

الدراسات والأبحاث

استشراق وحدود:

قراءة في كتابي «رين» و«باور»

أ.د. احميده النيفر

نقاش حول المرأة المسلمة في البحوث العلمية الألمانية

ظلال سامي الجنابي

التصوف: من القراءة التاريخية إلى التأصيل الإبستمولوجي-
التاريخي

عبد الله بكيري

معالم منهج الوسطية في فقه التنزيل

مصطفى اليربوعي

رسالة في علم المنطق

قاسم الخاني

دراسة وتحقيق: سفيان البطل

تقارير

تقرير ندوة دولية:

مستقبل الدين والتدين في ضوء التحديات المعاصرة

يوسف عكراش

مراجعات كتب

مراجعة كتاب: دراسات حول نظم

الصور المكية

تأليف: أنجليكا نويفرت

بدر الحاكيمي

حوارات

حوار مع الفقيه الأصولي فضيلة الشيخ:
مولود السريري

حول «الإشكالات المعاصرة لأصول الفقه»

حاوره:

محمد سهلي

زكريا السليمانبي

ترجمات

ميغيل أسين بلاثيوس
والفلسفة الإسلامية

رفاييل رامون غيريرو

ترجمة

عبد العزيز النقر

نظرية سياقية في التبرير
المعرفي

ديفيد بي أنيس

ترجمة

محمد سيد سلامة

دورية
