultérieure, pour la première prise de terres en tant que première partition et division de l'espace, pour la partition et la répartition originelles, c'est : nomos. ». Ibid, p. 70.

(51) Musagora, <http://www.cndp.fr/archive-musagora/citoyennete/citoyennetefr/democratie-lois.htm>.

(49) Ibid, p. 50.

يوظف باعتباره مجازاً، كما هو الحال بالنسبة للموسيقى حينما نتحدث عن الناموس باعتباره إيقاعاً أو نغماً موسيقياً، لكن فيما يخص تاريخ القانون، لا يمكن إغفال صلته بحدث تاريخي يتعلق بحياسة الأرض وتوزيعها.

يعتبر الناموس في الأصل بمثابة حق أو قوة تسمح للشعب ما بحياسة أرض والاستيطان عليها، يصير هذا الحق أو هذه القوة مجسدين بتأسيس مدينة أو مستعمرة⁽⁵²⁾. وحينما نتحدث عن المدينة أو المستعمرة، فالناموس هنا ليس قانوناً ثابتاً، بل إنه يتسع ويكبر بقدر ما تتسع الجماعة وتكبر⁽⁵³⁾. لذلك يشبه عادة بالمتراس rempart أو الحصن عند الفلاسفة اليونان، كما ورد في إحدى شذرات هراقليط بأنه «على الشعب أن يقاتل دفاعاً عن قانونه [...] وأن يقاتل دفاعاً عن حصنه»⁽⁵⁴⁾.

قد يبدو أن هناك بعض الإطناب أو الإسهاب في الوقوف على التفاصيل المرتبطة بأصل القانون، غير أن تبين الصلة التي تربط القوانين، والحقوق بشكل عام، بحياسة الأرض لا غنى عنها لفهم مبدأ السيادة المؤسس لأي تجمع سياسي. وإذا كانت القوانين أو الحقوق طبيعية، أي مرتبطة بواقع الأفراد، وليس بما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع، فلا يمكن للسيادة أن تكون توافقاً أو تعاقداً بين الأفراد، كما لا يمكن أن يُعبّر

سيادة القانون *regne de la loi*. كما تريد بذلك ما ينعته شमित بالإيديولوجية الحديثة، والتي يقصد بها الوضعانية القانونية. لقد فهمت هذه الأخيرة من الناموس معنى المعيار *norme*، وهو المعنى الذي نجده في كل من *psèphismag thesmos*: أي عوض المقابلة بين الناموس وحياسة الأرض، أو بين الناموس والفيزيس *physis* (الطبيعة)، غُيِبَ هذا المعنى الأخير، وأخذ الناموس باعتباره تقعيّاً أو تقنيّاً *réglementation*، وهو المعنى الذي يتلاءم مع مفهوم الشرعية داخل الدراسات القانونية الحديثة. من شأن هذا التأويل أن يصرفنا عن الدلالة الحقيقية للناموس باعتباره تموضّعاً أو توطيئاً *localisation concrets*. أما مفهوم المعيار والتقنين وما شاكلها من المفاهيم فهي مفاهيم بعدية، لاحقة عن التوطين وتوزيع الأرض. وحتى لا تفقد الصلة بين التوطين والأمر لا يجب، كما ينصح بذلك شमित، ترجمة كلمة ناموس بـ *regelung* أو *norm* أو *gesetz*، وباقي الكلمات المماثلة داخل اللغة الألمانية.

لقد فهم الوضعانيون أن للقانون وجوداً مستقلاً يتعالى على الأفراد؛ وأن المعايير المؤسسة للقوانين معايير كونية، يمكن أن تنطبق على كل الشعوب مهما اختلفت، كما هو الحال بالنسبة لحقوق الإنسان. لكنهم بالمقابل يسمون آذانهم عن أي نقاش موضوعي بخصوص الدلالة الأصلية والحقيقية لكلمة ناموس. صحيح أنه يمكن لهذا الأخير أن يأخذ دلالات مختلفة، كما يمكن أن

(52) لا يفيد لفظ المستعمرة عند القدماء (اليونان والرومان) معنى الاحتلال وإنما استيطان أرض خلاء.

(53) Carl Schmitt, *Nomos de la terre*, op. cit, p. 74.

(54) Ibid, p. 330.

تحرص الممارسة السياسية الحديثة على تأمين مصالحها ومواردها الاقتصادية، وتنظيم قواعد التنافس بين الأفراد؛ فتصير بذلك مفاهيم العدالة والمساواة والحرية ما يحدده القانون وليس ما تأمر به الجماعة أو تقررهِ. وحتى مفهوم الجماعة لم يعد له أثر في أدبياتنا السياسية المعاصرة، وصرنا، بدلًا منه، نتحدث عن المجتمع بما يعنيه من تنظيم قانوني ومؤسسي مُحكم.

أفرغ، بزواج السياسة بالاقتصاد، السياسي من جوهره، ولم يعد جائزًا الحديث بلغة صريحة عن السمات المحددة للفعل السياسي؛ فقد صار العدو خصمًا، وصارت الحرب مجرد عملية أو تدخل لإصلاح اعوجاج ما، بينما هي في الأصل المحددات التي لا غنى عنها لتحديد ما نعنيه بالجماعة السياسية بما تقتضيه من وحدة واستقلالية. ولم يعد جائزًا أيضًا الحديث عن الحق في المقاومة، فقد صار بدوره، في إطار القوانين الوضعية الحديثة، عصبًا يستلزم التصدي له بقوة القانون. وهكذا صار القانون، بصورة معكوسة، أولى من الحق ومُحددًا له.

البليوغرافيا

- اليعكوبي، زهير، **الحرب**، الرباط، دار الأمان، (2016).
- دولاكامباني، كريستيان، **الفلسفة السياسية اليوم**، ترجمة نبيل سعد، القاهرة، دار عين، (2003).

عنها بواسطة القوانين أو الدساتير الوضعية، بل هي الصورة الأولى لحق الجماعة السياسية في الوجود، وهي أيضًا حقها في الحفاظ على هذا الوجود. بتعبير آخر، إن السيادة هي القرار الذي ينبنى عليه الفعل السياسي، وليست القواعد (القوانين) التي تنظم هذا الفعل.

خاتمة

ترتبط السيادة إذن بفعل حيازة الأرض، لذلك فهي حق يسمح للجماعة أن توجد بوصفها وحدة سياسية في مواجهة جماعات سياسية أخرى موحدة ومستقلة بدورها. هذه المواجهة هي ما يسمح لفعل السيادة بأن يتجسد ويبرز حصنًا حصينًا، ضد أي خطر قد يهدد وجود الجماعة ووحدةها. ولهذا السبب لا يمكن أن يُقنن فعل السيادة بأي قانون أو يُرتهن بأي معيار عدا المعيار الأول المؤسس للجماعة، الذي هو حيازة الأرض وتوزيعها.

لا تكثر الديمقراطية الحديثة بالقوانين التي وُجدت بوجود الجماعة، وتحاول جاهدة أن تعوض القوانين الأصلية بقوانين وضعية وصورية وعامة، حتى وإن كانت ضد الجماعة؛ إذ ما يهم في القوانين الحديثة أن يكون كل شيء مسيطرًا عليه ومتحكمًا فيه، دون الاكتراث لأهمية فعل السيادة في الحفاظ على وحدة الجماعة. والأنكى من ذلك، هو أنها لا تكتف بذلك، بل تسعى بما أُوتيت من قوة إلى تفكيك السيادة وتقسيمها، عن طريق ما يسمى بفصل السلط.

- Kelsen, Hans, *Théorie pure du droit*, traduit par Charles Eisenmann, Bruxelles, Bruylant, (1999).
- Platon, *La République*, traduit par Pierre Pachet, Gallimard, (1993).
- Platon, *Les Lois*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, (2008).
- Rousseau, Jean, Jacques, *Du Contrat social*, Verviers, Marabout université, (1994).
- Schmitt, Carl, *La Notion de politique*, traduit par Marie-LuiseSteinhauster, Paris, Flammarion, (1992).
- Schmitt, Carl, *Théorie du partisan*, traduit par Marie-LuiseSteinhauster, Paris, Flammarion, (1992).
- Schmitt, Carl, *Le Nomos de la Terre*, traduit par LilyaneDeroche-Gurcel, Paris, Quadrige, 2e édition, (2012).
- Schmitt, Carl, *Théorie de la constitution*, traduit par LilyaneDeroche, Paris, Quadrige, (2008).
- شاتليه، فرنسوا، وآخرون، **معجم المؤلفات السياسية**، ترجمة محمدعرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، (2001).
- شميت، كارل، **اللاهوت السياسي**، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (2018).
- فرنذ، جوليان، **جوهر السياسة**، ترجمة فاروق الحميد، دمشق، الفرقد، (2016).
- مونتيسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعتر، وندسور، هنداوي، (2018).
- ناي، أوليفيه، وآخرون، **قاموس الفكر السياسي**، ترجمة لطفي السيد منصور، بيروت، الرافدين، 2020.
- Aristote, *Les Politiques*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, (1993).
- Constant, Benjamin, *Principes de politique*, In *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, (1997).
- Herrera, Carlos-Miguel, « Kelsen et le libéralisme », in *Le droit, Le politique autour de Max Weber, Hans Kelsen et Carl Schmitt*, Paris, l'Harmattan, (1995).
- Holeinder , Jean-Vincent, « Carl Schmitt penseur des transformations de la guerre », in *Carl Schmitt*, sous la direction de Serge Sur, Paris, CNRS Editions, (2014).

المواقع الإلكترونية:

- Musagora, <http://www.cndp.fr/archive-musagora/citoyennete/citoyennete/fr/democratie-lois.htm>.



مراجعات الكتب

Book Reviews

مراجعيات كتب



Book Reviews | مراجعات الكتب

مراجعة كتاب "الأعداء النافعون"

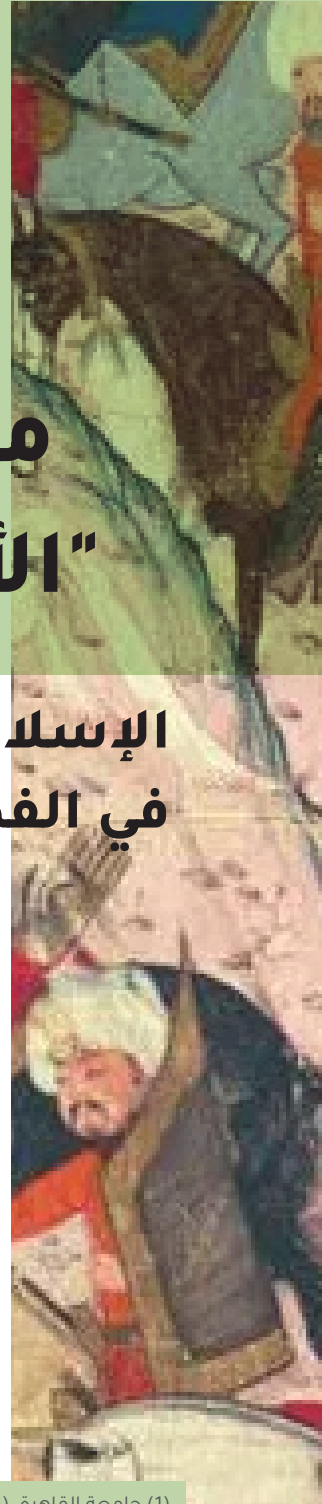
الإسلام والإمبراطورية العثمانية
في الفكر السياسي الغربي

Review of the book

"Useful Enemies: Islam and the
Ottoman Empire in Western
Political Thought"

هبة ماهر⁽¹⁾

Heba Maher



نبذة عن المؤلف:

مؤلف هذا الكتاب هو نويل مالكولم الذي ولد عام ١٩٥٦م بإنجلترا وحصل على الدكتوراة في التاريخ من جامعة كامبريدج.

بدأ مالكولم حياته المهنية بالعمل في الصحافة، وتخصص في كتابة المقالات السياسية في عدة صحف ومجلات إنجليزية. تفرغ مالكولم عام ١٩٩٥م بصورة تامة للكتابة، وكُرِّمَ عام ٢٠١٣م عن كتابه عن توماس هوبز. أنتج نويل مالكولم إنتاجًا كبيرًا من الكتب، واهتم بصورة خاصة بتاريخ البلقان وبالعلاقة بين الدولة العثمانية وبين الغرب بداية من القرن الخامس عشر.

من مميزات كتابات نويل مالكولم اعتماده على الوثائق والمصادر التاريخية الأصلية نظرًا لإلمامه بالعديد من اللغات، وذلك لأنه -كما قال في أحد اللقاءات- كان يقضي أوقات فراغه إبان دراسته الجامعية في معمل اللغات بالجامعة لتعلم لغة جديدة. يتضح هذا الأمر بصورة خاصة في كتابه الذي بين أيدينا حيث أن جل الترجمات الواردة في الكتاب -وهي كثيرة- من صنيع الأستاذ مالكولم ذاته.

عن الكتاب:

كانت بداية هذا الكتاب على هيئة سلسلة من المحاضرات التي ألقاها المؤلف عام ٢٠٠١م في جامعة أكسفورد تحت عنوان "الإسلام والعثمانيون والاستبداد الشرقي في الفكر السياسي الغربي من عصر النهضة إلى عصر

التنوير". اكتسبت هذه المحاضرات أهمية خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وبداية ما أطلق عليه "الحرب على الإرهاب"، والدعاية العامة الموجهة ضد الإسلام السياسي. من هنا بدأت فكرة تحويل هذه المحاضرات إلى كتاب، ولكن المؤلف أثار أن يؤجل هذا المشروع إلى أن يتفرغ لدراسة الموضوع دراسة مستفيضة حتى يخرج الكتاب بصورة جيدة. بالفعل صدر الكتاب عام ٢٠١٩م عن جامعة أكسفورد في قرابة خمسمائة صفحة، مع قائمة كبيرة من المراجع المحال عليه.

يهدف الكتاب إلى إلقاء الضوء على التغيرات الذي مرت بها رؤية الغرب للعالم الإسلامي والدولة العثمانية منذ القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن عشر. كما يفصل بداية ظهور مصطلح "الاستبداد الشرقي" الذي بدأ باعتباره محاولة لوضع حد للانبهار الغربي بالنظام السياسي العثماني، وذلك لما حققه العثمانيون آنذاك من نجاحات عسكرية هائلة. يبين الكتاب أيضًا الكيفية التي تحولت بها الانتقادات الموجهة للنظام العثماني إلى انتقادات للدين الإسلامي ذاته وتصويره غطاءً جذابًا لأطماع سياسية، ثم يوضح الكتاب الطريقة التي جرى بها تعميم هذه الانتقادات حتى صارت تشمل الأديان كلها، الأمر الذي أدى بالنهاية إلى انتهاج السياسة الأوروبية النهج العلماني، واستبعاد الدول الأوروبية للدين من المجال العام وحصره في المجال الخاص. ومن هنا أتت تسمية الكتاب، حيث إن العلاقة بين الغرب وبين الدولة العثمانية هي ما حدا بالغرب لإعادة التفكير في

في الدين الإسلامي، ولم يتطرق إلى تداعيات وأثار هذه النظرة على العلاقات البشرية اليومية بين أفراد الطرفين.

يبدأ الكتاب في **الفصل الأول** ببيان الزلزال الفكري والديني الذي أحدثه نجاح العثمانيين في دخول القسطنطينية بعد فترة حصار طويلة، والكيفية التي حُلِّلَ بها هذا النجاح في مراكز العالم الغربي الأخرى. ونحن نستشعر الحضور المهيمن للدين في الكيفية التي علل بها نجاح العثمانيين العسكري باعتباره عقوبة إلهية لنصارى الشرق جراء رفضهم الخضوع للكنيسة الغربية. ومثل هذا التعليل عمل على تأكيد صحة العقيدة الكاثوليكية من جهة، ومن الجهة الأخرى حض على الوحدة بين طرفي العالم المسيحي.

ومن الجدير بالذكر أن محاولات حشد المسيحيين الغربيين لقتال العثمانيين اعتمدت على التهويل من معاناة النصارى تحت حكم العثمانيين، وذلك لأن تعليل قتال الآخر باعتباره واجباً دينياً لم يكن أمراً معروفاً في الديانة النصرانية، بل إن الكنيسة -منذ القرن الثالث عشر الميلادي- قد رضخت لتملك المسلمين أراضي النصرانية، ولم تجعل ذلك مبرراً للجهاد، بل أباحت للنصارى الاستمرار في سكنى هذه البلاد بعد سيادة المسلمين عليها.

حاولت الكنيسة الغربية حماية نفوذها بشتى الطرق؛ لأنها كانت على قناعة بأنها تشكل هدف المسلمين القادم، وبالتالي عمدت إلى حشد الجموع لمجابهة المسلمين

نظمه السياسية، وابتكاره لمفاهيم سياسية مختلفة عن تلك التي كانت سائدة في العصور الوسطى، الأمر الذي بدوره نقل العالم الغربي من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة.

تعود أهمية الكتاب إلى تتبعه التطورات الفكرية التي واكبت اصطدام الغرب المسيحي بالدولة العثمانية في بداية العصور الحديثة بالتفصيل، وبيان الكيفية التي ساهم بها هذا الاصطدام في تشكيل الهوية الأوروبية الحديثة. ويركز الكتاب على فترة زمنية ذات أهمية خاصة في تشكيل الفكر الأوروبي الحديث، وهي بداية عصر النهضة، ونظراً لأن الفكر الإنساني عملية ممتدة فإن الكتاب يساعد في تجلية جذور العديد من الصور النمطية التي سادت آنذاك ثم استصحبها الغرب منذ ذاك الوقت، وصارت لها الهيمنة في العصر الحديث. ونظراً للنفوذ الحالي الهائل الذي تتمتع به الثقافة للغربية، فقد أثر انتشار هذه الصور في رؤية المسلمين لذاتهم ولما مضى من تاريخهم. ويتضح من الكتاب كيف أن فكر عصر النهضة قد نشأ محملاً بآثار الفكر الكنسي الذي كانت له السيادة في ذلك الزمان. ولم ينشأ فكراً علمياً محايداً، بل ظلت بداخله العديد من تحيزات ذاك الزمان.

يدور الكتاب في ستة عشر فصلاً تتناول المحطات الرئيسة التي مر بها الفكر السياسي الغربي تجاه الإسلام وممثلته في أوروبا، الدولة العثمانية. ومن الجدير بالذكر أن الكاتب اقتصر على ما يتعلق بالجانب الفكري لنظرة الغرب للسياسات العثمانية والتشريعات السياسية

واعتبره آخرون كفرةً. كما ظهرت الكتابات التي تربط بين علو المسلمين في الأرض وبين أحداث آخر الزمان، وحاول البعض الربط بين المسلمين وبين يأجوج ومأجوج جاعلين الترك العثمانيين من نسل الأخيرين.

في المقابل وجدت عدة تقارير وصفت أحوال المسلمين مع التركيز على مزاياهم وخصالهم الحسنة وذلك إنما كان لدم ما آل إليه واقع نصارى ذلك العصر، ولم يكن توصيفاً محايداً لواقع المسلمين، فكانت هذه التقارير بمثابة دعوات إصلاحية لتصحيح مسار النصارى في صراعهم مع العثمانيين.

مثَّلَ القرنُ السادس عشر ذروة الصراع العسكري بين العثمانيين وبين الإمبراطورية الرومانية. وفي **الفصل الثالث** يتناول الكاتب بعض تفاصيل هذا الصراع، حيث ذكر العديد من النقولات التي تناولت آراء المعاصرين آنذاك. ويلاحظ أن إضفاء الروح الدينية -من جانب النصارى- على هذا الصراع إنما كان بهدف تجييش القوى ضد المسلمين، وإلا فإن العديد من المفكرين اتهموا الإمبراطور النصراني بأنه إنما يريد بسط سلطانه على ما حوله من الأراضي. وفي النقولات التي أوردها المؤلف يمكننا التعرف على الروح العلمانية الناشئة آنذاك، فبجانب كتابات الكنيسة، ذاعت كتابات لمفكرين آخرين من خارج المجال الكنسي، وهؤلاء هم رواد مفكري العصور الحديثة، حيث اعتمدت كتاباتهم على النظر العقلي المجرد، سواء عند الكلام عن العثمانيين أو عن ملوك النصارى. ونحن نشهد في هذه الكتابات انحساراً

عسكرياً. نظراً لتشرذم أمراء أوروبا واقتتالهم الداخلي فقد بأت جل هذه المحاولات بالفشل مما جعل الكنيسة تعتمد إلى استحضر هوية متخيلة لا تعتمد على الجغرافيا وإنما على الثقافة المشتركة، وبالطبع كانت النصرانية إحدى أهم أعمدة هذه الثقافة المشتركة.

مع توسعات الدولة العثمانية في أراضي النصارى تزايد حضور الإسلام في الحياة العامة مما أجبر النصارى على إعطاء الإسلام مزيداً من العناية لدراسته والتعرف عليه.

في **الفصل الثاني** عمد الكاتب إلى دراسة وتحليل النصوص الأولية التي كتبها نصارى ذاك الزمان عن الدين الإسلامي. كانت المراكز الرئيسية التي اختلط فيها أفراد الديانتين هي: الأندلس، وبلاد الرافدين، وبلاد الإمبراطورية البيزنطية، وهذه المناطق هي التي صدر عنها عامة النصوص التي تناولت الإسلام والمسلمين. ويلاحظ أن جل هذه النصوص عملت على رمي الإسلام بتهم باطلة وإثارة العديد من الشكوك حول الدين وحول رسوله، باعتباره مصدر هذا الدين، وقد ظلت الكثير من هذه الشبهات منبعاً للكتابات المعاصرة ضد الإسلام، ولم يتناولها أحد بالنقد والتمحيص، حتى مع ظهور بطلانها لمفكري عصر النهضة وما بعده من العصور. وقد كان التشابه في بعض الأصول بين الإسلام وبين النصرانية من الأمور التي أدت إلى اختلاف النصارى في توصيفهم الإسلام، فعده البعض انحرافاً عن المسيحية وجعلوه قريباً للفرق الضالة،

كان مارتين لوثر حاسماً في رفض استخدام القوة سواء للدفاع عن العقيدة أو لنشرها، إلا أنه مع تمدد النفوذ العثماني تجاه وسط أوروبا -خاصة بعد حصار فيينا- نراه يدعو صراحة إلى المواجهة العسكرية، جاعلاً قتال العثمانيين واجباً دينياً.

من النقاط الأخرى التي كانت مثار خلاف بين طوائف النصارى هي مدى التشابه بين كل طائفة منهم وبين العثمانيين، فنجد أن الكاثوليك قد رموا البروتستانت بالتقارب مع العثمانيين وذلك لاشتراك الاثنين في رفض بعض الأصول الكاثوليكية. وفي المقابل أصرَّ البروتستانت على أن الكاثوليك هم الأقرب للعثمانيين وذلك لتزايد أعداد الكاثوليك الذين اعتنقوا الإسلام.

ظلت اتهامات الكاثوليك عالقة بالبروتستانت، وذلك لاستغلال الأخيرين الصراع الدائر بين الهابسبورغ وبين العثمانيين في تحقيق استقلالهم السياسي عن إمبراطورية الهابسبورغ، وقد تناول الكاتب التحالفات السياسية التي كانت قائمة بين الأطراف المختلفة آنذاك في الفصل الخامس.

تدل الدراسات المعاصرة أن الدولة العثمانية كانت لاعباً حاضراً في السياسة الدولية بصورة متزايدة منذ القرن الخامس عشر، وأنها كانت أحد أطراف الصراع الدائر بين أباطرة الهابسبورغ من جهة وبين ملوك فرنسا من الجهة الأخرى. وقد أثارت هذه التحالفات السياسية العديد من الجدالات الدينية في أوروبا حول مشروعية التعاون مع غير النصارى ضد نصارى آخرين، وذلك لنشوء حالة سياسية جديدة تستدعي النظر؛ حيث إن مناط

للحضور الديني، وإن ظلت كتاباتهم متشبعة بروح عصرهم الدينية. عمد هؤلاء المفكرين إلى تحليل نجاحات العثمانيين العسكرية تحليلاً مادياً بغير استحضار لفكرة العناية الإلهية أو العقوبة الربانية وهذه كانت أهم النقاط التي ميزت بحوثهم عما سبقها. أدت هذه التحليلات لطبيعة الجيوش العثمانية والجيوش النصرانية إلى إمدادنا بوصف جيد لنظام الإنكشارية العثماني قبل أن يتحول إلى طبقة متسلطة، وقد كالت جل هذه الكتابات المدح للجنود العثمانيين ولنظامهم العسكري لانضباط أفراده، وكذا باعتباره وسيلة مفتوحة أمام العوام للترقي الاجتماعي.

لم يقتصر الصراع الدائر في وسط أوروبا على التنافس العسكري، وإنما نشأت هناك أيضاً أهم الحركات الإصلاحية في الديانة النصرانية، وهي البروتستانتية. استغلت الطوائف النصرانية المتصارعة البعد السياسي في جدالاتهم الدينية، وهذه الجدالات والرؤى هي موضوع الفصل الرابع.

كانت أهم النقاط التي جرى نقاشها في هذه الجدالات الدينية هي شرعية مقاتلة العثمانيين؛ كما سبق معنا فإن الكنيسة قد سبق أن قننت سيطرة المسلمين على أراضي النصارى ولم تجعل ذلك موجباً لقتالهم، ولكن مع تزايد التهديد العثماني لأراضي النصارى عمدت الكنيسة إلى بعث حركة الجهاد، تارة تحت مزاعم تحرير النصارى من ظلم العثمانيين، وتارة أخرى تحت مزاعم ضرورة الدفاع عن حياض النصارى. ونحن نرى نفس هذا التطور في الفكر البروتستانتي، فبعد أن

نقلتها هذه التقارير تحمل العديد من السمات الإيجابية، الأمر الذي أحيا الحركات الإصلاحية في العالم الغربي، كما أنه أعطى المفكرين مثلاً كاملاً يمكن العمل عليه واقتباس بعض نظمه للنهوض بالمجتمعات الغربية. كانت أهم النقاط الإيجابية التي أثارها هذه التقارير هي غياب التفاوت الطبقي في بلاد المسلمين، وقيام الترقى على الأفضلية وليس على الدم؛ أيضاً سرعة إجراءات القضاء وسهولة الوصول للحكام؛ وكذا كانت عناية الأغنياء بالفقراء وعملهم على تيسير سبل الحياة الكريمة لهم من النقاط التي تكرر ذكرها في هذه التقارير. يلاحظ أن هذه النقاط كانت تمثل النقيض التام للأوضاع المزرية داخل المجتمعات الأوروبية آنذاك، وقد عملت الكنيسة على تبرير هذه الأوضاع تبريرات دينية الأمر الذي أنتج ثورة الغرب العارمة على الكنيسة وعلى الدين في القرن الثامن عشر والتي استمرت تداعياتها حتى العصر الحالي، وبالرغم من ذلك فقد أُفيل الدولة العثمانية في قيام حركات نقدية داخل أوروبا، ونادراً ما يُشار إليه.

لم يعزُ كتاب هذه التقارير محاسن المجتمعات الإسلامية إلى الدين، بل ظل الإسلام بالنسبة لهم شراً مطلقاً وخطراً يجب العمل على محوه، وكان تبرير معظم من نادوا باقتباس نظمه هو ضرورة مجابهة هذا الخطر واستئصاله باستخدام سلاحه، أي أن الاقتباس هنا كان للضرورة الدينية، وذلك يدل على أنه حتى منتصف القرن السادس عشر كان الدين وحفظه يمثل المشروعية الوحيدة للدولة في السياسة الغربية.

التعاون هنا لم يعد المصالح التجارية، ولم يعد الدفاع عن أراضي مسيحية ضد مخاطر خارجية، وهي الأمور التي كان قد استقر الأمر على تسريعها من قبل رجال الدين المسيحي. وإنما صار الكلام الآن عن جواز استعانة ملوك فرنسا الكاثوليك بالسلطين العثمانيين لمواجهة المطامع التوسعية لأباطرة الهابسبورغ الكاثوليك، وقد قام كل طرف من النصارى بحشد الحجج لتشريع موقفه السياسي. هذه الحالة السياسية والجدالات التي دارت بسببها سارت بالفكر السياسي الأوروبي عدة خطوات تجاه العلمانية: إذ إن أهم حجج المسوغين للتعاون مع المسلمين كانت مسألة الضرورة، بينما ظلت أقوى الاعتبارات لرفض هذا التعاون دينية بالأساس. كما أدى نفس قيام هذه التحالفات إلى تطوير أسس السياسة الدولية بغير اعتبار لديانات الحكام: إذ لم يعد الأمر مقتصرًا على منح حقوق تجارية لجماعات من التجار، والعمل على تأمين تحركاتهم، كما في الماضي؛ وإنما صارت هناك عهود ومواثيق بين طوائف متخالفة في العقائد، وهذه العقود يجب أن تحترم لضمان السلام العالمي.

في الفصل السادس يتناول الكاتب بالتحليل الوضع العالمي الناشئ في القرن السادس عشر إثر تزايد السفارات الدبلوماسية بين الغرب -خاصة فرنسا- وبين بلدان الدولة العثمانية، الأمر الذي بدوره أدى إلى ظهور العديد من التقارير التي تصف الحياة في بلاد المسلمين. صدرت هذه التقارير عن مجموعة متنوعة من الأشخاص تتراوح بين مبعوثي البلاط الملكي والرحالة الأوروبيين، إلى أسرى الحروب والعبيد، وقد كانت الصورة التي

يعتبر الفصل الثامن امتدادًا للفصل السابع، حيث عرض المؤلف أفكار أحد المفكرين الآخرين ممن كانوا على صلة وثيقة بالكنيسة، وهو توماسو كامبيلا الإيطالي. هنا أيضًا يمكن بسهولة ملاحظة الأثر القوي للإسلام على أفكار كامبيلا في كتابه "مدينة الشمس"، الذي يستعرض فيه كامبيلا رؤيته للمدينة الفاضلة. ومن المهم هنا ملاحظة أنه بنهاية القرن السادس عشر كانت العلاقات بين الدولة العثمانية وبين الدول الغربية -حتى وإن تخللها فترات اقتتال- متشعبة بحيث أتاحت للمفكرين الغربيين الاحتكاك بنظم المسلمين ومجتمعاتهم احتكاكًا دائمًا، فصارت العديد من خصائص العثمانيين مثار نقاش وتحليل.

من أكثر النظم العثمانية التي حظيت بنقاش من قبل المفكرين الغربيين كان نظام الإنكشارية. فمن جهة عده البعض نظامًا يتيح للعوام الترقى الاجتماعي وإحراز التقدم السياسي كل بحسب كفاءته، ولكن في الجهة المقابلة نجد من حلل هذا النظام تحليلًا نفعيًا فاعتبره وسيلة مأكرة من قبل السلاطين العثمانيين لتجفيف منابع القوى المقاتلة في الدول المفتوحة، وكذا لاستفراغ قوة المعارضة في القتال الخارجي. وهنا من المهم ملاحظة أنه حتى مع التحليل السلبي لهذا النظام إلا أنه يمكن استنتاج أن الاتفاق كان قائمًا على أنه لم يكن نظامًا جبريًا ولا تعسفيًا بل كان وسيلة حراك اجتماعي يسعى إليها البعض طواعية كل بحسب قدراته، وكان خضوع هؤلاء الجنود للسلطان العثماني التام من أسباب ظهور فكرة الاستبداد الشرقي.

في الفصل السابع انتقل الكلام إلى النظريات السياسية لإقامة الدول، وقد بدأ هنا الصراع بين الرؤية الدينية التي تجعل قيام الدولة لحفظ الدين، وبين نظرية مكيافيلي التي كانت أول النظريات العلمانية ظهورًا. ويتناول هذا الفصل فكر مكيافيلي، الذي يعتبر علامة فارقة في الفكر السياسي الغربي، نظرًا لأنه أول من أخرج الدين من معادلة السياسة، فلم يعد الدين عنده هو الغاية العظمى، وإنما صارت الدولة هي الغاية. ومن المهم هنا ملاحظة أثر الدولة العثمانية في إثارة هذه التغيرات الفكرية؛ إذ إن المحرك الأساسي لجميع هؤلاء المفكرين كان النجاح العسكري والاجتماعي المشهود للدولة العثمانية التي كانت في نظرهم على ديانة باطلة، في مقابل الأوضاع السيئة التي تعيش فيها المجتمعات النصرانية، بالرغم من كون أتباعها -في نظرهم- على الحق.

اعتبر مكيافيلي العامل الأهم هو فاعلية النظام الديني وليس صوابه، وهكذا فقد فصل بين المجال والديني والمجال الأخروي.

في المقابل واجه مفكرو الكنيسة أفكار مكيافيلي بالهجوم الشديد، وتلا نشر كتابه نشر العديد من الكتب التي تشابكت مع أطروحاته، ولكن حتى تلك الكتب التي رفضت التوجه العلماني لدى مكيافيلي نجد أنها قد فقدت بدرجة ما بوصلة الحق والباطل، فصارت تشرع استخدام الوسائل غير الدينية لتحقيق العلو الديني، وإن ظلت الغاية الكبرى لديهم هي حفظ الديانة المسيحية.

قائمة بين السلطان وبين جنود الإنكشارية، حيث إن الكثير منهم كانوا عبيدًا اشتراهم السلاطين، وهكذا قنن استخدام المصطلح.

مر الفكر الغربي بمرحلة انتقالية هامة في نهاية القرن السادس عشر، حيث قام أحد الكتاب بتغيير الرؤية الغربية حيال محاسن النظام العثماني كلها، وصورها بصورة سلبية؛ فصار النظام والانضباط خنوًا ومذلة، وصار إجراء العدالة مكرًا ودهاء، وأما غياب طبقة متسلطة من النبلاء فعد استبدادًا. ويلاحظ أن هذه الصورة القائمة هي التي استقرت في الفكر السياسي الغربي.

انتقل الكاتب في الفصل العاشر إلى ذكر التحليلات الغربية لنقاط ضعف العثمانيين ونقاط قوتهم آنذاك، وقد كانت تلك التحليلات مرحلة مهمة في تشكيل الفكر الغربي السياسي الحديث حيث إنها كانت تتناول الجوانب العسكرية والسياسية لحياة العثمانيين.

بدأ الضعف يظهر في الدولة العثمانية منذ عهد السلطان سليم الثاني، في أواسط القرن السادس عشر، الذي كان أول من ترك الجهاد والغزو وأثر الدعة والراحة، وقد طال الفساد الحاشية والولاة حيث عمدوا إلى التسلط على الرعية ونهب أموالهم مما أثار السخط الداخلي. بالإضافة إلى ذلك، أدى فساد الإنكشارية إلى زوال هبة الحكم العثماني؛ إذ صار السلاطين ألعوبة بيد الجنود، يقللون من شأوا ويأتون بمن رضوا.

لم تخف هذه الأمور عن الغربيين الذين كانوا يسكنون في أراضي الامبراطورية، وقد قارن كتاب

خصص الكاتب الفصل التاسع لمعالجة فكرة الاستبداد الشرقي موضعًا نشأة هذه الفكرة وبداية ظهور المصطلح كلفظ دال على نظام حكم خاص، إلى أن صار لصيقًا بالحكم العثماني.

بدأت نظرية الاستبداد الشرقي كمحاولة من قبل بعض المفكرين الغربيين لتفسير انضباط المجتمعات العثمانية وطاعة رعاياها لحكامهم، فقالوا إن السلاطين العثمانيين يعتمدون على القهر والقوة التعسفية لضمان حصولهم على طاعة الرعايا. وقد كان السبب في اللجوء لهذا التفسير هو ما شهده هؤلاء المفكرين من استقرار في المجتمعات وغياب الثورات، الأمر الذي بدوره لم يستطيعوا تبريره بغير الثناء على السلطان ذاته، والذي كان يمثل بالنسبة للعديد منهم رأس الشر.

لجأ الغربيون في البداية لرمي السلطان العثماني بالطغيان، ولكن هذه التهمة لم تثبت أمام النقد؛ وذلك لأن حكم السلطان كان برضا الرعية. عمد الغربيون بعد ذلك إلى دراسة نظام الحكم العثماني من خلال التراث السياسي لأرسطو، فوجدوا أن أرسطو قد تكلم بالفعل عن "الاستبداد" وجعله علاقة قانونية بين السيد وبين عبيده، يسعى فيها السيد إلى تحصيل مصلحته الخاصة، الأمر الذي يعود بالنفع على العبيد، وإن كان ذلك ليس مقصودًا لذاته. صار الآن ضروريًا إيجاد علاقة عبودية بين السلطان وبين الرعايا لتبرير استخدام مصطلح الاستبداد في وصف نظام الحكم العثماني، وبالفعل كانت هذه العلاقة

في الفصل الثاني عشر تناول الكاتب التحليلات الغربية للإسلام باعتباره وسيلة سيطرة سياسية، ونلاحظ في هذه التحليلات اختلاط الأمر بين سياسات الدولة العثمانية ككيان سياسي وبين التشريعات السياسية في الإسلام، وقد انتقلت انتقادات الغربيين من الأول إلى الثاني. أبدى بعض المفكرين الغربيين إعجابهم الشديد بالعديد من التشريعات السياسية في الإسلام وإن ظل إعجابهم بها باعتبارها تشريعات وضعية تهدف للضبط الاجتماعي، وبغير اعتبار للجانب الروحي لها. وفي المقابل أثار آخرون الكثير من الانتقادات لهذا التشريعات ولشخص الرسول الكريم ﷺ.

من المسائل التي جرى الكثير من البحث حولها والتي كان لها أثر كبير على مسار الفكر السياسي الغربي مسألة التفريق بين السلطة الدينية والسلطة الروحية للحاكم وللمفتي، حيث إن البعض رأى أن الحاكم هو صاحب اليد العليا، لسلطته في إقالة أو إقرار المفتي، بينما نظر آخرون إلى المفتي باعتباره صاحب السيادة الحقيقية: لأن أمره نافذ حتى على الحاكم.

يعد الفصلين الثالث عشر والرابع عشر بمثابة جزئين متصلين لبسط فكرة واحدة، وهي من الأفكار الهامة في الكتاب: إذ يبين الكاتب في هذين الفصلين تطور استخدام المفكرين الغربيين للإسلام وأثر ذلك في تطوير الفكر السياسي في الغرب. بدأ الأمر كما سبق معنا بانتقادات لشخص الرسول الكريم باعتباره واضع الدين، ثم قام بعض المفكرين المحايدین فأشاروا أن جميع مثل هذه الانتقادات يمكن

هذه التحليلات بين العثمانيين وبين الرومان باعتبارهم إمبراطورية سابقة، واستنتجوا من هذه المقارنات عوامل الانهيار الوشيك للعثمانيين بغير اعتبار للقدر الإلهي كما في الكتابات السابقة. كان الهدف من هذه الكتابات هو حث حكام الدول الغربية على قتال العثمانيين باعتبار زوال شوكتهم وسهولة القضاء عليهم، وكانت أهم التبريرات المعطاة لذلك فساد أجهزتهم الإدارية والعسكرية.

مع تعالي الأصوات المنادية بالهجوم على العثمانيين بدأت الكتابات التي تحاول تشريع هذا الهجوم، إذ -كما سبق معنا- كان موقف الكنيسة الرسمي هو جواز الرضوخ لحكم "الكفار" عند وقوعه. اختلطت في هذه الكتابات الرؤى الدينية بالرؤى العلمانية حيث كانت السياسة ما تزال دائرة بين الأمرين، فمن جهة كان القضاء على العثمانيين المسلمين ضرورة لضمان بقاء المسيحية ديانة مهيمنة في أوروبا، فكان المحرك هنا هو الانتصار للمسيحية. ومن الجهة الأخرى كان توجيه الملوك الغربيين ضد عدو مشترك يحول ضد اقتتالهم وصراعهم فيما بينهم.

ظهرت أيضا في ذلك الوقت -أواخر القرن السادس عشر- العديد من الدعوات التي تنادي بضرورة توحيد أوروبا -كاثوليكا وبروتستانتا- للقضاء على العثمانيين، وقد أدى الصراع مع العثمانيين بالفعل إلى إعادة هيكلة علاقات القوى داخل أوروبا، ثم أتت حرب الثلاثين عامًا ومعها أعيد بحث الكثير من أسس السياسة الغربية الحديثة، وإن ظلت السياسة حتى نهاية القرن السابع عشر محملة بالنفس الديني.

النظرة السلبية على رؤيتهم للنظم العثمانية، وظهرت الدعاوي لنظم حكم جديدة تمنح المحكومين المزيد من الحرية السياسية⁽²⁾.

عمد بعض الغربيين في تفسيرهم للنمط العثماني أو الشرقي إلى ربطه بعوامل بيئية خارجية، واستنبطوا من ذلك حتمية سيادة هذا النمط في الشرق، ومن هنا بدأ تنميط الشرق في صورة معينة، والتي استُغلت لاحقاً في عصور الإمبريالية. من أهم الكتب التي نشرت آنذاك ودار حول أطروحاته الكثير من الجدل كتاب مونتسكيو "روح القوانين"، الذي خصص الكاتب الفصل الأخير لعرض أفكاره. ولعل نقشي الفساد في الدولة العثمانية هو ما حدا بدم نظامها السياسي بعد ما كان مثار إعجاب.

لم يفت الكاتب في نهاية كتابه الإشارة إلى تقاطع هذا الكتاب بصورة ما مع فكرة كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، والذي يعد المصدر المختار عند الكلام عن علاقة الغرب ثقافياً بالشرق، حيث ذكر الكاتب أن رؤية كتاب الاستشراق يجب أن تراجع في ضوء النقول الواردة في كتابه، والتي يتبين من خلالها أن دوافع دارسي الإسلام كانت شتى، ولم تكن لخدمة القوى الاستعمارية؛ إذ كانت السيادة آنذاك للدولة العثمانية. وإنما كان احتكاك الغرب بالإسلام أحد العوامل التي ساعدت في تطور الفكر السياسي الغربي.

توجيهها لموسى عليه السلام أيضاً، ومع ذلك فإن بداية الحراك الحقيقي ضد المسيحية أتت حينما جمع أحد المفكرين بين الثلاث رسل في نص واحد باعتبار التشابه الكبير بينهم. كان هذا النص الذي كتب عام ١٦٨٨م أول انتقاد غربي لرسول النصرانية. وقد عمد كاتبه إلى بيان منافاة الكثير من عقائد النصرانية للقواعد العقلية، مما يدل على خطأ الديانة. وقد ظلت إشكالية رمي الإسلام بتهم يمكن إلحاقها بالنصرانية، عقبة في طريق المفكر الغربيين؛ إذ لزمهم أحد الأمرين: إما الاعتراف بصواب الإسلام، وإما نبذ النصرانية.

كانت للكنيسة آنذاك سطوة هائلة ولذا اقتصر المنتقدون للنصرانية على التلميحات، وكان فولتير أحد أهم هؤلاء. تكمن أهمية فولتير في أنه عمم الانتقادات الموجهة للدين الإسلامي إلى جميع الأديان فأنشأ توجهاً معادياً للدين استمد منه الفكر الحديث الكثير من الآراء.

في آخر فصلين من الكتاب تناول الكاتب مفهوم الاستبداد بالتفصيل، وأوضح تغير الرؤية الغربية تجاه النظام العثماني في القرن السابع عشر وما بعده، حين بدأت الحركة العلمية الناشئة في البحث عن تفسيرات مادية للظواهر الاجتماعية والسياسية الموجودة، وذلك في إطار محاولة الفكر التنويري إيجاد نظم وأسس جديدة لإقامة المجتمعات الغربية. قام المفكرين الغربيين مرة أخرى بتحليل النظم السياسية في الدولة العثمانية وفي البلاد الغربية، ولكن هذه المرة هيمنت

(2) ينبغي تذكر أن تلك الأحداث كانت في إطار الثورة الإنجليزية.



ترجمات Translations



ترجمات | Translations

المصلحة في الفقه الإسلامي المعاصر*

Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory

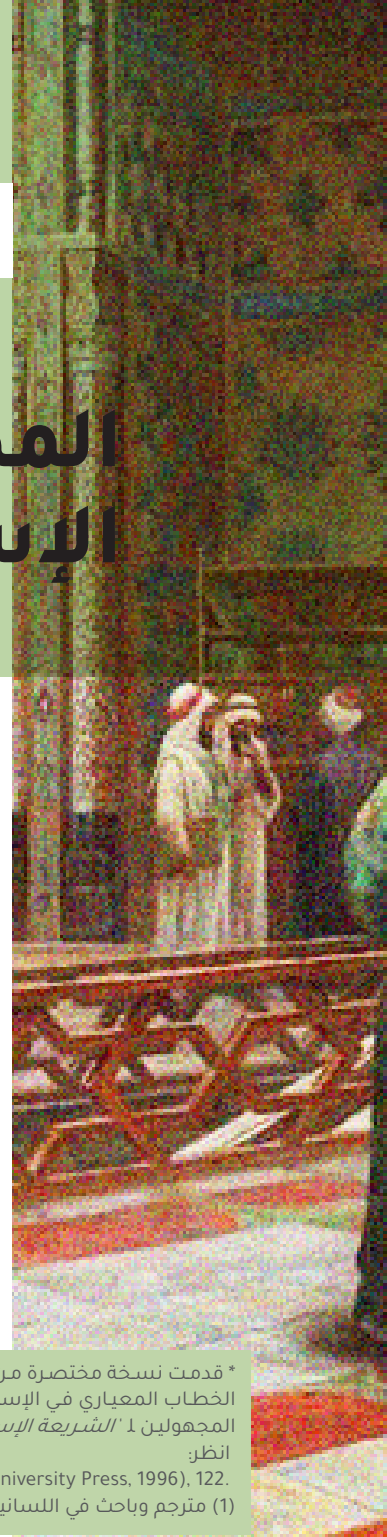
فيليسيتاس أوبويس

Felicitas Opwis

ترجمة

محمد أنيس مورو⁽¹⁾

Mohamed Anis Moro



* قدمت نسخة مختصرة من هذا البحث خلال ندوة جامعة 'يال' حول الشريعة في السياق المعاصر: 'تساؤلات بخصوص الخطاب المعياري في الإسلام' في 8-9 فبراير 2003. أود أن أشكر أحمد دلال وفرنك غريفيل ودفيد باورز وسائر المراجعين المجهولين 1 'الشريعة الإسلامية والمجتمع' لما قدموه من ملاحظات قيمة حول هذا البحث.
انظر:

Daniel Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 122.

(1) مترجم ويبحث في اللسانيات، المعهد العالي للغات، (تونس)، البريد الإلكتروني: moroanis@yahoo.fr.

ملخص

التي تلقوها ومكانتهم الشخصية والظروف التاريخية السائدة.

نتطرق في هذا المقال إلى مفهوم المصلحة في النظرية الفقهية الإسلامية المعاصرة. سأستعرض في البداية مختلف المقاربات لنظرية المصلحة التي أرساها كل من الغزالي وفخر الدين الرازي والقرافي والطوفي والشاطبي، لأمرّ لاحقاً إلى التعليق على مجموعة من المصنفات التي اهتمت بهذه المسألة وألفها كبار الفقهاء المسلمين في الفترة الممتدة بين القرن 19 (13هـ) وستينيات القرن العشرين (من 1380 إلى 1389 هـ)، وأعني تحديداً القاسمي ورشيد رضا والمحمصاني وعلال الفاسي وخلاف والبوطي. كانت مقارنة الطوفي لقضية المصلحة مقارنة موسّعة، وتشير المعطيات المتوفرة إلى أن رواد الإصلاح كانوا يميلون إلى فهم الطوفي الموسّع لمبدأ المصلحة في عملية التشريع. وفي المقابل، فإن الفقهاء الذين ظهروا في فترة لاحقة كانوا على ضربين: فمنهم من تبنى مقارنة شاملة شبيهة بما ذهب إليه الشاطبي، ومنهم من كان شديد التحفظ في أعمال مبدأ المصلحة فقيّدوه بقيود واضحة على غرار الغزالي والرازي. وتحسن

أتناول بالبحث في هذا المقال مفهوم المصلحة في النظرية الفقهية الإسلامية المعاصرة. بعد استعراض عدد من المقاربات التي اعتنت بالمصلحة على غرار ما صاغه الغزالي وفخر الدين الرازي والقرافي والطوفي والشاطبي، أتناول بالدرس الكتابات المهمة بالمصلحة التي ألفها عدد من الفقهاء البارزين بداية من نهاية القرن 19/13 وحتى ثمانينات القرن 13/ سستينات القرن 20، وهم القاسمي ورشيد رضا والمحمصاني وعلال الفاسي وخلاف والبوطي. تُظهر نتائج البحث أن رواد الإصلاح خيروا تبني مقارنة الطوفي القائمة على فهم موسع لدور المصلحة في التشريع. وفي المقابل، مال الفقهاء الذين ظهروا في مرحلة لاحقة إمّا إلى الدعوة إلى تبني مقارنة شاملة شبيهة بمقاربة الشاطبي، أو إلى المناداة باعتماد مقارنة تفرض المزيد من القيود على استعمال المصلحة، تأسيا بطرح الغزالي والرازي. لم تكن منهجية الفقهاء في أعمال قاعدة المصلحة اعتباطية، بل قامت على عدد من الاعتبارات، أخصّها نوعية الدراسة

interest⁽⁴⁾ (المصلحة العامة) رغم أن المصطلح العربي أقرب في دلالاته إلى معنى الرفاه والرخاء الاجتماعي⁽⁵⁾.

لقد باتت نظرية المصلحة موضوعًا كثير التناول في الخطاب الفقهي المعاصر، وهذا راجع إلى الكثير من الأسباب، أهمها أن الفقهاء رأوا في المصلحة منذ القرن 11/5 تجسيدًا لمقاصد الشريعة. ومن أسباب ذلك أيضًا أن المصلحة يمكن أن تُتخذ وسيلة للتجديد الفقهي: فمن المعلوم أن المنظومة الفقهية الإسلامية تعاني من معضلة مزمنة جراء اعتمادها على مصادر تشريع (القران والسنة) تتضمن أحكامًا متناهية مقارنة بالمستجدات اللامتناهية التي تطرأ على الحياة اليومية للمسلمين، وإنَّ إعمال مبدأ المصلحة من شأنه أن يضع على ذمة الفقهاء إطرًا يسمح لهم بإيجاد حل لهذه المعضلة. وبهذا المعنى، فإن المصلحة تضيء شرعية على الأحكام التي يستنبطها الفقهاء وتسمح لهم بالإجابة على الأسئلة التي لم يرد فيها نص من كتاب أو سنة. وترتبط أساسًا درجة التجديد

الإشارة إلى أن وجهة نظر الفقهاء حيال قضية المصلحة لم تكن اعتباطية، بل ارتبطت بمجموعة من العوامل أهمها التعليم الذي تلقاه الفقيه ومكانته الشخصية والظروف التاريخية.

مقدمة

منذ أواخر القرن 19/13 انشغل الفقهاء المسلمون كثيرًا بنظرية المصلحة وخاضوا فيها مطوّلًا. والحق أن الخوض في هذه القضية لم يقتصر على الفقهاء فحسب، بل شهدنا صدور الكثير من المؤلفات التي اعتنت بهذه القضية بدءًا بالمؤلفات التي اعتنت بعلم الحديث⁽²⁾، وصولًا إلى الكتابات التي تعنى بصياغة التوصيات الخاصة بالسياسات العامة⁽³⁾. وتعني المصلحة لغة كل شيء يجر نفعًا، وتُترجم في الإنجليزية غالبًا بـ public

(4) يرى الكثيرون ضرورة أن يترجم مصطلح 'المصلحة' بـ 'public interest' عندما تشير إلى جواز إصدار السلطات السياسية أحكامًا تصب في مصلحة العامة في المجال السياسي فحسب. بينما حين يعطي المفتي رأيًا فقهيًا استنادًا إلى المصلحة، فينبغي هنا حذف كلمة 'عامة'؛ لأنها حالات مخصوصة وفردية.

(5) نظرًا لاستحالة ترجمة مصطلح 'مصلحة' بكلمة إنجليزية واحدة تفيد المعنى ذاته، خُيرت استعمال المصطلح العربي.

(3) انظر:

John L. Esposito and John O. Voll, Makers of Contemporary Islam (Oxford: Oxford University Press, 2001), 192.

السياق التاريخي لدعوات الإصلاح

مع نهاية القرن 19/13، أعرب عدد من العلماء المسلمين عن انشغالهم إزاء طريقة تأويل الشريعة الإسلامية وتطبيقها، وعدّوها منافية لاحتياجات المجتمعات الإسلامية. وقد انطلقت الدعوات المطالبة بالإصلاح الديني في ظرف تاريخي شهد تحولات مهمة في مجالات لها صلة وثيقة باهتمامات علماء الدين ولاسيما الفقهاء⁽⁷⁾. وقد أدّت المبادرات الإصلاحية الحكومية في الإمبراطورية العثمانية وبلدان إسلامية أخرى إلى حدوث تغييرات جذرية في مجالي التعليم والقانون. كانت البرامج الإصلاحية تُنجز بإشراف مباشر من الحكومات وقد اعتمد كل بلد منهجية مختلفة في إنجاز الإصلاحات. ولئن اختلفت البرامج الإصلاحية من دولة إلى أخرى من حيث مدة التنفيذ والنتائج المحققة، فإنها اشتركت في المقابل في عدد من السمات العامة.

ومن المجالات التي استهدفها الإصلاح قطاع التعليم. فقد أسست الحكومات في إسطنبول والقاهرة وغيرها من العواصم خلال القرن 19/13 مدارس حكومية على

الفقهي الممكن تحقيقها عن طريق أعمال المصلحة بالغاية التي يمكن أن تحقّقها المصلحة ضمن التصور العام الذي يحمله الفقيه عن الشرع. سأخصّص هذا المقال لدراسة مفهوم المصلحة وبيان الكيفية التي فهم بها عدد من الفقهاء البارزين هذا المبدأ الفقهي في العصر الحديث. وسأقتصر في مقالي هذا على دراسة مؤلفات مجموعة من أهم المصنفين العرب بداية من القرن 19/14 وحتى النصف الثاني من القرن 20/14. وإلى جانب ذلك، سأسعى إلى بيان تأثير الملابس التاريخية ومكانة الفقيه الاجتماعية في طريقة تناوله لقضية المصلحة، وسأحاول كذلك أن أبين المنهجية التي اعتمدها الفقهاء في إدراج مبدأ المصلحة ضمن الإطار العام لمنظومة القواعد الفقهية. ولتحقيق ذلك، سأستعرض في البداية السمات الأساسية للوضع السائد أواخر القرن 19/13، وهي فترة شهدت دعوات صريحة للإصلاح. ثم سأقدّم ملخصاً لنظريات علماء أصول الفقه خلال الحقبة الوسيطة⁽⁶⁾، خاصة وأن الفقهاء المحدثين قد تأثروا بمقارباتهم المختلفة لقضية المصلحة. وفي الأخير سأهتم على وجه الخصوص بمختلف التفسيرات التي طرحها الفقهاء المعاصرون للمصلحة.

(7) للمزيد من المعلومات حول وضعية العلماء في المجتمع، انظر:

Felicitas Opwis, "Changes in Modern Islamic Legal Theory: Reform or Reformation?" in An Islamic Reformation, ed . Michaelle Browers and Charles Kurzman (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2004), 28-53.

(6) أستند هنا إلى تقسيم هودغسون (Hodgson) حيث 'الحقبة الوسيطة' تشمل الفترة الممتدة من 945 إلى 1503 (انظر Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam 1974], vol. 1, 96 [Chicago: University of Chicago Press, 1974].

أضحى النظام التعليمي في هذه البلدان مزدوجًا، وقد تزامن ذلك مع تراجع هائل لمكانة علماء الدين ودورهم في حقلي القضاء والقانون. انصب اهتمام الحكومات على إضفاء المزيد من الفعالية على أدائها فعكفت على إنشاء دوائر حكومية جديدة واستحوذت على الكثير من صلاحيات علماء الدين القضائية⁽¹⁰⁾. وقد أدت السياسات الحكومية، من ناحية، إلى تدخل في صلاحيات القضاء المدني والقضاء الديني الذي كان فيما مضى مستقلاً إلى أبعد الحدود. وبادرت بعض الدول، على غرار المغرب، بتعديل الإجراءات الخاصة بتعيين القضاة، فيما سارعت أخرى (على غرار الإمبراطورية العثمانية والمغرب ومصر) إلى بسط سيطرتها على إدارات المؤسسات الوقفية (من أهم مصادر الدخل بالنسبة إلى العلماء)⁽¹¹⁾. وقد أدت الإصلاحات الحكومية، من ناحية أخرى، إلى التعدي على الاختصاصات

(10) بين 'براون' أن سياسات الإصلاح الحكومية في مجال التعليم والقضاء لم تؤثر على التعليم الديني والقضاء الشرعي لكنها قلصت وزن العلماء والقضاة الشرعيين في الدولة.

(Nathan Brown, "Shari'a and State in the Modern Muslim Middle East," International Journal of Middle East Studies 29 (1997), 359-76, at 365-8).

(11) انظر:

Burke, "Moroccan Ulama," 107-8, 118; Chambers, "Ottoman Ulama," 35-6; Crecelius, "Non ideological Responses," 182; Eccel, Egypt, Islam and Social Change, 73-8; Uriel Heyd, "The Ottoman 'Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," in The Modern Middle East: A Reader, ed. Albert Hourani et al. (Berkeley: University of California Press, 1993), 29-60, at 52; Joseph Schacht, Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964), 101.

الطراز الغربي لتعليم الناس المهارات التي يحتاجها المجتمع الحديث. وقد أدى ذلك إلى تراجع بطيء لمكانة علماء الدين الذين كانوا يهيمنون على مجال التعليم بدءًا بالكتاب وحتى المدرسة⁽⁸⁾. وقد شغل معظم خريجي المدارس غير الدينية مناصب حكومية وتفرّقوا على خريجي المدارس الدينية، ليتأكد قصور التعليم الديني وعجزه عن توفير خريجين قادرين على العمل في دواليب الدولة الحديثة. وإلى جانب ذلك، فقد أدخلت الحكومات تغييرات على النظام التعليمي، وهو ما أفضى إلى ظهور نخبة لم تتلق تعليمًا قائمًا على مقررات دراسية دينية⁽⁹⁾.

(8) ليس معنى هذا أن العلماء استأثروا لوحدهم بمجال التدريس. كان أهل الحرف ذوو الخبرة يتولون تعليم الناس الكثير من المهارات المطلوبة للقيام بحرف مختلفة. ومع ذلك، يشير 'ايسل' (Eccel) إلى أن التعليم كان دينيًا بالأساس حيث كان الناس يجلسون إليهم (A. Chris Eccel, Egypt, Islama and social Change: Al-Azhari Conflict and Accommodation [Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984], 34)

(9) انظر:

Edmund Burke, "The Moroccan Ulama, 1860-1912: An Introduction," in Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500, ed. Nikki R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1972), 95-123, at 112; Richard L. Chambers, "The Ottoman Ulema and the Tanzimat," in Scholars, Saints, and Sufis, 35-46, at 36-8; David Dean Commins, Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria (New York: Oxford University Press, 1990), 14-6; Daniel Crecelius, "Non ideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization," in Scholars, Saints, and Sufis, 180-205, at 189, 191-4, 200-5; Eccel, Egypt, Islam and Social Change, 34-44, 263-81; Wolf-Dieter Lemke, Mahmud Saltut (1893-1963) und die Reform der Azhar (Frankfurt: Peter D. Lang, 1980), 20, 24-7, 87-8; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "The Ulama of Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries," in Scholars, Saints, and Sufis, 153-63, at 163; Robin Ostle, "The Printing Press and the Renaissance of Modern Arabic Literature," Culture & History 16 (1997), 145-57, at 146.

التحولات ذروتها بصدور مجلة الأحكام العدلية سنة 1877 التي كان الغرض منها إرساء مدونة قانونية مدنية مستندة إلى الشريعة. وقد تضمنت المجلة الكثير من الأحكام المتعلقة بشتى أبواب الفقه، ولا سيما باب المعاملات، كي تُطبَّق تلك الأحكام في المحاكم غير الدينية على كافة مواطني الإمبراطورية بغض النظر عن ديانتهم. وكما أشار شاخت، كانت الغاية من إنشاء هذه المجلة توفير إطار قانوني عملي يتضمن أحكامًا جازمة مستمدة من الفقه الإسلامي توفّر على القائمين على الشأن القضائي مشقة البحث في المصنفات الفقهية الضخمة⁽¹⁴⁾. وقد شكّل تدوين القوانين تهديدًا للمكانة التي كانت تحظى بها الشريعة الإسلامية في النظام القضائي للدولة، وللمنهج القديم في تأويل نصوص الشريعة وتطبيقها.

وإلى جانب برامج الإصلاح الحكومية، شهد القرن 19/13 تغلغلًا مستمرًا للبلدان الغربية في الأراضي الإسلامية. ولو أمعنّا النظر في مصنفات رواد الإصلاح في تلك الفترة، نجد أن هؤلاء كانوا يحملون همّ التأثير الأوروبي على بلدانهم التي تعيّن عليها مواجهة التهديد العسكري والغزو

القضائية للمحاكم الشرعية: فقد تغلّغت المؤسسات التجارية الأوروبية على نحو متزايد في البلدان الإسلامية، فلم يجد النظام القضائي المزدوج آنذاك بُدًا من سحب النزاعات القضائية بين المسلمين والأجانب من القاضي التقليدي وإحالتها إلى القاضي المدني⁽¹²⁾. وقد ساهم إنشاء المدونات القانونية في الإمبراطورية العثمانية ومصر في التقليص من نطاق أعمال الشريعة الإسلامية والحد من سلطة القضاة المطبقين لأحكامها. كانت الأحكام الواردة في المدونات القانونية مستوحاة بالكامل تقريبًا من القانون الغربي، سواء تعلق الأمر بالقوانين الجزائية أو البحرية أو التجارية، وقد طُبِّقت تلك الأحكام في محاكم غير دينية أنشئت للغرض⁽¹³⁾. شهدت المنظومة القانونية العثمانية تحولات كثيرة، وقد بلغت هذه

(12) انظر:

Chambers, "Ottoman Ulema," 43; Commins, Islamic Reform, 13; NJ. Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 152.

(13) انظر:

Chambers, "Ottoman Ulema," 41-5; Commins, Islamic Reform, 16; Coulson, History of Islamic Law, 151-2; Crecelius, "Non ideological Responses," 197; Aharon Layish, "The Transformation of the Shari'a from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World," Die Welt des Islams 44 (2004), 85-113, at 88-9, 96-7.

تعود التشريعات الحكومية التي تحد من سلطة الأحكام التي يصدرها العلماء في الإمبراطورية العثمانية إلى القرن 16/10. رغم أن القانون الإداري العثماني مستلهم من الشريعة وجاء لبعضها فيه حل محلها في الكثير من المجالات (انظر: Schacht, Introduction, 90-1; Layish, "Transformation of the Shari'a," 88

(14) انظر:

Chambers, "Ottoman Ulema," 44-5; Coulson, History of Islamic Law, 151-2; Eccel, Egypt, Islam and Social Change, 78-105; EF, s.v. Medjelle; Schacht, Introduction to Islamic Law, 92-3.

والعقل، والعودة إلى الإسلام الصافي العتيق وإلى القرآن باعتباره مصدر التشريع، فضلاً عن تطوير قدرة التشريع الإسلامي على الاستجابة للظروف المعاصرة. وقد دعا المصلحون في هذا السياق إلى التخلي عن الموروث الفقهي الذي خلفته المذاهب على امتداد قرون كثيرة، وإلى النهل مباشرة من معين نصوص الشرع⁽¹⁸⁾. لقد تطلّب الأمر أن يقع تجاوز الفقه التقليدي والمنهجية التي سار عليها، وهو ما يعني فتح باب الاجتهاد لإيجاد الحلول لكل الحالات لم يرد فيها نص صريح من قرآن أو سنة. والحق أن الفقهاء ذوي النفس الإصلاحية رأوا في الاجتهاد وسيلة أساسية لبث الروح من جديد في الشريعة الإسلامية وإضفاء المزيد من السعة والمرونة عليها، حتى تصبح أحكامها مسيطرة للعصر وللاحتياجات المجتمعات الإسلامية⁽¹⁹⁾. كان الاجتهاد أحد أبواب الفقه التي نوقشت فيها نظرية المصلحة. وقبل الشروع في بيان تعريف الفقهاء المحدثين لمفهوم المصلحة، سنقدم نبذة عن المفهوم كما عرّفته المنظومة الفقهية للحقبة الإسلامية الوسيطة.

الثقافي الناجم عن التغلغل التجاري⁽¹⁵⁾. ويشدّد بـيترز على أن الحركة الإصلاحية الإسلامية التي ظهرت في موقى القرن 19 إنما نشأت لمجابهة التحدي المتمثل في التأثير الغربي المتعاظم في البلدان الإسلامية⁽¹⁶⁾.

لقد أوجدت الأوضاع التاريخية السائدة خلال القرن 19 قناعة راسخة لدى العلماء المسلمين بأن المجتمعات الإسلامية بلغت من الضعف والوهن ما يجعلها قاصرة على مجابهة الاحتياجات المعاصرة. وقد بدا أن الحل الذي سيخلص المسلمين من انحطاطهم يكمن في إصلاح الدين الإسلامي؛ لأن هذا الإصلاح سيعزز قوة الحضارة الإسلامية ويسمح لها بمواجهة سطوة الهيمنة الأوروبية. انصبّ اهتمام الفقهاء المسلمين ذوي النفس الإصلاحية⁽¹⁷⁾ على عدد من القضايا، من بينها التوفيق بين الإسلام

(15) انظر:

Burke, "Moroccan Ulama," 116-8; Commins, Islamic Reform, 26-9.

(16) 15R udolph Peters, "Idjtihdda nd Taqlzdi n 18th and 19th Century Islam," Die Welt des Islams 20 (1980), 131-44, at 131.

انظر أيضاً

Ahmad Dallal, "Appropriating the Past: Twentieth Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought," Islamic Law and Society 7 (2000), 333-42, at 333-4; Gudrun Kramer, "Kritik und Selbstkritik: Reformistisches Denken im Islam," in Der Islam im Aufbruch? Perspektivende ra rabischenW elte d. Michael Ltiders (Munich: Piper, 1992), 209-24, at 210.

(17) أستعمل مصطلح "Islamic jurist" أو "Muslim jurist" للدلالة على شخص مسلم مختص في القانون الوضعي ممارسة أو دراسة.

(18) انظر:

Commins, Islamic Reform, 65, 69-73; Dallal, "Appropriating the Past," 335-6; Kramer, "Kritik und Selbstkritik," 210, 214, 218; Mazheruddin Siddiqi, Modern Reformist Thought in the Muslim World (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1982), 1-6, 24-5, 73-5, 86.

(19) Commins, Islamic Reform, 65, 69-73; Kramer, "Kritik und Selbstkritik," 218; Siddiqi, Modern Reformist Thought, 1-6, 24-5, 73.

مفهوم المصلحة في النظرية الفقهية الإسلامية التقليدية

الغزالي (ت: 1111/505) تعريفًا ملموسًا ودقيقًا. وقد وضع الغزالي بذلك الأسس التي قامت عليها تفسيرات العلماء اللاحقين لهذا المفهوم⁽²³⁾. وقد شدّد الغزالي على أن قصد الشارع من تشريع الحكم تحقيق المصلحة (الأحكام معللة بمصالح العباد)، و"مقصود الشارع من الخلق خمسة وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم"⁽²⁴⁾، وكل ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة⁽²⁵⁾.

يُعدّ تعريف الغزالي للمصلحة بكونها غاية التشريع الإلهي وربطه بينها وبين حفظ الضرورات الخمس تطورًا لافتًا، فقد وفّقت نظرية المصلحة عند الغزالي بين مقاربتين فكريتين لقضية الإستيمولوجيا الأخلاقية، هما المقاربة العقلانية والمقاربة الذاتية⁽²⁶⁾. ويرى أصحاب الاتجاه الموضوعي العقلاني الذي يقترن ذكره بمذهب المعتزلة أن العقل قادر على التمييز بين الخير والشر والحسن والقبح دون حاجة إلى الوحي. فإن الحكم على الأفعال بالحُسن أو القُبح متوقف على

تعود النصوص الفقهية الإسلامية التي تتضمن أحكامًا تراعي مبدأ المصلحة إلى القرنين 8/2 و9/3⁽²⁰⁾. وكان الخوارزمي (توفي بعد 997/387) قد استعمل كلمة "استصلاح" بمعناها الاصطلاحي في إحصائه للعلوم الشرعية وتبويبها. وقد نسب الخوارزمي في الفصل المخصص لأصول الفقه من كتابه مفاتيح العلوم مصطلح الاستحسان للمذهب المالكي ذكرًا أن مالكًا وأصحابه قد تفردوا به⁽²¹⁾. هناك عدد من المصنفات التي اعتنت بقضية المصلحة لكن بعضها فقط سلم من التلف، من بينها كتاب "الفصول في الأصول" لأبي بكر الجصاص (ت: 980/370) الذي يُعدّ من أقدم المؤلفات التي اهتمت بهذه القضية⁽²²⁾. ولم يتلق الفقهاء المسلمون نظرية المصلحة مع ذلك بالقبول على نحو واسع إلا بحلول أواخر القرن 11/5 عندما صاغ لها الفقيه الشافعي

(20) المصطلح المستعمل في هذه الكتابات الفقهية هو 'الاستحسان' وليس 'المصلحة'. انظر مثلًا سحنون بن سعيد: المدونة الكبرى، 16 ج في 8 مجلدات، مصر، مطبعة السعادة، 1904/1323. ج 14، ص 134؛ ج 16، ص 217. استعمل ابن المقفع الأديب والسياسي الذي عاش في القرن 8/2 الفعل 'استصلاح' في نصيحته للخليفة المنصور من أجل وصف الطريقة التي ينبغي أن يفتي بها الفقهاء في أمور العامة عند عدم النص (عبد الله بن المقفع، "رسالة الصحابة"، في آثار ابن المقفع، تحقيق عمر أبو النصر [بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966]، 345-360، 360).

(21) Muhammad b. Ahmad al-Khwarazmi, Mafatih al-'ulum, ed. G. van Vloten (Leiden: EJ. Brill, 1895)

لم يكن مصنف الخوارزمي يعني طبعًا بتفاصيل النظرية الفقهية، ولذلك لم يوفر معلومات كثيرة عن تعريف الاستصلاح وكيفية إعماله.

(22) انظر أحمد بن علي الجصاص: الفصول في الأصول (لاهور: المكتبة العلمية، 1981)، 133-5.

(23) لتحليل مفصل لتطور مفهوم المصلحة في النظرية الفقهية الإسلامية من أواخر القرن 10/4 إلى أواخر القرن 14/8 انظر:

Felicitas Opwis, Maslaha: An Intellectual History of a Core Concept in Islamic Legal Theory (P h. D. thesis, Yale University, 2001)

(24) أصبحت تعرف بالضرورات أو الضرورات الخمس.

(25) محمد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، 4 مجلدات. (جدة: شركة المدينة المنورة، [1993]، مجلد 2)، 482-481، 503-502.

(26) أستخدم المصطلحين اللذين استخدمهما الحوراني أي الموضوعية العقلانية والذاتية الإيمانية (انظر:

George F. Hourani, Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abda l-Jabbar [Oxford: Clarendon Press, 1971], 3, 8-13).

نصوص الشرع مباشرة وتسمح بالتعويل على العقل دوناً عن النقل، فالنتيجة الحتمية لذلك هو تراجع عدد الأحكام المستنبطة من نصوص الوحي على نحو متزايد بمرور الزمن وتغير الأحوال. وستفقد الشريعة الإلهية المستقاة من القرآن والسنة بذلك صلاحيتها لتنظيم سلوك البشر في مختلف الأزمنة. وفي المقابل، ورغم أن النزعة الإيمانية تسمح بتجنب الانزلاق نحو العلمانية، فهي عاجزة عن هدايتنا إلى السبيل المفضية إلى معرفة حكم الله في المسائل التي لم يرد فيها نص صريح في القرآن والسنة. فإن الشرع الإلهي الذي يعجز عن التعاطي مع المستجدات والمتغيرات سيفقد بمرور الزمن قدرته على مجابهة المعضلات الفقهية التي تطرأ في ظروف مختلفة.

كان نجاح المعتزلة والأشاعرة في استقطاب الأتباع تاريخياً متوقفاً على تنازلهما عن بعض مبادئهما. ولذلك نجد المذهب الأشعري مديناً في بقائه وتحوله إلى المذهب الغالب في الإسلام السني إلى تبنيه مقارنة عقلانية في نظريته الفقهية رغم انطلاقه من مقارنة ذاتية إيمانية⁽³⁰⁾. وقد صاغ الفقهاء المعتزلة والأشاعرة أساليب استدلال تقطع مع الاستنباط الفقهي غير المنضبط وتجعل عملية التشريع أكثر موضوعية وأقل اعتبارية.

(30) ينسب راينهارد انتصار الأشعرية إلى التحولات الديمغرافية. فهو يرى أنه بمجرد تحول الإسلام إلى دين الأغلبية في ظل الحكم الإسلامي، فإن التفرد التاريخي للإسلام والوحي بوصفه معيار السلطة بقي اهتماماً كبيراً. (82-Reinhart, Before Revelation, 177)

مدى الضرر الذي تلحقه أو النفع الذي تجلبه، وهذا أمر بإمكان العقل لوحده أن يقرره⁽²⁷⁾. فإن الأحكام الفقهية في نظر أصحاب النزعة العقلانية صحيحة وشرعية ما دامت جالبة للمصلحة ودارئة للمفسدة. ويوجد اتجاه آخر يمثل المذهب الأشعري قائم على الذاتية الإيمانية⁽²⁸⁾، ويشدد أصحابه على أن العقل البشري غير قادر على إدراك المعرفة الأخلاقية استقلاً عن الوحي الإلهي. فإن الحسن عندهم حسن؛ لأن الله أمر به، والقبيح قبيح؛ لأن الله نهى عنه، والحكم الفقهي شرعي ما دام مستنبطاً من الشريعة الإلهية⁽²⁹⁾.

ولكن يحسن التنبيه إلى أن النزعتين (العقلانية والإيمانية) قد تفضيان في نهاية المطاف إلى تراجع أهمية الشريعة الإلهية مصدرًا للتشريع. فحين تستنكف منظومة فكرية ما عن استنباط الأحكام الفقهية من

(27) Hourani, Islamic Rationalism, 69-75, 121-5; A Kevin Reinhart, Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought (Albany: State University of New York Press, 1995), 38-61.

استعمل الفقهاء مصطلحات النفع والمنفعة والصلاح والمصلحة بالنسبة للفائدة، ومفسدة ومضرة وضرر بالنسبة إلى الأذى.

(28) نسبة الذاتية الإيمانية للمذهب الأشعري لا يعني أنه لم يكن موجوداً قبل الأشعري (ت: 935/324). الشافعي (ت: 820/204) وابن حنبل (ت: 850/241) ينتميان كذلك إلى هذا المذهب الفكري (3, Hourani, Islamic Rationalism, 12-9). وينطبق الأمر ذاته على الموضوعية العقلانية التي لم يكن المعتزلة أول من دعا إليها، بل سبقهم ابن المقفع (ابن المقفع: رسالة الصحابة، 348-9.354-5.360). وإضافة إلى ذلك، طرأت على كل مذهب تغيرات وتطورات كثيرة. فإن رجل الدين المعتزلي أبا القاسم البلخي الكعبي (ت: 931/319) شاطر الأشعري آراءه نفسها تقريباً بخصوص المعرفة الأخلاقية (انظر: 14, Reinhart, Before Revelation, 27-31, 27)

(29) Reinhart, Before Revelation, 14-27, 62-76.

الوحي. ويبدو أن الجهود التي بُذلت لحل هذه المعضلة أدت إلى ظهور مفهوم "المصلحة" على يد الفقهاء الأشاعرة اللاحقين (ولا سيما الغزالي)⁽³²⁾، باعتباره وسيلة للإلحاق وقائع لا نص فيها بوقائع ورد النص بحكمها، من ناحية، ولتغيير بعض الأحكام القائمة عند تغيير الأحوال والظروف، من ناحية أخرى.

ظلت مسألة الاستناد إلى الاعتبارات المصلحية وسيلةً للتجديد الفقهي محل جدل بين الفقهاء القدامى والمحدثين على حد السواء. وقد جرى التساؤل حول إمكانية إدراك العقل البشري للمصلحة دون الاستناد إلى براهين قاطعة من القرآن والسنة. (تركز الجدل حول مصطلح "المصلحة المرسلّة"، أي المصلحة التي لم يقر دليل من القرآن أو السنة أو الإجماع على اعتبارها أو إلغائها). وإن كان ذلك ممكناً، يتعين على الفقهاء أن يجدوا الوسائل الكفيلة بتحديد المصالح المقبولة شرعاً، أي التي يوجد شاهد من الشرع على اعتبارها.

يمكن للفقهاء أن يكفلوا اليقين القانوني (legal certainty) بالاعتماد على طريقتين⁽³³⁾.

(32) كان الجويني (ت1085/478)، وهو أشعري عقيدة وشافعي فقها، قد قام بخطوات مهمة تجاه إيجاد طريقة لتوسيع أحكام الشريعة الإسلامية عبر استحداث معيار 'المناسبة' لتحديد العلة في القياس الفقهي. إذ ينبغي أن ننظر إلى تعريفه للوصف المناسب واستعماله له لتحديد العلة بوصفه مفهوماً سابقاً لمفهوم 'المصلحة' عند الغزالي. (انظر: 40-Opwis, Maslaha, 31)

(33) انظر:

Max Weber, Economy and Society (e d. Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley: University of California Press, 1978), 656-7, 810-21; Majid Khadduri, The Islamic Conception of Justice (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), 135-60.

وبحلول القرن 11/5، أفضت هذه الجهود الرامية إلى جعل النظر الفقهي قائماً على منهجية منضبطة إلى صياغة نظرية فقهية متناسقة يقوم التشريع فيها على أربعة أصول تلقاها الأشاعرة والمعتزلة بالقبول، وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس⁽³¹⁾.

وأصول الفقه في الإسلام أربعة، القرآن والسنة والإجماع والقياس. والاثنتان الأولان ظاهران، وما سواهما من الأدلة متفرعة عنهما. فإن الإجماع يُلتجأ إليه أساساً لتأييد الأحكام الشرعية، فيما يُلتجأ إلى القياس للإلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد النص بحكمها في الحكم لاشتراكهما في علة ذلك الحكم. ولكن لا يمكن للإجماع والقياس أن يلغيا الأحكام الواردة في الكتاب والسنة. وعندما يريد الفقهاء إعادة النظر في الأحكام الفقهية القائمة المعترف بها أو القدح في شرعيتها فإنهم يلجئون إلى عدد من المبادئ الفقهية الفرعية على غرار الاستحسان والعرف. ويرى الفقهاء الذين تمذهبوا بمذهب الأشعري أن كلا المبدأين ينطويان على مساوئ؛ فإن مبدأ الاستحسان يقوم على إعمال الفقيه رأيه على نحو غير منضبط بضوابط صارمة، وأما العرف فلا يمكن الادعاء بأنه مبدأ مستلهم من

(31) بينما المطالبة برفض شرعية كل حكم غير مستمد من القرآن والسنة حدثت قبل ذلك بكثير، كما في الرسالة للشافعي. ولم تقض هذه المطالبة إلى صياغة منظومة تشريعية متناسقة إلا بعد القرنين 10/4 و11/5. (انظر: Wael B. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories [Cambridge: Cambridge University Press, 1997], 30-7; Reinhart, Before Revelation, 14-30).

العقلانية القانونية السورية. فعند إعمال قاعدة القياس الفقهي، يقوم الفقيه بتحليل منطقي يفضي إلى وضع معيار شرعي (أو عدة معايير) تحدد علة الحكم الأصلي، فإذا وُجدت *علة الحكم الأصلي* في الفرع، ألحق به. ويكتسب الحكم الفرعي شرعيته من التطبيق الصحيح لقاعدة القياس. وتكتسي تبعًا لذلك الخطوات السورية التي ينبغي على الفقيه السير وفقها في تحديد العلة الصحيحة أهمية بالغة في القياس الفقهي.

وفي المقابل، يجري الفقيه الذي يتبنى العقلانية الذاتية في عملية التشريع تقييمًا لمدى توافق الأحكام المستنبطة مع المقاصد الأخلاقية التي جاءت بها الشريعة. فما دام الحكم موافقًا لمقاصد الشرع زاد احتمال ترسيخه لليقين القانوني. ولا تتوقف شرعية الحكم المستنبط على التطبيق السوري لطريقة التشريع الصحيحة، بل ترتبط بمدى مطابقتها للمعايير والقواعد العامة لمقاصد الشرع وغاياته الأساسية. وتحسن الإشارة إلى أن هذه الغايات الأساسية تصاغ غالبًا في شكل مبادئ عامة. فعند تقييم أحكام الشارع المتعلقة بالعقود، على سبيل المثال، يمكن للفقيه أن يعلن أن هذه الأحكام تخدم على جهة العموم مقصد حفظ المال⁽³⁶⁾. ومن الأمثلة النموذجية على المقاربة العقلانية الذاتية مبدأ سد الذرائع: *فَمَتَى كَانَ الْفِعْلُ السَّائِمُ عَنْ*

فإما أن يتبنوا عقلانية قانونية سورية أو عقلانية قانونية ذاتية. استندت في تقسيمي هذا إلى التصنيف الذي وضعه ماكس فيبر ولكنني لم ألتزم به التزامًا كليًا، ذلك أن فيبر صاغ تصورًا مثاليًا للعقلانية القانونية⁽³⁴⁾ وغاب عنه أن كلا المفهومين لا يمكن أن يوجدًا بشكل منفصل وبكامل انتظامهما المنطقي في أية منظومة أو نظرية قانونية حقيقية. وخلافًا لتصور فيبر، فإن المنظومات القانونية تمزج بينهما⁽³⁵⁾. عندما يتبنى الفقيه عقلانية قانونية سورية خلال عملية التشريع، فإن صحة الأحكام المستنبطة مرتبطة بتطبيق قواعد إجرائية صارمة؛ ولكي تكون هذه القواعد الإجرائية صائبة، ينبغي اعتماد منهجية فائقة الدقة وضمان وجود تناسق منطقي يكفل تحقيق اليقين القانوني المنشود، ويحد من إمكانية استنباط أحكام اعتبارية قائمة على الاعتبارات الذاتية. ويعد أسلوب القياس الفقهي القائم على اتباع إجراءات سورية غايتها تحديد علة الحكم المستنبط مثالًا نموذجيًا على استخدام

(34) تصنيف فيبر للعقلانية القانونية يقتضي بعض التعديلات قبل استثماره لتحليل الشريعة الإسلامية. فإن تمييزه بين العقلانية السورية الخارجية والعقلانية السورية المنطقية غير ذي جدوى في سياق الشريعة؛ لأن كليهما قابل للتطبيق في الآخر في الحالة ذاتها. ومثال ذلك، عندما نقيم التبعات القانونية للقسم، فإن رجال القانون يقيمون شرعيته استنادًا إلى الكلام ذاته (عقلانية سورية خارجية) وفحوى القسم (عقلانية سورية منطقية). وفي تأويل الفقهاء المسلمين لمفهوم المصلحة وتطبيقه، الاختلاف الجوهري هو ما إذا كانوا يتبنون عقلانية سورية أو ذاتية.

(35) انظر:

Max Weber, "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis," in Max Weber: Schriften zur Wissenschaftslehre, ed. Michael Sukale (Stuttgart: Philipp Reclam, 1991), 21-101, at 73.

(36) انظر:

Bernard G. Weiss, The Spirit of Islamic Law (Athens, GA: University of Georgia Press, 1998), 80.

وقد استندوا في ذلك أساساً إما إلى الاستدلال الفقهي الصوري أو الذاتي⁽³⁸⁾.

وأما المقاربة الأولى فهي التي أرسى دعائمها الفقيهان الشافعيان أبو حامد الغزالي وفخر الدين الرازي (ت: 1210/606). وعلى الرغم من تباين موقفهما بخصوص تضيق الأخذ بالمصلحة أو توسيعه، فإنهما يشتركان في الانتساب إلى المقاربة التي يركز فيها الأخذ بالمصلحة على الجانب الإجرائي من القياس الفقهي استناداً إلى المذهب العقلاني الصوري. وقد أعمل الغزالي والرازي المصلحة في القياس الفقهي من خلال إقامة الصلة بينها وبين 'المناسبة' بوصفها معياراً لتحديد علة الحكم المنصوص عليه⁽³⁹⁾. وتحل المصلحة المرسلّة نظرياً في هذه المقاربة محل العلة⁽⁴⁰⁾.

(38) للاطلاع على نقاش معمق لمقاربات المصلحة، انظر: Opwis, M aslaha, 40-339.

(39) للاطلاع على ملخص مختصر لتعريف الغزالي للمصلحة والمناسبة انظر: Hallaq, History of Islamic Legal Theories, 88-90. ويناقش مسعود تعريف كل من الغزالي والرازي للمصلحة في كتابه حول الشاطبي (انظر: Muhammad Khalid Masud, Islamic Legal Philosophy: A Study of

Abu Ishdq al-Shatibi's Life and Thought [Delhi: International Islamic Publishers, 1989], 152-60)

(40) رغم أن الغزالي لم ير أن المصلحة المرسلّة تندرج ضمن القياس الفقهي، فإنه تعاطى معها من حيث التصور كأنها علة مناسبة (الغزالي: المستصفى، المجلد 2، 488). صاغ كل من الغزالي والرازي معايير مفصلة لتحديد العلة المناسبة الشرعية من الناحية الفقهية. انظر الغزالي، المستصفى، المجلد 3، 620-33: نفسه، شفاء الغليل (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971/1390)، 146-94: فخر الدين محمد بن عمر الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، المجلد 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988/1408)، المجلد 2، 319-27.

المُفسّدة وبسيلةٍ لِمُفسّدةٍ، حُرِّم ذلك الفعل، ومثاله بيع الأجل الذي يفضي إلى الربا⁽³⁷⁾.

ويتكشّف المنطق الذي تقوم عليه العقلانية الصورية والعقلانية الذاتية في علاقتهما بمفهوم المصلحة على النحو التالي: فإنّ الفقيه الذي يعطي الأولوية للاستدلال الصوري في سعيه لاستنباط أحكام تكفل الحد الأدنى من اليقين القانوني يراعي المصلحة في الإجراءات العملية للقياس الفقهي أساساً؛ أما الفقيه الذي يميل إلى العقلانية الذاتية فيستخدم مبدأ المصلحة باعتباره معياراً مستقلاً تتوقف صحة الحكم الفقهي على مدى الالتزام به. ولا تؤثر المقاربة التي يتبناها الفقيه (صورية أو ذاتية) على طريقة إعمال مبدأ المصلحة في عملية التشريع فحسب، لكن قد تبين هذه الخطوة المنطقية في أحيان كثيرة إلى أي مدى يمكن أن تكون المصلحة مناسبة لكفالة التجديد الفقهي.

ولو أمعنّا النظر في الخطاب الفقهي الذي ساد خلال الفترة الإسلامية الوسيطة، نجد أن الفقهاء اعتمدوا أربع مقاربات مختلفة عند إعمالهم مبدأ المصلحة في عملية التشريع،

(37) انظر:

Ahmad b. Idris al-Qarafi, al-Dhakhira (Cairo: Matba'at Kulliyat al- Sharifa, 1381/1961), vol. 1, 145; idem, al-Furuq a-bi-hamish al-Kitabayn Tahdhib al-furuq wal-Qaw'id al-sanyya fil-asrar al-fiqhyya, 4 parts in 2 vols. (Beirut: 'Alam al-Kutub, n.d.), vol. 2, 33; idem, Sharh Tanqih al-fusul fi-khtisar al-Mahsul fi'l-usul (Cairo: Dar al-Fikr, 1393/1973), 448-9; Mohammad Hashim Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence (Cambridge: Islamic Texts Society, revised edition 1991), 315-7.

وأما الفقيه المالكي شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت: 1285/684) فقد قدّم مقارنة ثانية لقاعدة المصلحة اعتمد فيها على طريقتين لإدراج مفهوم المصلحة في النظرية الفقهية. فقد استخدم في الأولى قاعدة المصلحة لتوسيع دائرة الأحكام الشرعية عن طريق القياس الفقهي، سالكاً مسلك الرازي في اعتماد الأصناف الصورية في تحديد الأوصاف المناسبة التي تصلح علة للتشريع، بما في ذلك المصلحة المرسلّة⁽⁴³⁾. وأما في الثانية فقد أعمل القرافي مفهوم المصلحة في مجال القواعد الفقهية⁽⁴⁴⁾، وقد سوّغ استناداً إلى قاعدة المصلحة عدداً من القواعد الأخرى على غرار سدّ الذرائع والرخصة⁽⁴⁵⁾. ونستنتج مما تقدّم ذكره أنه يمكن، في الحالات التي لا تحقّق فيه أحكام الشريعة مصلحةً، العدول عنها وتقديم المصلحة عليها. وعند العمل بها في القواعد الفقهية، تقوم المصلحة مقام الدليل المستقل الذي يتعين التقيّد به لتكون الأحكام شرعية؛ ولا يكون على الفقيه في هذه الحالة استنباط أحكامه من المصادر الأصلية مباشرة كما

ينبغي ألا نغفل عن حقيقة كون القياس الفقهي إجراء يسمح *بالحاق واقعة* لا نص على حكمها *بواقعة* ورد نص بحكمها، إلا أنه لا يمكن نظرياً تكييف الأحكام الشرعية القائمة وفقاً للوقائع والنوازل الطارئة. وأشدّد على أن ذلك غير ممكن نظرياً فقط؛ لأن اتخاذ المصلحة علةً لتشريع الأحكام يسمح للفقهاء بتكييف تلك الأحكام مع النوازل من خلال العدول عن حكم اقتضاه دليل شرعي إلى حكم آخر، لدليل شرعي اقتضى هذا العدول. وتعدّ قضية التترسّ مثلاً نموذجياً عن هذه المسألة: يرى الغزالي أنه يجوز العدول عن الحكم القرآني القاضي بتحريم قتل النفس المؤمنة (الأنعام: 165) في حالة تترس الكفار بالأسرى المسلمين، فيجوز حينئذ قتلهم حتى لا يتسلط الكفار على المسلمين ويقتلوه. ويشترط الغزالي لتقديم المصلحة على النص وجود مصلحة معتبرة، ولكنه يشترط في المثال الذي أورده أنه أن تكون المصلحة ضرورية قطعياً كلية. والمراد بالقطععية أن يكون الإحجام عن قتل الأسرى مهدداً لحياة المسلمين على وجه اليقين، وبالضرورة أن يكون التهديد في الضروريات الخمس⁽⁴¹⁾، وبالكلية أن يعمّ التهديد جميع المسلمين. وما لم تبلغ المصلحة مبلغ الضرورة وكانت مجرد مصلحة حاجية أو تحسينية، فلا اعتبار لها ولا تترتب عليها الأحكام ما لم يجد الفقيه لاعتبارها شاهداً من القرآن أو السنة⁽⁴²⁾.

(43) انظر: القرافي: الذخيرة، المجلد 1، 119-30: نفسه؛ شرح التنقيح، 383-94.

(44) للاطلاع على عرض مختصر لتعريف القرافي للمصلحة والقواعد الفقهية انظر:

Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qardfi* (Leiden: EJ. Brill, 1996), 59-62, 92-4.

(45) انظر: القرافي: الذخيرة، المجلد 1، 127-6: نفسه؛ الفروق، المجلد 2، 32-4: نفسه؛ شرح التنقيح، 85-7، 415-6، 448-50. يجدر التنبيه إلى أن الرازي الذي تبنى القرافي مقارنته، لم يعلل الرخص الفقهية بكونها من قبيل المصلحة.

(41) الغزالي: المستصفى، المجلد 2، 488.

(42) نفسه: المجلد 2، 487، 489.

تقديم المصلحة على المُقدَّرات ولا على دليل خاص من قرآن أو سنة أو إجماع⁽⁴⁸⁾. وقد وضع الطوفي بذلك على ذمة الفقهاء أداة يسيرة التطبيق لتوسيع دائرة الأحكام وتكييفها عبر الأخذ بالمصلحة دليلاً شرعياً مستقلاً بذاته.

أما المقارنة الرابعة لقاعدة المصلحة فقد صاغها الفقيه المالكي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: 1388/790)⁽⁴⁹⁾. يشدد الشاطبي على أهمية الأحكام الواردة في السور القرآنية التي نزلت بمكة في بداية ظهور الإسلام، ذلك أن المُنَزَّل بمكة من أحكام الشريعة تَصَمَّن الأحكام والقواعد الكلية. وأما السور المدنية والسنة النبوية فقد نصت على جزئيات الشريعة وجاءت لتفسر أحكامها وتقيدتها وتتممها⁽⁵⁰⁾. وقد رأى الشاطبي أن كليات الشريعة قطعية وغير قابلة للتغيير خلافاً لجزئياتها الظنية والمتغيرة⁽⁵¹⁾. و يَعدُّ تحصيل المصلحة ودرء المفسدة على مستوى الضروريات والحاجيات والتحسينيات في نظره من القواعد الكلية⁽⁵²⁾. وبالنسبة إلى استنباطات

في عملية القياس الفقهي. وبهذا المعنى، فإن مقارنة القرافي، التي تمزج بين الاستدلال الصوري والذاتي، زادت من فرص تكييف الأحكام القائمة مع النوازل الطارئة مقارنة بمقاربة الغزالي والرازي.

أما المقارنة الثالثة لقاعدة المصلحة، فقد صاغها الفقيه الحنبلي نجم الدين الطوفي (ت: 1316/716). أنكر الطوفي إدراج المصلحة ضمن المراتب الشرعية الصورية مثل الضرورة والحاجة والتحسين، واعتمد في المقابل عقلانية ذاتية صرفة تقريباً. فما دامت المصلحة مقصداً من مقاصد الشرع فرعايتها في نظره دليل شرعي مستقل، بل أقوى الأدلة وأخصها. ثم هي معلومة للمكلفين بحكم العادة والعقل⁽⁴⁶⁾. والحق أن مقارنة الطوفي تقوم على اعتبار أي شيء يحقق مصلحة أو يدرأ مفسدة متفقاً مع المصالح التي قصد الشرع إلى تحصيلها. وهو يرى أنه، لكي تتغير الأحكام الشرعية بحسب ما تقتضيه النوازل، ينبغي تقديم الحكم الذي يجلب المصلحة على الحكم المناقض لغیره، سواء كان من الكتاب والسنة أو من غيرهما⁽⁴⁷⁾. وقد شدد الطوفي على أن تقديم المصلحة على النص يكون في المعاملات دون العبادات ذاكراً أنه لا يجوز

(48) نفسه، 8-210.

(49) للاطلاع على عرض متميز لنظرية الشاطبي المعقدة حول الشريعة، انظر:

Hallaq, History of Islamic Legal Theories, 162-206. For a broader analysis of al-Shatibi's life and thought see Masud, Islamic Legal Philosophy.

(50) إبراهيم بن موسى الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، 4 مج (القاهرة: دار الفكر العربي)، مج 3، 366-406، مج 4، 2-20.

(51) نفسه، مج 1، 34-41.

(52) نفسه، مج 1، 29-31، مج 3، 15-7.

(46) انظر: مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (القاهرة: دار الفكر العربي، ط 2، 1964/1384)، 17-206. يسلك زيد مسلكاً نقدياً في تحقيق شرح الطوفي لحديث 'لا ضرر ولا ضرار' في دراسته حول المصلحة (نفسه، 40-206). وحول المصلحة عند الطوفي ينظر كذلك، Hallaq, History of Islamic Legal Theories, 3-150.

(47) زيد: المصلحة، 231.

لقد صيغت المقاربات الأربع التي أتينا على ذكرها فيما تقدّم على امتداد أربعة قرون. ورغم أن السمات الأساسية لمفهوم المصلحة كما أرساها الغزالي في موفى القرن 11/5 لم تعرف تغييراً حقيقياً، فإن إعمال هذا المفهوم في الممارسة الفقهية هو الذي شهد تغييراً. فبعد أن كانت المصلحة قاعدة فقهية ثانوية (مع الغزالي) تحوّلت مع الشاطبي إلى أهم مبدأ فقهي، وصارت المنظومة الفقهية برمتها وعملية التشريع قائمتين عليها. أتى هذا التحول جزّاء التغير الذي حصل على مستوى المنطق الفقهي وعلى مستوى الإبيستمولوجيا⁽⁵⁹⁾ السائدين آنذاك، الأمر الذي أثر على طريقة تعاظم الفقهاء مع قاعدة المصلحة ودرجة إعمالها لتوسيع دائرة الأحكام الشرعية القائمة وتكييفها مع النوازل المستجدة. وبهذا المعنى، فإن إعمال المصلحة، بوصفها وسيلة للتجديد الفقهي، مرتبط باختيار الفقيه بين الاستدلال الفقهي الصوري وبين الاستدلال الفقهي الذاتي، فضلاً عن الطريقة التي يعتمد عليها لإدراج المصلحة في عملية التشريع.

(59) للمزيد من التفاصيل حول التغيرات على المستوى الإبيستيمي انظر:

Opwis, Maslaha, 158-60, 246-50, 340-52; Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, 64 - 5, 164-7; Wael Hallaq, "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought," in Islamic Law and Jurisprudence, ed. N.L. Heer (Seattle: University of Washington Press, 1990), 31-3; Bernard Weiss, "Knowledge of the Past: The Theory of Tawatur According to Ghazali," Studia Islamica 61 (1985), 81-105.

الفقهاء للنوازل التي لم يرد فيها دليل نصي، فإن الحكم بمراعاتها للشرع متوقف على مراعاتها للمصلحة⁽⁵³⁾. وعند تعارض حكم مستقّد من القرآن أو من السنة مع إحدى القواعد الكلية (أي المصلحة)، فإن الشاطبي يقدّم المصلحة. ولكن الشاطبي لا يرجح المصلحة على النص دوماً، بل يستثني من ذلك بعض الأحكام الجزئية على غرار الرخص والتخصيصات⁽⁵⁴⁾. وإلى جانب ذلك، فإنه لا اعتبار للمصلحة في العبادات، وفي كل ما حدث وما لم يحدث في حياة النبي وورد فيه حكم⁽⁵⁵⁾، وفيما أجمع المسلمون على اختيار فعله⁽⁵⁶⁾. وأما بقية الأفعال فيمكن الحكم عليها استناداً إلى المصلحة التي تحقّقها في ظروف مخصوصة لها علاقة، بطبيعة الحال، بالزمان والمكان والشخص⁽⁵⁷⁾. لقد وضعت نظرية الشاطبي على ذمة الفقهاء منظومة متكاملة لتوسيع نطاق الأحكام وتكييفها لتؤايق الوقائع المستجدة⁽⁵⁸⁾.

(53) نفسه، مج 1، 39-40، مج 2، 283-6، 297-8، مج 3، 77، مج 4، 194-5.

(54) نفسه، مج 3، 9-13، 17-18، 261-2، مج 4، 299-302.

(55) يرى الشاطبي أن الأفعال التي لم يرد نص بحكمها لكن من المرجح أنها وقعت في عهد النبي محمد، فهي تعامل فقهيًا كأفعال سكّت عنها الشرع. ومثاله، الامتناع عن الحديث أثناء الصيام في نظر الشاطبي بدعة محرمة؛ لأن النبي ذاته لم يتصرف على هذا النحو ولأن الصحابة لم يجمعوا على ذلك. (نفسه، مج 2، 410-3).

(56) نفسه، مج 2، 396، 409-12، مج 3، 56، 64-70، 74.

(57) نفسه، مج 2، 284-5، 297-8.

(58) يحسن التنبيه إلى أن فهم الشاطبي للعلاقة القائمة بين الوحي المكّي والوحي المدني في علاقة بتسليمه أن الحكم الكلي أو العام مقدم على الحكم الجزئي أو الخاص. يختلف عن التصور التقليدي للوحي وقوة الأدلة الشرعية.

مفهوم المصلحة في العصر الحديث

عندما بدأ الفقهاء المحدثون في البحث عن آليات جديدة لإصلاح الشريعة الإسلامية، رأى الكثير منهم أن الاجتهاد الفقهي هو الوسيلة الأساسية التي ستكفل إحياء الشريعة الإسلامية وإضفاء المزيد من المرونة على أحكامها وتكييفها مع الظروف المتغيرة. ولما كان باب الاجتهاد مفتوحاً⁽⁶⁰⁾، والمصلحة وسيلة من وسائله، فقد ولى الفقهاء وجوههم شطر المصلحة. وقد أسس هؤلاء مقاربتهم لقاعدة المصلحة بطبيعة الحال على النظريات التي صاغها السابقون، لكنهم لم يتبنوا تلك المقاربات برمتها، بل غيروا فيها بالزيادة أو النقصان. فقد انتقى الفقهاء المحدثون من كل مقارنة الجوانب التي توافق وجهة نظرهم ثم مزجوا بينها وقدموا لها تفسيرات مخالفة. سأخصّص الأقسام اللاحقة من هذا البحث لاستعراض المقاربات الرئيسية لنظرية المصلحة في العصر الحديث. وتحسن الإشارة إلى أننا حين نقول إن فقيهاً معاصراً سار على خطى فقيه من القدامى في تناول قاعدة المصلحة، فإننا نعني بذلك مدى تأثير الأول بالثاني، أو التشابه بين مقاربتيهما. فلا يذهبن في ظنّ القارئ أننا نلّمح إلى أن الفقهاء المعاصرين توزعهم الملكة الفقهية الأصيلة.

(60) لم تكن الدعوة إلى إعمال الاجتهاد مرحباً بها من الفقهاء. عندما دعا جمال الدين القاسمي إلى الاجتهاد، تعرض إلى الاضطهاد والانتقاد الحاد. (Commins, Islamic Reform, 50-4).

مصلحان من أواخر القرن التاسع عشر/ بداية القرن العشرين

جمال الدين القاسمي ومحمد رشيد رضا

تبنّى الفقيهان الإصلاحيان جمال الدين القاسمي (1866-1914)⁽⁶¹⁾ ومحمد رشيد رضا (1865-1935)⁽⁶²⁾ في صدر القرن 14/20 المقاربة التي صاغها نجم الدين الطوفي. وقد تولى القاسمي تحقيق الرسالة التي صنّفها الطوفي في المصلحة سنة 1324/1906 ثم أعاد رشيد رضا طباعتها في جريدته المنار بُعيد ذلك. بدا واضحاً أن كلاهما قد تأثرا أيما تأثر بوجهة نظر الطوفي في تناول قضية المصلحة، ولا سيما رشيد رضا⁽⁶³⁾. فما الذي وجداه في مقارنة

(61) للاطلاع على تحليل لحياة القاسمي وفكره انظر: Commins, Islamic Reform.

(62) لأخذ فكرة عن الفكر السياسي والقانوني لرشيد رضا وحياته، انظر: Malcolm H. Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida (Berkeley: University of California Press, 1966), esp. 153-223.

(63) انظر "المحاورات بين المصلح والمقلد"، المنار 4 (1318-1901/1902)، 17-205، 66 852-859: "باب أصول الفقه"، المنار 9 (1906/1324)، 6-745، 753 الهامش 1، 768 الهامش 1: محمد رشيد رضا: يسر الإسلام وأصول التشريع العام (القاهرة: مكتبة السلام العالمية، 1984) 6-145، 2-151، 159. وكذلك:

Islamic Reform, 112-3; Malcolm Kerr, "Rashid Rida and Islamic Legal Reform: An Ideological Analysis," Muslim World 50 (1960), 99-108, 170-81, at 108, 171, 179; idem, Islamic Reform, 55, 198-9.

كان القاسمي ورضا مطلعين على المقاربات الأخرى للمصلحة (انظر:

Commings, 171 note 33; al-Qasimi's notes in his edition of al-TuSfi's treatise in al-Manar 9 (1324/1906), 746-70; Rida, Yusr al-islam, 141-52). Al-Shatibi's influence on Rashid Rida's conception of maslaha is evident in his work Yusr al-islam (145-6, 157).

تعيّن على الفقهاء أن يبرهنوا على توافق الشريعة مع العلوم العقلية وعلى قدرتها على الاستجابة لحاجيات المجتمع المعاصر. وذلك حتى يحافظوا على مكانة الشريعة ويوسعوا دائرة تطبيقها عند الاقتضاء. بما يضمن لهم مكانتهم وتأثيرهم في المجتمع⁽⁶⁸⁾. لقد كفلت مقارنة الطوفي كل ذلك: فالمصلحة يمكن إدراكها بواسطة العقل، ويمكن كذلك إعمالها لتوسيع دائرة الأحكام الشرعية وتكييفها مع الوقائع المستجدة، وهي أيضًا سهلة التطبيق. كانت قاعدة المصلحة في نظر الطوفي أقوى أدلة الشرع، وهو أمر وافق رغبة رشيد رضا في تيسير عملية استنباط الأحكام⁽⁶⁹⁾. لقد صارت الممارسة الفقهية بفضل إعمال قاعدة المصلحة أكثر يسرًا خلافاً لقاعدة القياس التي تتسم بالتعقيد.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن تأسيس الطوفي لمقاربه للمصلحة على أساس المنهج الفقهي التقليدي قد حرّر القاسمي ورضا من قيود التقليد المذهبي⁽⁷⁰⁾، إلا أن الطوفي لم يشكك في المنهج التأويلي الفقهي في حد ذاته، ولا حكم بطلان التفسيرات القديمة للنصوص. ثم إن مقاربه لم تكن متعارضة مع الطابع الإسلامي للشريعة ولا مع الطابع الديني للتعليم الذي كان يزاوله العلماء.

الطوفي وجعلهما يحتفيان بها؟ الإجابة على ذلك باختصار هي أن تلك المقاربة كانت متوافقة مع المقاربة التي كان يرمي إليها هذا المصلحان.

كان القاسمي ورشيد رضا يشاطران الطوفي وجهة نظره في أن إحياء الإسلام رهين العودة إلى الدين الصافي النقي والنهل من الكتاب الذي حوى أحكامه ومبادئه. أي القرآن⁽⁶⁴⁾. ولأن معظم الفقهاء المسلمين رأوا في المصلحة تجسيداً لمقاصد الشريعة وللحكمة من فرض التشريعات الإلهية، فقد عُذَّ اتخاذ مصلحة المؤمنين معياراً رئيساً لاستنباط الأحكام موافقاً لروح الشريعة⁽⁶⁵⁾. وإلى جانب ذلك، فإن تشديد الطوفي على إمكانية إدراك المصلحة عقلاً يقوّض التصور السائد عن وجود تعارض بين النقل والعقل. وقد ناضل رشيد رضا والقاسمي كذلك عن فكرة انتفاء التعارض بين مقتضيات العقل وصريح الوحي⁽⁶⁶⁾ في زمن بدأت فيه مكانة علماء الدين التقليديين تتزعزع. كانت حكومتا الامبراطورية العثمانية ومصر قد شرعتا في تنفيذ الإصلاحات، وقد عدّ المصلحون العلمانيون أحكام الشريعة وأنصارها من العوامل التي تبطئ نسق التقدم وتعرقل برامج الإصلاح الإداري والتعليمي⁽⁶⁷⁾.

(64) انظر:

Commins, Islamic Reform, 71; Kerr, Islamic Reform, 17; رضا: "المحاورات"، 861: نفسه، يسر الإسلام، 9-16، 50، 153.

(65) Siddiqi, Modern Reformist Thought, 74-5.

(66) انظر: Commins, Islamic Reform, 32-3, 48, 65-7; Kerr, Islamic Reform, 107, 157; رضا: "المحاورات"، 216: نفسه، يسر الإسلام، 147.

(67) Commins, Islamic Reform, 12-20; Kerr, "Rashid Rida," 170.

(68) Commins, 29, 32, 48, 66-8; Kerr, "Rashid Rida," 104, 170, 180; idem, Islamic Reform, 55.

(69) رضا: "المحاورات"، 866.

(70) Commins, 65, 69, 71-3; Kerr, "Rashid Rida," 107-8; Rudolph Peters, "Idjtihdd and Taqlid," 141; Siddiqi, Modern Reformist Thought, 75.

ويضمن لعلماء الدين مرتبة الصدارة التي يرتضونها لأنفسهم⁽⁷³⁾.

ومن العوامل التي جعلت القاسمي ورضا يولّون وجوههم شطر مقارنة الطوفي هو أن الطوفي اعتبر المصلحة وسيلة للتقريب بين المذاهب الفقهية ولتوحيد المسلمين كافة على كلمة سواء⁽⁷⁴⁾. كان مصلحو القرن 19/13 وصدر القرن 20/14 يحملون همّ ذاته⁽⁷⁵⁾، فلقد استحكم الخلاف المذهبي بين المسلمين ودب الشقاق بينهم. أنحى رشيد رضا باللائمة على أهل المذاهب الفقهية⁽⁷⁶⁾، فيما دعا القاسمي الأمة الإسلامية إلى التوحيد على أساس كليات الدين وترك المسائل الخلافية⁽⁷⁷⁾. لقد سعى المصلحون إلى الإعلاء من مبدأ المصلحة بوصفها قاعدة فقهية مشتركة بين المسلمين من شأنها أن تساعد على نبذ الفرقة المذهبية والتوحيد والاستقواء على سطوة الهيمنة الأوروبية⁽⁷⁸⁾.

(73) انظر:

Commins, Islamic Reform, 48, 66, 69, 78, 142.

(74) انظر:

Wolfhart Heinrichs, "Gadalb ei at-Tufi: Eine Interpretations einer Beispielsammlung," Zeitschrift der Deutschen Morgenlndischen Gesellschaft. Supplement III. 19. Deutscher Orientalistentag 1975. Vortrdge, ed. Wolfgang Voigt (Wiesbaden: Franz Steiner, 1977), vol. 1, 463-73, at 468-9; Zayd, Maslaha, 215, 226-32.

(75) انظر: Commins, Islamic Reform, 65-73, 141; رشيد رضا: يسر الإسلام، 159.

(76) رضا: "المحاورات"، 205.

(77) Commins, Islamic Reform, 69.

(78) انظر:

Commins, Islamic Reform, 65-6, 69, 141-2; Dallal, "Appropriating the Past," 335-6, 357; Rida, Yusr al-islam, 159.

فإن رضا والقاسمي نفسيهما من العلماء الذين تلقوا تعليمًا تقليديًا وكان حظهما من التعليم الغربي قليلاً⁽⁷¹⁾؛ كما ظلا مصنفين في مجتمعهما في عداد علماء الدين التقليديين. سعى رضا والقاسمي إلى إصلاح الشريعة الإسلامية من الداخل كي تقوى شوكتها ولا تفقد صلاحيتها، من جهة، وكي تتعزز مكانة علماء الدين، من جهة أخرى. وبهذا المعنى فإن مقارنة الطوفي توقّر بدلا للتشريعات وبرامج الإصلاح ذات المنحى العلماني التي استحكمت في مفاصل الدولة. وقد رأى رشيد رضا أن الأخذ بالمصلحة أساسا للتشريع سيفضي حتمًا إلى بسط قيمتي الحق والعدل في المجتمع. كما أقام تصويره لتطبيق هذه القاعدة على مبدأ الشورى بين العلماء وإمام المسلمين. فعلى أولي الأمر المجتهدين أن ينظموا مسائل العادات والمعاملات والسياسية التي تقع مسؤوليتها على عاتقهم حسب ما تقتضيه مصالح العباد⁽⁷²⁾.

وقد حمل القاسمي الأفكار ذاتها، فرأى أن إصلاح الشريعة الإسلامية ينبغي أن يُنجز ضمن السياق الاجتماعي الأوسع، وأن يؤلّل العلماء أحكامها بحسب ما تقتضيه ظروف الناس وأحوالهم. سيكفل كل ذلك التوافق بين الشريعة الإسلامية وحاجيات المجتمع.

(71) Commins, Islamic Reform, 44-5; Kerr, Islamic Reform, 207.

(72) انظر: Rashid Rida, 108, 173-4; idem, Islamic Reform, 15, 165, 183, 187, 189-90, 197-9, 202-3, 203-3. "المحاورات"، 859, 866: نفسه: يسر الإسلام، 46, 83, 91, 153, 159-60. يقيم حلاق مفهوم المصلحة عند رضا بالقول: "إنه نفي كامل للنظرية الفقهية التقليدية" (History of Islamic Legal Theories, 219).

المقاربات الأخرى التي صاغها فقهاء الحقبة الإسلامية الوسيطة. فلقد لاحظ الفقهاء كذلك بأنهم أعينهم إعراض حكومات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا عن أحكام الشريعة وتهميشهم لها في المجال العام. لا يمكن أن ننفي أن مكانة الشريعة وهيبة مناصريها ظللتا مكفولتين في صدر القرن 20/14، لكن الأحوال تبدلت بعدئذٍ بانهايار الامبراطورية العثمانية وظهور مفهوم الدولة-الأمّة في أعقاب ذلك. صاغت غالبية البلدان مجلات قانونية معظم أحكامها مستقاة من القوانين الغربية، ووصل الأمر إلى حد تدوين قانون الأسرة والأحوال الشخصية⁽⁸⁰⁾ (رغم أنه ظل مستمدًا أساسًا من أحكام الشريعة). لم تكن الحكومات تحمل أيديولوجيات دينية فتكرست جرّاء ذلك التشريعات العلمانية وطغت، بينما تلاشت أهمية التشريعات الإسلامية في المجتمع. وقد ألغت تونس ومصر، على سبيل المثال، المحاكم الشرعية في سبعينات القرن 14 هـ/ خمسينات القرن 20 م⁽⁸¹⁾. وبات إثبات صلاحية الشريعة في الدولة الحديثة والسعي إلى عدم قصرها على مسائل الأحوال الشخصية الشغل الشاغل للفقهاء المسلمين على امتداد القرن 20/14.

واختصارًا لما تقدّم، يمكن القول إن جمال الدين القاسمي ورشيد رضا رأيًا في قاعدة المصلحة، كما عرّفها الطوفي، السبيل المفضية إلى العودة إلى الإسلام الصافي وبث الروح في المجتمعات الإسلامية، حتى تقوى شوكتها وتصبح موحدة وخالقة ومزدهرة، وحتى يتبوأ العلماء منزلة قيادية مرموقة في مجتمعهم.

مفهوم المصلحة بعد عصر الرواد

بعد انقضاء الفترة الأولى من المد الإصلاحية التي تزعمها رشيد رضا والقاسمي، ظهر عدد من الفقهاء الإصلاحيين الذين لم تستهويهم مقارنة الطوفي وخطوا من شأنها؛ لأن الطوفي سلك فيها مسلكًا مغرّفًا في النفعية شبيهًا بمسلك 'جريمي بنّام' و'جون ستيوارت ميل'. اتهم النقاد الطوفي بأنه جعل العقل البشري القاصر مُعوّلّه للحد من سلطة الأحكام الإلهية ولتغييرها بالاعتماد على الهوى⁽⁷⁹⁾.

لم يكن الحظ من مقارنة الطوفي واثامه باعتماد المسلك النفعي السبب الوحيد الذي جعل الفقهاء يتجهون صوب

(80) تدوين الحكومات الإسلامية للقانون الإسلامي منذ القرن 19/13 حرم الفقهاء المسلمين من سلطاتهم في عملية التشريع ومنحتها للمشرعين العلمانيين (انظر: Layish, "Transformation of the Shari'a", 85-113).

(81) انظر:

Schacht, Introduction to Islamic Law, 100-11.

(79) انظر: بدران أبو العينين بدران: أصول الفقه الإسلامي (الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1984)، 213؛ جلال الدين عبد الرحمن جلال: المصلحة المرسلة ومكانتها في التشريع (القاهرة: مطبعة السعادة، 1983/1403)، 57، 64، 67، 95-6؛ عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه (الكويت: دار القلم، ط 16، 1993/1414)، 101؛ Kerr, "Rashid Rida, 176, 179; Kramer, "Kritik und Selbstkritik," 224.

لندن. عمل المحمصاني في المجال القانوني في لبنان وعُيّن مستشارا بمحكمة الاستئناف وشغل مناصب سياسية سامية. كما انتُخب نائباً عن مدينة بيروت في البرلمان اللبناني من سنة 1964/1383 إلى سنة 1968/1387. وتعكس مؤلفاته انشغاله بقضية تطبيق الشريعة الإسلامية في سياق الدولة الحديثة وبيان علاقتها بالقانون الدولي⁽⁸³⁾.

عرض المحمصاني في كتابه "فلسفة التشريع في الإسلام" الذي نشر أول مرة سنة 1946/1365 مقاربتة للنظرية الفقهية الإسلامية التي تكاد لا تختلف عن نظرية الشاطبي نفسه. فقد استند المحمصاني إلى النموذج الذي صاغه الشاطبي لقاعدة المصلحة وتقسيمه أحكام الشريعة إلى كليات وجزئيات للبرهنة على أن أحكام الشريعة قابلة للتطبيق ضمن الإطار التشريعي العام للدولة كسائر أصناف التشريعات.

وقد أقام المحمصاني نظريته للتشريع الإسلامي على أساس أن المصلحة ومقاصد الشريعة⁽⁸⁴⁾ هي علة الأحكام كلها. وقد شدد على أن المصلحة والمقاصد علتان يمكن للعقل أن يدرّكهما، لكنه استثنى أحكام العبادات⁽⁸⁵⁾

بعد انقضاء حقبة المصلحين الرواد، سلك الفقهاء بشكل عام مسلكين في تناول مفهوم المصلحة. فأما الفقهاء التقليديون من مفتين وأساتذة الشريعة الذين درسوا و/أو عملوا في مؤسسات دينية (على غرار الأزهر)، فقد مالوا إلى مقاربة الغزالي/الرازي والقرافي. وأما الفقهاء الذين تلقوا جانباً مهماً من تعليمهم في مدارس على الطراز الغربي و/أو توثقت عرى التعاون بينهم وبين المؤسسات الحكومية غير الدينية (على غرار المحامين والسياسيين) فقد آثروا تبني مقاربة الشاطبي.

مؤيدو مقاربة الشاطبي للمصلحة

1. صبحي محمصاني

كان رجل القانون اللبناني صبحي رجب المحمصاني (1909/1406-1986/1427)⁽⁸²⁾ من مؤيدي نظرية الشاطبي. لم يكن المحمصاني ملقاً بالشريعة الإسلامية فحسب، بل كان أيضاً مطلعاً اطلاعاً واسعاً على المنظومات القانونية الغربية بفضل نبيله شهادة الدكتوراة في القانون من جامعة ليون الفرنسية وشهادة البكالوريوس في القانون من جامعة

(83) Saleh, "Biographical Notes," 183; Yusuf, Tatimmat al-'Alim, vol. 1, 242-3.

(84) والغريب أن محمصاني يميز بين المصلحة ومقاصد الشريعة ذاكرة كليهما في الآن ذاته. لكن لا نجد في كتابه حول فلسفة التشريع الإسلامي أي تفصيل للاختلاف بينهما أو تعريفاً للمقاصد.

(85) انظر: صبحي رجب المحمصاني: فلسفة التشريع الإسلامي (بيروت: دار العلم للملايين، ط 3، 1961/1380)، 163، 199، 219، 262.

(82) للاطلاع على نبذة عن حياة المحمصاني انظر: محمد خير رمضان يوسف: تنمة العالم للزركلي (بيروت: دار العلم للملايين، 1998)، مج 1، 242-3. Saleh, "Biographical Notes," Middle on the late Dr. Sobhi Mahmassani (1909-1986), East Commercial Law Review 2, vi (1996), 183. ويوسف معلومات متضاربة عن تاريخ ولادة المحمصاني: 1906/1323 و 1909/1326 على التوالي. ولأن صالح ذكر يومًا مخصوصًا، أي 29 يناير، فسأعتمد التاريخ الذي ذكره.

والسنة الواضحة⁽⁹⁰⁾، لكنه نبّه في المقابل إلى أن الطابع الإلهي للأحكام يقتضي توكي أعلى درجات الدقة عند تقصي المصلحة التي أدت إلى تشريع الأحكام الواردة في النصوص⁽⁹¹⁾. ويرى المحمضاني جواز تعطيل الأحكام المنصوص عليها في القرآن والسنة لدواع ثلاث. أولاً، حين تتغير العلة، أي عندما لا يحقق الحكم المصلحة المنشودة. ثانياً، عندما يكون الحكم مبنياً على عرف عدل عنه الناس إلى غيره⁽⁹²⁾. ثالثاً، عندما تقتضي الضرورة ذلك⁽⁹³⁾. وبهذه الطريقة أمكن للفقهاء أن يجدوا حلاً لمعضلة التضارب بين أحكام القرآن والسنة، وبين احتياجات الناس وواقعهم المعاصر، دون المساس بالرسالة الدينية والأخلاقية التي أتى بها الإسلام وجسّدتها النصوص المقدسة. وقد شدد المحمضاني على أن الغرض من العدول عن الأحكام المبنية على النصوص ليس تغيير النصوص وإنما تفسيرها وتأويلها على نحو مغاير⁽⁹⁴⁾.

ينبغي أن نشير، مع ذلك، إلى أن المحمضاني كان يرمي من وراء تبني مقاربة الشاطبي القائمة على التمييز بين كليات الشريعة وجزئياتها إلى بلوغ غاية محددة. وأعتقد أن هذه الغاية تمثل الدافع الرئيس الذي جعله يتناول قضية التشريع الإسلامي. فلقد شدد

التي لم يفرد بها بالبحث⁽⁸⁶⁾. ومن هنا صار استنباط الأحكام الخاصة بالمعاملات ممكناً من خلال رعاية المصالح ومقاصد الشريعة بوصفها علة للتشريع. ولأجل توسيع دائرة انطباق الأحكام الشرعية القائمة على النوازل المستجدة، فسيتم إحلال المصلحة المرسلّة محل العلة في عملية القياس الفقهي. وقد قصر المحمضاني المصلحة المعتبرة على مرتبتي الضروريات والحاجيات ولم ير مراعاة العلة المرسلّة في استنباط الأحكام المتعلقة بمسائل الكماليات والتزيينات والتحسينات⁽⁸⁷⁾.

سعى المحمضاني إلى معالجة قضية تكيف الأحكام الشرعية مع مقتضيات الواقع، وقد تبني لتحقيق هذه الغاية مقاربة الشاطبي الذي صنّف الأحكام إلى كلية وجزئية. فأما الأحكام الكلية، فهي في نظره ثابتة لا يمكن تبديلها. وأما الجزئية، فقابلة للتغيير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال. ويعني هذا أن علة المصلحة لم تتغير، وإنما مصالح الناس هي التي تغيرت بسبب تغير الأحوال⁽⁸⁸⁾. ولما كانت الأحكام الشرعية معلّلة بالمصلحة، فقد باتت ضرورة منطقية في نظره العدول عن الحكم القائم أو تغييره عند انتفاء العلة (أي المصلحة) التي أسّس عليها أو عند تغييرها⁽⁸⁹⁾. وأجاز المحمضاني كذلك العدول عن الأحكام المستنبطة من نصوص القرآن

(90) نفسه: 204-5

(91) نفسه: 198، 201، 204-5

(92) نفسه: 205، 212، 214

(93) نفسه: 205، 217-9

(94) نفسه: 218

(86) نفسه: 176، 199، 204

(87) نفسه: 7-176

(88) نفسه: 217، 262

(89) نفسه: 200-2، 205

التشريعات ملزمة للناس ما دامت لا تأمر بمعصية⁽⁹⁹⁾. فإن وظيفة التشريع الإسلامي هي النظر في المسائل التي لم يرد فيها نص، من ناحية، وإعطاء تفسيرات مختلفة للأحكام المنصوص عليها في القرآن والسنة عندما تقتضي المصلحة العامة هذا التغيير⁽¹⁰⁰⁾، من ناحية أخرى. ولم يكتف المحمضاني بتجوز تقديم المصلحة على النص، بل شدد كذلك على حق الدولة في اختيار العمل بالمذهب الفقهي الذي ترضيه، أو في الأخذ بالتأويل الفقهي الذي تراه مناسباً، حتى لو بلغ الأمر إنفاذ القوانين الأوروبية⁽¹⁰¹⁾. وقد استشهد في تبرير ذلك بوقائع استقاها من الحقبة الإسلامية الأولى، وبما استقر عليه العمل وأقره الفقهاء المسلمون⁽¹⁰²⁾.

ويبدو، استناداً إلى ما تقدم ذكره، أن المحمضاني تبنى مقاربة الشاطبي لسببين: أما السبب الأول، فهو أن تصنيف الشاطبي أحكام الشريعة إلى كليات ثابتة وجزئيات متغيرة يفضي إلى نشوء منظومة فقهية تتيح لا فقط استنباط أحكام جديدة، بل أيضاً تغيير الأحكام القديمة التي لم تعد مناسبة. وأما السبب الثاني فهو أن مقاربة الشاطبي سمحت للمحمضاني بإضفاء الصبغة

على أن الشريعة الإسلامية لا تختلف في واقع الأمر عن سائر الشرائع والمنظومات القانونية غير الدينية⁽⁹⁵⁾. كما زعم أن كليات الشريعة الإسلامية هي نفسها التشريعات التي أطلق عليها الفلاسفة اليونانيون القدامى القانون الطبيعي أو الإلهي وشملت مبادئ العدل والحق والمصلحة⁽⁹⁶⁾. وهذا يعني أن الأحكام الجزئية الواردة في منظومات قانونية أخرى ليست أحكاماً أجنبية عنا؛ لأنها مبنية على قواعد كلية مشتركة بين مختلف الشرائع الإنسانية، أو تكاد. وبناء على ما تقدم ذكره، فلا تضارب البتة بين التشريعات الغربية والشريعة الإسلامية ما دامت المصلحة، بما هي غاية المشرع، مكفولة في كليهما.

وأشار المحمضاني صراحة إلى أن القوانين الوضعية التي صاغتها الدولة الحديثة لا تتنافى مع مبادئ الشريعة الإسلامية، بل يوجد ما يؤيدها في القرآن والسنة والإجماع⁽⁹⁷⁾. ثم يمضي قدماً في شرح وجهة نظره حيال قضية التشريع الإسلامي على نحو أكثر تفصيلاً، ذاكراً أن نظام الشورى من أهم مبادئ التشريع الإسلامي. إذ ينبغي أن تُستنبط الأحكام الشرعية بشكل تشاوري استناداً إلى قاعدة المصلحة العامة ونصوص الشرع⁽⁹⁸⁾. وتكون

(95) في مستهل كتابه حول التشريع الإسلامي أشار محمضاني إلى أن أحكام الشريعة شأنها شأن القانون الوضعي تحيل إلى المبادئ العامة لا إلى الوضعيات الفردية أو المخصوصة (نفسه: 19، و269)

(96) نفسه: 262-263. أمثلة على أحكام كلية: تحريم قتل النفس، الاستحواذ على مال الغير، الزنا (نفسه: 262).

(97) نفسه: 2-231

(98) نفسه: 32، 235

(99) نفسه: 231، 5-234

(100) نفسه: 3-232. للاطلاع على آراء المحمضاني حول كيفية تطبيق التشريع الإسلامي على أرض الواقع، انظر نفسه: 92-269

(101) نفسه: 233. سعى المحمضاني بذلك إلى الدفاع عن القوانين العثمانية التي تضمنت قوانين أوروبية و"المجلة"، التي قامت أساساً على الفقه الحنفي.

(102) نفسه: 41-239

من الأول. نشأ الفاسي في بيت علم ودين ودرس الفقه الإسلامي في جامعة القرويين بفاس. وإثر تخرجه سنة 1930، اشتغل مدرسا للتاريخ الإسلامي بالجامعة ذاتها، ثم صار لاحقاً أستاذا للقانون في جامعة الرباط الجديدة. لكن يحسن التنبيه إلى أن شهرة الفاسي مردها دوره التنظيري والقيادي صلب حزب الاستقلال المغربي⁽¹⁰⁴⁾.

كان الفاسي يرمي، شأنه شأن المحمصاني، إلى إثبات إمكانية التعويل على أحكام الشريعة الإسلامية في تنظيم العلاقات القانونية ضمن الدولة الحديثة⁽¹⁰⁵⁾. وخلافاً للمحمصاني، رأى الفاسي أن الشريعة مختلفة عن سائر الشرائع، ذلك أن درجة كفالة الشريعة لقيمة العدل عالية مقارنة بغيرها⁽¹⁰⁶⁾. وعلى الرغم من عزو الفاسي المتكرر للشاطبي وقبوله بنظريته الفقهية، فإنه سلك مسلكاً انتقائياً في تبني مقارنته. كان الفاسي يرمي إلى تكييف الشريعة لتناسب الوقائع المتغيرة باستمرار⁽¹⁰⁷⁾، وهذا ما جعله يستفيد من النظرية التي أرساها الشاطبي والمتعلقة بكليات الشريعة الثابتة وجزئياتها المتغيرة. لكنه، فيما يتعلق باستنباط الأحكام، فقد بذل وسعه للحفاظ على قواعد التشريع التقليدية، وقد جعل مُعَوِّلَه في

الإسلامية على المنظومات القانونية السائدة آنذاك في الشرق الأوسط عمومًا، وفي لبنان على وجه الخصوص، وهي منظومات كانت مبنية أساساً على القوانين الغربية. صَنَّف المحمصاني كتبه في زمن كان فيه نظام الدولة-الأمّة قد ترسَّخ في الشرق الأوسط، وصار فيه الاحتكام إلى مبادئ الشريعة (التقليدية) مقتصرًا على مسائل الأحوال الشخصية دون غيرها. وإلى جانب ذلك، لم يكن لبنان بلدًا إسلاميًا خالصًا، بل دان جزء مهم من مواطنيه بالديانة المسيحية، وقد تعيّن على المحمصاني، بوصفه قاضيًا ومحاميًا، أن يطبق القانون على مواطنيه كافة على اختلاف أديانهم. وقد وضعت مقارنة الشاطبي لقاعدة المصلحة على ذمة المحمصاني إطارًا لإنشاء منظومة قانونية بمقدورها التكيف مع كافة هذه الجوانب.

2. علال الفاسي

لم يكن المحمصاني الإصلاحية الوحيد الذي تبني مقارنة الشاطبي، بل تبناها كذلك الفقيه المغربي علال الفاسي (1328-1394/1910-1974)⁽¹⁰³⁾، رغم أن الثاني كان أقل التزامًا بها

(104) بالنسبة إلى دوره في حركة استقلال المغرب قبل 1956، انظر 121-64 "Allal al-Fasi," Cohen.

(105) انظر: علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، [1963]، 209-17.

(106) انظر: نفسه، 8، 41-3، حيث ينقد صراحة تأويل المحمصاني للتشريع الإسلامي.

(107) نفسه: 43، 159.

(103) نجد في الأدبيات الثانوية تواريخ مختلفة عن حياة الفاسي، فهناك من يقول إنه ولد سنة 1906/1323 وآخرون يقولون سنة 1907/1324 بينما يرجح البعض أنها سنة 1908/1326 أو 1910/1328. انظر خير الدين الزركلي: الأعلام [بيروت: دار العلم للملايين، 1992]، مج 4، 246. وانظر أيضًا: Amnon Cohen, "Allal al-Fasi: His Ideas and His Contribution Towards Morocco's Independence," Asian and African Studies 3 [1967], 121-64, at 121; EF, s.v. Islah; Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, s.v. al-Fasi, Muhammad 'Allal.

لكن التشابه الكبير بين طرحهما يشي بكون طه قد استلهم أفكاره من نظرية الشاطبي. وقد شدد طه، شأنه شأن الشاطبي، على أن الفترة المكية الأولى تجسدت فيها أحكام القرآن الأساسية (أصوله) غير القابلة للتغيير، بينما تضمنت السور المدنية أحكامه الفرعية (فروعه)⁽¹¹²⁾. وقد رأى أن الأصول المكية جرى منها التنزل إلى الفروع المدنية لملازمة الزمان وملاءمة طاقة المجتمع الذي نزل عليه القرآن⁽¹¹³⁾. وعلى غرار الشاطبي، قام فهم طه لأصول الإسلام [كلياته بمصطلح الشاطبي] على إيجاد تفسير جديد لمفهوم النسخ. فإن العدول عن آيات الأصول إلى آيات الفروع في نظره لم يكن نهائياً، وإنما عدول مؤقت وإرجاء لتلك الأحكام حتى يصير المجتمع جاهزاً لفهم رسالة الإسلام الحقيقية وقبولها⁽¹¹⁴⁾. ويشدد طه على أن تغيير الظروف لا يفضي إلى بطلان الطابع الإلزامي لأحكام الآيات المدنية فحسب، بل يستوجب تغيير تلك الأحكام الفرعية عندما يصبح تطبيق الأحكام الأصلية ممكناً. ويذهب طه إلى أن المجتمع المعاصر قد بلغ مبلغاً من التطور يجعل هذا الأمر وارداً⁽¹¹⁵⁾. ويرى، شأنه شأن معظم الفقهاء المسلمين، أن أحكام العبادات مستثناة من

مسعاه ذاك مقارنة الغزالي/الرازي أساساً⁽¹⁰⁸⁾. لقد سلك الفاسي مسلكاً متناقضاً حين أراد الجمع بين النزعتين الحديثة والتقليدية في تصوره للشريعة الإسلامية، وهذا ما أدى إلى صوغ نظرية فقهية تفتقر إلى الانتظام الداخلي خلافاً لما لاحظناه في طرح المحمصاني⁽¹⁰⁹⁾.

3. محمود محمد طه

يمكن أن نلاحظ تأثير نظرية الشاطبي كذلك في فكر المصلح السوداني محمود محمد طه (1327 أو 1329-1405/1909 أو 1911-1985). درس طه الهندسة ثم صار ناشطاً في حركة الاستقلال السودانية وتزعم الحزب الجمهوري. لكن تركته العلمية تقوم أساساً على أفكاره الدينية⁽¹¹⁰⁾. ورغم أنه استقى برنامجه الإصلاحية الوارد في كتابه "الرسالة الثانية من الإسلام" (نُشر أول مرة سنة 1387/1967)⁽¹¹¹⁾ من نظرية الشاطبي أساساً، فإنه لم يأت على ذكره ولا على ذكر غيره من علماء الدين.

(108) نفسه: 44-138.

(109) للاطلاع على نقد مماثل لفكر الفاسي انظر:

Hallaq, History of Islamic Legal Theories, 224-6; Cohen, "Allal al-Fasī," 163.

(110) يقدم عبد الله أحمد النعيم سرداً لحياة طه في مقدمته لترجمته الانجليزية لكتاب الرسالة الثانية من الإسلام لمحمود محمد طه، ترجمة وتقديم عبد الله أحمد النعيم، (Syracuse University Press, Syracuse, New York: 2-10 1987).

(111) للاطلاع على ملخص لكتاب رسالة الإسلام الثانية انظر:

Mohamed Mahmoud, "Mahmud Muhammad Taha's Second Message of Islam and His Modernist Project," in Islam and Modernities: Muslim Intellectuals Respond, ed. John Cooper, Richard, L. Nettler, and Mohamed Mahmoud (London and New York: I.B. Tauris, 1998), 105-28.

(112) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام (أم درمان، السودان، ط 4، 1391/1971)، 3.

(113) نفسه، 134، 162-3.

(114) نفسه، 9-10.

(115) نفسه، 8-10، 140: انظر أيضًا Kramer, "Kritik und Selbstkritik," 23 ومحمود: "محمود محمد طه"، 7-116.

التغيير⁽¹¹⁶⁾، لكنه يشير إلى أن الأحكام المتعلقة بالعبادات قد يطرأ عليها التغيير. فإن الزكاة، على سبيل المثال، من الفرائض التي ظلت غير قابلة للتغيير، لكن ينبغي تعيين مقدارها استنادًا إلى الأحكام الأصلية المتعلقة بتقاسم الثروة⁽¹¹⁷⁾. وهو يرى كذلك أن تطبيق الأحكام التي دعت إليها رسالة الإسلام الأصلية سيحقق مصلحة الأفراد والأمة بأسرها⁽¹¹⁸⁾، وأن مقاربتة للشريعة الإسلامية ستفضي إلى ظهور مجتمع قائم على قيم المساواة والاشتراكية والديمقراطية، وهي القيم الأساسية لرسالة الإسلام كما جاءت في السور القرآنية المكية⁽¹¹⁹⁾، في نظره.

الجوهر التاريخي للشريعة الإسلامية على نحو مشابه لما دعا إليه طه في رسالة الإسلام الثانية. وأعتقد أن هذا هو الدافع الذي جعل الفقهاء الذين تلقوا تعليمًا تقليديًا وارتبطوا بالمنهج الديني التقليدي يميلون إلى المقاربات التي تستند إلى منهج عقلاني صوري. ونظرًا إلى تواصل الإعراض عن الشريعة وتهميش دورها في المجتمع، فقد بذلوا وسعهم للحفاظ على الطابع التقليدي للشريعة بالتزامن مع السعي إلى تناول قضية توسيع دائرة أحكامها لتشمل المسائل التي لا نص فيها سيرًا على منوال المصلحة الذي وضعه الغزالي والرازي، سواء كان ذلك بالاستفادة من مقارنة القرافي أو باستبعادها. يمكن أن نذكر من بين هؤلاء الفقهاء المحافظين عبد الوهاب خلاف ومحمد سعيد رمضان البوطي. لقد تسنى لهذين الفقيهين بفضل انتهاج مقارنة الغزالي/الرازي أن يستنبط الأحكام لما يقع من نوازل اعتمادًا على قاعدة القياس واستنادًا إلى علة المصلحة المرسلة. استلزم الأمر أن يضع الفقهاء معايير شكلية تسمح لهم بالتثبت من أن المصلحة قد تحققت وتتيح تقييم استدلالاتهم الفقهية. كان هذا إجراء مفيدًا للغاية في عملية الإفتاء على وجه الخصوص. ولكي يتسنى لهؤلاء الفقهاء ذوي النزعة المحافظة تكييف الأحكام مع الوقائع المستجدة، فقد استندوا إلى مقارنة القرافي للمصلحة بوصفها قاعدة فقهية تُطبَّق في الحالات التي يؤدي فيه الحكم الشرعي العام إلى التعسير على الناس أو إلى

مؤيدو المقاربات المُصَيِّقة
نظرية المصلحة

رغم أن تصور الشاطبي للشريعة يضع بين أيدينا منظومة متناسقة تتيح توسيع مجال إعمال الأحكام وتكييفها وفقًا للنوازل، فإن تطبيق مقاربتة برمتها لا يشكّل تهديدًا لجانب مهم من الأحكام المطبقة فحسب، وإنما لعلوم الشرع وتفسير النصوص وأحاديث النبي أيضًا. وقد يؤدي وضع هذه المقاربة موضع التطبيق دون قيود إلى عدول جذري عن

(116) يذكر محمود عددا من نقاط عدم الانتظام المنهجي في تأويل طه للوحي القرآني ("محمود محمد طه، 8-116، 123-4).

(117) طه: الرسالة الثانية، 164.

(118) نفسه: 39.

(119) انظر: نفسه، 142-160: محمود؛ "محمود محمد طه"، 120-118.

المُحدّثين، سعى خَلاف إلى مجابهة الضغوط المسطرة على الشريعة الإسلامية من خلال إعمال مبدأ فقهي تقبل به طائفة واسعة من المسلمين. كانت المصلحة بالنسبة إليه سبيلاً مفضيًّا إلى توحيد أحكام الشريعة وبالتالي كفالة مناعتها⁽¹²²⁾. لكن خَلاف لم يقدّم المصلحة على الشريعة كما فعل رضا والقاسمي⁽¹²³⁾، بل سعى إلى صون قدسية النصوص وإعلاء صرح الشريعة من خلال التعويل على مقاربة الغزالي/الرازي.

عرّض خَلاف مقارنته لقاعدة المصلحة في كتابه "مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه" الذي صدر سنة 1954/1373. وقد كان يرمي صراحة إلى تفنيد مزاعم المستشرقين عن افتقار الشريعة للمرونة والقدرة على التكيف مع التطور المجتمعي. وأراد خَلاف، في مسعاه لتحقيق غايته، أن يثبت أن مصادر التشريع في الإسلام ليست محصورة في النصوص ولا مرتبطة بسياق تاريخي محدد، مضيفاً أن ممارسة الاجتهاد تكفل تطور الأحكام والتشريع وفقاً لحاجيات الأمم الإسلامية⁽¹²⁴⁾.

ويرى خَلاف أن الاجتهاد يحقق غايتين: أولاهما النظر في المسائل التي تكون الأحكام المتعلقة بها ظنيّة أو مُلتبسة، وثانيتها إيجاد

نتائج غير مرغوبة. إن إلقاء نظرة فاحصة على مصنفات العلماء المحسوبين على المدرسة التقليدية يشي بوجود اختلافات هائلة بينهم من حيث آرائهم عموماً، ومن حيث استثمارهم لمقاربتَي الغزالي/الرازي والقرافي على وجه الخصوص. سأستعرض في القسم التالي من هذه المقالة مقاربتين لفقيهين محافظين هما الخَلاف والبوطي.

1. عبد الوهاب خَلاف

درس العالم المصري عبد الوهاب خَلاف (1956-1888/1375-1305) بالأزهر وبمدرسة القضاء الشرعي بالقاهرة، حيث درّس لاحقاً لعدة سنوات. وقد عُيّن قاضيًا بالمحاكم الشرعية المصرية سنة 1920/1338، ثم مفتشاً لهذه المحاكم. ويبدو أن أكثر منصب سمح له بإحداث تأثير مستمر في بيئته هو عمله أستاذًا للشريعة في كلية الحقوق التابعة لجامعة القاهرة من سنة 1934/1352 حتى وفاته سنة 1956/1375. ألّف مصنفات في الفقه والقانون وشرح عددا من القوانين التي سنتها الحكومة المصرية⁽¹²¹⁾. صارت الشريعة الإسلامية في حياة خَلاف مهّمشة على نحو متزايد في النظام القضائي المصري، فاسحة المجال لظهور مدونات قانونية مستلهمة من القانون الغربي. وعلى غرار رواد الإصلاح

(122) خَلاف مثل رشيد رضا رأى في الشريعة وسيلة لتوحيد الدول العربية (خَلاف: مصادر التشريع، 6)

(123) خَلاف (نفسه، 101) هاجم مقاربة الطوفي للمصلحة محتجا بكونه أبطل النصوص الشرعية استنادا إلى الهوى.

(124) نفسه: 156-157

(120) عبد الوهاب خَلاف: "علم أصول الفقه" (الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1984)، 4.

(121) محمد عزت الطهطاوي: من علماء الرواد في رحاب الأزهر (القاهرة: مكتبة وهبة، 1990)، 141-152.

مجال العلل الشرعية استنادًا إلى المصلحة المرسلّة. وإلى جانب ذلك، فإن لم يكن المناسِب المُرسَل قد أفضى إلى مصلحة، فإنه يكون قد فقد شرعيته؛ لأنه أدى إلى مفسدة أعظم من المصلحة أو مساوية لها. ويشدد على أن وجهة النظر هذه حازت على قبول معظم الفقهاء المسلمين⁽¹²⁹⁾.

ورغم أن خُلاف ناقش قضية المصلحة المرسلّة مجددًا تحت عنوان 'الاستصلاح' فإنه لم يصف أبعادًا جديدة لها. ويبدو أنه أتى على ذكرها تحت هذا العنوان لغاية واحدة هي تمييزها عن قاعدة 'الاستحسان'. فإن الاستصلاح عنده ينضوي ضمن قاعدة القياس والمناسِب المُرسَل⁽¹³⁰⁾. لقد عُدَّ استنباط الأحكام بناء على مراعاة المصلحة المرسلّة أكثر قاعدة فقهية منتجة عند فقهاء النصوص الشرعية أو عدم انعقاد الإجماع⁽¹³¹⁾. لكن هذه القاعدة لا يُعَمَل بها في العبادات والحدود والكفارات والإرث والأحكام التي نصت على أيام وشهور مخصوصة، مثل عددٍ شهور عدّة المرأة بعد طلاق المرأة أو وفاة زوجها⁽¹³²⁾.

يبدو واضحًا من كلام خُلاف أن المصلحة في نظره قاعدة يُلتجأ إليها لتوسيع مجال انطباق الأحكام لتشمل الطوارئ والمستجدات التي لم يَقم عليها دليل من القرآن والسنة أو لم ينعقد عليها الإجماع. وقد فسح المجال صراحة

لحلول للحالات التي سكّت عنها النص أو التي لم ينعقد إجماع حولها. وفي الحالتين قد تكون الأحكام التي يستنبطها العلماء متباينة بسبب اختلافهم في تعليل الأحكام، أو جرّاء وجودهم في بيئات مختلفة تؤثر في تقييم كل واحد منهم للمسألة المطروحة⁽¹²⁵⁾.

وقد أشار خُلاف إلى أن القاعدة الأساسية التي يتعين على الفقيه إعمالها عند عدم النص هي القياس. وتأسّيًا بمقاربة الغزالي والرازي، عُدَّ خُلاف المصلحة ضربًا من ضروب القياس واعتبرها بمثابة مناسبة مرسلّة تعلّل بها الأحكام. كما شدد على أن استخدام هذا المعيار في اختيار الحكم قد حقق المصلحة التي قصدها الشارع من الحكم الشرعي⁽¹²⁶⁾. ولكي تكون المصلحة المرسلّة مناسبة ينبغي أن تكون متعلقة بإحدى مراتب المصلحة الثلاث ضرورةً أو حاجةً أو تحسينًا لإحدى الكليات الخمس، وهي الدين والنفس والعقل والمال والعرض⁽¹²⁷⁾. وقد ذهب خلاف إلى حد القبول بالحالات التي تكون فيها المصلحة ظنية أو متوقّمة، فلم يرفض الأخذ بالمصلحة إلا في الحالات التي يكون فيها عدم تحققها أمرًا مقطوعًا به⁽¹²⁸⁾. قَلَّ خلاف من المعايير الخاصة بالوصف المناسب موسّعًا بذلك

(125) نفسه: 9-12.

(126) نفسه: 18-28، 51، 56.

(127) لم يقطع خلاف بخصوص الترتيب ولا حتى العناصر التي تندرج تحت الضروريات: أحيانًا يذكر خمسة، وأحيانًا أقل، وظل يراوح بين ذكر النسل مع النفس أو تعويضه بالعرض (نفسه: 57-58).

(128) نفسه: 59-61.

(129) نفسه: 59-61.

(130) نفسه: 85-88.

(131) نفسه: 85.

(132) نفسه: 89.

خَلَّافَ كذلك أن التنصيص على سن دنيا لزواج المرأة (16) والرجل (18) هو مثال على حكم اقتضته المصلحة المرسلية⁽¹³⁶⁾. ورغم أنه قَدَّم هذين المثالين تحت عنوان 'توسيع نطاق الأحكام'، فإنهما في الواقع تجسيد لمسألة تكييف الأحكام الواردة في المدونة الفقهية التقليدية. ولم يقتصر خَلَّافَ على ذلك بل ذهب إلى حد تجاوز بعض الأوامر النصية استنادًا إلى المصلحة المرسلية، مشتركًا -سالكًا هنا مسلك الغزالي- أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية⁽¹³⁷⁾. لقد ضَيَّقَ خَلَّافَ نطاق الأحكام الثابتة لكنه وسَّعَ في المقابل نطاق المصلحة، فاسخًا المجال بذلك لتكييف الأحكام القائمة وفقًا للأوضاع المستجدة والظروف المتغيرة دون أن يضحى بالسلمات الأساسية للشريعة الإسلامية.

وعلى غرار رشيد رضا يرى خَلَّافَ أن تُوكَل مهمة توسيع الأحكام وتكييفها إلى ما يسميه 'تشريع الجماعة'، وهي جماعة يفترض أن تعوض 'الإجماع' بوصفها 'ضامنة للتجديد' الفقهية⁽¹³⁸⁾. وعلى الرغم من تشديده على ضرورة قيام عمل الجماعة على الشورى لا على الاستبداد بالرأي، فإنه لم يذكر صراحة الأشخاص المخولين للاضطلاع بهذه المهمة. وقد نصَّ في مناسبات عديدة على ضرورة أن يكون أعضاء هذه الجماعة من العلماء المبرزين المؤهلين للاجتهاد، على أن ينالوا

لتكييف الأحكام عن طريق إعمال الاستحسان، غَاذًا إياه من قواعد القياس الفقهية. وقد عرَّفَ خَلَّافَ الاستحسان بأنه عدول فقيه عن حكم قام دليل باعتباره، إلى حكم آخر قام دليل باعتباره، بناء على تحقيقه مصلحة (وهذا قياس خفي في نظره) واعتبار الفقيه أحدهما مخصَّصًا للثاني أو استثناء للحكم العام. وفي مطلق الأحوال، يبين الفقيه حكمه على دليل قام عليه دليل من الشرع⁽¹³³⁾.

تبدو نظرية خَلَّافَ الفقهية للوهلة الأولى رافضة لإبطال أحكام النصوص أو تعديلها بواسطة المصلحة المرسلية. ولكن إلقاء نظرة فاحصة على شرحه لطريقة إعمالها يفضي بنا إلى الخروج باستنتاج مختلف. فإن خَلَّافَ يجيز اعتبار المصلحة المرسلية في المعاملات الاجتماعية عند عدم النص القطعي أو الإجماع الصريح وعند استحالة إعمال قاعدة القياس⁽¹³⁴⁾. ويعني هذا أن الحالات التي تنطبق عليها قاعدة المصلحة المرسلية هي التي لم يقطع فيها القرآن ولا السنة أو التي تخضع للعرف. ويكون خَلَّافَ بذلك قد وسَّعَ نطاق اعتبار المصلحة على حساب اعتبار النص⁽¹³⁵⁾. يمكن أن نذكر على سبيل المثال تأييده للقانون المصري الحديث الذي يقر بشرعية الزواج الموثق بوثيقة رسمية وبطلان الزواج الذي يشهده شاهدان. ويرى

(133) نفسه: 67-69، 101-102، 171.

(134) نفسه: 102-103.

(135) انظر أيضًا:

Hallaq, History of Islamic Legal Theories, 220-4.

(136) خلاف: مصادر التشريع، 56، 88.

(137) نفسه: 101-102.

(138) نفسه: 165.

المجتمع المسلم وسائر المجتمعات على غرار الحدود ومسائل الإرث والطلاق.

٢. محمد سعيد رمضان البوطي

يعدّ العالم السوري محمد سعيد رمضان البوطي (ولد 1347/8-1929) من أكثر العلماء تمتّعًا بالموقف المحافظ حيال المصلحة. تخرّج من الأزهر سنة 1375/1956 حاملًا شهادة في تدريس الشريعة ودّرس في الكثير من المؤسسات التعليمية السورية. شغل سنة 1380/1965 منصب مساعد بكلية الشريعة التابعة لجامعة دمشق، وبعد إنهاء رسالة الدكتوراة، انضم إلى كلية جامعة دمشق محاضرًا في القانون المقارن والدراسات الدينية. عمل مدة عميدًا لكلية الشريعة مواصلاً في الآن ذاته التدريس في جامعة دمشق⁽¹⁴¹⁾. وإلى جانب قدرته على التأثير بوصفه أستاذًا، طبقت شهرته الآفاق بفضل ظهوره المنتظم على شاشة التلفزة السورية واعظًا ومفسرًا للقرآن والحديث. يذكر 'كريستمان' (Christmann) أن البوطي في إطلالاته التلفزيونية "تجشم عناء التحقق من مدى صلاحية قواعد الشريعة على ضوء القانون الوضعي والمجتمع"⁽¹⁴²⁾. سأخصص هذا القسم من ورقتي لمقاربة البوطي لمفهوم المصلحة، مقررًا مع ذلك بأن خطابه الدينية التي لاقت

عضويتها بالانتخاب. ولكنه اشترط كذلك أن تشمل الجماعة كذلك أعضاء عرفوا بخبرتهم في الشؤون الدنيوية⁽¹³⁹⁾. وقد أوكلت لهاتين الجماعتين (؟) مهمة تشريع القوانين استنادًا إلى الإجراءات والقواعد المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية على النحو الذي عُرضت به في كتابه⁽¹⁴⁰⁾.

إن تعريف خُلاف لمفهوم المصلحة والطريقة التي استخدمها لإدراجه ضمن النظرية الفقهية يعكسان النظرة التي يحملها عن نفسه بوصفه مفسرًا تقليديًا للشريعة الإسلامية. إذ لم نر في أي موضع من كتابه دعوة للعدول عن التصورات التي يحملها القدماء عن الشريعة، لا سيما في مجال النظرية الفقهية. فهو لم يعمد إلى ترديد مقولاتهم والنسج على منوال المصلحة الذي وضعه الغزالي/الرازي فحسب، بل أعاد تأويل كل ذلك على نحو أفضى إلى تحقيق غاية مزدوجة. أولًا، قام خلاف بتوسيع نطاق الأحكام التي تستند شرعيًا إلى المصلحة المرسلة عبر تضيق نطاق النصوص وفسح المجال أمام الفقهاء لإعمال الاجتهاد بشكل مستقل. وقد سمح هذا للشريعة الإسلامية باكتساب طابع المرونة والقدرة على التكيف في سياق الدولة-الأمة الحديثة. ثانيًا، حرص خُلاف على صون الطابع الإلهي والإسلامي للشريعة عبر استثناء مسائل العبادة، والمسائل المنصوص على حكمها صراحة، والجوانب التي تميز بين

(141) Andreas Christmann, "Islamic Scholar and Religious Leader: Shaikh Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti," in *Islam and Modernity*, 57-81, at 58-60.

(142) نفسه: 58.

(139) نفسه: 13-17، 102-103، 167.

(140) نفسه: 13.

إقبالاً شعبياً منقطع النظير جديدة بأن تُفرد بدراسة مستقلة.

نشر البوطي كتابه 'ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية' الذي يستند أساساً إلى أطروحة الدكتوراة التي أنجزها سنة 1965/1358، وقد عرض فيها ملخصاً لأهم المصنفات التي اعتنت بقضية المصلحة، بدءاً بالمؤلفات الكلاسيكية القديمة وحتى الحقبة المعاصرة.

وجّه البوطي سهام نقده للتفسيرات الليبرالية للمصلحة، لكنه وضع في الآن ذاته معايير مُفضّلة للحكم على أمر ما بكونه يحقق مصلحة يُستند إليها لإصدار حكم شرعي. وقد رفض صراحة أعمال المصلحة أداةً للتشريع ولتغيير الأحكام النصية والصرح الفقهي الذي بناه العلماء السابقون دون الرجوع إلى مصادر التشريع الحقيقية (القرآن والسنة والقياس)⁽¹⁴³⁾. تبنى البوطي التعريف الذي صاغه الغزالي/الرازي للمصلحة، وشدد على أن العقل لوحده غير قادر على إدراك الأحكام الواردة في الشريعة ولا على تصنيف الضرورات⁽¹⁴⁴⁾ بحسب درجة الأهمية. وقد رفض البوطي كذلك القول إن المصلحة يقررها العرف أو درجة السعادة التي يحققها الفرد أو الجماعة⁽¹⁴⁵⁾. فإن المصالح الدنيوية تقررهما نصوص القرآن والسنة

والقياس الفقهي المبني عليهما فحسب⁽¹⁴⁶⁾. وإلى جانب ذلك، فلكي تكون المصلحة شرعية ينبغي أن تحفظ الضرورات الخمس وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فإن المصلحة، باختصار، ليست دليلاً مستقلاً كما زعم الطوفي⁽¹⁴⁷⁾. ورفض البوطي أيضاً المقولة التي ردها خالف كثيراً: "حيث توجد المصلحة فثم شرع الله"⁽¹⁴⁸⁾.

وعلى الرغم من تبني البوطي لمقاربة الغزالي/الرازي للمصلحة وبعض العناصر التي وردت في مقاربة القرافي (كما سنبينه لاحقاً)، فإنه صاغ مقاربتة وفقاً لمقاربة الشاطبي. يرى البوطي أن تحقيق مصالح العباد هو معنى كلي، والأحكام التفصيلية المناطة بأدلتها الشرعية جزئيات له. فحينما نعتبر المصلحة في عملية التشريع، قد نجد حكماً جزئياً مناقضاً للحكم الكلي المحقق لمصالح العباد. ولكفالة التتابع والانسجام بينهما، يستخدم البوطي استراتيجيتين: أما الأولى فهي تقييد المعنى الكلي للمصلحة بضوابط محددة، وأما الثانية فهي ربط المصلحة بأدلة شرعية حقيقية⁽¹⁴⁹⁾. يرى البوطي أن الضوابط التي تضيق المعنى الكلي للمصلحة تتمثل في ارتباط المصلحة الشرعية بحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال باعتبارها ضروريات أو حاجيات

(143) محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 4، 1982/1402)، 5-11. والغريب أن البوطي في هذه الحالة لا يعدّ الإجماع مصدرًا من مصادر الشريعة الإسلامية.

(144) نفسه: 48، 50، 58-61، 65.

(145) نفسه: 8-25.

(146) نفسه: 15، 60.

(147) انتقد البوطي الطوفي مراراً ومطولاً (انظر نفسه، 129، 140، 202).

(148) نفسه: 12؛ خلاف: مصادر التشريع، 90، 101، 160.

(149) البوطي: ضوابط المصلحة، 6-115.

يمكن للمصلحة المرسلة أن تخصص حكماً نصياً أو حكماً مستنداً إلى القياس الفقهي ولا أن تبطلهما. فإن تكيف الأحكام الواردة في القرآن والسنة لتناسب مع الظروف الطارئة يقتصر تبعاً لذلك على المقارنة بين الأحكام المستندة إلى النصوص وتحديد الراجح منها⁽¹⁵⁵⁾.

وأما الاستراتيجية الثانية التي انتهجها البوطي لكفالة الانسجام بين الحكم العام المتعلق بتحقيق مصالح العباد وبين الأحكام الخاصة الملموسة، فتمثلت في وضع ضوابط تحدد المصلحة عند سكوت الشارع عن الحكم في مسألة ما. وهو يحذو حذو الغزالي/الرازي في مقارنته للمصلحة ويُدرجها تحت القياس الفقهي باعتبارها وصفاً مناسباً⁽¹⁵⁶⁾.

ولتمكين الفقهاء من مبادئ توجيهية تسمح لهم بتحديد أية مصلحة يختارون حين تتعارض مصطلحتان⁽¹⁵⁷⁾، صاغ البوطي ميزاناً للترجيح بين المصالح وبين المفساد. وقد شدد على أنه بإمكان الفقيه الوصول إلى الحكم الصحيح عبر تطبيق المبادئ التالية. أولاً، ينبغي ترتيب المصالح بحسب أهمية دورها في حفظ الضرورات الخمس، وأهمها الدين ثم النفس والعقل والنسل فالمال. فإن المصلحة التي

أو تحسينيات⁽¹⁵⁸⁾، من جهة، وفي عدم تعارضها مع حكم من أحكام القرآن والسنة أو القياس الصحيح⁽¹⁵⁹⁾، من جهة أخرى. فإن إبطال تعدد الزوجات، كما حدث في تونس على سبيل المثال، لا يحقق، في نظره، مصلحة حقيقية بل متوهمة. وينطبق الأمر ذاته على المساواة في الميراث؛ إذ هو باطل ولا يقوم على تحقيق مصلحة حقيقية ما دام متعارضاً مع القرآن⁽¹⁶⁰⁾.

إن الطريقة الوحيدة التي اعتمدها البوطي للحد من الطابع الإلزامي للأحكام النصية هي 'التخصيص'. وقد تطرق إلى ضروبه المختلفة، بما في ذلك الحالات التي يُخصّص فيها حكم من القرآن أو السنة بحكم مُستنبط قياساً على نص صريح. ومثال ذلك الآية التي تحرّم أكل أموال الناس بالباطل، فظاهرها الشمول لكل أنواع الأموال، وهذا مُعارض بحكم جواز أخذ المضطر من مال الغير عنوة قدر ضرورته، قياساً على جواز أكل الميتة للمضطر⁽¹⁶¹⁾. ومن ضروب التخصيص الأخرى تخصيص مبدأ فقهي ما، كأن يخصص مبدأ 'المشقة تجلب التيسير'⁽¹⁶²⁾ حكماً نصياً. فإن الاستثناء الذي يمثل الحكم الخاص لا يمس المبدأ العام الرامي إلى حفظ مصالح العباد. ولكن البوطي يرى أن التخصيص يعني أن الحكم الخاص له مستنده في نصوص القرآن والسنة. إذ لا

(150) نفسه: 119.

(151) للاطلاع على عرض مفصل لهذه الضوابط، انظر نفسه، 129-247.

(152) نفسه: 117، 133.

(153) نفسه: 139، 173، 197.

(154) نفسه: 9-276.

(155) جَوَز البوطي بدرجة ما تكيف أحكام السنة، وهذا ما سناقشناه لاحقاً.

(156) نفسه: 32-216.

(157) وفي حال تعارضت مصلحة معتبرة مع مصلحة مرسلّة يقدم البوطي دوماً الأولى. فهو يعتبر المصلحة المرسلّة متوهمة لأنه يرى أن الله لا يمكن أن يغفل عن ذكر مصلحة ما في شريعته (نفسه، 67).

تحفظ أعلى الضرورات مرتبة هي المصلحة الراجحة⁽¹⁵⁸⁾.

المصلحة الأولى يفضي إلى مفسدة أعظم من الإجماع عن تحقيق الثانية⁽¹⁶¹⁾.

وإضافة إلى ضرورة تقييم الفقيه للمصالح على أساس أهميتها، يتعين عليه كذلك أن ينظر في مدى إلحاحها واستعجالها. فإن المصلحة الضرورية مقدمة على المصلحة الحاجية، التي هي مُقدّمة بدورها عن المصلحة التحسينية، وهكذا دواليك⁽¹⁵⁹⁾. يذكر البوطي على سبيل المثال، أن عمل المرأة جنباً إلى جنب مع الرجل هو مصلحة تحسينية تتعلق بحفظ المال؛ لأنه يحسّن الدخل والإنتاجية. لكن هذه المصلحة تتعارض مع ضرورة صون المرأة عن الرجل الأجنبي عنها، والحاجة إلى علاقات أسرية سليمة تتعلق بمصلحة حفظ النسل. ولما كان حفظ النسل مقدّماً على حفظ المال، فإن مصلحة حفظ النسل أرجح⁽¹⁶⁰⁾.

فإذا تعارضت مصلحتان لهما نفس المرتبة، ينظر الفقيه في أيهما يحقق مصلحة ويدراً مفسدة أكثر من الآخر. والقاعدة الأساسية هنا هي ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الفردية الخاصة. ويذكر البوطي، على سبيل المثال، أن مصلحة حفظ العقل من الزيف مرجحة على مصلحة حرية الفرد في التفكير والتعبير عن الرأي. ففي هذه الحالة تبلغ المصلحة في كلتا الحالتين مبلغ الحاجة لكن البوطي يرى أن التغاضي عن تحقيق

ويقدّم البوطي معياراً آخر للاختيار بين مصلحتين متعارضتين وهو النظر في تحققهما على أرض الواقع. فعندما تكون المصلحة أو المفسدة المنجزة عن حكم ما مؤكّدة، فإن هذا الحكم مُرجّح على حكم آخر يكفل مصلحةً مُحتملة؛ فإن لم يكن حدوث المصلحة أو المفسدة مقطوعاً به، فإنها تحلّ في مرتبة دنيا في ميزان الترجيح. فإن حفر بئر خلف باب، على سبيل المثال، سيؤدي حتماً إلى إلحاق الضرر بالآخرين وينبغي منعه. كما أن تحاشي المفسدة المحتملة لبيع العنب لتاجر خمر مرجّح على المصلحة المؤكدة الناتجة عن صفقة البيع. وفي المقابل، عندما يباع العنب لشخص جاهل لطريقة إنتاج الخمر، فإن تحريم بيعه يصبح مصلحة مشكوكاً فيها، بل ربما متوقّمة؛ ولذلك فإن المصلحة المحققة من عملية البيع مرجّحة⁽¹⁶²⁾.

لقد وضع البوطي ميزاناً مفصلاً يكفل الوصول إلى الحكم المناسب وفقاً لقاعدة المصلحة، والمفارقة أن هذا المقياس شبيه بمنهجية الطوفي في تحديد الأحكام بميزان المصلحة والمفسدة⁽¹⁶³⁾. لكن كانت للبوطي غاية محددة من صوغ هذا المقياس وهي

(161) نفسه: 252-3.

(162) نفسه: 254.

(163) انظر زيد: المصلحة، 235-40: 35-Opwis، Maslaha. رغم أن الرازي وضع كذلك ميزاناً مماثلاً، فإن لغة البوطي مشابهة أكثر للغة الطوفي (انظر الرازي: المحصول، مج 2، 480-2: 4-Opwis، Maslaha).

(158) يذكر البوطي بعض الاستثناءات، مثل قول كلمة الكفر حفظاً للنفس. (نفسه، 260).

(159) نفسه: 248-51.

(160) نفسه: 260-1.

الشرع باعتبارها سواء عن طريق التخصيص، أو استناداً إلى عدد من القواعد الفقهية على غرار رفع المشقة أو الضرورة أو التيسير. إن استعماله للقواعد الفقهية شبيه لاستعمال القرافي لها، لكن الاختلاف بينهما يكمن في أن البوطي لا يربط بين المصلحة وهذه القواعد، بل يربطها بنصوص القرآن والسنة.

لكن ينبغي ألا يفهم من التأويل الذي ذهب إليه البوطي أن الشريعة الإسلامية شديدة الصرامة وغير قادرة على تلبية حاجات المجتمع المتغيرة. وحتى لا يقع هذا الفهم المغلوط، استعمل البوطي عدداً من الاستراتيجيات التفسيرية. أولاً، كان تعريفه للمصلحة المرسله أكثر تضييقاً من غيره من الفقهاء، فهي بالنسبة إليه، كل منفعة داخلية في مقاصد الشارع دون أن يكون لها أو لجنسها القريب شاهد بالاعتبار أو الإلغاء. فإن كل مسألة قام عليها شاهد من الشرع، حتى لو اتخذ هذا الشاهد شكل مبدأ كلي، فهي تندرج تحت مسمى المصلحة المعتمدة⁽¹⁶⁵⁾. وانسجماً مع هذا التعريف، يعرض البوطي أمثلة قدمها فقهاء آخرون لأحكام استنبطت استناداً إلى المصلحة المرسله. فقد ذكر الغزالي على سبيل المثال مسألة تترس الكفار بجماعة من أسارى المسلمين، واستخلص البوطي أن الحكم بالسماح برمي الأسارى المسلمين وقتلهم يمكن استنباطه استناداً إلى القاعدة المعتمدة

تبيين أن استنباط الأحكام الشرعية باستخدام المناسبة أفضل من اعتبار المصلحة. ويحتج البوطي، من ناحية، بأن المناسبة أضخم من المصلحة، وهو ما يعني أنها تكفل أكبر قدر من اليقين الفقهي مقارنة بالمصلحة؛ و، من ناحية أخرى، فإن المناسبة تفوت بالمعارضة لكن المصلحة لا تفوت بذلك. فلأن قوام المناسبة هو عدم المعارضة، فإذا وجدت فقد فاتت المناسبة. وأما المصلحة فإذا وجدت سواء كانت مرجوحة أو راجحة فإن ما قد يعارضها من المفسدة المصاحبة أو المجاورة لا يعود عليها بالنقض. ولذلك فإن البوطي يرجح المناسبة على المصلحة دليلاً شرعياً لاستنباط الأحكام⁽¹⁶⁴⁾.

تعكس الغاية من الميزان الذي وضعه البوطي اعتراضه العام على استعمال المصلحة دليلاً مستقلاً في عملية التشريع دون العودة المباشرة إلى مصادر الشريعة. تُعدّ المصلحة في التصور الذي يحمله البوطي عن النظرية الفقهية آلية من آليات القياس الفقهي يُلتجأ إليها لتوسيع نطاق انطباق الأحكام عند عدم النصوص. وباعتماد مقاربة الغزالي/الرازي للمصلحة، تمكّن البوطي من صون الأحكام المنصوص عليها في القرآن. وهذا يعني أن توسيع الأحكام باستعمال المصلحة غير جائز حين ينجّر عنه إلغاء أحكام القرآن والسنة. إذ لا يجوز إبطال حكم نصي شرعي إلا لوجود حكم نصي آخر، أي وجود مصلحة يشهد

(165) انظر نفسه: 330-1.

(164) البوطي: ضوابط المصلحة، 266، 270.

مصالح العباد⁽¹⁶⁸⁾. وقد أجاز البوطي أيضا قدرًا قليلًا من التغيير في الأحكام المتعلقة بالعرف، لكنه نصّ على أن الأعراف المستندة إلى أحكام نصية غير قابلة للتغيير حسب المناطق والأزمان. وعلى سبيل المثال، رغم أن قيمة المهر متغيرة، فإن الحكم القاضي بإعطاء المرأة مهرًا يظل قائمًا وغير قابل للمساس به⁽¹⁶⁹⁾.

لقد صاغ البوطي مقاربه للمصلحة على نحو وثيق الصلة بمقاربة الغزالي/الرازي، وذلك رغم أنه كان أكثر صرامة من سابقه كونه اشترط أن يكون القياس هو منطلق استخدام المصلحة لتوسيع نطاق انطباق الأحكام. وقد أول المصلحة المرسله على نحو يستثني إعمالها لتكييف الأحكام القائمة مع الظروف المستجدة. ولو قارنا طرح البوطي النظري للشريعة بالطرح الذي يقترحه خلافاً لألفيناها أقل نزوعاً إلى تكييف الأحكام النصية أو تعطيلها. ومن بين الفقهاء الذين عرضنا مقارباتهم في بحثنا هذا، يظل البوطي أكثر فقيه متمسك بأحكام الشريعة الإسلامية حتى في جزئياتها. وقد برهنت الأمثلة التي ساقها على أن الشريعة الإسلامية منظومة قانونية قادرة على التعاطي مع قضايا العصر الحديث. ورغم أن الأحكام المستنبطة

'الضرورات تبيح المحظورات' أو استناداً إلى الموازنة بين مصلحتين معتبرتين - في هذه الحالة مصلحة حفظ حياة المسلمين والجهاد لحفظ الدين. وفي الحالتين فإن قرار قتل الأسارى المسلمين منصوص عليه صراحة في الشريعة⁽¹⁶⁶⁾. فلقد أمكن بفضل توضيق تعريف المصلحة المرسله توسيع نطاق المصلحة المعتبرة، وقد تسنى ذلك أساساً من خلال إلغاء أحكام جزئية استناداً إلى قاعدتي الضرورة والتيسير.

أما الاستراتيجية الثانية التي اعتمدها البوطي فهي توسيع نطاق الأحكام المتغيرة من خلال توضيق نطاق الأحكام الواردة في السنة. فقد رأى أن أحكام السنة المتعلقة بالعبادات والعقود والبيوع والهبات وما شابهها هي أحكام ثابتة. وأما سائر الأحكام المستفادة من سنة النبي فهي متغيرة بحسب الشخص والمكان والزمن. وقد عدّ ذلك كله من قبيل المسائل التي تقع تحت سلطة الإمام، فلا يُتقيّد بها إلا فيما تعلق بما تدعو إليه من مبادئ كلية (المحققة للمصالح)، ولا اعتبار لما تدعو إليه من أحكام جزئية⁽¹⁶⁷⁾. وقد نصّ البوطي على أن الإمام أو المجتهدين المعوضين له يحق لهم الحكم على هذه المسائل وفقاً لما تقتضيه

(168) نفسه: 280. يعتبر البوطي نفسه مؤهلاً للاجتهاد وله سلطة الحكم على مسائل متغيرة حسب الظروف. ومن غير الواضح ما إذا كان البوطي يقصد أن يشكل المجتهدون هيئة استشارية أو تشريعية ضمن النظام السياسي للدولة أم لا.

(169) نفسه: 281-91.

(166) نفسه: 331-2.

(167) نفسه: 166-7.

لحاجات المجتمعات المسلمة. وقد وجدوا ضالتهم في التفسير الذي وضعه الطوفي للمصلحة، ذلك أن مقاربتة أيدت زعمهم أن الشريعة الإسلامية لا تتعارض مع العقل ويمكن تطبيقها في السياق المعاصر بكل يسر. وإلى جانب ذلك، توفّر هذه المقاربة معياراً مُجَمَّعاً عليه، وقد رغبا في أن يفضي هذا المعيار إلى توحيد المسلمين وتعزيز مناعتهم إزاء التدخل الأجنبي. لكن مقاربة الطوفي تضمنت عدداً من المساوئ أهمها عدم وجود معايير واضحة لمساءلتها، ونزعتها المستمرة لتبديل القواعد التي نزل بها الوحي إلى الحدّ الذي يجعل الوحي الإلهي غير ذي جدوى.

في الفترة الفاصلة بين 1940/1360 و1960/1380، اختلفت شواغل الفقهاء المنكبين على تأليف المصنفات حول قاعدة المصلحة. وقد رأى أحدهم أن الاجتهاد لم يعد قضية خلافية؛ لأن الأمة أجمعت على ضرورة فتح بابها. تضاءلت سلطة المذاهب الفقهية، فوقى ذلك جميع الداعين إلى الاجتهاد، دون استثناء، شرّ التعرض إلى الاضطهاد الذي عانى القاسمي وويلاته⁽¹⁷⁰⁾. لم يعد الفقهاء يجدون منافسة من أهل صنعتهم فحسب، بل دخل على الخط منافسون جدد هددوا مكانتهم لا سيما الحركات العلمانية والأصولية. وإلى جانب

استنادا إلى المصلحة المرسلّة قد لا تلبّي بالضرورة رغبات المسلمين في الحصول على خيارات فقهية متنوعة، فإنها تعكس في نظر البوطي مقاصد الشارع الثابتة من إنزال الوحي.

خاتمة

باتت المصلحة منذ القرن 19/14 مَعَوَّل الفقهاء المسلمين لمجابهة التغيرات المستجدة في بيئتهم السياسية والاجتماعية. لقد كان الشغل الشاغل لمعظم الفقهاء إثبات أن الشريعة الإسلامية قادرة على تنظيم شؤون الحياة في الدولة الحديثة وعلى توسيع نطاقها والتكيف مع الظروف. والحق أن اختلاف السياق التاريخي كان له تأثير في مختلف تأويلاتهم لمفهوم المصلحة. فإن البيئة الفكرية التي سادت في منعطف القرن دفعت رشيد رضا والقاسمي إلى التأكيد على قدرة الشريعة الإسلامية على التوافق مع العلوم العقلية وعلى عدم وجود تعارض بين العقل والوحي. وقد شدد هؤلاء كذلك في مسعاهم لإعادة إحياء الحضارة الإسلامية على حقهم، بوصفهم فقهاء أفذاذاً، في النظر في مصادر الشريعة بمعزل عن تقاليد المذاهب السائدة. أعمل هؤلاء الاجتهاد، لكنهم لم يقتصروا على المنهجيات الفقهية التقليدية، غايتهم في ذلك إيجاد الحلول المناسبة

(170) انظر:

وعلال الفاسي ومحمود محمد طه الذين كانوا محسوبين على المنظومة القانونية العلمانية، وأعربوا عن استعدادهم لتبديل الموروث الفقهي للشريعة الإسلامية. وقد اشترك هؤلاء في الدعوة إلى تغيير منهجية التعاطي مع الشريعة الإسلامية وتأويلها، وإن بدرجات متفاوتة، حتى تصبح نظاماً قانونياً فعالاً في سياق الدولة الحديثة. وقد نسجوا على المنوال الذي صاغه الشاطبي على أساس وجود أحكام كلية وجزئية وأحكام عامة وخاصة. باتت المصلحة في هذه المقاربة حكماً كلياً ينبغي أن تستند إليه كافة الأحكام الأخرى، ودليلاً فقهيّاً لا يتعارض البتة مع تعاليم الإسلام، ويستند إلى المفاهيم الأخلاقية المستمدة من القرآن. لكن يحسن التنبيه إلى أن تأويل المصلحة والشريعة الإسلامية على هذا النحو قد يفضي في نهاية المطاف إلى إبطال الكثير من أحكام الشريعة الإسلامية وعدد من المذاهب الدينية، وهو ما بدا جليّاً في كتاب 'الرسالة الثانية للإسلام' لمحمود محمد طه. وعلى حد علمي لم يتطرق أي من هؤلاء لتبعات نظرية الشاطبي على نحو كامل.

وأما المجموعة الثانية، فيمكن أن نطلق على أفرادها تسمية الفقهاء المحافظين، ذلك أنهم استماتوا في الحفاظ على الأسس التقليدية للشريعة الإسلامية. تشكلت هذه المجموعة أساساً من عبد الوهاب خلاف ومحمد سعيد رمضان

هذه الضغوط الآتية من أوساط فكرية، فإن التهميش المستمر للشريعة الإسلامية أدى إلى تضال تأثير الفقهاء في المجتمع. ومع استنواذ الأحزاب القومية العربية الاشتراكية على الحكم في الكثير من البلدان في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، أخذ تأثير الفقهاء يتراجع باستمرار، فلم يسمح لهم سوى بعرض فتاويهم وإعلان النكير على التشريعات العلمانية للدولة⁽¹⁷¹⁾.

أما الكتاب الذي ظهروا عقب حقبة رواد الإصلاح، فقد كانت الحاجة في زمنهم ماسة أكثر من زمن سابقهم لإثبات قدرة الشريعة على تلبية حاجات الدولة-الأمّة، وعلى التعاطي مع المستجدات المنبثقة عن التطورات العلمية والاجتماعية والسياسية. وقد ذهب هؤلاء، في مسعاهم لمقاربة المصلحة بوصفها وسيلة لتناول هذه القضايا، مذهبين اثنين. انصب اهتمام المجموعة الأولى على الرسالة الأخلاقية للإسلام فقدّموا الشريعة باعتبارها منظومة قانونية شاملة تتسم بالمرونة والقدرة على التكيف. انتمى إلى هذه المجموعة صبحي المحمصاني

(171) صار مفهوم المصلحة مستعملاً كثيراً وسيلةً لتبرير إنشاء مؤسسات جديدة على غرار الدستور العثماني والقوانين العلمانية التي كانت منافية للأحكام المستمدة من نصوص الشرع. على غرار منع تعدد الزوجات في تونس. انظر:

ibid., 126-7; J.N.D. Anderson, "The Tunisian Law of Personal Status," International and Comparative Law Quarterly 7[1958], 262-79, at 267; Fazlur Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law" International Journal of Middle East Studies 2 [1980], 451-65, at 457.

البوطي، وقد ارتبط أفرادها ارتباطاً وثيقاً بالمؤسسات الدينية التقليدية سواء من حيث الدراسة التي زاولوها أو الوظائف التي تقلدوها. وقد أقاموا تأويلهم لقاعدة المصلحة، في مسعاهم لتوسيع أحكام الشريعة وتكييفها، على الموروث الفقهي التقليدي. وقد استندوا إلى المنوال الذي صاغه الغزالي/الرازي الذي عدّ المصلحة آلية من آليات القياس الفقهي. فالمصلحة عندهم ليست دليلاً فقهياً مستقلاً، بل هي مكرّسة في مصادر الشريعة. ولكفالة قابلية الشريعة للتوسع والتكيف، ظل خلاف والبوطي يوسعان تارة مفهوم الأحكام الثابتة وضوابط التشريع المقبولة شرعاً، وأخرى يضيفانها. وقد أفضت جهودهما إلى نتائج مختلفة. فأما خلاف، فقد حدّ من قابلية تطبيق النصوص ووسّع نطاق أعمال المصلحة لتوسيع الأحكام. بينما وسّع البوطي نطاق النصوص ومن ثم المصلحة، وحدّ من إمكانية استنباط أحكام جديدة استناداً إلى المصلحة المرسلة. لكن حصر كلاهما عملية تكييف النصوص في عقد مقارنة بين أحكام الشريعة ذاتها وترجيح أحدها على الآخر. وعلى الرغم من طرافة مقارنة خلاف والبوطي للمصلحة، فإنهما لم يظلا متقيدين بأدوات العمل الفقهي السائدة في المذاهب الرئيسية.

لقد استعرضنا في هذا البحث مجموعة من المنهجيات التي اعتمدها الكثير من الفقهاء بداية من القرن 14/أواخر 19 إلى حدود منتصف القرن 20/14 لتأويل مفهوم المصلحة. والحق أننا لم نتناول بالدرس سوى عينة صغيرة من جملة الآراء التي تطرقت إلى هذا الموضوع. وقد اخترنا هذه العينة لغاية إثبات أن المصلحة، بوصفها وسيلة للتجديد الفقهي، تنطوي على أوجه عديدة ويمكن استخدامها لأغراض مختلفة. ولكي يتمكن من إدراك الإمكانات التي توفرها قاعدة المصلحة لتوسيع نطاق الأحكام وكفالة تكييفها مع المستجدات، ينبغي أن ينظر علماء الإسلام والشريعة الإسلامية عن كثب إلى المنهجية التي يستند إليها الفقيه عند إدراج هذا المفهوم في المنظومة الفقهية برمّتها. لقد سعينا عبر عرضنا لمختلف المقاربات التي انتهجها عدد من فقهاء الحقبة الإسلامية الوسيطة إلى توفير معيار يهتدي به كل من يروم تأليف كتابات تُعنى بالتأويلات المعاصرة لقاعدة المصلحة. ولقد نبّهت كذلك إلى أن المقاربة التي انتهى إليها كل فقيه لم تقم على اعتبارات اعتباطية، بل كانت وليدة عوامل مخصوصة أثّرت في منهجية التعاطي مع المصلحة، على غرار تعليمه ومكانته والسياق التاريخي الذي عاش فيه.



ترجمات | Translations

ما الفائدة من تحليل الخطاب السياسي؟

What is the use of political discourse analysis?

باتريك شارودو⁽¹⁾

Patrick Charaudeau

ترجمة

بدر الدين القاسمي⁽²⁾

Al Qasimi Badr Al Din



(1) عالم لسانيات وأستاذ جامعي سابق بجامعة باريس (XIII)، وباحث بالمركز الوطني للبحث العلمي بفرنسا.

(2) باحث في اللسانيات الاجتماعية وتحليل الخطاب، جامعة ابن طفيل- المغرب. البريد الإلكتروني: Badreddine.elkacimi@uit.ac.ma

ملخص:

يحاول باتريك شارودو من خلال هذا المقال تحديد تموقع تحليل الخطاب بالنسبة لباقي تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعي، حتى يتسنى له التعريف بما يميزه كمنهج علمي ومقاربة تحليلية ونقدية عن باقي المباحث التي تجعل من الحقل السياسي موضوع لها، وعليه فقد انطلق من ربط مفهوم الخطاب بالفعل والسلطة تحت طائلة توضيح ماهيته التأثيرية في توجيه الرأي العام دون أن يغفل رهاناته المتعددة في مقابل باقي المجالات كانت قانونية أو إعلامية أو اجتماعية. ليخلص إلى ضرورة الأخذ بعين الاعتبار عند دراسة الخطاب السياسي الأثر المشكلة له كالوقائع سياسية والاجتماعية القانونية فضلاً عن الأخلاقية والنفسية كالممارسات المنبثقة من المنظومة القيمية.

تمهيد

ما الفائدة المتوخاة من تحليل الخطاب السياسي؟ هل هذا السؤال غير ذي صلة؟ من الممكن التفكير فيه شريطة تواجد تراث سالف للاقتداء به في تحليل الخطاب السياسي. لكن، هل من المناسب طرح

هكذا سؤال؛ لأن تحليل الخطاب كمنهج متكامل ليس وحده المهتم بالخطاب السياسي. لذا، يستحسن بدله التساؤل حول مقدرة هاته المقاربة في استخلاص النتائج بصورة محددة.

في هذا الصدد، يتبادر إلينا سؤالان في غاية الأهمية: هل تحليل الخطاب أكثر بلاغة وجدارة من تحليلات الصحافة والمثقفين الملتزمين؟ وهل يختلف عن دراسات باقي التخصصات كالسوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا، والعلوم السياسية، والتاريخ؟ لن نجيب على هاته التساؤلات حالاً، فالأحرى التعرف في مستهل الحديث عما يميز تخصص ما عن باقي التخصصات حتى تتاح إمكانية التوسع فيه.

وعليه، فمن اللازم الاستعلام، من ناحية حول طبيعة المقاربة المنقاة لدراسة موضوع معلوم، بالتوازي معه الإحاطة بسجايها هذا الموضوع. وهذا بالتحديد ما سننترق إليه قبل الخوض في أهداف التحليل.

1. حيثية حول الخطاب

سننطلق من فرضية أنه لا دلالة للخطاب السياسي خارج الفعل، وأن هذا الفعل يرمي إلى ممارسة السلطة من طرف الفاعل السياسي. وبالتالي، فنظرية الخطاب مطالبة بتوضيح كيف تتصور الروابط الممكنة بين الخطاب والفعل والسلطة.

وبالتالي، فإن أي خطاب لا يمكن أن يخرج عن النطاق "الفعلي actionnel" الذي يعين على حد سواء كل من الهويات والأهداف والأدوار الاجتماعية للشركاء المتناولين للغة. هذا المجال أو النطاق (المسمى بالموضعي أو التواصل situationnel ou communicationnel) يتضمن جملة من القيود المتحركة في السلوك الخطابي لهؤلاء، ومنها إمكانية التحدث وفق الحق المفوض لهم، بالإضافة إلى الأدوار التداولية وأنماط تنظيم الخطاب المرتقبة (Colles, 2001: 34-43). في مثل هذا النطاق بالتحديد يصبح لذات المتواصل تأثير. ويبدو أن ما يزيد وضعه تعقيداً هو إمكانية خلق توافق خلال خطابه بين القيود الظرفية والأخرى المتمثلة في مشروعه التواصل حسب الطريق التي يتمثل بها مخاطبه. ومن جهته، تحاول الذات المؤولة بناء معنى الرسالة المتلقاة عبر المزاوجة بين معطيات الإطار الموضعي le cadre situationnel التي من المفترض أن يكون مطلقاً عليها وبين تلك المتصلة بإخراج الخطاب الذي يختص به المَخاطَب. أيضاً، ودائماً ضمن نفس الإطار يمكن كشف موضعه الذي هو في الأصل حصيلة تألف كل من القيود contraintes هذا الإطار وما يفرضه من رؤية اجتماعية، زد على هذا وذاك المنظومة المعرفية والقيمية للمخاطب التي يتقاسمها مع جماعته. لأنه يعتبر ناقلاً porteur لجزء من هاته القيم المتعارف عليها داخل المجتمع

الخطاب والفعل

حتى لا نخوض في تفاصيل نقاش طويل تُعمّق فيه سلفاً (Charaudeau, 1995: 141-187) سنحاول عرض موقفنا بخصوص الموضوع بشكل وجيز.

مما لا شك فيه أن الخطاب والفعل من مكونات التبادل الاجتماعي والذين يتمتعان باستقلالية خاصة. فعبر امتزاجهما ينبثق التداول اللغوي. لذلك، تعد وقائع اللغة أساس وقائع التواصل faits communicationnels ذات البعد المزدوج. فالبعد الخارجي المتعلق بالفاعلين ذوي السمات النفسية والاجتماعية منفصل مقدماً عن سلوكهم اللغوي comportement langagier: هويتهم وقصدهم متصلين بتجربة توثيق الوقائع والأحداث التي تضعهم ضمن نطاق الأفعال (حصر مهمة، البحث عن نتيجة، تقييم إيجابي أو سلبي للمألات) التي لا تعتمد على اللغة⁽³⁾. فحين يصبح للفاعلين خلال البعد الداخلي سمات لغوية خاصة، التي تخول لهم التعبير للجوانب النفسية والاجتماعية، لكن ككائنات ناطقة؛ فعن طريق استخدام اللغة يمكن لهؤلاء تشييد هويتهم البينانية والتأثير في الآخر المشترك في المحادثة partenaire de l'échange.

(3) هذا المنطق ليس غريباً تماماً على اللغة، أنظمة القيم لا تمرر إلا من خلال تقييم النتائج، والتي يمكن تحقيقها بفضل نشاط اللغة.

projet intentionnel يستهدف التأثير على معرفة وسلوك الغير، مما يجعل هذا الغير مضطراً لتعديل شيء فيه. لكن، التأثير على الغير لا يغدو مجرد أمر بالفعل، أو أمراً بالقول أو التفكير، إنما الأمر يتعدى ذلك لكونه يشترط القصد ثم بعد ذلك الأثر. وهذا الشرط يتم الغرض التواصل بالفعول الذي يضع الذات المستهدفة محل إكراه بالتنفيذ، أي في علاقة خضوع soumission في مقابل المتحدث. وهنا نتساءل حول ما الذي يجعل الذات المستهدفة تقبل الامتثال. هذا التساؤل يجعلنا أمام فرضيتين متضاربتين، أولهما تعتقد في إمكانية تواجد تهديد سيضر بهاته الذات في حالة رفض الامتثال، أما الثانية فتتنص على إمكانية وجود إغراء أو مكافأة سيحصل عليها في حالة الخضوع، إلا أن كليهما جزاء sanction . وهاته الأخيرة، هي ما يمنح المتحدث السلطة pouvoir. وما إن تصبح مدركة من طرف الغير، يصبح لمشروع التأثير قوة فعل في غاية الأهمية (قوة فعل التأثير البراغماتيين)، مما يضع المستهدف تحت هيمنة الذات المتسلطة وفق علاقة نفوذ.

في الأخير، يمكننا أن نتساءل "باسم ماذا au*non de quoi للمخاطب الحق في الجبر، وبمعنى آخر، باسم ماذا يمارس العقوبة وباسم ماذا الآخر مرغم على الخنوع. وهذا يحيلنا في نهاية المطاف على التساؤل حول الأساس

الذي ينتمي إليه، وتبعاً له، فإنه حين يخطب فإنه يبقى متفطنا إليها، حتى وإن لم يكن في كامل إدراكه.

إن التأثير على الآخر بالركون إلى التمثلات والقيم المجتمعية يتنادى مع الطرح الإشكالي لـ ج. هيرماس تحت عنوان "الفعل التواصللي agir communicationnel " الصادر سنة (1987)، شريطة استيعابه حسب المدلول اللغوي، بحيث إن الفعل تواصللي (ينشأ عن التداول اللغوي) والتواصل يصبح فعلاً من خلال أثره والتحويلات التي يمكن للأفعال اللغوية إحداثها.

وعلاوة على ذلك، يبقى الفعل التواصللي كونه فعلاً تفاعلياً interactionnel ، بحيث إن المعنى المستساغ لا يستند فقط على قصد المتحدث وحده إنما في الآن ذاته يستند على قصد المؤول. وهاته هي الاشكالية هي التي سنركز عليها تفكيرنا حول الخطاب السياسي (Van Dijk).

الخطاب والسلطة

إن التأثير على الغير، يعني بالضرورة أن موقع القوة في اللغة ينتظم وفق سيروية تهدف إلى تعديل الحالة المادية والذهنية للغير. وهنا لا يجب الخلط بين قوة التصرف pouvoir d'agir البسيطة التي تشير إلى قدرة الفرد على أداء مهمة معينة للتأثير على الغير عن طريق مشروع قصدي

دقة ومحدودية حيث إنها غير خارجية، ولكن داخلية بالنسبة للمتحدث، كما لو كانت سمته الخاصة التي يستمد منها سلطته الشخصية. مما يجعل العلاقة بين طرفي الحوار علاقة مهيمن-ومهيمن عليه. وهاته السلطة الشخصية نفسها من الممكن أن تستوحي قوتها من البنى "الطبيعية": كالقراية، والتجربة، والكاريزما، والمعرفة... وأخرى مؤسسية تقع خارج الذات في حالة إذا كانت هاته الأخيرة منتمة مثلاً إلى الجيش، أو الكنيسة أو إلى الجهاز الإداري أو الدبلوماسي... إلخ.

وفي الختام، "باسم ماذا" نرغم الغير على الامتثال هو سؤال يتصل بالدرجة الأولى بمفهوم الشرعية *légitimité*. فهل مفهوم الشرعية مطابق للسلطة؟ في نظرنا للشرعية تعريفين ممكنين لا غير. الأول فضفاض يضفي طابع الشرعية على أي سلطة التي يعترف بها ويوافق عليها أولئك الذين ستمارس عليهم. أما التعريف الثاني، فهو أكثر دقة من سابقه بحيث تهب الشرعية لتلك السلطة النابعة عن إرادة جماعية تحدد بنفسها شروط معينة لممارستها، وهذا التعريف نفسه ينطبق اليوم على الديمقراطية التشاركية *la démocratie participative* ذات الشرعية المرتكزة على السيادة الشعبية *la souveraineté populaire*.

الذي تقوم عليه السلطة لممارسة الحق في الجزاء. "باسم ماذا"، تفيد مقدرة الحقيقة *force de vérité* على تبرير الأفعال المنبثقة عن الأشخاص. هناك حالات عدة، لكن سنختصرها في حالتين أساسيتين: قوة الحقيقة كأمر سام أو متعال *transcendantale* وشخصي *personnelle*.

في الحالة الأولى تكون قوة الحقيقة خارج العلاقة التي تجمع الشركاء، وتتخذ شكل "الطرف الثالث الأسطوري *tiers mythique*" بمعنى الآخر العظيم⁽⁴⁾ الذي يستحوذ على السلطة المتعالية ويملي القانون على باقي الأطراف. ويستطيع هذا الآخر العلي *Grand Autre* أن يتخذ أشكالاً متعددة. إذ يمكن أن يجسد القوة الإلهية كتلك التي كان يتمتع بها الملوك والأنبياء والأساقفة، أو يمكن اعتباره كقوة ناتجة عن إرادة الرجال المسؤولين عنهم عن هذا الكيان المجرد الذي تجسده مثلاً الدولة، والجمهورية، والشعب، والتقدم والعلم... إلخ، أو ما يسميه دوركايم *le social divin* (Durkheim, 1968) وعليه تصبح الذات مجرد وكيل لهاته الرغبة الشاملة (رئيس جمهورية أو أي شخص منتخب)⁽⁵⁾.

وفي الحالة الثانية، فقوة الحقيقة أكثر

(4) ليس المقصود لكان Lacan.

(5) من الواضح أن العديد من الحيل والتلاعبات تمكن من الحصول على هذه السيادة الشعبية.

سبيل إحداث توافق. والجدير بالذكر، أنه من الجماعات التواصلية من يرتبط أعضاؤها *mémoire d'action* فيما بينهم بذاكرة الفعل التي توهمهم بالانصهار في السلوك ذاته باسم نفس الرأي. وتلعب مختلف الوضعيات التواصلية من لقاءات، وحوارات، وشعارات، وتجمعات، وعروض احتفالية وتصريحات تلفزيونية دور فعال في تشييد مخيال *imaginaire* للانتماء الاجتماعي "كوميونات"، لكن تلك المرة ليس باسم نظام الفكر إنما باسم سلوك مشترك، رغم أن كلا الأمرين متقارنين. وهكذا، يمكن الحديث عن الخطاب السياسي باعتباره خطاب بلاغة *rhétorique* وتأثير *influence*، يرتبط بشكل وثيق ليس بالأفكار إنما بتوليد الصور *images* والتمثيلات *représentations*.

وعلى النقيض مما سبق، فإن الرهان الثالث يخرج عن سياق الغاية والفعل السياسيين. وهذا لا يعني أن الخطاب ليس سياسيًا، بل هو كذلك لكن دون مراد سياسي. ونقصد هنا طبعًا المحادثات الظرفية التي تُتقاسم من خلالها الأفكار المختلفة بغرض التفاعل. وهذا النشاط اللغوي يدخل ضمن التعليق *commentaire* الذي لا يلزم صاحبه الفعل باعتباره مجرد انطباع أو رأي⁽⁶⁾. الشيء الذي يفسر أن

(6) من الواضح أن هذا التعليق يختلف عن الخطاب العسكري كونه لا يشترك معه في الالتزام بخطاب التحليل والشهادة؛ إذ يتميز عن الأول بعدم اللجوء إلى الأسلوب، وعن الثاني بعدم قابليته للتطبيق في الميدان.

2. تفكيك الخطاب السياسي

إذا كان الخطاب نتاجًا للوضعية التواصلية ويتحدد معناه برهاناتها، فإننا هنا لسنا بصدد خطاب سياسي *discours politique* إنما خطب سياسية. وبالرغم من ذلك، فإن هاته الخطب محدودة؛ لأن الوضعيات التواصلية تجتمع في أشكال شبه مستقرة حول رهانات *enjeux* محددة مسبقًا تستهدف فئة بعينها. ويمكن تلخيص تلك الرهانات في ثلاث:

الأول، يروم إلى تعبئة أفراد الجماعة بضبط مضمون حول القيم المرجعية يتخذ كوساطة اجتماعية لترسيخ هويتها (الأيديولوجية). والمتعارف عليه، إن أفراد الجماعة يرتبطون فيما بينهم بمنظومة أفكار مشتركة *doxa* وبمعتقدات متوارثة تجعل من الخطاب إلى حد ما ذاكرتهم المشتركة، التي ليست باللزام واعية، بمعنى يصبح النشاط اللغوي هنا منشأ نظام فكري مؤسس للانتماءات *idéologiques appartenances*.

وعلى العكس منه، فالرهان الثاني يركز على الفاعلين *acteurs* في المشهد السياسي، ومدى تأثيرهم في الرأي العام من خلال خطب الإغراء أو الإقناع في

الظهور في مختلف المجتمعات لكن بأشكال مختلفة.

في ظل تلك الظاهرة، من القادر على تحديد ما إذا كان لقاء أو مظاهرة معينة في الشارع أو تصريح متلفز أو حوار ما مؤثراً سياسياً؟ ومن باستطاعته أيضاً الإقرار بالتأثير السياسي مثلاً لكتاب تاريخ معين أو جريدة ما أو دليل شركة لتوجيه المستخدمين أو حتى مسرحية لبرشت أو رواية لسارتر أو قصيدة إسبانية لجيل الثلاثينات؟

3. الأداة التواصلية في الخطاب السياسي

هناك مسلمة تفيد بأن للسياسة مكاناً خاصاً بها يعلن نفسه لهذا الغرض وينتظم لأجله. لذلك سننطلق من فرضية كون الممارسة الاجتماعية تنتمي ضمن ما يسميه البعض بالميادين domaines وأخرون بالحقول champs كما هو الحال بالنسبة لبوردو، أما نحن فنفضل تلقيب الامر بمجالات sphères الفعل الاجتماعي. وفي بعض الاحيان تكون تلك المجالات منفصلة وفي أحيان أخرى متصلة لكن بشكل واهن. وهي الحالة التي نجد عليها سواء المجالات القانونية، والاقتصادية، والإعلامية والسياسية ذات الرهانات المتداخلة فيما بينها.

فمصلحة المجال القانوني sphère

المحادثات السياسية القصيرة التي قد تتخذ شكل دعاية مثلاً لا يمكن أن تؤخذ كراي ثابت أو كموقف. والتعليق السياسية عمومًا هي التي نصادفها بشكل متكرر بالحانات، أو بين الاصدقاء وداخل الاسرة، أو بشكل أكثر جدية كما هو الحال بالنسبة للصحفيين المعلقين على الأخبار السياسية. والمعلوم أن التعاقد الإعلامي contrat médiatique يفرض عليهم فعل ذلك خارج مجال الممارسة السياسية ودون الانخراط بقناعتهم الشخصية أو رأيهم (Charaudeau, 1997: 82).

ويعطي هذا الخطاب انطباعًا بكونه سياسيًا في حين أنه ليس كذلك، بدليل أنه لا يرمع إقامة جماعة رأي ما، وهذا طبعًا لا يعفيه من أن يكون موضوعًا للدراسة والتحليل. إذ من المثير جدًا تتبع ما يمكن أن يشكل "أثر الخطاب السياسي" traces du discours politique في نصوص تقع ضمن الوضعيات التواصلية الاعتيادية والمألوفة.

مما لا يدع مجالاً للشك، أن الخطب تنتشر وتشارك وتلحقها تغيرات لدرجة أنها في بعض الاحيان تفقد أصالتها. وهكذا تصير الخطاب السياسي الذي يبنى بدقة وعناية بالغة وله نظامه الفكري système de pensée الخاص ينتقل بين مختلف المواضيع التواصلية وجماعات الرأي ومن الممكن جدًا أن يبرز على شاكلة تعليقات أقل وقعًا. فيعود إلى نقطة الأصل ويعاود

بالمقاولات العمومية والمعاملات المالية والاستهلاك ومكافحة العطالة... إلخ، فإنه يكون في حالة تبعية للمشرع، أما عندما يؤدي دوره في الضغط على المشاريع السياسية فهنا يتمتع بكامل استقلاليته. أما بالنسبة للإعلام فالأمر يختلف؛ لأنه يتواجد في وضع متناقض، فهو يرتبط بشكل وثيق بالشأن السياسي للحصول على المعلومة وفي نفس الوقت وحرصاً على مصداقيته يحاول دائماً الإبقاء على مسافة الأمان بينه والسلطة السياسية كنوع من الحياد.

حول الهيئات *instances*

كل مجالات الفعل الاجتماعي تنتظم وفق الأداة التواصلية التي تحدد الاختصاصات والأدوار المنوطة بمختلف الهيئات. إذا ألقينا مثلاً نظرة عن كثب بخصوص الأداة التواصلية *dispositif communicationnel* للمجال السياسي سنجد أنها تتمحور حول ثلاث هيئات: سياسية، ومواطنة *citoyenne* وإعلامية.

فالهيئة السياسية دافع اشتغالها الضمني يتجلى رغبتها في ممارسة السلطة. المطالبة بالسلطة أو الادعاء بحيازتها قد تنشأ عنه أثر عكسية. إذ ليس هناك مبرر للسلطة غير حالة السلطة نفسها بقوة الاقتراع. وبالتالي لا يمكن تسخير الخطاب السياسي إلا في سياق إضفاء

juridique مثلاً تتمثل من جهة في حل النزاعات الاجتماعية سواء المتعلقة بالحياة الاقتصادية أو اليومية، ومن جهة أخرى ترسيخ القيمة الرمزية لجملة من المفاهيم من قبيل الملكية والمساواة والسلوك الأخلاقي... إلخ. التي من شأنها تبرير تواجد الترسانة القانونية. أما مصلحة المجال الاقتصادي فتتمثل عمومًا في تنظيم قيم المبادلات وكل ما يدخل ضمن طبيعة الربح سواء كان فرديًا أو جماعيًا. في حين يهدف المجال الإعلامي *sphère médiatique* إلى السهر على سير تداول المعلومة، وضمان بلوغها إلى شريحة واسعة من القراء بالشكل الذي يتيح تشكيل رأي *opinion*. وعلى غرار ما سلف، يبقى مغزى المجال السياسي *sphère politique* بالمعنى الضيق ضبط عالم القيادة والزعامة السياسية عبر إقامة هيئات تشريعية وتنفيذية، وتوزيع المهام والمسؤوليات.

تلك المصالح الأربع تتميز بتنظيمها الخاص، الشيء الذي يجعلها تستحوذ على أدواتها الخاصة، لكن هذا لا يجعلها في استقلالية تامة عن بعضها البعض. فعلى سبيل المثال يعتمد جهاز العدالة في إصدار القرارات وتنفيذ الأحكام على السلطة السياسية. أما الاقتصاد فيتراوح ما بين التبعية والاستقلالية في مقابل السياسي، فحين يتعلق الأمر

يوظف بشكل أو بآخر إلا لمساءلة السلطة الحاكمة: لأن هاته الهيئة عمومًا متصلة بجملة من المنظمات شبه مؤسساتية كالنقابات والتعاونيات والتنسيقيات أو الإثنيات أو حتى العامة من الناس، كما أنها متصلة أيضًا بالتظاهر بالشارع والتصويت والضغط على الشخصيات السياسية والأعيان المحليين من خلال وسائل الإعلام واستطلاع الرأي.

أما الهيئة الإعلامية أو على الأقل تلك التي تشتغل على القضايا السياسية فإن همها الأكبر اقتصادي: نظرًا للمنافسة الشرسية بين مختلف وسائل الإعلام (Ibid). إلا أن خطابها يؤكد بالأساس على واجبها الإعلامي وكذا تعزيز النقاش الديمقراطي، بنقل الحدث والتعليق عليه أو حتى استنكاره. إذا كما سبق وأشرنا له (Ibid)، فإن مأرب خطاب هيئة الإعلام يتأرجح ما بين الإغواء séduction لضمان وفاء جمهور وبين المصداقية crédibilité لتعليل حظوتها في بناء الرأي العام. وهذا ما يجعلها تارة تكشف ما يختبئ وراء ستار التصريحات السياسية، وتارة أخرى تسرد الأحداث بشكل درامي أو الشرح دون انحياز.

تفيد خصائص كل هيئة أنها تتماشى مع سياقات زمنية متباينة. فزمن الهيئة السياسية مزدوج: "تفاعلي réaction" و "مقاوم résistance". التفاعل ليس بالضرورة

طابع الشرعية على ممارسة السلطة، بمعنى جعل من يمارسونها ذوي مصداقية. بالإضافة إلى هذا فإن الهيئة السياسية تتميز بكونها تكسو مختلف الحالات نظرًا لما توفره من وظائف ومسؤوليات: رئيس دولة، رئيس حكومة، مسؤولون وزاريون وممثلي المجالس الوطنية. والوضعيات التواصلية بحكم أن جزء منها يفرض تارة فتح نقاش مع المعارضة وتارة أخرى الإدلاء بتصريحات للشعب، زد على هذا وذاك الاضطرار لإصدار المراسيم وكذا تعبئة الناخبين. في حين يبرز دور هاته الهيئة على المستوى العلائقي relationnel خصوصًا في توطيد آواصرها المختلفة مع الهيئة المواطنة بالكيفية التي تتخللها من خلال مخاطبتهم عبر الوسائل الاعلامية، أو الانفتاح على رأي المواطنين حين يتعلق الأمر بالوعود الانتخابية أو استقطاب المناضلين إلى لون سياسي معين بغية الحملة الانتخابية.

تركز الهيئة المواطنة فقط على مصالح الخاصة وما يمكن أن يحقق رفاهيتها الشخصية، لهذا فخطاباتها الاحتجاجية موجهة نحو المطالبة بالمُثل والرخاء. وهنا تلعب استطلاعات الرأي دورًا مهمًا في قياس مؤشر الرضا ومدى إشباع الحاجيات الاجتماعية (توزيع الثروات، الالتزام بتسقيف ثمن المحروقات وغيرها). وتبعاََ لهن فإن خطاب الهيئة المواطنة لا

قدرة مطلقة ذات حقيقة مبهمة ترشده وتحميه، وينعتها آدم سميث "باليد الخفية main cachée" التي لا يمكن أن تدرك. إذن فالعاقل يوجد تحت وصاية هاته القدرة، هذا من جهة، لكنه ومن جهة أخرى يجسد سلطة الوصاية نفسها حتى أنها تصير له ظلًا يلتصق به. ويمكن تمثيل هاته القدرة حسب التصور الديني في الله كتجلي للمثالية والحقيقة المطلقة، والضمن لإمكانية تحقيق المثالية أدناه للإبقاء على شرعيتها، وهناك أمثلة جمة على ملكيات الحق الإلهي Droit divin. أما حسب التصور العلماني فتتمثل في الشعب - لكن هل من الواجب القول بدله "علماني إلهي laïc divin" كصدي لمفهوم دوركايم "اجتماعي إلهي social divin"- كقوام لديمقراطيات العيش المشترك vivre ensemble بين الناس (Lyvé, 1961) على الأقل كما حلم بها روسو وحنا أرنت، يأخذ العاقل على عاتقه خدمة الصالح العام bien commun بما يمكن أن يجلب الخير والسعادة المطلقة ووسائل تحقيقها (Garnier, 1966). وبغاية التمحيص في التصورات الاجتماعية حول السيادة، فإننا نقترح التعرف ثلاث: أيديولوجيا النخب، أيديولوجيا التكنوقراط، وأخيرًا أيديولوجيا الجماهير.

أيديولوجية النخب idéologies des éites ترقى بالسيادة لدرجة الكمال مما يجعلها

تجاه الأحداث التي يجب توقع نتائجها، لكن تجاه ردود أفعال الآخرين سواء كانوا أعداء أو مؤسسات إعلامية أو حتى رأيًا عامًا. أما زمن الهيئة المواطنة فهو على اتصال فوري باستيائها من إصلاح تكون هي نفسها ضحيته إما بشكل مباشر أو غير مباشر "يكفي!". ونفس التي بالنسبة للزمن الإعلامي مع تباين في الاغراض، فهو فوري في التعاطي مع الحدث ما دام التعامل مع المستجدات والأخبار يقوم على مبدأ "البروز" والسرعة في المعالجة، مما يجعل هذا الزمان لحظيًا بحكم تسارع الأخبار. كما أنه فوري أيضًا في علاقته بسخط الجماهير، أو ما يتصور في هذا النحو، مما يجعل كلا الهيئتين في حالة تواطئ جزئي بالنسبة للزمن الذي من الواجب على الهيئة السياسية الوفاء بوعودها خلاله.

أداة السيادة

إن ما يجعل مختلف تلك الهيئات متراصة بشكل قوي هو "السيادة souveraineté". والسيادة عمومًا مسألة تمثيل، أولًا، بمعنى التحدث باسم شخص أو مجموعة محددة، ثانيًا، تبني ومشاركة قيمها. إذن فالذي يشغل منصب السيادة يقع تحت طائلة سلطة أخرى فوقه، تفوضه وفي الآن ذاته تحميه. والعاقل ليس أكثر من مجرد متحدث رسمي بصوت

لكونها مدفونة في الجينات والتي تصرف أما على كل دوافع غريزية أو شغف أو حتى موهبة، باختصار شديد، شيء خارج المؤلف قد يستعصي تفسيره. وهاته العينة من الاشخاص تستحوذ على السلطة بفضل ذاتها مجهولة الأصل، مما يضعها في موقف متناقض مع السلطة، من جهة تتحمل مسؤوليتها المطلقة: لأنه ألا تدين بسلطتها لأحد، ومن جهة أخرى هي غير مسؤولة تمامًا ببساطة؛ لأنها تجهل كيف وصلت إلى حيث هي. وما نسميهم "بالكائنات الاستثنائية *êtres remarquables*" أي كبار القادة والشخصيات والعظماء. ومن الشائع جدا، أن تجتمع هاته البنوات جميعها في شخصية سياسية واحدة لها انتماء اجتماعي مرموق وشخصية قوية تجعلانها شبه مقدسة كما هو الحال بالنسبة للجنيرال شارل ديغول.

أما بالنسبة أن تكون "جد متعلم *être bien formé*" فمعناه أن الشخص المعني تلقى تعليمًا في أرقى المؤسسات والجامعات ويتخرج منها من بين الأوائل والمتميزين، بالإضافة إلى تقلده مناصب سامية صقلت تجربته ومعرفته، أو أي شيء يعرب عن كفاءته وخبرته: لأن هذا الأمر يكتسي أهمية كبيرة وهو ما يخول له ممارسة السلطة وخدمة الصالح العام.

والأمثل إجمالاً، أن يكون الساعي وراء السلطة "عظيم البنوة أو النسب" و"جيد

غير قابلة للتقلد من طرف أي كان. وتفويضها لشخص معين يشترط فيه أن يكون "عظيم النسب" و"جد متعلم".

فأن تكون "عظيم النسب *être bien né*" معناه أن يكون لك جذور ضاربة في التاريخ وأسلاف ميامين ورثت عنهم الألقاب وصفات قوة وسمعة ذائعة الصيت. والبدیهی أن هاته الصفات تختلف حسب شكل النسب. فتلک التي تستوحى عن طريق البنوة الشريفة *filiation sacrée* تتسم بنوع من القدرية *prédestination*، بمعنى أن الشخص مختار الله، حتى وإن كان هذا يمر عبر تعاقب الرجال (ورثة الملوك، تعيين البابا). أي أنه يتفرد بالسلطة الالهية بشكل مطلق دون مشاركتها لا لشيء إلا لأنه الوريث الموحى إليه، لتصبح ذريعة كل أفعاله. أما البنوة أو النسب الاجتماعي فهي ترتبط بالمهمة أو الدور الإنساني من خلال الانتماء إلى مجموعة اجتماعية معينة تقلدت مسؤوليات وطنية أو محلية مهمة؛ إذ يمكن للناشئة داخل العائلة حسب منطق توارث المناصب حمل مشعل السلف بعيداً. وفي تقديرنا هنا يكمن السر في استمرار الأرسقراطيات والطوائف والأعيان على اختلاف أجناسها طبعاً، بينما إذا كانت البنوة بيولوجية فإن الصفات والألقاب الموروثة ليست لا دينية ولا اجتماعية؛ بل هي أشد غمضاً من ذلك

manipulation يتولد لدى الجماهير. هذا الاحتيال الذي يتفنن فيه السياسيون دون أن يجرؤوا على البوح به مخافة خسارة مصداقيتهم.

من الواضح أن، مفهوم الاحتيال يبدو جد خشن ومن المفروض ألا يخرج عن دائرة الأنظمة الكليانية التي ادعت فكرة التقدم خلال القرنين الثامن والتاسع عشر التي ائتمنت الدولة الرفع من الحس المدني والوعي السياسي للمواطنين من خلال التعليم، معتقدة أن السيادة الشعبية نفسها قابلة للاستلاب بزعامة أن المحكومين هم خاضعون تمامًا للحاكمين. إلا أن الجماهير ليست بهذا الغباء كي تنطلي عليها الحيل كما يبدو، بل هم في بعض الأحيان أكثر فطنة ويقظة، والدليل هو الثورات والانقلابات التي عمت القرن العشرين.

وبناء على ما ذكر، يبدو أن تمكن الهيئة السياسية من الخطاب السياسية بما هو أداة تواصلية تنبني على السيادة يجعلها قادرة على شرعنة سلطتها والتصرف باسم السيادة نفسها.

4. رهانات تحليل الخطاب

إذا كانت لنا رغبة في تحديد رهان تحليل الخطاب السياسي، فإنه من المستحسن

التعليم⁽⁷⁾، وباجتماعهما فإن كلاً منهما يعزز الآخر⁽⁷⁾.

أما عن أيديولوجيا التكنوقراط idéologies des technocrates فهي تقع في نفس توجه فكر النخب. بحكم أن تدبير الدولة والشأن العام يتطلبان التنظيم المحكم وأي إخلال بالمسؤوليات قد يتضرر منه المواطنون. وعلى عكس المقولة التي تعنى بمصالح عدد قليل من المستخدمين، فإن للدولة غاية أوسع تتمثل في خدمة الصالح العام والاطلاع على أوضاع كل فئات الشعب على حد سواء. وهاته المثالية في تنظيم شؤون الدولة ما هي في الأصل إلا تنظيم بيروقراطي مستوحى من الأيديولوجية التكنوقراطية التي تقرر بضرورة تسيير الشأن العام من اختصاص الخبراء والتكنوقراط.

وبالانتقال إلى، أيديولوجية الجماهير idéologies des masses فإننا نجدها منبثقة عن عقيدة مزدوجة تلك النخبوية والأخرى التكنوقراطية. وتبقى القضية الغير القابلة للتفاوض، التي يجب على الجماهير التكتل حولها لتحسين مصطلحاتهم هو أن من واجب الدولة خدمتهم. وفي حالة أثبتت العكس وأبانت عن عجزها، ولامبالايتها وعدم تجانس مكوناتها ومواقفها، فإن الشعور بالاحتيال

(7) وحتى نهاية القرن العشرين كانت ما تزال العائلات المعروفة تمنحها أحد أبنائها للجيش والآخر للكنيسة.

في المنهج العلمي.

وعن التاريخ فإننا نجد أنه ساهم منهجياً في معالجة الأرشفة باعتماد التحليل التيمي. إلا أن عيب عليه تركيزه بشكل حصري على المصادر والأحداث والقضايا المثارة في النصوص دون الأخذ بعين الاعتبار ظروف إنتاجها التي من شأنها تسديد نظرتنا النقدية. وهنا ربما ما نزال نستحضر الجدل الذي دارت أطواره بفرنسا بداية الثمانينات بين المؤرخين ومحلي الخطاب، حيث إن التاريخانيين انتقدوا محلي الخطاب بدعوى استخدامهم المطرقة لقتل ذبابة. خصوصاً **ميشيل بيشو** الذي انتفض بعنف قائلاً: "إن المكانة التي ينسبها الخطاب السياسي لنفسه في مقابل هذا النقص، ما هو إلا خيال الموضوعية الدقيقة (بلعب دور البليد والامتناع عن التفكير في المعنى)" (Maldidier, 1990).

تهتم العلوم السياسية بالخصوص بالفعل السياسي في علاقته بغاياته البرغماتية وآثاره أكثر من الفكر السياسي نفسه. ويقع هذا التخصص في مفترق الطرق مع التاريخ، والسوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا الاجتماعية وكذا الفلسفة السياسية. فمهما هو تسليط الضوء على المعايير التي تصبح مبدأً للحكم، ودوافع تأسيسها وكذا أثارها على حالة المجتمعات. كما أنها تعنى بدراسة

مقارنته بباقي التخصصات، خصوصاً الفلسفة السياسية وتاريخ العلوم السياسية.

تهتم الفلسفة السياسية خصوصاً بالأسس المُشكلة للفكر السياسي (Badiou, 1998: 36). وفي تقديرنا أن ما يفسر هذا الاهتمام الزائد بهذا المبحث هو معرفة نموذج تنظيم مجتمعي وبالخصوص نظام الحكم الأمثل، وكذا طبيعة المتدخلين في هذا التنظيم. وهذا بالتحديد يقود إلى التفكير في مسألة العلاقات التي تجمع كل من السلطة الحاكمة -الدولة- بقية المجتمع- المواطن. وهنا نحن بصدد إشكاليتين جوهريتين: إشكالية السيادة والشرعية، وأيضاً إشكالية الحق والعدالة، فعلى أي أساس مثلاً يمكن للعدالة الإلهية أن تعامل الناس وفق ما يحق لهم، وأي حقوق يتمتع الناس بها في نظر القوى الإلهية والسحرية المستقاة من الإيمان، والقوى البيولوجية العالمية والقوى اللاعقلانية للطبيعة المستوعبة بالتجربة؟

مكن تطوير علم البلاغة خلال العصر القديم من وصف العمليات المعقدة المؤثرة في الرأي العام. لكن فيما بعد تم التوصل أن هاته العمليات كانت صالحة لمجتمعات بعينها التي حددت لنفسها قوانين تسمحت بتطبيقها على نفسها. لينصرف الفلاسفة فيما بعد إلى التدقيق الصور البلاغية والاستعارات والاهتمام بفن الخطابة بمقاربة أخلاقية بدل الانغماس

إن تحليل الخطاب بفرنسا تطور كما هو معروف على حساب مدونة الخطب السياسية. كما كان لبروز المفاهيم المستحدثة من قبيل "البيان" *énonciation* و"مدونة النصوص" و"السياقات" *corpus* و"ظروف الإنتاج" *conditions de production* يد في فتح الباب أمام الدراسات اللسانية على حقل جديد تجاوز دراسة ملكة اللغة *langage* أو أنظمة اللغة *systemes de langue* إلى دراسة الخطب المنتشرة في المجتمع كشاهد على عوالم الفكر والقيم الملزم له في مرحلة زمنية معينة.

وبناء عليه، فتحليل الخطاب السياسي يدعي "المادية التاريخية" *matérialité historique* و"نظرية الأيديولوجيات" *la théorie des idéologies* كما وسبق وتطرق إلى الأمر ألتوسير (Althusser, 1970) ، إلا أنه وبفضل الأعمال النقدية لفوكو (Pêcheux, 1977) فقد صار يوافق مفهوم "التشكيل الخطابى" (Ibid). وبعد صدور أعمال أخرى تسعى للكشف عن الافتراضات الأيديولوجية المضمرة في اللغة بالاعتماد على مناهج تحليلية متنوعة (التحليل الآلى، والتحليل التوزيعي، والتحليل المعجمي) (Courtine, 1981).

وفي الوقت الراهن، فقد عملت الأبحاث الجديدة إلى المزاوجة بين مختلف المناهج، بحيث صار بإمكان التحليل المعجمي

سلوك الفاعلين السياسيين حسب هويتهم وانتماءاتهم، فضلاً عن الصيرورة التي تتبلور من خلالها ردود الافعال تجاه الأحداث الاجتماعية (الهجرة، العطالة)، بالإضافة الى العناية بكيفية تلاعب المذاهب بالجمهير الشعبية. لكن تظل الغاية من هاته الدراسة ليس فقط استخلاص العبر؛ بل التنبؤ المستقبل.

وعلى النقيض منه، فتحليل الخطاب لا يتساءل لا حول صحة العقلانية السياسية ولا حول الميكانيزمات المتحكممة في السلوك السياسي، إنما كل تركيزه منكب على الخطب التي تسمح للعقلانية والحقائق السياسية بالطفو على السطح. فالنشاط اللغوي من حيث هو لغة يهدف بالأساس الى صياغة الاحكام والآراء حول حياة الأشخاص وسلوكهم وتثمين الجهود، ومن حيث كونه فعلاً فهو يميل إلى ما من شأنه تحويل حالة الأفراد والظواهر والمواقف. وفي نفس الوقت تصير هاته الأحكام عينها مبرراً للأفعال، والعكس صحيح، بحيث إن هاته الأفعال نفسها تغذي **الأحكام**. والخطاب بشكل عام، يجعل الشيء ممكناً، بل ويبرر ويغير العلاقات الاجتماعية، أما الخطاب السياسي بشكل خاص فهو أداة لتعلييل الفعل السياسي وتغييره.

مثل هاته التساؤلات ما تزال إلى يومنا هذا محل نقاشات مهمة.

ويبقى السؤال الجوهرى هو إلى أي مدى يمكن لتحليل الخطاب السياسي الكشف عن عورة واقع السلطة التي يقع جزء كبير منها حيز الفعل.

إن شدة تعقيد طبيعة العلاقات ما بين اللغة والفعل من جهة، والحقيقة والسلطة من جهة أخرى تجعلنا نتوخى الحيلة والحذر إذ من الواجب تبني منهج يراعي كل هاته العلاقات على اختلاف ألوانها وطبائعها. صحيح كما سبق ونبه إليه **لوفور**، أن السياسي ليس إلا نتاج جملة من المكونات التي يمكن إيجازها فيما يلي: وقائع سياسية كالقرارات السلطوية، والوقائع الاجتماعية، والوقائع القانونية المتمثلة في القوانين التي تضبط سلوكيات وعلاقات الأفراد فيما بينهم داخل المجتمع. وأخيراً الوقائع الأخلاقية والنفسية كالممارسات المنبثقة من المنظومة القيمية. وبالفعل، فتحليل الخطاب يلمس كل هاته المكونات شريطة التوفر على أثر لهم في الخطاب. إذ إنه قد يكون من الساذج الظن أن موضوعه ينحصر في المحتوى الأيديولوجي وحده، ما لم تُعد تعريف الأيديولوجية على الأقل. وكفي قولاً بأن هذا النوع من

اعتماد منهجية التحليل الإحصائي لمجموعة نصية، مكن من النفاذ إلى العوالم الدلالية وتحديد منزلة وتموضع المتحدثين الفاعلين في المجال السياسي بطريقة أو بأخرى، والتحليل البياني الذي سلط الضوء على السلوكيات البلاغية للفاعلين السياسيين بعيداً عن انتماهم الأيديولوجي (Authier-Revuz, 1982). وأيضاً التحليل الحجاجي لمنطق التفكير الذي يميز الانتماءات (Bonnafeous, 1998) المشار إليها قبل قليل.

وفي الاتجاه نفسه، ظهرت أعمال عدة خلال الثمانينات حول التحليل النقدي للخطاب لكل من **تون وفان ديجك**، التي زعموا صاحبها أنها متعددة الانتسابات ما بين الماركسية الجديدة التي يتزعمها (Dijk, 1994) كل من **أدورنو وهبرماس**، ومدرسة شيكاغو، أو سوسيوليسانيات **برشتاين وهلداي**، أو حتى تحليل الخطاب المتأثر بأعمال **فوكو وبيشو** بفرنسا و**غرامشي** بإيطاليا.

صوّب **فان ديجك** اهتمامه في البداية على الخطاب العنصري بمختلف أشكاله، حتى تلك المضمرة والغير مباشرة، لينطلق بعدها في محاولة منه "توضيح استراتيجيات إضفاء الشرعية وبناء الهيمنة (...) وسوء استخدام السلطة"، ويبدو أن

et présentés par D. Mالدردير. Paris : Editions des Cendres.

- Althusser, L (1970). Idéologie et Appareils d'État. La Pensée n°151. Paris : Éditions sociales.
- Pêcheux, M. (1977). Remontons de Foucault à Spinoza. in Mالدردير (éd.) L'inquiétude du discours. Paris : Gallimard.
- Althusser, L (1969). L'Archéologie du savoir. Paris : Gallimard.
- Courtine, J.J (1981). L'Analyse du discours politique. Langages n°62. Paris : Larousse
- Authier-Revuz J (1982). Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive : éléments pour une approche de l'autre dans le discours. DRLAV n°26, pp.91-151.
- Bonnafous, S (1995). Bonnafous Simone, Tournier Maurice. Analyse du discours, lexicométrie, communication et politique. In: Langages, 29^e année, n°117. Les analyses du discours en France. pp. 67-81.
- Dijk, V. (1994). Discurso, Poder y Cognición Social", Cuadernos n°2. Colombia: Universidad del Valle.

التحليل طموح ومقتصر في الآن ذاته على هاته الآثار.

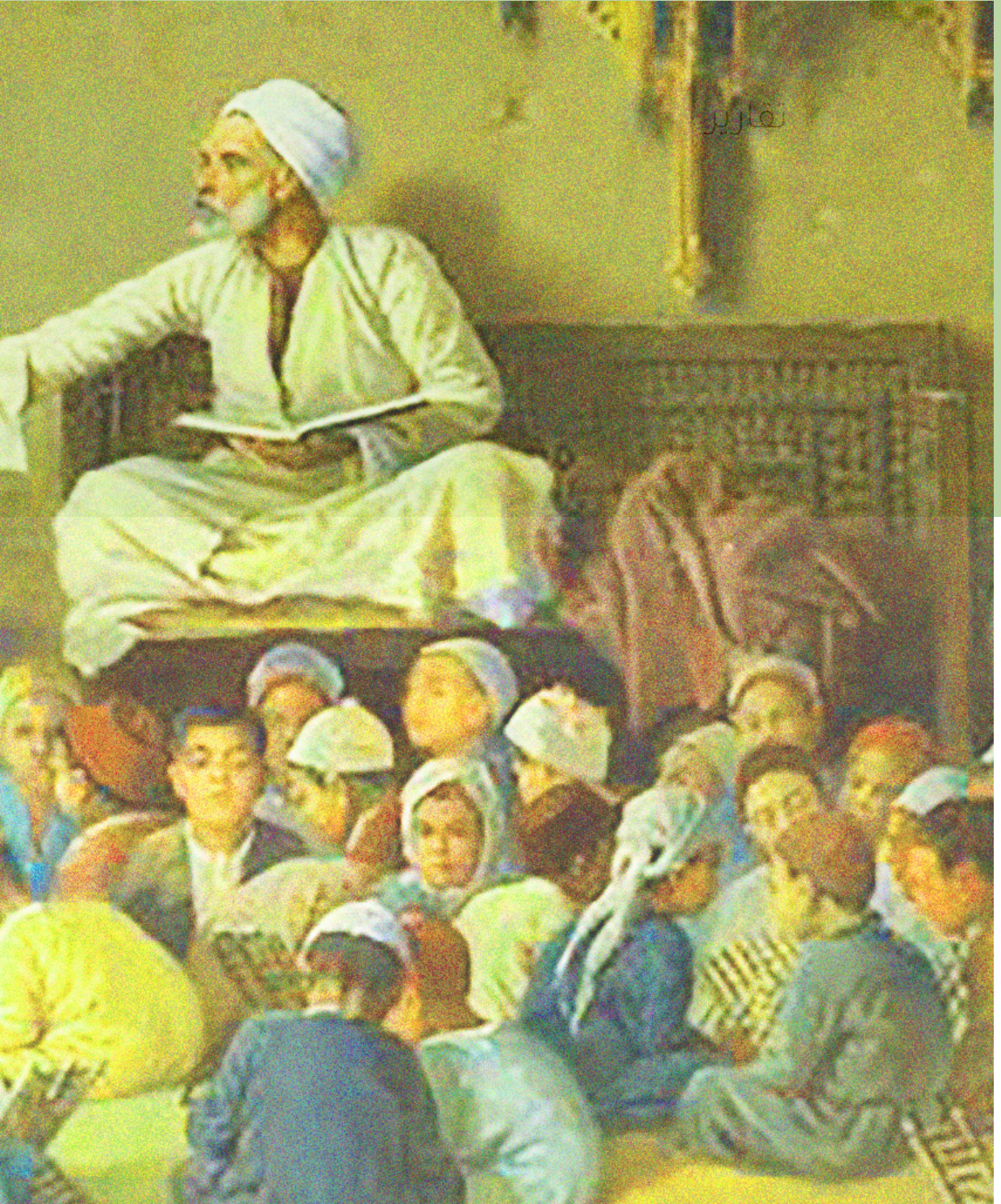
الببليوغرافيا

- Charaudeau, P (1995c). « Le dialogue dans un modèle de discours », Cahiers de linguistique française, 17, Genève : Université de Genève, pp. 141-178.
- Colles, L (2001) "De la compétence sociale de communication aux compétences de discours", in. Didactique des langues romanes. Le développement de compétences chez l'apprenant, Louvain-la-Neuve : DeBoeck-Duculot, pp. 34-43.
- Durkheim E. (1968) : Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris : Gallimard.
- Charaudeau, P (1997). Discours d'information médiatique. La construction du miroir social. Paris : Nathan-Ina.
- Calmann-Lévy (1961). Condition de l'homme moderne. Paris : Seuil.
- Garnier-Frères (1966). La République, Paris : Gallimard.
- Badiou, A. (1998). Abrégé de métapolitique. Paris : Seuil.
- Mالدردير D (1990). L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux, choisis



تقارير Reports

تقارير



تقارير | Reports

تقرير أعمال مؤتمر "المدارس الدينية التقليدية بالمغرب العربي وإكراهات التحول العولمي"

**Report of the proceedings of
the conference "Traditional
Religious Schools in the
Maghreb and the Constraints
of Global Transformation"**

زينب أبو الغازي⁽¹⁾

Zineb ABOU EL GHAZI

(1) طالبة باحثة بسلك الدكتوراه، مؤسسة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين (المغرب).



وجماعية، وإنشاءات مُلوكية، واستفاد منه أبناء الأغنياء والفقراء على السواء. وأكد على حرص المملكة خلال العشرين سنة الماضية، على تأهيل التعليم العتيق من عدة جوانب، لاسيما من خلال التأطير القانوني، والرفع من عدد المؤسسات، وإدخال آليات حديثة للتسيير وتقديم الدعم المادي للمؤسسات التعليمية. وعدد المزايا التي يوفرها نظام التعليم العتيق للطالب: مزايا علمية تتمثل في العلوم التي يتلقاها، ومزايا تؤهله للاندماج في سوق الشغل. وانتهى إلى أن آفاق العمل متوجهة إلى تأهيل التعليم العتيق من جانب التعديل القانوني من خلال إيجاد إطار قانوني لتأهيل الكتاتيب القرآنية من أجل الرقي بها إلى مستوى تكون فيه جزءا شبه طبيعي من منظومة التربية على الصعيد الوطني سواء تعلق الأمر بالطلبة أم بالعاملين في هذا القطاع.

وقد عنيت كلمة السيد مدير دار الحديث الحسنية بالأهمية القصوى التي يحظى بها التعليم العتيق، والقيمة العلمية التي يكتسيها بالنظر إلى أن حفظ القرآن الكريم والإلمام بالقراءات القرآنية المتواترة وإتقانها يتطلب وقتا طويلا وجهدا شاقا. كما أشارد.

أحمد الخمليشي إلى الصعوبات التي يواجهها طلبة التعليم العتيق في إيجاد منصب عمل يتناسب مع تكوينهم ومؤهلاتهم، داعيا إلى التفكير في سبل لمواكبة هذه الفئة المحافظة على الموروث القرآني وإدماجها

نظم معهد الدراسات الإستيمولوجية - أوروبا بشراكة مع مؤسسة دار الحديث الحسنية - جامعة القرويين - الرباط مؤتمراً دولياً في موضوع **"المدارس الدينية التقليدية بالمغرب العربي وإكراهات التحول العولمي"** وذلك يومي 16 و17 مارس المنصرم.

وقد عرف المؤتمر مشاركة متخصصين من المغرب والجزائر وتونس وموريتانيا، قدموا أوراقاً علمية في أربعة محاور رئيسة في الموضوع هي:

- التعليم الديني التقليدي: النشأة والتطور.
- طرائق التدريس في التعليم العتيق.
- التعليم الديني التقليدي بين الخصوصية والتحديث.
- مظاهر الإبداع والتجديد.

افتتح المؤتمر يوم 16 مارس على الساعة العاشرة صباحا بآيات بينات من الذكر الحكيم، تلتها كلمة كل من معالي وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية الأستاذ الدكتور أحمد التوفيق، والسيد مدير مؤسسة دار الحديث الحسنية الأستاذ الدكتور أحمد الخمليشي، والسيد المدير العام لمعهد الدراسات الإستيمولوجية الأستاذ الدكتور بدي المرابطي.

وقد قدّم معالي الوزير ورقة تأطيرية عن التعليم العتيق بالمغرب نشأة ومساراً ومآلاً، بيّن فيها أنه كان نظاماً تعليمياً متكاملاً ومتناسكاً، تكاملت الأدوار في إنشائه ورعايته بين مبادرات إحصانية فردية

التي تفرض نفسها قوةً جارفةً وضاغطة، كما كان من أهداف هذا اللقاء دراسة آفاق التجديد والانفتاح على مناهج العصر ومعارفه، وتقديم رؤى جديدة تقارب الموضوع.

وفيما يأتي تلخيص لأهم ما جاء في الأوراق المشاركة في هذا المؤتمر:

ناقشت ورقة الدكتور محمد عبد الحي، عميد كلية الوصل بدبي، الموسومة بـ **"المحاضرة: النشأة والتطور والمآلات"** نظام التعليم في شمال غرب إفريقيا، فيما بين (2هـ/78م-13هـ/19م): ما هو وكيف كان وما مصيره؟ وهو ما أطلق عليه العنوان مجازاً "المحاضرة"، فالمحاضرة اسم أطلق على أكثر من صيغة من صيغه، في أوقات مختلفة ومناطق مختلفة من بلدان المغرب العربي وظل مصطلحاً خاصاً بتعليم الثقافة العربية الإسلامية في هذه المنطقة. لذلك فمحور القول في هذه الورقة هو نشأة التعليم العربي الإسلامي في هذه المنطقة وتطوره فيها، ثم استشراف مآلاته بعد ما ظهر نظام التعليم الحديث الأكثر ارتباطاً بحاجات المجتمع اليومية وبالنظام الإنتاجي وبسوق العمل.

ورام الدكتور محمد بن الطيب، أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة، من خلال بحثه **"التعليم التقليدي في جامع الزيتونة: النشأة والتطور"** تقديم دراسة تزُصد وجوه التقليد المتوارثة في التعليم الزيتوني من جهة، وتلتقط ملامح التّجديد والإصلاح من جهة

في الحياة المهنية. ودعا العلماء والفقهاء إلى بذل ما في وسعهم لجعل التعليم العتيق مفيداً من الناحية الدينية والعقدية ومن ناحية ممارسة الحياة العملية.

أكد د. بدي المرابطي في كلمته أن تجربة المدارس الدينية التقليدية في المغرب العربي عموماً، وفي المغرب بشكل خاص، تحظى باهتمام كبير من قبل الباحثين. وأبرز أن بعض المؤسسات التعليمية المغاربية عرفت مستوى متزايداً من التفاعل بين العلوم الدينية والعلوم الإنسانية والاجتماعية وإن بنسب وعلاقات مؤسسية وأكاديمية تختلف من بلد إلى آخر ومن مؤسسة جامعية إلى أخرى، مشيراً إلى أن قبلة العديد من الباحثين عن التكوين في مجال العلوم الدينية (من بلدان آسيا وإفريقيا وغيرهما) تحولت، بشكل لافت، من الوجهة التقليدية بمصر والشرق الأوسط إلى بلدان المغرب العربي. وأبرز أن هناك عدداً كبيراً من الآليات المعرفية والمنهجية التي تحتاج إلى مراجعة جدية، وخلص إلى أن أشغال هذا المؤتمر ستساهم في تحقيق هذه الغاية، من خلال استقراء تجارب التعليم الديني في البلدان المغاربية.

وسعى هذا المؤتمر إلى إلقاء الضوء على المؤسسات التعليمية الدينية في بلدان المغرب العربي باعتبارها مركزاً رئيساً لمجتمعات هذه البلدان، وإلى بيان أحوالها، وتمييز نقط الاشتراك والافتراق بينها، وتفاعلها مع إكراهات العولمة

واهتمام السلاطين المغاربة بها وبتأهيلها. كما قدمت تصوّرًا عامًا حول مركزية الدرس اللغوي في برامج هذا النمط من التدريس قديمًا، مركزة بالأساس على خصائصه المعرفية والبيداغوجية قبل تأهيل المنظومة وبعدها.

كما قدم الدكتور زهير قزان، باحث جزائري بمؤسسة طابة بمصر، ورقة -عن بعد- بعنوان **"مناهج التعليم في الزوايا الجزائرية"**، وقد اهتم في ورقته بالتعريف بالزوايا وتاريخها وأنواعها، والتعريف بمقومات المنهج التعليمي في الزوايا الجزائرية، وبيان خصائص التعليم في الزوايا ومميزاته والصعوبات التي يواجهها، والبحث عن المنهج الفكري والأسس التي قام عليها ومدى قدرته على مواجهة التطورات الحديثة.

وفي السياق نفسه، قدم الدكتور عادل فائر، أستاذ التعليم العالي بجامعة ابن زهر -أكادير، بحثًا في موضوع **"طرائق التدريس في التعليم المغربي العتيق"**، وصف فيه مسالك هذا التعليم بدءًا بتفصيل طرائق تحفيظ القرآن والتعلمات الأولية التي يتلقاها الطفل في الكتابات القرآنية، ومرورًا بذكر طرائق تدريس العلوم في التعليم العتيق وخاصة منها القراءات وعلوم العربية، ثم خصص مبحثًا لركن متين من أركان هذه المنظومة وهو ما يتعلق بجانب القيم. وختم الباحث ورقته ببيان بعض جوانب القصور في طرائق هذا التعليم، ومجهودات الوزارة الوصية في تداركه.

وأبرز الدكتور عزيز الخطيب، أستاذ التعليم العالي بمؤسسة دار الحديث الحسنية، في بحثه

أخرى، بهدف الوقوف على أسباب التقليد ودواعي التجديد، وعلى خصائص التعليم الزيتوني ومميزات الذّهنية التّجديدية لدى علمائه، وخصوصيات المقاربة الإصلاحية التي أَرَدَها لهذه المؤسسة التعليمية العريقة، ومعالم التطوير في برامجه ومناهجه وملامح التجديد في طرائقه ونُظْمه وأساليبه لدى أبرز رُؤّاد الإصلاح فيه.

وقد عرض الدكتور عبد الحليم بيشي، أستاذ التعليم العالي بجامعة قطر، في ورقة بعنوان **"الزوايا والمدارس التعليمية في الجزائر: المسار والمآل"** لنشأة الزوايا الجزائرية، وأدوارها التعليمية ومناهجها البيداغوجية، وعَرَفَ بأنواعها وأشكالها، ومميزات الدرس التعليمي فيها وتحدياته، وذلك بعرض نماذج من تلك الزوايا الفاعلة. إضافة إلى التعرف على مسارات التواصل بينها وبين رصيفاتها وشقيقاتها في أقطار الغرب الإسلامي كله. كما حاول الباحث اقتراح البدائل التي تبقى رسالة الزوايا قائمة في خضم التحولات العولمية، مع العرض لتجارب الجزائر في تطوير التعليم التقليدي، وتقييم تلك التجارب سلبيًا أو إيجابًا.

وضمن المحور الثاني، جاءت ورقة الدكتور عبد الله الرشدي، أستاذ التعليم العالي بمؤسسة دار الحديث الحسنية، الموسومة بـ **"الدرس اللغوي بمؤسسات التعليم العتيق بالمغرب بين سؤال الخصوصية المعرفية والبيداغوجية وسؤال التحديث"** التي تناولت ماهية التعليم العتيق، وقدم منظومته وأصالتها

افتتحت أعمال اليوم الثاني من المؤتمر قُرابة الساعة التاسعة والنصف صباحًا بورقة للدكتور عمار بنحمودة، باحث في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، في موضوع **"أزمة تجديد التعليم الديني في الكتاتيب والمدارس القرآنية بتونس"** ضمن المحور الثالث، استقرا فيها صاحبها تطوّر طرائق التعليم الديني وفضاءاته ووظائفه العلمية والاجتماعية والسياسية، وقسم هذه المراحل تاريخيًا ويّين تنوع الأدوار التي قام بها منذ ظهوره مرورًا بمرحلة الاستعمار وما بعد الاستقلال، كما استخلص أنواع الأزمة التي واجهها خلال هذه الفترة الزمنية وأسبابها وتجلياتها، ثم ختم بمحاولة استشراف المستقبل من خلال آفاق التجديد ومجالاته في ظل التحديات التي تطرحها العولمة.

وتلا هذا البحث بحث آخر للدكتور عبد القادر بقشي، أستاذ التعليم العالي بالمدرسة العليا للأساتذة بالرباط، بعنوان **"التعليم العتيق بالمغرب بين سؤال الخصوصية ورهان التحديث"** عرض للنموذج المغربي في تحديث التعليم العتيق، وتحسينه من كل أشكال التطرّف، مع الحرص على الاستفادة من مُكتسباته، في نوع من التفاعل الإيجابي مع التحولات الرقمية والقيمية والاجتماعية والسياسية المُستجدة، بالتوازي مع السعي إلى تحقيق رهان تحديث التعليم العتيق في ظل إكراه المحافظة على خصوصياته الدينية والتاريخية والعلمية والبيداغوجية ما أكسب النموذج المغربي طابعًا خاصًا لخصوصية الاستراتيجية المُندجة المعتمدة في تأهيل الشأن الديني عمومًا.

الموسوم بـ **"مناهج التدريس عند المغاربة في التعليم العتيق"** جهود علماء المغرب في التدريس والتأليف التي مثلت مؤسسات التعليم العتيق أهم تجلياتها. وتمثلت هذه الجهود في عناصر أساسية في عملية التعلم هي تكوين الشيخ العالم المدرس، ومنهج الدرس، وتفاعل الطلاب، ووقت الدرس ومكانه، والمقرر المدرّس. وقد فصل الباحث في هذه العناصر وعدّد خصائصها وبيّن آثار تضافر هذه العناصر من خلال تقديم نماذج حية لمؤسسات للتعليم العتيق في المغرب عبر التاريخ. ودعا البحث إلى ضرورة الاستمرار في بذل الجهد لتحديد رؤية منظومة التعليم العتيق ورسالتها وأهدافها ومخرجاتها.

وقد اختتمت جلسات اليوم الأول بورقة للدكتور أحمد أبيجو، مفتش تربوي بالجديدة، في موضوع **"مناهج التدريس بالتعليم العتيق والتحوّلات العولمية"**، وصف فيها مناهج تدريس علوم اللغة العربية بالتعليم العتيق وفق النظام القديم، من خلال بيان المواد التي تم اعتماد تدريسها بالتعليم العتيق، مع وصف الطريقة التي تدرس بها في ظل الصيغة القديمة للتعليم العتيق. كما رصد البحث سمات التجديد في منهجية تدريس مواد اللغة العربية بالتعليم العتيق، مع استحضار الأسباب والسياق الداعي إلى هذا التحديث، مع مقارنة حال تدريس علوم اللغة العربية بالتعليم العتيق في وضعيه القديم والحديث، من خلال تحديد حجم التغيرات الحاصلة في هذا المنهج التعليمي، مع بيان نتائج هذا التحديث إيجابًا وسلبًا.

للمجتمع، والمدخل القيمي يجعل القيم الدينية والحضارية الإسلامية لُحمة المناهج عبر مختلف مكوناتها ومراحلها، والمدخل الوظيفي من خلال تحديد الوظائف التنموية الحضارية والاقتصادية والاجتماعية التي قد يسهم بها في المجتمع. وقد فصل في هذه المداخل وقدم أسسا ومعالم موجّهة لإصلاح منظومة التعليم العتيق.

انطلق موضوع الورقة المعنونة بـ **"التجديد التربوي في التعليم الديني بالمغرب، الواقع والمأمول"**، التي قدمها الدكتور عمر آيت أوعمر، مفتش تربوي بمكناس، من سؤال التشخيص الدائر حول واقع التعليم العتيق في سيرورته التاريخية في المغرب، حيث تتبع مظاهر التجديد في النموذج المغربي للتعليم العتيق، مع الوقوف عند سياق تجديد التعليم العتيق، ومظاهر الأزمة المفترضة. كما أبرزت الورقة ملامح التجديد التربوي في التعليم العتيق على مستوى الوثائق المنظمة له، ومدى تجلي المقاربة التجديدية التي تجيب عن تساؤلات الأزمة في مرحلة التقنين والتخطيط. ووقف الباحث مع الممارسة التقويمية في التعليم العتيق؛ ليخلص إلى نتائج التجديد التربوي الحاصلة في الرهان المعقود على التعليم العتيق، وكذا النتائج الحاصلة لخريجي التعليم العتيق بالمغرب بين الواقع والمتوقع؛ سواء تعلق الأمر بالنتائج على صعيد التحصيل المعرفي، أو في جانب الاندماج الاجتماعي، والتأثير الإنتاجي لهذه الفئة من المتخرجين.

وتلى هذه الورقة بحثٌ قدمه الدكتور عبد السلام ولد حرمة، أستاذ التعليم العالي بجامعة نواكشوط، بعنوان **"تطوير مقررات**

وختمت هذه الجلسة بورقة للدكتور المهدي السعيد، أستاذ التعليم العالي بجامعة ابن زهر -أكادير، قدمها عن بعد في موضوع **"المدارس العتيقة بالمغرب ومعضلة استمرار النخبة العالمية، حالة منطقة سوس"**، بيّن فيها أن مهمة مؤسسات التعليم العتيق الأساسية كانت الحفاظ على النخبة العالمية، ودوام إمدادها بالأجيال الجديدة حتى تواصل مهمتها في رعاية الدين وتسديده لما فيه خير الفرد والمجتمع، غير أن هذه المدارس ما فتئت في العصر الحديث أن زوحت في وظائفها، سواء بالمنع والقهر في عهد الاستعمار أو المضاهاة في عهد الاستقلال، فقد صار تكوين النخب العالمية منوطًا بالتعليم الرسمي المنظم على النمط الغربي، في كثير من مقرراته ومناهجه وأساليبه، فانكمشت المدارس العتيقة ليقصر عملها على مد المؤسسات الجامعية المغربية بالطلبة، ويتمكن نبغاؤهم ومتفوقوهم وهم قلة قليلة من الانتماء إلى النخبة العالمية الرسمية المؤثرة، التي يراد لها أن تقوم بتدبير شؤون الدين، من خلال المجالس العلمية بمختلف الأقاليم.

وضمن المحور الرابع، قدم الدكتور عبد الحميد عشاق، أستاذ التعليم العالي بمؤسسة دار الحديث الحسنية، ورقة علمية في موضوع **"معالم منهجية كلية لإصلاح التعليم الديني النهائي"** بسط فيها مقترحات أفكار منهجية من شأنها أن تسهم في تجاوز المشاكل التي ما زالت تعيق جودة التعليم بما يفضي إلى مخرجات رصينة من خلال مداخل متعددة أهمها المدخل الإدماجي بدمج التعليم الديني في المنظومة التربوية الوطنية

التعليم الأهلي في الصحراء وجنوب

الصحراء"، أجاب فيه عن إشكالية كيفية فك عزلة التعليم الأهلي عن الإصلاحات على مستوى قطاع التربية والتعليم في الصحراء وجنوب الصحراء، حيث قدم نبذة عن التعليم الأهلي في هذه المنطقة الجغرافية، وعرض لمقتضيات وآليات تجديد مقرراته من خلال مراجعة المناهج ومساعدة الخريجين على القيام بدورهم في نشر الوعي الديني الصحيح، ووضع ملامح لتطوير محاور الدرس الشرعي، وإعانة الخريجين من خلال التدخل على المستوى المادي والمعنوي والمؤسسي لضمان نظام تربوي يوائم بين طلب العلم الشرعي لذاته تعبدًا وتقربًا إلى الله وبين الاستعانة به في وسيلة العيش الكريم وتوظيفه في التنمية داخل المجتمع.

في الجلسة الختامية للمؤتمر قرأ الدكتور محمد ناصيري، أستاذ التعليم العالي بمؤسسة دار الحديث الحسنية، البيان الختامي الذي لخص فيه أهم ما جاءت به الأوراق المشاركة في هذا اللقاء العلمي، وضمّن فيه التوصيات المجملّة في:

1. إعداد خطة استراتيجية مندمجة تمكن التعليم التقليدي من مواكبة التحولات المعرفية والمهارية التي يتطلبها تطور المعارف والكفايات المنافسة، وتؤهله للاندماج في الدورة الإنتاجية، وتُقدِّره على مواجهة التحديات الكبرى التي تهدّد بقاءه.
2. إسناد مهمة الإشراف على مؤسسات التعليم العتيق إلى مَنْ خبر هذا التعليم

ومارسه، من المؤتمنين على الثوابت الروحية والمذهبية والوطنية وفق خصوصية كل قطر من الأقطار المغاربية.

3. إعادة الاعتبار للغة العربية باعتبارها وسيلة التدريس، وتجديد النظرة في طرائق تدريسها.
4. تحقيق التوازن بين المضامين العلمية والوعاء الزمني المخصص لها، بإعادة هيكلة المواد والمقررات.

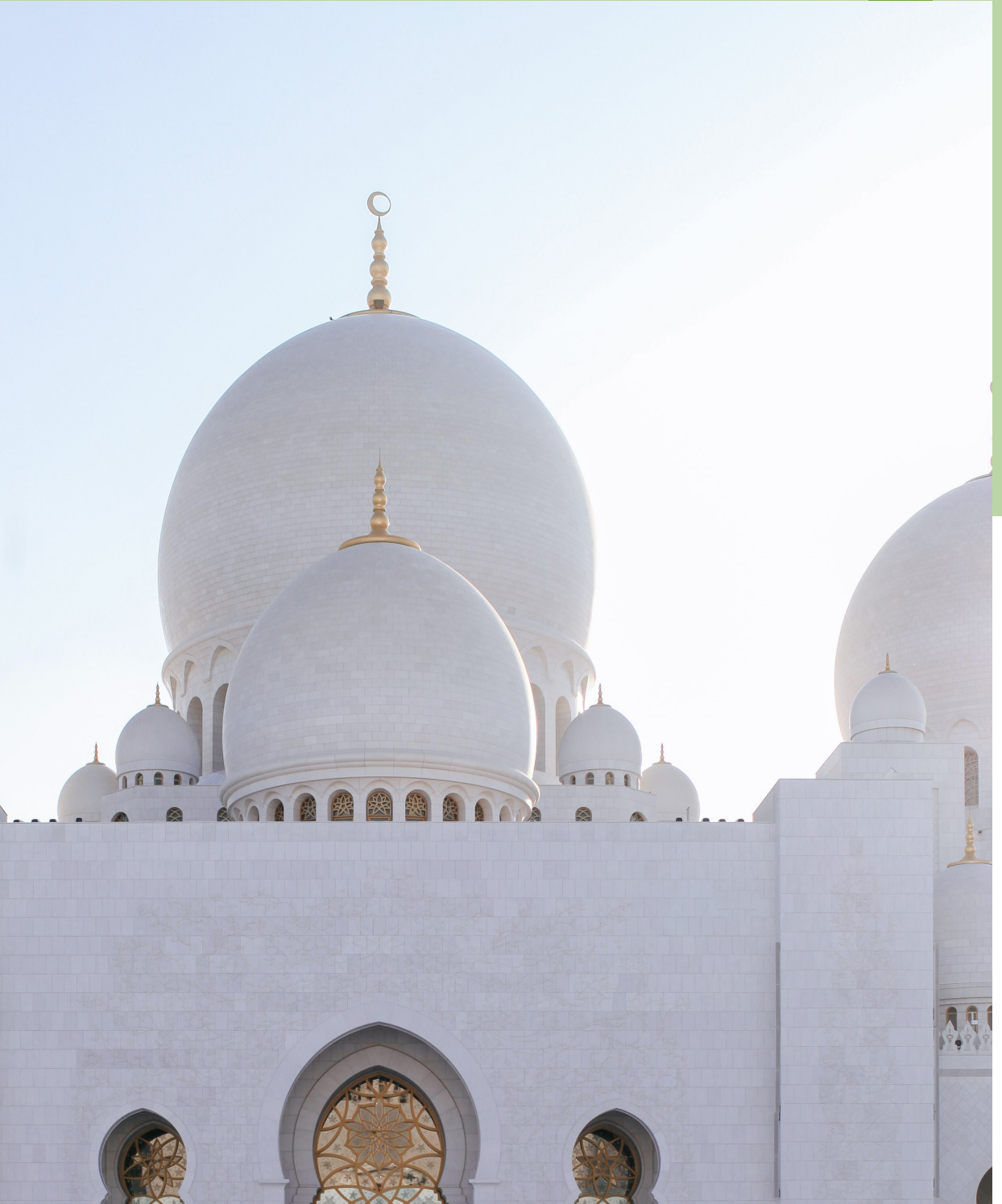
5. العمل على مد الجسور بين التعليم العتيق والتعليم العصري بما يحقق التكامل بين الأنماط التعليمية المختلفة واستفادة بعضها من بعض.

6. العمل على إدماج خريجي التعليم العتيق في سوق الشغل وتأهيلهم لذلك.

7. المزيد من العناية بالقيّمين على التعليم العتيق أساتذة ومشرفين وإداريين تحسيناً لأوضاعهم وتطويراً لوسائل عملهم، بما يحقق مقاصد هذا التعليم العلمية والتربوية والاجتماعية.

كما قرأ الدكتور بوشتي الزفزوفي، أستاذ التعليم العالي بمؤسسة دار الحديث الحسنية، البرقية المرفوعة إلى جلالة الملك محمد السادس نصره الله بهذه المناسبة.

واختتمت أعمال هذا المؤتمر بقراءات شعرية، كما كانت الجلسة الختامية مناسبة لتكريم شيوخ التعليم العتيق بالمغرب؛ حيث تم تكريم خمس وعشرين شيخاً من مختلف أنحاء المملكة.



تقارير | Reports

تقرير المؤتمر الدولي الثاني: العلوم الإسلامية من الرصيد التاريخي إلى التفعيل الحضاري

**Report of second international conference:
on Islamic sciences from the historical
balance to civilizational activation**

يوسف عكراش

Youssef Aakrache



اليوم الأول: الثلاثاء (12 شعبان 1443، الموافق لـ 15 مارس 2022م)

الجلسة الافتتاحية

استُهلّت الجلسة الافتتاحية من الفعالية العلمية بتلاوة آيات بينات من الذكر الحكيم، وسماع النشيد الوطني، لتُفتَح بعدها كلمات الجهات المنظمة بكلمة الدكتور محمد هندو (الجزائر)، رئيس مؤسسة أصالة ومدير المؤتمر الذي رحب بالمؤسسات العلمية المنظمة والداعمة الباحثين المشاركين داخل الوطن وخارجه، ليبين بعدها ما يهدف إليه المؤتمر من مساهمة في معالجة إشكالية راهنة متمثلة في تفعيل العلوم الإسلامية في الواقع المعاصر تفعيلاً حضارياً بعد ما آلت إلى تقهقر وجمود عن الدور الحضاري المنوط بها، مشيراً إلى مركزية هاته العلوم في تاريخنا الحضاري، مؤكداً أن المؤتمر الثاني هو لبنة لتشخيص هاته الإشكالية من خلال مداخل متنوعة ورؤى متعددة تكون مطية لاستجلاء مضامين ومقترحات وامتدادات تسهم في عودة العلوم الإسلامية لفاعليتها الحضارية، ليخرج بعدها بالحديث عن محورية منظومة العلوم الإسلامية بصفة عامة مبرزاً أهميتها في كونها كفيلة بتحقيق الريادة الحضارية إذا ما توفرت لها جملة من الشروط حددها في الآتي: **الشرط التاريخي- الشرط الثقافي-**

موضوع المؤتمر: العلوم الإسلامية من الرصيد التاريخي إلى التفعيل الحضاري.

الجهة المنظمة: مؤسسة أصالة للدراسات والاستشارات الإسلامية بتنسيق مع مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، بالأغواط، ومخبر الشريعة، ومخبر مناهج البحث في العلوم الإسلامية.

تاريخ المؤتمر: 12-13 شعبان 1443هـ، الموافق لـ 15-16 مارس 2022م.

انعقدت برحاب المكتبة الوطنية بمنطقة الحامة بالجزائر العاصمة فعاليات المؤتمر الدولي الثاني الموسوم بـ: **العلوم الإسلامية من الرصيد التاريخي إلى التفعيل الحضاري** الذي نظّمته مؤسسة الأصالة للدراسات والاستشارات الإسلامية بتنسيق مع مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة، بالأغواط، ومخبر الشريعة، ومختبر مناهج البحث في العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر. بمشاركة نخبة من الأساتذة والباحثين من داخل البلد وخارجه، كما أثنت مشاركة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وبعض المؤسسات والهيئات الأخرى فعاليات هذا المؤتمر الذي دام لمدة يومين متتاليين.

وحملت المداخلات الأخيرة في ختام هذه الجلسة كلمة رئيس اللجنة العلمية للمؤتمر الدكتور مراد بلعباس الذي تحدث عن حيثيات أشغال اللجنة، كما أشاد بمجهوداتها في القراءة والتحكيم وتوزيع المشاركات على مختلف مراحل المؤتمر بما يخدم مقاصده.

الجلسة الأولى برئاسة الدكتور مبروك زيد الخير

افتتحت هذه الجلسة بمحاضرة ألقاها الدكتور هارون الرشيد بن موسى (مركز البحث في العلوم الإسلامية- الجزائر)، بعنوان "مناهج التأصيل في العلوم الشرعية دراسة مقارنة بالعلوم الاجتماعية" تناول فيها مجموعة من المضامين أهمها بنية مفاهيمية في منطلق المداخلات تجسيرا للمراد، ثم أورد مجموعة من المناهج في تأصيل العلوم الشرعية كما بين دعوة القرآن للتثبت والتبين، وتحدث - كذلك - عن قضية تحقيق الرواية عند المسلمين وإبراز دورهم في تجديد مناهج البحث، في الوقت الذي لمح فيه إلى قصور المناهج الغربية وجنابات الفهم الحدائي جراء تطبيق المناهج الغربية في البيئة الإسلامية.

وسعى الدكتور سليم خירاني (جامعة البليدة 2-الجزائر) في المحاضرة الثانية المعنونة بـ: "الدور التاريخي للعلوم الإسلامية في بناء الحضارة العربية والغربية: مالك بن نبي وروجيه غارودي" الذي سعى لإبراز مفهوم العلوم الإسلامية

الشرط المنهجي- الشرط التكاملي- الشرط الواقعي- الشرط السياسي.

وتقدم الدكتور مبروك زيد -بدوره- بمداخلة تحدث خلالها عن الطفرة النوعية التي أحدثها الإسلام لا سيما على المستويين العلمي والحضاري، غير أن تأثير الاستعمار الغربي الذي استهدف القواعد والأصول -حرباً وفكراً- له تداعياته على جهود الإسلام وإسهامه في البناء الحضاري. قبل أن يعرج بعدها إلى بيان أهمية العلوم الإسلامية في العصر الراهن باعتبارها سبيلاً لنهضة الأمة من جديد.

وفي الكلمة الثالثة تحدث الدكتور أحمد معبوط (رئيس مخبر الشريعة-الجزائر)، عن دور هذا المختبر في المشاركة ودعم الفعاليات العلمية التي تخدم الأمة الإسلامية، مشيراً أيضاً أن خدمة البحث العلمي في الوقت الراهن أصبحت تتم بشكل كبير من خلال أوعية مؤسسية كالمخابر والمراكز التي يمكن أن تقدم خدمات جليلة للمجتمع البحثي.

وتحدث الدكتور عمار جيدل الذي يشغل رئيس مختبر مناهج البحث في موضوع وسمه بـ: "مختبر ناجح للعلوم الإسلامية ومقاصدها وفلسفاتها" مبيناً هيكله مختبره الذي يتكون من ثمانية فرق بحثية غطت مجالات عدة في العلوم الإسلامية كالتصوف، والعقيدة، وعلوم القرآن...، ليزلف بعدها لوقف تأملية وقراءة معمقة لعنوان المؤتمر من خلال تفكيك معانيه وتحديد مراده عبر ثلة من التساؤلات الوجيهة.

المداخلات إما عن طريق التساؤلات أو الإدلاء بأراء وملاحظات أو إضافات وهكذا أيضا في نهاية كل جلسة أو ورشة.

الجلسة الثانية برئاسة الدكتور مراد بلعباس

استُهلّت أشغال الجلسة العلمية الثانية بمحاضرة رابعة موسومة بـ: **"موقف منظومة الفقهاء من العلوم العقلية في العصر الوسيط: قراءة في مواقف الفقهاء واتجاهاتهم"** للدكتور عبد الجليل قربان (جامعة الأمير عبد القادر-الجزائر) الذي حاول تتبع مواقف الفقهاء وتقييم نظرهم للعلوم العقلية كاشفاً الدوافع ونتائج هذه الرؤية، حيث أرجع ما نلاحظه من تعثر على مستوى العلوم العقلية إلى النظرة في ماهية هذه العلوم وقيمتها لدى الفقهاء الذين كانوا يرونها خطر يهدد العقيدة الإسلامية؛ ليتم بعدها عزل هاته العلوم خارج الفكر الإسلامي؛ ليبرز عن هذا العزل إشكالية النقل والعقل التي لا تزال تستوي على سوقها إلى الوقت الراهن، كما أشار الباحث لمواقف استثنائية لبعض الفقهاء اتجاه العلوم العقلية.

وأبرز الدكتور عبد العزيز بن سايب (جامعة الأمير عبد القادر-الجزائر)، في مداخلته المعنونة بـ: **"إسهامات علماء الشريعة في العلوم الطبيعية:**

والمرحلة الأولى لنشأتها، لينتقل بعدها للحديث عن انتشار هذه العلوم الذي مرده للأسس الرصينة التي تستند عليها كالإسلام والعدل... والتي ينبغي أن تكون مطية لتحقيق مجموعة من الأهداف التي يعلو عرشها توحيد الله وتوحيد المسلمين وتزكيّتهم وتنظيم حياتهم، ليختم محاضرته بالعلوم الإسلامية عند مالك بن نبي وعلاقة المفكر المعروف روجيه غارودي بها.

وقدمت الباحثة نوال موساوي (جامعة الأمير عبد القادر-الجزائر) المحاضرة الثالثة تحت عنوان: **"دور تدريس العلوم الإسلامية في مقاومة الثقافة للمستعمر الفرنسي"** وقد شاركها في إعداد الورقة الدكتور البشير قيلاتي، وقد تحدثت عن وضع التعليم في الفترة الاستعمارية التي أثرت عليه بشكل ملحوظ، مشيرةً أن جهود حركة التعليم الإسلامي أسهم بشكل فعال في ردّ مد ثقافة المستعمر الفرنسي، ليشرع بعدها المستعمر في غلق المدارس وسجن المدرّسين مما أدى لتقهقر المقاومة قبل أن تنهض مجدداً من خلال نظام المبادرات الحرة؛ لتلتحم راية هذه المبادرات وخاصة جمعية علماء المسلمين مع الإشارة لأهم المساهمين في مقاومة هذه الحركة من خلال تدريس العلوم الإسلامية كابن باديس والإبراهيمي ورفاقهما.

وبعد انتهاء الجلسة أفسح المجال للمناقشة والإثراء الذي أضفى حيوية على هاته

الورشة الأولى: العلوم الإسلامية: تعريفها وأهدافها، مناهج وأساليب تدريسها برئاسة وتقرير الدكتورة صفية حسين

حملت أولى مداخله من هذه الورشة عنوان "العلوم الإسلامية أصالة ومفتاح ريادة" من تقديم الباحثة فاطمة ماوي (جامعة الجزائر-1الجزائر)، سعت فيها إلى بيان ماهي العلوم الإسلامية، وأهم مميزاتها مع تشخيص مكامن الخلل التي حالت دون تحقيق النهضة الحضارية، حيث أرجعتها إلى قضية فصل العلوم بعضها عن بعض من خلال عزل ما هو شرعي في مقابل ما هو دنيوي؛ الشيء الذي أدى إلى عجز في إيجاد حلول لمختلف المستجدات، مشيرة أيضا أن سبل الخروج من هذا التقهقر عن طريق تحقيق التكامل المعرفي بين العلوم الدينية والدنيوية.

تلتها مداخله الثانية بمشاركة ثنائية تحت عنوان: "أهداف تدريس العلوم الإسلامية" للباحث مصعب قاصب والباحثة صفية شنين (جامعة الجزائر-1الجزائر)، لكن تفردت بإلقائها الباحثة صفية شنين التي تحدثت عن علاقة علوم الإسلام بالحضارة، ومدى فاعلية هذه العلوم في تربية الناشئة بين الماضي والحاضر، مشيرة أن محور الأزمة الحضارية منبثق من مرتكزات الحضارة بذاتها...لتخلص إلى بيان أهمية اصلاح الأفراد والمجتمعات بعلوم الإسلام، وذلك لما تميزت به من

عبد الرحمن الأخضرى نموذجًا" إسهامات علماء المسلمين في ميدان علم الفلك لا سيما عبد الرحمن الأخضرى، مستهلاً مداخلته تلك بمقدمة تاريخية عن علم الفلك، واهتمام العرب قديماً بهذا العلم دراسة وبحثاً وتصفيته من الاعتقادات الهدامة لخدمة الإسلام والمسلمين، كما أشار الباحث إلى إسهام الجزائر في هذا الفن من خلال الشيخ عبد الرحمن الأخضرى الذي عدّ من أفذاذ هذا العلم.

وألقى في ختام هذه الجلسة الدكتور عبد الرزاق دحمون (جامعة الجزائر-1الجزائر) محاضرة تحت عنوان: "الرصيد الكلامي التاريخي وحسن توظيفه والاستفادة منه في عملية التفعيل الحضاري المعاصر" محاولاً من خلالها معرفة كيفية استفادة المسلمين من موروث علم الكلام في القضايا الراهنة بغية الإسهام في حل معضلاتها، وقد استهل مداخلته ببنية مفاهيمية، لينتقل بعدها لإيضاح أن علم الكلام لا تقل أهميته عن غيره من العلوم من خلال ما يحمله من ذخيرة فكرية قادرة على تقديم الأفضل عن طريق ولوجها مضمار البحث العلمي المنظم، ثم انتقل للحديث عن الشق التطبيقي الذي أبرز فيه دور جهابذة علم الكلام في التفعيل الحضاري المقصود من خلال اهتمامهم بقضية الحكم الراشد.

بوحنيك (جامعة الجزائر-1الجزائر)، الذي يبين من خلالها تاريخية مناهج تدريس العلوم الإسلامية في عدد من المؤسسات كالزهر، والزيتونة، وأوجه التمايز بين مناهج التدريس القديمة والحديثة.

وسلّطت الدكتورة صفية حسين الضوء في مداخلتها المعنونة بـ: **"استخدام تكنولوجيا التعليم الإلكتروني في تدريس العلوم الإسلامية"** ببيان ماهية التعليم الإلكتروني وخصائصه وثمراته وغاياته لتقارن بين طريقة التدريس التقليدي القديم وبين الحديث المعتمد على وسائل التكنولوجيا مع القول في عوائق توظيف هذا النمط من التعليم ومقترحات لتجاوزها.

الورشة الثانية: علم الحديث وعلم الفقه ودورهما في تحقيق الريادة برئاسة تقرير الدكتورة فاطمة الزهراء سواق

استهلّت أشغال الجلسة الثانية بمداخلة تحت عنوان: **"القيم الأخلاقية في علوم الحديث وأسس تفعيلها في الدرس الحديثي المعاصر"** للدكتورة فاطمة الزهراء سواق (جامعة الجزائر-1الجزائر)، وقد بينت ماهية وأصالة القيم الأخلاقية مع علاقتها بعلم الحديث، لتعرج بمعالم القيم الأخلاقية وتجلياتها في كتب

كفاءة عريضة في مقابل غيرها، مبيّنة أيضًا أن ضمور حضارة المسلمين وأقولها في المشرق والمغرب مرده أساسًا إلى إهمال الدين فكرًا وفعلاً.

وحملت المداخلة الثالثة عنوان: **"العلوم الإسلامية في ضوء القرآن الكريم"** للباحثة سارة مطاري (جامعة الجزائر-1الجزائر)، وتحدثت فيها عن ماهية العلوم الإسلامية مشيرة أن هذا المفهوم قد تعددت طرقه وتشعبت مسالكه، ومبيّنة أن مصادر العلوم الإسلامية هي القرآن الكريم وما صح من السنة النبوية وما تفرع عنهما، لتنتقل للحديث عن أن أهم أهداف العلوم الإسلامية مجملًا لها في أهداف عقدية وخلقية واثقافية واجتماعية ودنيوية.

وتلتها المداخلة الرابعة بعنوان: **"تدريس العلوم الإسلامية وأثره في ترسيخ الهوية وتقويم السلوك"** للدكتور عمارة سيدي محمد (جامعة بلعباس-الجزائر)، وقد تحدث فيها عن واقع تدريسية العلوم الإسلامية في سلك الثانوي بالجزائر وكيفية الاستفادة من هذه العلوم لتحقيق مقومات الهوية مع تعزيز الوازع الديني لدى المتعلمين والدفاع عنه في هذا الواقع الذي اختلطت كلياته فضلًا عن جزئياته. ثم جاءت بعدها مداخلة خامسة تحت عنوان: **"مناهج تدريس العلوم الإسلامية بين الماضي والحاضر"** للباحث محمد الهادي

الفقه الإسلامي لم يكتفِ فقط بالسبق في التشريع بل تميز بالدقة بالشمولية والاستمرارية.

حملت المداخلة الرابعة عنوان: "دور الرصيد المعرفي للعلوم الإسلامية في تحقيق الريادة الحضارية: الفقه الإسلامي أنموذجاً" للباحث إسماعيل دودو (جامعة الجزائر-1الجزائر)، حيث بين أهمية الفقه الإسلامي من خلال رصيده التاريخي المرتبط بجميع العلوم، معرجاً على ذلك بخصائصه التي كانت كفيلة في الماضي بالاستجابة لكل معضلاته بل تجاوزت ذلك لترسم معالم المستقبل، مع إبراز مكانة القيم الحضارية في فقه العمران وكيفية الاستفادة من علم الفقه باعتباره أهم العلوم الإسلامية.

أما المداخلة الأخيرة من ورشات اليوم الأول فقد كانت من نصيب الباحثة سامية بن قويدر (جامعة الجزائر-2الجزائر) بعنوان: "الفقه والعمارة في مدينة الجزائر في العهد العثماني" وقد بينت مكانة الفقه الإسلامي في تحديد المعمار الجزائري ودوره الهام في إنتاج معمار راقٍ حيث أصبح محطة ومرجعاً للعديد من المتخصصين لنهل من طريقته وابتكاراته وأخذ أفكار جديدة من خلاله، ثم عرجت بالحديث عن المجتمعات وأن لا قيمة لها بدون حضارة وعمارة ومعمار راسخ يميزها عن غيرها ويسهم في تحقيق هويتها الإسلامية.

الحديث في شق الرواية والدراية مع بسط القول في كيفية فتح آفاق تفعيل هذا الرصيد التاريخي القيمي الذي بات ضامراً في الدرس الحديث المعاصر بالمقارنة مع تدريس علم الحديث قديماً حيث كان يتهياً له بمكارم الأخلاق وجميل الشيم.

تلتها مداخلة الدكتورة فريدة حديد (جامعة جيل-الجزائر) بعنوان: "الفقه الإسلامي ودوره الحضاري" التي استهلته بالوقوف عند المفاهيم المؤثرة لعنوان مداخلتها، وبعدها أشارت إلى خصائص الفقه الإسلامي ومظاهر حضارته وريادته التي جعل منه دستوراً ربانياً شاملاً وعابراً لحدود الزمان والمكان والأشخاص.

وسعى الدكتور الطيب برمضان (جامعة الجزائر-1الجزائر) في المداخلة الثالثة الموسومة بـ: "موقع الفقه الإسلامي من التقنين الوضعي الحديث: التشريع الوضعي الجزائري أنموذجاً" إلى مناقشة إشكالية موقع الفقه الإسلامي في التشريعات الوضعية في الجزائر وأسباب أفوله، وخاصة في فترة الاستعمار مع بيان الجهود المبذولة في خدمته، وقد بدأ ببنية مفاهيمية أشار فيها لماهية الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية، ليتطرق بعدها لبيان مكانة الفقه الإسلامي في المراحل الكبرى التي مرّ منها التشريع الجزائري مبيناً أن

من التداخل المعرفي في الرصيد التاريخي للعلوم الشرعية والتكامل المعرفي في واقع المعاصر لهذه العلوم محاولا الجمع بينهما لتحقيق آفاق وامتدادات بينية في العلوم الشرعية.

وألقيت بعدها المداخلة التاسعة موسومة بـ: "المؤتلف الإنساني في التجربة الحضارية العمانية: امتداد تاريخي وعمق مقاصدي" للدكتورة مريم بنت سعيد بن حمد العزري (كلية الهراء للبنات-سلطنة عُمان)، التي استهلت مداخلتها برسم إطار مفاهيمي للمفرد الرئيسي في ورقتها - المؤتلف الإنساني- مشيرة إلى أهميته في الحضارة الإسلامية، لتنتقل للحديث عن المؤتلف الإنساني في المنظور الإسلامي من حيث التأسيس المقاصدي والركائز والضوابط ومظاهره في الحضارة الإسلامية، لتقدم بعدها نموذج التجربة الحضارية العمانية للمؤتلف الإنساني.

الجلسة الرابعة برئاسة الدكتور يحيى سعيد

افتتحت أشغال الجلسة الرابعة بالمحاضرة العاشرة تحت عنوان: "واقع تعليمية العلوم الإسلامية وضرورة الإصلاح في علوم الوسائل والمقاصد ومناهجها" للدكتور عبد الرحمن مايدي (جامعة عمار ثيبي-الجزائر)، أبرز فيها مفهوم التعليمية وأهدافها وطرائق التدريس في العلوم الإسلامية، ومشيرا أيضا إلى أقسام العلوم الإسلامية حسب أهميتها

اليوم الثاني الأربعاء (13 شعبان 1443هـ، الموافق لـ 16 مارس 2022م)

الجلسة الثالثة برئاسة الدكتورة وسيلة الخلفي

استؤنفت أشغال المؤتمر في اليوم الثاني بالمحاضرة السابعة تحت بعنوان: "المواءمة بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية والتجريبية ودورها في النهوض الحضاري" للدكتور يحيى مقبل الصباحي (جامعة سبأ- اليمن)، الذي تحدث عن العلاقة بين العلوم الإسلامية مع غيرها، وكيفية تحقيق المواءمة من هذه العلوم رغم اختلاف موضوعاتها وصولا إلى النهضة الحضارية، ومركزا القول على أن تكون المواءمة مستندة على ما جاء في الكتاب المسطور والكتاب المنظور إذ التكامل بينهما يمكن من ترشيد حياة الانسان وتحقيق النهوض الحضاري.

تلتها المحاضرة الثامنة فقد كانت بعنوان: "الدراسات البينية في العلوم الشرعية: التاريخ والواقع والاتفاق" للدكتور بدران (جامعة قطر- قطر)، الذي سعى في ورقته لبيان مدى تحقق البينية في العلوم الشرعية من خلال بيان ماهية البينية وما كان على شاكلتها من حيث المفهوم والغاية، ليعرج بالحديث عن كفية الاستفادة

والعلم، لتعرج عليها بالحديث أزمة الانسداد الوظيفي للعلوم الإسلامية والمتغيرات الراهنة التي يواجهها الباحث في هاته العلوم وقد حصرتها في: المتغير الفكري، والمتغير التقني، والمتغير الأخلاقي، والمتغير الوقائعي والواقعي، لتختتم مداخلتها بالحديث عن الدور الذي يجب على الباحث في العلوم الإسلامية لتجاوز أزمة الانسداد الوظيفي.

الجلسة الخامسة برئاسة الدكتور يوسف عدار

أنت الجلسة الأخيرة من فعاليات هذا المؤتمر مستهلّة بالمحاضرة ثالثة عشر تحت عنوان: **"دور البحث الفقهي في حل مشكلات العصر"** للدكتورة دليلة بوزغار (جامعة الأمير هبد القادر- الجزائر)، التي انطلقت مداخلتها للإجابة عن اشكالية إسهام البحث الفقهي في حل معضلات العصر باعتباره أحد ركائز العلوم الإسلامية، فبينت مفهوم البحث الفقهي وأهميته البالغة وعلاقته بالعلوم الأخرى كأرضية لمداخلتها، لتقدم بعدها واقع البحث الفقهي الراهن وما يعتريه من عوائقه وصعوبات، كما بسط القول حول الاهتمام بالعلوم الإسلامية وخاصة الفقه وضرورة تفعيله في المستجدات الراهنة من خلال تكوين فقهاء علماء أمناء قادرين على القول في قضايا الأمة من خلال البحث الفقهي.

داخل الميدان، ومعرجا على ذلك بالحديث عن أماكن التعليم الشرعي بين الواقع والمأمول، ليختتم كلمته بواقع تعليمية العلوم الإسلامية في المؤسسة الجامعة.

وتلتها المحاضرة الحادية عشر حملت عنوان: **"مناهج التربية الإسلامية والعلوم الإسلامية في منظومة الإصلاح التربوي بالجزائر: واقعها ومخرجاتها"** للدكتور الساسي حسناوي (مفتش التربية الوطنية- الجزائر)، الذي تحدث عن إصلاح مناهج التربية والتعليم في المدرسة الجزائرية، ليخصص بعدها الكلام حول واقع مناهج التربية الإسلامية والعلوم السلامية في منظومة الإصلاح التربوي بالجزائر، كما ركز على بمتطلبات الدراسة الجامعية للعلوم الإسلامية، مع الإشارة لضرورة وأهمية هاته العلوم في المرحلة التعليمية الأولى وخاصة سلك الثانوي الذي يعد قنطرة للتعليم العالي وما له من تحضير لهذه المرحلة.

واختتمت هذه الجلسة بالمحاضرة الثانية عشر تحت عنوان: **"دور الباحث في العلوم الإسلامية في ظل المتغيرات الراهنة: نظرة استشرافية"** للدكتورة سهام عبد الرزاق (جامعة الجزائر-1الجزائر)، التي قدمت مدخلا حوى مقدمات منهجية للباحث في العلوم الإسلامية من حيث خصوصية تكوينه في هاته العلوم، كما بينت جدلية عقل وقلب المسلم، مع تقديم ثلاثية البناء التي حدتها الباحثة في: القلب، والفقه

خلافة راشدة دون عصبية. ثم أعطيت الكلمة للمناقشة والإثراء.

الورشة الثالثة: أثر العلوم الإسلامية في المجال الاقتصادي برئاسة وتقرير الدكتورة فاطمة الزهراء بنت بوشعيب

افتتحت الورشات في اليوم الثاني من المؤتمر بمداخلة تحت عنوان: "مدى فعالية الأحكام الشرعية للمعاملات في الأسواق المالية" للدكتورة فاطمة الزهراء بن شعيب (جامعة تلمسان - الجزائر). أبرزت من خلالها أساسيات الأسواق المالية ومصادر الأحكام الشرعية للاقتصاد الإسلامي، ثم عرجت بالحديث عن الأحكام والجوانب الشرعية للمعاملات في الأسواق المالية مع المعالجة الزكوية للأوراق المالية وأدوات السوق المالي الإسلامي.

وتلتها مدخلة بعنوان: "آليات تفعيل النظام المالي الإسلامي: من نظام لإدارة بيت المال إلى نظام لتطوير اقتصاديات الأمم" للدكتور عز الدين دراغو (جامعة وهران 2 - الجزائر)، الذي سعى للإجابة عن إشكالية البحث عن تطبيق نظام مالي متكامل وفق الشرع الإسلامي وآلياته ملائمة من خلال تقديم المفهوم الحديث لنظام المال الإسلامي، مع بسط القول في أهم مكوناته المتمثلة في المصاريف الإسلامية وشركات التأمين وسوق رأس

تلتها محاضرة أخرى بعنوان: "الوظيفة الحضارية للمنظومة المعرفية الإسلامية: رؤية المدرسة الحضارية" للدكتور مراد قمومية (جامعة الجزائر-1 الجزائر)، بين فيها أن مشروع النهضة المتكامل لم يُتوصل له بعد رغم بزوغ محاولات عديدة هنا وهناك، ومشيرا أيضا أن النهضة الحضارية المنشودة لا تصنع من العلم النظري فقط: بل لا بد من التفعيل لأنه أساس الحضارة، ولا يتأتى هذا التفعيل معرفيا ووجدانيا وسلوكيا إلا عن طريق تشكيل نسق معرفي متكامل ومتداخل منسجم بالإضافة إلى طرق أبواب التجديد في مفاهيم تأسيس الفعل الحضاري باعتبارها خارطة هذا التفعيل، كما شدّد القول على أن ما أنتجته المعرفة النظرية المجردة وخاصة المعاصرة غير كاف.

واختتمت الجلسة الأخيرة لهذه الفعالية بالمحاضرة الخامسة عشر تحت عنوان: "من أصول نظرية الحكم في الإسلام" للدكتور يوسف تيطواح (جامعة الجزائر-1 الجزائر)، وقد سعى لبيان ثلثة من الأصول التي من خلالها يُحقق الحكمُ الراشد ومقاصده وقد حدها في سبعة وهي: أولاً: السيادة والأولوية لشرع الله ﷻ، ثانياً: إقامة العدل في الرعية، ثالثاً: تفعيل مبدأ الشورى، رابعاً: الاتصاف باللين ونبذ الغلظة، خامساً: اجتناب طلب الولاية، سادساً: نبذ المحاباة في تولية المسؤولية، سابعاً: عدم توريث الحكم وبعبارة الباحث

معاملات بيع الجنات التي كانت تعتبر من أهم المعاملات الاقتصادية.

الورشة الرابعة: أثر العلوم الإسلامية في المجال الاقتصادي برئاسة وتقرير الدكتورة لطيفة بن سعيد

افتتحت هذه الورشة بمداخلة موسومة بـ: "علم مقارنة الأديان ودوره الحضاري في تعزيز المشترك الإنساني" للدكتور عبد الحق حارث (جامعة باتنة 1 - الجزائر) ليجيب عن إشكالية الدور الحضاري الذي لعبه علم مقارنة الأديان في تعزيز المشترك الإنساني من خلال بيان المفاهيم المؤثرة لمداخلته، مع بسط القول في دوافع وأسباب ظهور علم مقارنة الأديان، ثم دور علم مقارنة الأديان في تعزيز المشترك العلمي والفكري والعَملي والاجتماعي.

تلتها مداخلة تحت عنوان: "العلوم الإسلامية ودورها في البناء الحضاري للأمة: علم الكلام عند سعيد فودة أنموذجاً" للباحث ياسين لخضر بن ناصر (جامعة تلمسان-الجزائر)، وقد بين أن علم الكلام من أبرز العلوم الدينية التي اهتم بها العلماء من أجل الدفاع عن العقيدة الإسلامية، كما بين أن حاجتنا لعلم الكلام في العصر الراهن لا تقل عن حاجة الناس له قديماً، وأن ما يروج من محاولات لتعطيل دور علم الكلام وتشكيك فيه بطريقة أو أخرى

المال الإسلامي، وتبيان أهم المؤسسات المالية الإسلامية التي بلغت مبلغاً كبيراً في العديدة الدول.

أتت بعدها مداخلة موسومة بـ: "دور العلوم الإسلامية في معالجة الأزمات الاقتصادية الراهنة بسبب جائحة كورونا" للباحثة شفيقة العرباوي (جامعة الجزائر-1 الجزائر)، وقد تركزت أهميتها وركزتها حول أمرين: الأول: أن للعلوم الإسلامية دوراً كبيراً جداً في مواجهة الأزمات. الثاني: معالم المنهج الإسلامي الاقتصادي في التعامل مع الجوائح، لتستهل مداخلتها ببنية مفاهيمية بينت فيها ماهية العلوم الإسلامية، والاقتصاد، وجائحة كورونا، ثم عرجت بعد ذلك بالحديث عن الآثار الاقتصادية لجائحة كورونا كما أطنبت القول في دور العلوم الإسلامية في معالجة الأزمات والمشاكل الاقتصادية الراهنة بسبب جائحة كورونا.

ثم اختتمت الورشة الأولى بمداخلة تحت عنوان: "دور المذهبين الحنفي والمالكي في تنظيم المعاملات الاقتصادية لمدينة الجزائر في العهد العثماني" للباحثة صخرية بن قويدر (جامعة الجزائر-2 الجزائر)، حيث استهل مداخلتها بإعطاء لمحة عن المحاكم الشرعية في العهد العثماني ثم عرجت على ذلك بتقديم تقديم نبذة مختصرة للمذهب الحنفي والمالكي في مدينة الجزائر ولمحة عن جنائن فحص مدينة الجزائر، لتتطرق بعدها للحديث عن

المعرفة القرآنية عنيت بالتزكية العقدية، وأصول الفقه وعلم الكلام عني التزكية الفكرية، وعلم الفقه والمقاصد عني بالتزكية السلوكية... وغيرها من العلوم.

تلتها مداخلة بعنوان: "أثر العلوم

الإسلامية بناء المعرفة الجمالية للباحث محمد الطاهري (جامعة محمد الأول- المملكة المغربية)، الذي أجاد وأفاد في بيان تاريخية المعرفة الجمالية في العصر الأول وجهود علماء المسلمين قديما وحديثا في بناء هذه النمط من المعرفة، مشيرًا إلى رصد هذه الجهود المتنوعة وتصنيفها في مجال المعرفة الجمالية، ليخلص في نهاية مداخلة إلى بيان مدى سعة العلوم الإسلامية وعمقها وريادتها في بناء المعرفة الجمالية التي لا تقل دورا عن غيرها للإسهام في بناء الحضاري والعمران الإنساني من خلال مستويات عدة.

واختتمت هذه الورشة بمداخلة موسوم

ب: "البعد المقاصدي لتفعيل الجمال في الحياة" للدكتورة لطيفة بن سعيد (جامعة الأمير عبد القادر- الجزائر)، وقد سعت لتوجيه الأنظار نحو دراسة مقاصدية لحقيقة الجمال وقيمتها ضمن منظومة القيم الإسلامية والإنسانية، كما كشفت اللثام عن وظيفتها -القيم- للمساهمة في رقي الحياة وسموها.

من لدن العديد من المحدثين والعلمانيين قد بائت بالفشل لما بذله رجال أفذاذ خدموا هذا العلم أمثال سعيد فودة الذي يؤكد أن لا حضارة للأمة إلا بالرجوع لتراثها ورصيدها التاريخي والاعتناء به وعدم ازدرائه.

وحملت بعدها مداخلة الدكتور محمد العابد حشلوف (جامعة وهران-الجزائر) عنوان: "الجذور الدينية للمجتمعات البشرية في فكر مالك بن نبي"، الذي قدم ورقته العلمية للإجابة عن اشكالية التالية: كيف أصل مالك بن نبي لنشأة المجتمعات البشرية وتفسير حركتها التاريخية وفق مرجعية دينية؟ حيث سعى لمقاربتها في ثلاثة نقاط رئيسية. أولاً: مفهوم المجتمع وأقسامه من منظور مالك بن نبي. ثانياً: لحظة ميلاد المجتمعات وجذورها الأولى الدينية. ثالثاً: كيفية بناء شبكة العلاقات الاجتماعية عند مالك بن نبي.

أما المداخلة الرابعة من هذه الورشة فقد كانت بعنوان: "أثر العلوم الإسلامية في بناء الإنسان وإعداده الحضاري" للباحثة سومية دهري (جامعة الجزائر-1 الجزائر)، حيث أبرزت بعض الجوانب في العلوم الإسلامية والتي يمكن النهل منها منهجيا لإثراء الحقول المعرفية والمساهمة في إفادة المجتمعات، مبينة أن هذه الوظيفة من صميم غايات العلوم الإسلامية ممثلة ببعضها قائلة: أن

الديني. واختتمت هذه الورشة بمدخلات بعنوان: "الأسس التربوية والتعليمية في المنظومات النحوية" للباحث خالد بن مكضاض (جامعة مولاي السلطان سليمان-المملكة المغربية)، الذي بين أن درس النحو اليوم يحتاج لجدية أكثر في التعامل معه من لدن كل الجهات المشتركة في الفعل التعليمي التربوي.

الورشة السادسة: أثر العلوم الإسلامية في المجال السياسي برئاسة وتقرير الأستاذ عمر مسعودي

وقفت على مداخلتين فقط من أعمال هذه الورشة فكانت المدخلات الأولى بعنوان: "نصوص الفقهاء في المدونة التراثية السياسية الإسلامية في العصر الوسيط: محاولة تفكيك خطاب التدبير السياسي" للباحثة فهيمة بوشيب (جامعة البليدة-الجزائر)، وقد رامت الإجابة عن إشكالية محاولة الفقهاء لتأطير الممارسة السياسية، وذلك من خلال بيان بعض من التراث السياسي الإسلامي ومساهمة علماء المسلمين في علم السياسة وفق رؤية ومرجعية دينية، مع النهل من النظريات السياسية التي أنتجت داخل أسوار الحضارات والثقافات الأخرى، كما عرفت الباحثة ببعض مصنفات الفقهاء في التراث السياسي.

الورشة الخامسة: علم النحو وعلم التفسير في ظل التحديات المعاصرة برئاسة وتقرير الأستاذ عمر مسعودي

افتتحت هذه الورشة بمدخلات تحت عنوان: "علم التفسير والثقافة: جدلية التأثير والتأثر" للدكتور عبد الكريم عثمان علي (جامعة القاسمية-الإمارات العربية)، حيث أبرز ماهية الثقافة وتشكلاتها مشيراً إلى ما يتمتع به مصطلح الثقافة من خصوصيات كبيرة، كما بين أيضاً نشأة التفسير وتطوره وكيف حصنه العلماء من الموروثات الثقافية الدخيلة التي لا يخلو منها عصر مع بسط نموذج "الحرية" لبيان العلاقة بين التفسير والثقافة.

تلته مدخلات موسومة بـ: "علم الدلالة ومقاصدية النص في ظل التحديات الفكرية المعاصرة: دراسة تطبيقية في علم التفسير نموذجاً" للدكتور مصطفى سهيل نجم (كلية الإمام الأعظم-العراق)، وقد تناول في بداية مداخلته بنية مفاهيمية، لينتقل بعدها للحديث عن أنواع الدلالة وعناصرها، ليعرج بعدها بالكلام عن أهم المشكلات التي لازمت الفكر وانحرفت به عن مقصد النص؛ حيث أرجع هذا الانحراف لسبب بُغْد الفكر عن الدلالات والمعاني، ليبين في ختام مداخلته بعض النماذج التطبيقية في ابتعاد المفسر عن المعنى المقاصدي المتوخى من الخطاب

- ضرورة تفعيل دور البحث العلمي في العلوم الإسلامية لحل معضلات العصر، بتكوين الباحث المتمكن علماً وأمانة.
- من الواجبات العاجلة إعادة النظر في طرق ومناهج تعليم العلوم الإسلامية، في الجامعات والزوايا والمساجد والمعاهد، والنظر في مخرجات مراكز ومخابر البحث.
- إهمال التكامل المعرفي بين العلوم من أسباب أزمة أمتنا وتخلفها.
- الفعل الحضاري لا يصنعه العلم النظري المجرد، بل يتعين إيجاد سبل التأثير في الذات الإنسانية والأوساط الاجتماعية.

أهم التوصيات

- إعادة صياغة وتحيين مناهج تدريس العلوم الإسلامية، وطرائقها في مختلف الأطوار التعليمية مع وضع استراتيجية تربوية لتعميم تدريس العلوم الإسلامية في جميع التخصصات الجامعية، في شكل ثقافة إسلامية، لتدعيم التكوين العام لطلاب تلك التخصصات، من أجل تأطير جميع أنظمة المجتمع.

وحملت المداخلة الأخيرة من هذه الورشة عنوان: **"العلوم الإسلامية والدور التاريخي في وحدة المنطقة الجزائر وتونس أنموذجاً"** للباحث عمر مسعودي (جامعة باتنة-1 الجزائر)، الذي سعى للإجابة عن إشكالية مساهمة الارتباط الجغرافي بين الجزائر وتونس في تقارب وتناغم الموروث الديني بينهما، وذلك من خلال بسط السياق التاريخي للمذهب المالكي ببلاد المغرب وكذلك السياق التاريخي للمذهب الأشعري ببلاد المغرب، ليعرج بعدها إلى إبراز تجليات المذهب المالكي والأشعري في جزائر وتونس.

وفي ختام هذه الفعالية العلمية التي تميزت باختلاف مواضيعها ومجالاتها واتجاهاتها، تم الانتقال لقراءة موجز النتائج والتوصيات من لدن الدكتور مراد بلعباس، وسأورد أهمها كما نشرته مؤسسة أصالة على صفحتها الرسمية مع شيء من التصرف.

أهم النتائج:

- العلوم الكونية والإنسانية رافد أساسي للعلوم الإسلامية، لما يبنى عليها من حسن فهم النصوص الشرعية وسلامة تطبيقها .
- أبرز الملتقى بعض الإسهامات التي قدّمها أعلام جزائريون في العلوم الكونية والإنسانية، خدمةً للشريعة الإسلامية.



حوارات

Dialogues



Dialogues | حوارات

حوار مع أ. د عبد المجيد الصغير⁽¹⁾

**حول: «تاريخ الفكر الكلامي ومآلاته؛
محاولة في التأسيس لنموذج تفسيري مركب»**

يحاوره: د. عبد الحميد مؤمن⁽²⁾

**Dialogue with Prof. Dr.: Abdelmajid sghiar about
Concerning The history of theology and its implications;
An attempt to establish a complex explanatory model**

By: Dr. Abdul Hamid Momen

(1) شغل منصب أستاذ الفلسفة وتاريخ الفكر الإسلامي بكلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط.

(2) خريج مؤسسة دار الحديث الحسنية - جامعة القرويين، باحث في علم الكلام الأشعري.

* أشكر الأستاذين الكريمين الدكتور/ يوسف الكلام، والدكتورة نادية الشرقاوي على ما قدماه من مساهمة في تجهيز هذا الحوار ليخرج إلى القارئ بتلك الصورة. (عبد الحميد مؤمن).

السؤال الأول:

نشكركم أستاذي على قبولكم إجراء هذا الحوار وإدراجه ضمن انشغالاتكم المعرفية. ولعل أفضل ما نستهل به الحوار سؤال تعريفي عن علم الكلام من حيث حقيقته وأهميته والموقف منه؛ فما حقيقة علم الكلام؟ وأين تتجلى أهميته؟ وما الذي يميز الإسلامي منه عن اللاهوت المسيحي (théologie)؟ وهل يمكن عده ترجمة للقيم الكبرى التي كرسها القرآن الكريم وتمثلتها التجربة الإسلامية الأولى؟ أم أن الأمر يتعلق بخروج عن سيرة السلف، وإقحام للمجتمع الإسلامي في دوامة من التنظيرات المجردة؟ فضلاً عن اعتماده أدلة خطابية غير قرآنية، بل وسوفسطائية حسب بعض التقويمات؟

أعتقد أنه ليس بالإمكان التعرف على طبيعة أي علم دون الوقوف على الظرفية التي أوجبت نشأته وحددت مقاصده. وبخصوص علم الكلام، نحن بصدد إنتاج فكريّ ارتبط بالأساس بحادث كبير غيّر وجه العالم في وقته وأعقبه تحوّل شَمِلَ كل مناحي الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية؛ ذلك الحدث تمثّل في ظهور الإسلام كدين جديد لم يُعتبر في تقييم كل المؤرخين مجرد رقم زائد أو

حدثٍ عارض، بل إنه مثّل في عصره «انقلاباً» على سائر الأصعدة، انقلاب عم أرجاء العالم القديم واعتُبر من طرف المؤرخين حُدّاً فاصلاً بين العصور القديمة وبداية تشكّل عصر جديد شهدته الإنسانية، وقد بلغ أثره إلى الأركان الأربعة من العالم. وعليه فقد مثّل الإسلام «ظاهرة جديدة» أو مشروع إصلاح جديد تأسس على كتاب تميّز عما قبله من سائر الكتب الدينية بكونه ليس رصدًا لتاريخ «شعب» أو قبيلة معينة -كما هو شأن التوراة- ولا سرّاً لسيرة شخصية -كما هو شأن الإنجيل- بقدر ما هو كتاب مفاهيم وقيم كبرى بامتياز، وتجديد «لرؤية العالم» متميزة عن غيرها وتخاطب الناس كافة. كما أن كتاب الإسلام «القرآن» لم يكن كالكتب الأخرى التي تُداول عادة بين الخاصة، دون باقي الناس، أو يجعل في الرفوف كي يرجع إليه من شاء، ولكنه كتاب يحمل مشروعاً يطمح أن يتنزل على الواقع وأن يتكيف معه، ويتفاعل مع شروطه وإكراهاته. ذلك هو الإسلام الذي مهد بأبعاده الفكرية والعقائدية والأخلاقية لنشأة جل علوم الإسلام ومن جملتها علم الكلام..

ثم إذا كان الإسلام قد أحدث ذلك الانقلاب الكبير الذي سوف يؤثر في حركة التاريخ، وشعر بأثره البالغ القاصي والداني، خاصة بعد أن غير من موازين القوى المعاصرة له، فذلك ما فرض على القرآن، كتاب الإسلام، ألا يدّخر وسعاً

من يطعن فيه إنما ينم موقفه عن جهل بالتاريخ وبظرفية حضور الإسلام إلى هذا العالم.

غير أن الظرفية الخاصة بالنشأة الأولى لعلم الكلام في الإسلام لم تكن في الأصل بحثًا محضًا في إشكاليات نظرية مجردة، ولا خوصًا في «الميتافيزيقا»، ولا «لاهوتًا» كما كان يخوض فيها قديمًا آباء الكنيسة، بل كان للمشروع الإسلامي الطامح إلى التنزيل على أرض الواقع، وإنشاء بديل اجتماعي وسياسي جديد أثره الكبير في نشأة **الخلاف السياسي**، وبالتبعية في نشأة **الخلاف الفكري** الذي طمح إلى التنظير والتفسير لذلك المشروع، ولا أدل على ذلك أن أول المفاهيم الكلامية نشأة كان مفهوم مرتكب الكبيرة وهو مفهوم يحلينا في أصل نشأته إلى قضايا اجتماعية وسياسية وأخلاقية وليست قضايا لاهوتية، وبالتالي بات من الخطأ الفاحش والغفلة عن منطق التاريخ «إسقاط» مصطلح اللاهوت (Théologie) في التقليد المسيحي على علم الكلام، وهو مصطلح كان دائمًا أبعد ما يكون عن الاهتمام بما ينوب هذا العالم من قضايا سياسية أو أخلاقية أو اقتصادية.

ب- تبعًا لذلك إذا توضحت لنا مقاصد علم الكلام والأسباب الموضوعية لنشأته الأولى، يسقط كل ادعاء بأن علم الكلام يمثل خروجًا عن «منهج السلف»! وإذا كان المقام لا يسمح لنا أن نفصل القول

في إعادة البناء وفقًا «لرؤيته الجديدة للعالم» القائمة على ضرورة النقد وتصحيح المفاهيم والتبشير ببديل فكري واجتماعي جديد.. لذا لم يكن بدُّ أن يلقي كتاب الإسلام ومشروعه الكبير معارضة ومقاومة، خصوصًا من طرف الذين كانوا في الماضي يستفيدون من بقاء الأوضاع الدينية والسياسية والاقتصادية على حالها، وذلك ما يفسر **المساحة الواسعة**

في ذلك الكتاب لمنهجية النقد والحجاج

والمناظرة والحرص على البرهنة على الطرح البديل ونبذ التقليد والدعوة إلى إعمال الفكر وتوجيهه إلى النظر في آيات الكون وظواهره الطبيعية، وغير ذلك مما تطفح به كل صفحة من صفحات القرآن. ونظن أن هذا الجانب من المشروع الإسلامي المتمثل في إبراز قيمه وبدائله عبر الحوار والجدال والحجاج والنظر وطلب البرهان، هو الذي يضفي «المشروعية» على نشأة علم جعل قصده الأساس الدفاع عن هذا المشروع الإسلامي المتكامل عقائديًا وأخلاقيًا وسياسيًا، وذلك ما يفسر المساحة الواسعة التي تحتلها منهجية المناظرة والمراجعات النقدية في الخطاب الكلامي كذلك. **فعلم الكلام**

إدًا ابن بيته، ونتاج من نتائج حاجة المشروع الإسلامي إلى بيان خصوصية بدائله العقائدية وقيمه الفكرية والأخلاقية ومشروعه الاجتماعي والسياسي، وذلك هو أساس مشروعية نشأة علم الكلام، **وكل**

ليست بالخوض في قضايا أو إشكالات معينة، بل العبرة في أن يتأسس أي قول على **برهان** سليم ومعقول؛ بل حتى مساحة **ما لا يمكن الخوض فيه** تحتاج إلى برهان للدلالة على عدم إمكان ذلك..

بناءً على ذلك تبدو لي المسارعة إلى الطعن في مشروعية علم الكلام بدعوى المنهجية «الخطابية» التي يسلكها، وأنها منهجية غير قرآنية، بل وسوفسطائية، مسارعة «داحضة»، اعتماداً ليس فقط بالرجوع إلى كتب آداب الجدل التي ألفها علماء الكلام كضوابط لحفظ الطابع البرهاني العقلي للمنهجية الكلامية، ولكن يكفي لدحض هذه الدعوى التي ردها بعض الفقهاء، مثلما ردها قبلهم الفارابي في كتاب **إحصاء العلوم**، ثم بعده ابن رشد الحفيد، الرجوع إلى ابن حزم المعروف بنقده لعلم الكلام، ومع ذلك نراه يبادر إلى الدفاع عن منهجية المناظرة أو الجدل والحجاج في القرآن الكريم، تلك المنهجية التي ميزت هذا الكتاب عن سائر الكتب الدينية السابقة عليه، التي سرت إلى علم الكلام، حيث يذكر ابن حزم أن من طعن في مشروعية الحجاج والمناظرة ودعا إلى محض التقليد والتسليم هو غافل عن جملة مواطن منهجية في القرآن دالة على أنه «لا يقبل قول إلا بحجة، وأن من أتى ببرهان ظاهر وجب الانصراف إلى قوله..» **فمن نهى عن المناظرة والحجة**

الآن في إبداء «شكوك» حول دلالة هذا المصطلح الأخير، وكذلك مصطلح «السنة» والذي تتقاذفه الآراء وتدعيه مختلف التيارات، فيكفي هنا دفع هذا الاعتراض بما سطره أبو الحسن الأشعري في رسالته الموسومة **باستحسان الخوض في علم الكلام**، التي سبق لنا إثبات صحة نسبتها إليه [في العدد الأول من مجلة الإبانة]. ثم إذا كان صحيحاً أن علم الكلام سيتطور ليخوض في «دقائق الكلام» وفي نظريات طبيعية وفلسفية مجردة، فإن الاعتراض على مثل هذا «الخوض» كان يصح لو أن المتكلم يعتقد أن ما وصل إليه باجتهاد النظر في تلك الدقائق والنظريات **هو الدين** بعينه الذي يجب أن يدين به المسلمون؛ أما وأنه يعتقد أن «مقالاته» الكلامية مجرد «فهم» تأدى إليه نظره في القرآن، فهو عندئذ نتاج فكري وتراث قابل للأخذ والرد، تماقاً كما هو حاصل في الخلاف المذهبي الفقهي..

ثم ليس بصحيح أن كل من يُنعت «بالسلف» كان معارضاً للتراث الكلامي، وما هو الفقيه الأندلسي الكبير، ابن رشد الجد، لم يقصر في الدفاع عن مشروعية الكلام الأشعري تحديداً، ولم يلتفت إلى دعاوى المعارضين له خاصة، منهم بعض الحنابلة. هذا بالإضافة إلى أن القول بوجود «ما لا يجوز الخوض فيه» قول يتناقض مع الخطاب القرآني القائم على أساس «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»؛ فالعبرة

السؤال الثاني:

أشرت في بعض مقالاتكم إلى أن الكلام ينتمي إلى حقل العلوم الإنسانية التي تتميز عن الدقة بكونها لا تعرف قطعيات، وهذا مخالف في ظاهره لما يعلنه المتكلمون من كون أدلتهم قطعية؛ فهل في اختياركم هذا رد لما ادعاه المتكلمون؟ أم أن الأمر يتعلق بقراءة أعمق لمقولاتهم تتميز فيها الأصول القطعية عن الفروع الظنية؟ والعقيدة عن الاجتهادات المبذولة في فهمها؟

بخصوص تساؤلكم عن علاقة علم الكلام بالعلوم الإنسانية، أود في البدء تصحيح العبارة الواردة في بداية السؤال حيث يقع الاهتمام بمفهوم **القطائع** المعرفية وليس بمسألة **القطعيات** العقائدية.. ولتوضيح هذه العلاقة أعود لأؤكد أمرًا بالغ الأهمية انطلاقًا مما توصلنا إليه من خلال جوابنا عن تساؤلكم الأول: فأقول من المعلوم أن الإنتاج الفكري المصطلح عليه غالبًا بعلم الكلام يشار به إلى إنتاج فكري إنساني ارتبط بالتجربة التاريخية والفكرية والاجتماعية للعالم الإسلامي منذ نشأته إلى يومنا هذا، فهو إذًا إنتاج أو «تراث» فكري، وهو بالتبعية يندرج من حيث الطبيعة ضمن

فليعلم أنه عاصٍ لله ﷻ»، وأنه ينتهي إلى تبني نفس منطق فرعون الذي حجر على قومه بقوله: «ما أرىكم إلا ما أرى»، وفي رأي ابن حزم «إن الذين قرنوا المناظرة بالشك يلزمهم أن رسول الله ﷺ كان شاكًا إذ علمه ربه تعالى مجادلة أهل الكتاب وأهل الكفر وأمره بطلب البرهان وإقامة الحجة»، وعليه «فقد صح أن من نهى عن ذلك وصد عنه فهو بنص القرآن صد عن سبيل الله تعالى وظالم». (انظر ابن حزم الإحكام بيروت دار الآفاق الجديدة: ط. 4، 1980 ص. 20-25).

ونعتقد من جهتنا أن ما اتهم به المعتزلة من طرف خصومهم بكونهم يحكمون العقل في الشرع، هو اتهام لا يمكن قبوله على علته، وإلا لما عُذ المعتزلة من متكلمة الإسلام، ولاعتبروا مجرد فلاسفة، وهم الذين برعوا في نقد الفلاسفة اليونان، علاوة على كونهم اشتهروا أكثر من غيرهم بالدفاع عن المشروع الإسلامي ضد خصومه من المانوية والزرادشتية وغيرهم من النوابت وأهل الأديان السابقة، بالإضافة إلى تلبسهم بالقضايا السياسية المعاصرة لهم وانخراطهم الفعلي فيها.. وتلك أدلة تاريخية على أن علم الكلام في أصل نشأته لم يكن «لاهوتًا» ولا فكرًا فردانيًا لا يعكس واقعه المجتمعي، كما ادعى ذلك عبد الله العروي، الذي سبق لنا في كتابنا **تجليات الفكر المغربي** أن فندنا ترديده لمثل هذه الإسقاطات التي نقف على مثيلاتها في الكتابات الاستشراقية القديمة.

حقاً قد يرى البعض أن الفلسفة المعاصرة أضحت مواكبة للتطورات المستجدة أكثر مما هي مراجعة للتراكيمات التاريخية... ومع ذلك يظل الفكر الفلسفي بعيداً عن القطاعات التي يعرفها الفكر العلمي ولا يكفُّ عن التواصل مع الفكر الفلسفي الذي راكمته الإنسانية..

وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الكلام؛ فلا بد من التأكيد أن **لعلم الكلام ذاكرة عميقة في التاريخ**، إلا أن بؤرة هذه الذاكرة تمثلت في كون علم الكلام ظهر، عند نشأته، متفاعلاً مع أحداث تاريخية كبرى، وظهر أثناء ذلك **قارئاً ومؤوِّلاً لنصٍّ مرجعيٍّ مكتوبٍ**، ومسائراً لمشروع اجتماعي جديد؛ وكان النص هو القرآن برؤيته الجديدة للعالم وبمفاهيمه التي غيرت رأساً على عقب من معالم ذلك العالم القديم.. إلا أنه ظل نصّاً عصياً على أن يستأثر به أحد، فقد ظلّ بمفاهيمه ومصطلحاته وبمراجعاته النقدية نصّاً مفتوحاً، لا نصّاً مغلقاً، نصّاً قابلاً للقراءة المتجددة والتنزيل المتنوع، وذلك هو المقصد من بقائه بين أيدي كل الناس، كما شدد على ذلك المفكر الهندي الشهير محمد إقبال.

ذلك ما يجعلنا نؤكد على ضرورة التمييز بين العقيدة الإسلامية وبين الاجتهاد الكلامي في العقيدة، تماماً كما يتم التمييز بين المقاصد الشرعية القطعية وبين المذاهب الفقهية القائمة على الاجتهاد **والأحكام الظنية**. وذلك ما يتيح لنا حق

العلوم الإنسانية كالفلسفة والأدب واللغة والتاريخ، إلخ. ولعل الميزة الأساس التي تميز العلوم الإنسانية تتمثل غالباً **في إشكالات ومفاهيم تتطلب دائماً تجديد النظر** فيها وإعادة طرحها واستشكالها وقيام مساحة واسعة من المناظرة والحجاج والمشاركة الفكرية حولها، ليس فقط بين المهتمين بتلك المفاهيم والإشكالات في عصر واحد، بل إن للمتأخرين من المفكرين والباحثين الحق في إعادة طرح نفس قضايا وإشكالات تلك العلوم الإنسانية والدخول في حوار غير مباشر بين الأجيال، اعتباراً لكون تلك القضايا والإشكالات لها ارتباط وثيق بالوعي الإنساني وتميُّز الإنسان «ككائن موجود في العالم» على حد قول هيدجر؛ ولذلك فتلك الإشكالات لا تفقد قيمتها لدى الإنسان في أي عصر، وبالتالي أضحت المفاهيم الكبرى لتلك العلوم الإنسانية كالفلسفة وعلم الكلام تتميز بالقدرة على التجدد والترحل كما يقال... ومن ثم كان تأريخ المحدثين والمعاصرين للإشكالات الفلسفية والكلامية أو حتى الإشكالات الصوفية، لا يفتأ يثير مراجعات نقدية وينشئ رؤى جديدة، سواء من حيث طبيعة تلك الإشكالات والمفاهيم الكبرى، أو من حيث المقاربات المنهجية الكفيلة بإعادة الفهم نشأة وتطوراً وتحولاً ومآلاً وواقعاً معاصراً.

خصوصية ما وإن على حساب الحقائق المعرفية والتاريخية؟ ثم كيف يمكن تجاوز الطابع السجالي لهذه الدراسات؟

فيما يتعلق بإشكالية الخصوصية والاختلاف بين المشرق والمغرب وخوض بعض المعاصرين فيها وتساؤلهم حول السياق المعرفي والتاريخي الذي أطر الاهتمام بهذه المشكلة، أود أن أنبه إلى أنني قد سبق لي أن طرحت هذه المشكلة في بعض أعمالي خصوصاً في كتابي **إشكالية الخصوصية الثقافية عند مفكري الغرب الإسلامي**، وكذا كتابنا حول الخطاب الصوفي بالمغرب، وبإمكاني اختصار الحديث حول الموضوع بالتنبيه إلى أن هناك في الواقع ثلاثة سياقات، سياق سياسي قديم تمثل في ذلك الاستقلال السياسي المبكر لكل من الأندلس والمغرب عن السلطة السياسية بالمشرق المتمثلة في دولة الخلافة العباسية، وقيام نوع من المنافسة السياسية والثقافية تبعاً لذلك بين جناحي العالم الإسلامي؛ ثم سياق حضاري معرفي طرحه -خاصة في وقت متأخر- المقرّي الحفيد في الجزء الأول من كتابه **أزهار الرياض** حين إشارته إلى كتاب المؤرخ علي بن سعيد المغربي المعنون **بالشهب الثاقبة في الإنصاف بين المشاركة والمغاربة**، وقيام المقرّي برصد مظاهر التراجع الفكري في الغرب الإسلامي

النظر في تقدير كفاءة وقدرة هذا المتكلم أو ذاك على استيعاب أو الاقتراب من فهم ذلك المضمون العقدي، بحسب الزمان والمكان، وبحسب المستوى العقلي والتكوين العلمي والالتزام الخُلقي. وتلك علة قوية من علل وأسباب الاختلاف **والاجتهاد الكلامي** الذي كثيراً ما يساء فهمه، خاصة في المواطن التي تلبست بالخلاف السياسي الباعث على النفور والإقصاء.

السؤال الثالث:

كثيراً ما اعتنيتم في كتاباتكم بمشكلة الخصوصية والاختلاف بين المشرق والمغرب- التي خاض فيها القدماء والمعاصرون على حد سواء. ونلاحظ اليوم نوعاً من التضخم في البحوث المعاصرة المغربية التي تعنى برصد خصوصيات الكلام المغربي، والأشعري على وجه التحديد؛ فقد أقيمت في ذلك ندوات، وأنجزت بحوث جامعية كثيرة. فما السياق المعرفي والتاريخي الذي أفرز هذا الاهتمام؟ وما تقويمكم لهذه الدراسات؟ وما مدى إمكانياتها في ظل غياب مصادر كافية؟ وهل يمكن عد بعضها مظهرًا من مظاهر سقوط الدارسين في هموم أيديولوجية تسعى إلى إثبات

الغربي، وسارع إلى إسقاطه على الإنتاج الفكري المغربي خاصة كما مثله ابن خلدون وابن حزم وابن رشد والشاطبي كذلك.

وفي رأينا فإن مفهوم القطيعة الذي طالما وظفه المرحوم الجابري في توصيفه للفكر الإسلامي بالمغرب والمشرق ينم عن إسقاط واضح فرضته تلك الظرفية السياسية الإيديولوجية بامتياز؛ ونعتقد جازمين أن هذا الدافع الإيديولوجي جعل من تأويلات الجابري، خصوصاً لفكر ابن حزم والغزالي وابن رشد الجد والشاطبي وحتى لابن رشد الفيلسوف، تشكو من الضعف وعدم الإقناع دفعته مراراً إلى أن يفض الطرف قصداً عن **«معطيات فكرية مغربية ومشرقية تنسف مفهومه عن القطيعة المعرفية»** من الأساس، وهذه إحدى آفات دخول الأهداف الإيديولوجية في البحث العلمي... وقد سبق لنا أن تناولنا بعض العوائق والصعوبات التي اعترضت الأستاذ الجابري لتطبيق مفهوم القطيعة في العلاقة بين الفكرين المغربي والمشرقي، عوائق وصعوبات دفعته أحياناً إلى «تسميم» النصوص والمصادر المعتمدة وتأويلها تأويلاً فاسداً..

غير أن نقدنا لمحاولات الجابري إثبات تلك القطيعة المعرفية بين الفكر المغربي والفكر المشرقي لا يعني نفينا إمكانية الحديث عن خصوصيات فرضتها البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية في الغرب

مقابل استمرار نوع من الازدهار الفكري في القيروان وما والاها من بلاد المشرق؛ ثم إن هناك سياقاً آخر يتمثل في عودة بعض المغاربة المعاصرين لإثارة نفس الإشكال، ولكن هذه المرة انطلاقاً من اعتبارات إيديولوجية غير علمية في نظرنا فرضتها بعض التحولات السياسية التي طرأت على المغرب وعلى العالم العربي عامة.

وإذا كان الكلام عن مظاهر وآثار ذلك الاختلاف السياسي القديم والسجال الفكري والعلمي الذي خاض فيه القدامى، وكنا قد بسطنا القول فيه في بعض أعمالنا المشار إليها؛ فإن تساؤلكم عن حضور هذه الإشكالية لدى بعض المعاصرين المغاربة تحديداً يقتضي الإشارة إلى تلك التحولات السياسية التي طرأت على المغرب وعلى العالم العربي خاصة بعد هزيمة سنة 1967، حيث بدأت تظهر نزعات نستطيع نعتها بكونه «ضد المشاركة»، وتمثلت في سعي الجامعة المغربية التي باتت منذ سنة 1975 تعرف هيمنة تيارات يسارية راديكالية، إلى تسريح جل أعضاء بعثة الأساتذة الجامعيين المشاركة، وفسخ عقود عملهم بالجامعات المغربية، وبدأت تظهر أعمال الأستاذ محمد عابد الجابري النقدية ضد الفكر المشرقي وضد أعمال مفكره المعاصرين... ثم ما لبث محمد عابد الجابري أن تلقف من الفكر الفرنسي مفهوم «القطيعة المعرفية» في الإنتاج العلمي الطبيعي والسيكولوجي

تسمح بذلك التأويل، وفي غياب هذه المادة أو الوثائق الإثباتية المكتوبة، أو عند قلة البضاعة المعروضة حولها، تعترض المفكر والباحث صعوبات جمة تفرض عليه عدم القطع في استنتاجاته... وإذا كانت الدراسات التاريخية والاجتماعية حول المغرب والأندلس ما زالت تشكو من وجود فجوات وثغرات تتطلب ترميمًا زائدًا لرفع الغموض المعرفي الذي يطالها، فبالتبعية يشكو تاريخ الفكر الكلامي والفلسفي من نفس هذه العوائق، وتكفي الإشارة إلى أن قسمًا كبيرًا من تراثنا الفكري الفقهي والكلامي والفلسفي المتعلق بالغرب الإسلامي، ما زال رهين أقسام المخطوطات المتراكمة في المكتبات الوطنية والأجنبية. وللتذكير فإن كتاب ابن رشد الحفيد المتعلق بشرحه على مستصفي الغزالي لم يكتشف إلا منذ سنوات قليلة في مكتبة «الإسكوريال» بضواحي العاصمة الإسبانية مدريد التي ما زالت تحتزن تراثًا إسلاميًا غميصًا ما زال قسم كبير منه مع الأسف مجهولًا للباحثين إلى الآن.

في ظل هذه العوائق تبرز قيمة المشاريع والأبحاث الأكاديمية والجامعية التي من شأنها أن تذلل بعض الصعاب، التي من شأنها أن تحقق بعض التراكم الكفيل لإنجاز تاريخ متكامل للفكر الكلامي بالغرب الإسلامي.

الإسلامي، وقد ظهر ذلك واضحًا في مجال الإنتاج الفقهي (النوازلي) والتصوف والفن المعماري... وإن كان التواصل بين المشرق والمغرب ظل قويًا وواضحًا في مجالي علم الأصول وعلم الكلام كما توضح ذلك أعمال الشاطبي، وكذا النصوص الغميسة المكتشفة مؤخرًا في علم الكلام الراجعة إلى الغرب الإسلامي..

السؤال الرابع:

كثيرا ما أشرتكم في كتاباتكم إلى قلة مصادر تاريخ الفكر بالمغرب وعسر الوصول إليها، ومن ثم وجود فجوات عريضة وثغرات واسعة لا تخلو منها فترة من فترات تاريخ الفكر بالمغرب؛ فهل ترى - في ظل تنامي الاهتمام بتحقيق التراث الكلامي ودراسته - أنه قد حُقق تراكم معرفي كاف لتدوين تاريخ أكثر شمولًا للفكر الكلامي بالغرب الإسلامي؟ وما واجب الباحثين اليوم تجاه هذا التراكم؟

الجواب عن هذا السؤال من شأنه أن يلقي بعض الضوء على الإشكال المطروح في السؤال السابق: إذ من المعروف أن مغامرة المفكر والباحث الأكاديمي في إعادة فهم وتأويل التراث الفكري لمجتمع ما رهين أولًا بتوفر المادة العلمية التي

مهمًا من الثغرات التي يعرفها تاريخ هذا الفكر. ونفس التنويه يجب أن يشمل أيضًا «مركز روافد» بالقيطرة بإدارة الدكتور عزيز أبو الشرع الذي يولي أهمية كبيرة لإحياء ومدارسة تراث المغرب والأندلس.

السؤال الخامس:

يمكن التمييز بين ثلاثة اتجاهات في تعيين مواطن قِدَم علم الكلام، اتجاه يضيق هذه المواطن لتتخصر عنده في المسائل، ومن ثم يقترح -في تجديده لعلم الكلام- إضافة مسائل جديدة إلى تلك القديمة، واتجاه متوسط يرى أن التجديد ينبغي أن يطال كلا من المسائل ودلائلها ولغة صياغتها وبنيتها، دون مساس بجوهر الكلام؛ أعني موضوعه المتعين في الذات الإلهية وأفعالها، وغايته المتمثلة في الدفاع عن العقيدة وإثباتها بأدلة هي مظنة لرد الشبهات ودفع الشكوك، وبناء عليه يقترح هذا الاتجاه تجديدًا يستوعب كلا من المسائل والدلائل واللغة والبنية، واتجاه ثلاث يرى أن التجديد ينبغي أن يتجاوز هذه العناصر الأربع إلى تجديد جوهر الكلام نفسه؛ أعني الموضوع والغاية، وهذا الاتجاه في الحقيقة إنما يقترح اجترار علم جديد

غير أن الملاحظ أن هذا الأمل الذي كان معقودًا على الجامعة المغربية التي شهدت بالفعل نهضة فكرية حقيقية منذ أواسط سبعينيات القرن الماضي إلى أواخر التسعينيات منه، قد تبخر وتوقف أو كاد عن العطاء بسبب السياسة التي انتهجتها الدولة المغربية بطرحها على الباحثين مشروعه حول «المغادرة الطوعية»؛ حيث غادرت عدة أطر فكرية مدرجات الجامعة والبحث العلمي الجامعي، فافقرت ساحتها ودُمّرت أنشطتها وتشتتت القدرات الفكرية للباحثين الذين كان التواصل الممدود بينهم في رحاب الجامعة مما يذكي روح البحث العلمي لديهم، ثم بتنا نشهد انقراض المتخصصين في تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية الذي صار عددهم اليوم معدودًا على أصابع اليد الواحدة... ومع ذلك لا نملك إلا أن نشيد ببعض المراكز البحثية الفتية خارج رحاب الجامعة، التي أبدت في العقود الأخيرة عناية فائقة بالبحث والتنقيب في تاريخ الفكر في الغرب الإسلامي عمومًا، خاصة منه تاريخ علم الكلام. ولا بد هنا أن أنوه من جديد بالتراكم العلمي الذي استطاع «مركز أبي الحسن الأشعري» بتطوان بقيادة الدكتور جمال علّال البختي وطاقم الشباب الباحثين معه، أن يحققه بفضل العديد من النصوص الكلامية الغميسة الراجعة إلى الغرب الإسلامي قاطبة، والتي اعتنى بها تحقيقًا ومدارسة؛ وقد سد نشاط هذا المركز رغم ضعف إمكانياته المادية جانبًا

مستجدات العالم الحديث، وبطرق وأساليب حديثة؟ وما الخصوصيات التي طبعت مشاريع أعلام هذه المدرسة أمثال طه عبد الرحمن وعبد المجيد النجار وعبد المجيد الشرفي وغيرهم؟

سؤالكم المركب هذا يطرح مسألة ما يتداوله البعض هنا وهناك من مصطلح «تجديد علم الكلام» ومحاولة التعرف على طبيعة الأصوات الداعية خاصة إلى **إعادة قراءة التراث الإسلامي**، ومن جملته التراث الفقهي والكلامي: إن الجواب عن سؤالكم المزدوج هذا يقتضي أولاً استصحاب الوعي بطبيعة نشأة هذا العلم التي أشرنا إليها، التي من شأنها أن توقفنا على أهدافه الأولى التي اكتسب منها **وظيفته وطبيعته**، ومن شأن ذلك أن يوقفنا على فائدة هذا العلم ومدى الحاجة إلى تجديده والأبعاد المتوخاة من هذا التجديد... وهنا لا بد أن نستحضر الدور الذي لعبه علماء الكلام طيلة التاريخ الإسلامي، ولعل تاريخ المعتزلة وحده يبين لنا مدى انخراط المتكلم في قضايا مجتمعه الفكرية والسياسية كذلك؛ وهو نفس الدور الذي حمله - بعد أفول نجمهم- عموم متكلمي أهل السنة خاصة منذ القرن الخامس. وإذا كان ابن خلدون في تقييمه لعلم الكلام قد انتهى إلى القول بأن منهجية الحجاج والمناظرة والحوار التي رسخها علماء الكلام لم تعد ضرورية ولا فائدة في

لا تجديد الكلام القديم. ويمكن أن ندرج في هذا الاتجاه الأخير مشروع حسن حنفي الذي عد نفسه في أحد حواراته ممثلاً للاتجاه الاجتماعي السياسي للكلام الجديد⁽³⁾.

ما هي مواطن قدم علم الكلام في نظركم؟ وهل تنحصر في المسائل فقط أم تتجاوزها إلى الدلائل واللغة والبناء؟ وما تقويمكم للاتجاهات التي ترى ضرورة تجديد موضوع الكلام نفسه وغايته؟ وإذا سلمنا بالحاجة إلى تجديد الكلام، فأين تتجلى أهميته اليوم؟ وما وظيفة المتكلم الجديد؟

ثم هل يمكن وضع تقسيم جغرافي للاتجاهات الكلامية الجديدة نميز فيه -دون حصر- بين مدرسة هندية، وأخرى إيرانية، وثالثة مصرية؟ ما تقويمكم لهذه الاتجاهات إن وجدت؟ وهل يمكن الحديث عن مدرسة مغربية للكلام الجديد، مدرسة نجحت أو حاولت إعادة قراءة الإشكالات الكلامية وفق

(3) يقول حسن حنفي: «أنا أريد أن أحمس الناس إلى عصرهم، هل أستطيع أن أجعل قواعد سنًا للعقيدة أيضًا؟ مقاومة الاستعمار، مقاومة التخلف، مقاومة الصهيونية، مقاومة التجزئة والتشرد، مقاومة القهر، مقاومة الفقر... هذه مرحلة، وأنا أعدك بعد أن ننهي من مقاومة الاستعمار والصهيونية والتخلف والقهر والفقر ونصبح أعزة، أرجع إلى قواعد الاشعرية القديمة، إذا كان ذلك يريحك» الاجتهاد الكلامي، ص 29-30

لذا أظن شخصيًا أن التساؤل عن مصير علم الكلام هو من جنس التساؤل عن مصير الفلسفة. هذه الأخيرة التي بالرغم من هيمنة العلوم الوضعية على حياتنا المعاصرة إلا أنها لا تكف عن إثارة المشاكل والقضايا الإنسانية الكبرى، وإن كان ذلك برؤى ومناهج متجددة، حيث ما زال الفكر الفلسفي يبدى اهتماما بالتذكير بقيمة الإنسان منتقدًا للعديد من التوجهات الفكرية والاختيارات السياسية التي ترمي إلى الانحدار بالإنسانية إلى مرتبة الحيوانية أخلاقيًا وسياسيًا.. وهذا يعني أن الفكر الفلسفي مهتم كذلك بتتبع تطور المعرفة العلمية وتقييم آثارها على «الوجود الإنساني» في هذا العالم. ونعتقد أن استمرار النشاط الكلامي اليوم من جنس استمرار النشاط الفلسفي، بمعنى أن على المتكلم المعاصر-أو الدارس المتخصص في العلوم الإسلامية قاطبة- أن يتساءل عن دوره، وما يحمله من قيم وتصورات للوجود وبدائل فكرية تجاه المصائر التي انتهت إليها الإنسانية أو هي سائرة إليها كما يتوقع ذلك الدارسون المستقبليون؛ إذ الاعتناء بواقع المجتمعات الإنسانية ومصيرها جزء من اهتمام الخبراء في العلوم الإسلامية، ومن ضمنها مؤرخو علم الكلام. ولعل مما يجب أن يدخل في اهتمام الدراسات الكلامية ضرورة العناية بمشاكل «أخلاقيات

الاشتغال بها، خاصة بعد أن تم «لأهل السنة» محاصرة «المبتدعة» وتحجيم دورهم في المجتمع؛ فذلك تقييم نعتقد أنه مجرد انعكاس لعصر ابن خلدون، وهو العصر الذي شهد انكفاء المجتمعات الإسلامية على أنفسها بعد سلسلة طويلة من الصراعات السياسية والجوائح الطبيعية، وخاصة بعد الهجمات العسكرية العنيفة التي تعرضت لها تلك المجتمعات، فانقطع التواصل أو كاد بينها وبين العالم الخارجي، ودُحر فلول الشيعة الإسماعيلية داخليًا، فبدا لابن خلدون وكأن علم الكلام الذي اتخذ من الدفاع عن الإسلام ضد الخصوم والمخالفين قد فقد دوره الاجتماعي. وهذا تقييم هو في نظرنا مجرد انعكاس لذلك العصر، ولا يجوز سحبه وتعميمه على باقي الأزمنة. ولعل هذا ما يجعلنا نتبين الحاجة إلى منهجية الحوار والمناظرة الكلامية في ظل العصور الحديثة التي صارت المجتمعات المختلفة مضطرة للانفتاح على غيرها والتعامل الإيجابي مع المخالف بناء على ضوابط عقلية وأخلاقية برع علماء الكلام قديمًا في تسطير معالمها... وكما أن علم الكلام قد شهد أوجه في ظل ازدهار الحضارة الإسلامية خاصة في القرنين الرابع والخامس، فحرّي به أن يلعب اليوم الدور نفسه في ظل التقدم الذي تشهده الإنسانية في العصر الحديث مع ما يتطلب هذا التقدم من الحاجة إلى انفتاح على الآخر والتعرف عليه والحوار معه..

قد اصطدمت بهموم إيديولوجية ضاغطة أو مذهبية (شيعية وسلفية وعلمانية) قللت في نظرنا من طابعها التجديدي الذي رامت الظهور به، وهو ما يجعلنا نلاحظ أن محاولات إعادة إنشاء تاريخ علم الكلام وعلم الأصول في الإسلام لا تزال لم تبرح منطلقها الأول، ولا تزال مترددة بين عوائق تقليدية قديمة و«قراءات» حديثة هي أقرب إلى الإسقاط والمزالق الإيديولوجية منها إلى التجديد.

ونعتقد أن لا مخرج من هذا وذاك الا بتحرير كتابة وقراءة تاريخ الفكر في الإسلام من هموم الإيديولوجيات الضاغطة والاعتبارات المذهبية الضيقة، وجعل الهم المعرفي العلمي الهدف الوحيد القمين بتفسير المادة الفكرية المدروسة في شبكة من العلاقات والتداخل بينها وبين باقي المعطيات الأخرى. تاريخية كانت أول لغوية أو اجتماعية، مع امتحان متبصر لكل المناهج والرؤى الحديثة قبل تنزيلها على قضايا وإشكالات تلك المادة..

بناءً على ذلك فإنني أستشكر إدراجكم أعمال عبد المجيد الشرفي ضمن محاولة التجديد في علم الكلام، مع أنه فيما نعتقد يعد من الرموز التي سعت إلى «توظيف» اشتغالها الفكري لخدمة أهداف سياسية وإيديولوجية أبعد ما تكون عن الأهداف العلمية الخالصة. وبإمكانكم الاطلاع على المتابعة النقدية لأعمال ومواقف عبد المجيد الشرفي في كتاب مواطنه

الطب» المعاصر والإحاطة بمختلف التهديدات لنظام العائلة، وإشكالات التكيف المطلوب للجماعات الإسلامية الواسعة في بلاد الغرب، وانعكاسات التقدم العلمي المعاصر على المجتمعات الغربية؛ كل هذا ضمن متابعة التطور الكبير الذي انتهى إليه «علم مقارنة الأديان» والمذاهب والفلسفات في بلاد الغرب.. وهو العلم الذي نعتقد أنه بات يمثل اليوم حقلاً للبحث العلمي المشترك بين مفكري الغرب ومفكري الإسلام، مع التوفر على العدة المعرفية التي تمكّن من تقييم ومراجعة ما استجد من «مناهج» تطبيقية في باب العلوم الإنسانية، لغوية كانت أم فكرية وتاريخية.

وبتأكيدنا على حاجة كل التراث الإسلامي إلى «قراءات» جديدة، فلقد كان المأمول أن تنأى الأبحاث والأعمال الأكاديمية المعاصرة عن كل اصطفاة إيديولوجي، غير أن الذي حصل أن العديد مما نُعت «بالقراءات الجديدة» بات يستعيد ذات الصراع الإيديولوجي الذي عانى منه العالم الإسلامي طيلة القرن العشرين، ويكرر نفس النزعة الإقصائية القديمة الطاغية في كتب «الملل والنحل». وهو ما نتبين معه أنه بالرغم من العدة المعرفية والمنهجية التي «حفظتها» ورددها بعض المحاولات والقراءات المعاصرة لكتابة تاريخ الفكر الإسلامي عامة، أصولًا وكلاً، إلا أن نزعتها التجديدية

أو متكلمًا أو فقيهاً أو باحثًا أكاديميًا بإطلاق- محافظًا على استقلاليته، وأن يترك مسافة بينه وبين كل من يحاول «توظيف» بضاعته المعرفية لصالح هذه الفئة أو تلك، دينية كانت أو مذهبية أو سياسية..

السؤال السادس:

كنتم -أستاذنا- ممن نالوا شرف التمكين للفكر الإسلامي بكليات الآداب بالمغرب، بل ووضع اللبنة الأولى لفتح شعبة الدراسات الإسلامية. بعد مرور نحو نصف قرن على هذا التمكين، ما تقويمكم للدرس الكلامي بالجامعات المغربية والعربية عمومًا؟ ما المكتسبات التي حققها هذا الدرس؟ وما الأزمات التي يتوقف تطويره على تجاوزها؟ وكيف يمكن تجاوز هذه الأزمات إن سلمنا وجودها؟ ثم ما هي أولويات البحث في علم الكلام عموماً وعلم الكلام بالغرب الإسلامي على وجه التحديد؟

بخصوص تساؤلكم عن تقويمنا لماضي وحاضر الدرس الكلامي في الجامعة العربية ومنها الجامعة المغربية فأستطيع مختصراً القول في الموضوع بأنه من الواجب أن نثمن عالياً العمل

محمد الطالب «ليطمئن قلبي» الذي عرّى فيه بوضوح عن الأهداف الإيديولوجية لكتابات وأعمال كل من عبد المجيد الشرفي ومحمد أركون، خاصة في علاقة هذين الرجلين بالنظام الاستبدادي الذي كان سائدًا في تونس ثم بكل من المخابرات الفرنسية والأمريكية بالعالم العربي. ويكفي أن نعلم أن كتاب عبد المجيد الشرفي حول «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» قد أنجز بناء على طلب وتمويل من السفارة الفرنسية بالمغرب بناء على خطة مرسومة تتوافق مع نتائج أعمال الاستشراق القديم حول الإسلام..

ويكفي الوقوف كذلك على كتاب محمد أركون «من مانهاتان إلى بغداد» لنذكر أننا لسنا أمام مجدد في باب دراسة علوم الإسلام بقدر ما نحن أمام منظر إيديولوجية معينة ترمي إلى سلب الإسلام باعتباره ديناً دين أية خصوصية، وتصر أن تحكم عليه ليس وفق تاريخه بل وتسقط عليه تاريخ الصراع الغربي مع الكنيسة، ثم تأييده المبطن لشرعية الغزو الأمريكي للعراق.. وليس هذا مقام الكشف عن الأهداف الكنسية الكامنة وراء أعمال الشرفي وأركون، ولا بيان الإسقاطات اللاعلمية في جل أبحاثهما ولا التوظيفات السياسية التي يطمحان إليها..

من هنا ندرك أهمية أن يكون المفكر المعاصر- سواء سميناه فيلسوفًا أو مفكرًا

إيلاء العناية للفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. وكانت تلك هي الانطلاقة التي أثمرت بعد قليل كل الاجتهادات و«القراءات» المختلفة لتاريخ الفكر الإسلامي، فلسفة كان أو كلاما..

غير أن الملاحظ أن هذه الانطلاقة الإيجابية كانت مرتبطة أساسًا بظرفية سياسية واجتماعية سبق لنا الإشارة إليها في مناسبات غير هذه، كما كانت مرتبطة بأسماء وأشخاص معينين، وحينما تبدلت تلك الظرفية وغادرت تلك الأسماء مدرجات الجامعة، إما بالوفاة أو بالمغادرة الطوعية، يبدو أن الساحة الجامعية قد اقفرّت وخلت من أسماء لها وزنها بعد أن ذاع صيتها ووصل تأثيرها إلى العالمين العربي والغربي...

ونعتقد أن هذا المصير الذي انتهت إليه الدراسات الفلسفية والكلامية في تاريخ الإسلام، مشرقًا ومغربًا، ينسحب على سائر التخصصات بسبب التراجع الذي بات مشاهدًا في مخططات التنمية بالبلاد العربية، ولعل ميزانية البحث العلمي في هذه البلاد تعكس هذا المشكل بجلاء، غير أنه في ظل هذا التراجع في البحث العلمي، خصوصًا في تاريخ علم الكلام بالغرب الإسلامي، لا نملك إلا أن نثمن المجهودات الكبيرة والثمار الواضحة التي تحاول تدارك هذه العوائق. تلك المجهودات والثمار المتمثلة فيما ظهر خلال العقود الأخيرة من

الرائد الذي دشنه في النصف الأول من القرن العشرين الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي كان قد زاحج بين تكوينه الأزهرى الأصيل وتكوينه الحديث في جامعة السوربون بباريس، وهو العمل المتمثل في محاولة تقديم رؤية متكاملة للفكر الإسلامي، فقهاً وأصولاً وكلاماً وتصوفاً وفلسفةً كذلك، وأعتبر كتابه **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** انطلاقة لنشأة مدارس وقراءات مختلفة لتراث الإسلام الفكري، وقد أعقب ذلك ظهور أبحاث وأعمال أصيلة غطت مختلف تجليات الفكر الإسلامي بالمشرق تحديدًا، مع غفلة تكاد تكون تامة عن الفكر الإسلامي بالغرب الإسلامي. والواقع أن تعرفنا على تاريخ الفكر الإسلامي، خاصة في باب علم الكلام والتصوف، يرجع الفضل فيه إلى تلامذة الشيخ مصطفى عبد الرازق..

أما ما ينوب المغرب والجامعة المغربية تحديدًا فالتذكير واجب بأن الدرس الفلسفي في كلية آداب الرباط كانت تهيمن عليه مادة مقطوعة الصلة بالفكر الإسلامي قاطبة؛ فلسفة وكلاماً وتصوفاً. كما كانت السفارة الفرنسية حريصة على إبقاء مادة الفلسفة تدرس باللغة الفرنسية، إلا أن جهودًا بذلها أساتذة مغاربة، ومن ضمنهم محمد عابد الجابري وعلي أمليل، فرضوا العربية كلغة وحيدة لتلقي الدرس الفلسفي مع

ثم إن المتتبع لمساركم الفكري -خصوصا المتعلق منه بعلم الكلام- يلاحظ اهتمامكم ببعض المعالم الكبرى نحو إعادة النظر في المصطلح الكلامي والخلافات الكلامية بعيدا عن التوظيفات الإيديولوجية، ورصد علاقة الكلام بكل من المجتمع والسياسة، وإحياء التراث الكلامي المغربي مع إعادة النظر في خصوصيته. هلا تفضلتم بتقريب القارئ الكريم من معالم مشروعاتكم الفكرية، وتحديدًا ما تعلق منه بعلم الكلام. وهل يمكن اعتباره امتدادًا لمدرسة مصطفى عبدالرازق ثم سامي النشار الذي كان من بين أبرز من شرفتم بالتلمذ له؟

بخصوص سؤالكم حول المنهج الذي سلكناه في تقريب وقراءة التراث الكلامي، وكذا التراث الأصولي في الإسلام، فإذا كان المقام لا يتسع هنا لتوضيح ذلك، فلا أقل من القول بهذا الصدد أن همّ المراجعة النقدية التي طبعت كل أعمالنا تلتمس مشروعاتها وضرورتها مما نلاحظه في علمين إسلاميين أصيلين هما علم التفسير وعلوم الحديث، وهما علمان سُنيان ضمًا مواقف وآراء محسوبة على الفكر السني مع أن بعضها بلغ درجة من الشذوذ والغرابة، نعتبر الإبقاء عليها دون مراجعة نقدية

نصوص كلامية جد مهمة تنتمي إلى الغرب الإسلامي عامة، والتي نجح في إخراجها إلى الوجود «مركز أبي الحسن الأشعري» بتطوان، مما يدل على أن تعميق البحث في تاريخ الفكر الإسلامي ينبغي أن تنخرط فيه مؤسسات وجمعيات ومراكز بحثية مستقلة.

السؤال السابع:

المتتبع لكتاباتكم أستاذي يلاحظ أنكم تتبنون في تفسير نشأة الكلام وتطوره نموذجًا تفسيريًا مركبًا ذا أبعاد لغوية واجتماعية وسياسية، متجاوزين بذلك بعض النماذج الجزئية كنموذج عبد الله العروي الذي يرى أن الكلام إنما يعكس اهتمامات الفرد الفكرية والخلقية، مغفلًا علاقته بهوموم المجتمع الإسلامي ومشاكله السياسية والاجتماعية.

فهل هذا وصف مطابق لنموذجكم التفسيري؟ وهل يمكن بيان حقيقته بشيء من التفصيل؟ وما شواهد صدقه على تاريخ الفكر الكلامي؟ وما موقع الأبعاد الشرعية منه؛ أعني كون الممارسة الكلامية استجابة لواجب شرعي كفائي ذا أساس قرآني واضح؟

الإسلامي اجتهادات و«قراءات» قابلة للمراجعة والترشيد وإعادة النظر، طبقاً بناء على ضوابط منهجية يجب تبريرها علمياً.. ونعتقد جازمين أن «رؤية الإسلام للعالم» وقيمه الكبرى انطلاقاً من القرآن الكريم وسيرة رسوله الأمين ﷺ يشجع على هذا الموقف الأخلاقي في طلب المعرفة والالتزام بالحق.

ذلك ما دفعنا إلى إعادة النظر واقتراح «قراءة» تقرّبنا إلى **فهم أفضل للخلاف الكلامي وللخلاف الأصولي في الإسلام**، ولم نقلد في ذلك زيّداً ولا غمراً، وإنما كنا نهتدي في ذلك بما تتيحه لنا النصوص والأصول، ونتحصن أشد ما يكون التحصن باستقلالنا عن كل السُّلط السياسية والتكتلات الاجتماعية والتصنيفات المذهبية. وإذا كنت قد قُدِّر لي في مسيرتي العلمية أن أتلمذ على الأستاذ الكبير المرحوم علي سامي النشار، خريج مدرسة مصطفى عبد الرزاق، فإن ذلك لم يمنعني أن أبْقَ بعيداً عما انخرط فيه هو ﷺ من الدفاع عن الأشعرية دون باقي المذاهب والاتجاهات الإسلامية، مفضلاً من جهتي الإبقاء على مسافة واحدة من تلك المذاهب مقوماً ومراجعا بحسب الاعتبارات الفلسفية والمنهجية التي سلكتها وأوضحنا معالمها في مقدمه كتابنا **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، ملتزمين بمبدأ عقلي وأخلاقي مفاده أن الحق ما نصره دليله، لا ما حمل على أسنة السيوف وأفواه المدافع أو صارت بذكره الركبان.

من شأنه أن يلحق ضرراً بالإسلام نفسه، ويشوه صورته، ويتعارض مطلقاً مع الخطاب القرآني. والإبقاء عليها إلى يومنا هذا منسوبة إلى ما يسمى بالفكر السني، ودون أن تطالهما المراجعة النقدية، فيه ثلْم للإسلام ومسٌّ بمصداقيته، ويكفي النظر إلى مبلغ ما يتضمنه تفسير الطبري من «إسرائيليات»، أو النظر في بعض روايات أهل الحديث حول «جمع القرآن الكريم» للوقوف على الأخطاء الفاحشة أحياناً والشذوذ الواضح في هذه الأخبار والنصوص التراثية. وإذا كان هذا حاصلًا في ألصق العلوم بالإسلامي، فإن تاريخ علم الكلام، كما أوضح ذلك أبو الحسن الأشعري في بداية **مقالات الإسلاميين**، يبين تعدد الأسباب التي أوجبت اختلاف المسلمين في هذا المجال.

هذا علاوة على أمر أساس يجب ملاحظته وهو أنه إذا كان القرآن وراء نشأة أهم علوم الإسلام، **فإن القرآن ذاته نموذج ساطع في باب المراجعات النقدية للتجارب الإنسانية قبله**، دينية كانت أو أخلاقية أو سياسية، ومن هنا تقرر عند علماء الكلام مبدأ «وجوب النظر» الذي لا تخفى قيمته بالنسبة للمفكر الباحث عن الحقيقة..

وهكذا إذا كان حق المراجعة لمختلف التراث الإنساني، دينياً كان أو فلسفياً، حقاً مضموناً في أصول الإسلام وفي بنية الثقافة الإسلامية فما علينا إلا أن نعتبر كل «القراءات» والفهوم القديمة التي أنتجت في ظل تاريخ الفكر

نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية
جون هوفر - ترجمة: محمد خضر

هل سد باب الاجتهاد
وائل حلاق - ترجمة: سعد خضر

اليقيني والظني من الأخبار
أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني

مراجعات بحثية في التراث العقدي
تحرير: ياسر بن ماطر المطرفي

العوامل النفسية المؤثرة في حكم الناقد على الراوي
مسعود محروس كوني

التقليد والاجتهاد في أصول الدين (أطروحة دكتوراة)
د. ياسين السالمي

سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية (أطروحة دكتوراة)
د. أحمد ذيب

تكوين الملكة اللغوية (الطبعة السابعة)
د. البشير عصام المراكشي

مدخل إلى إبستمولوجيا الدين (الطبعة الثانية)
محمد سيد سلامة

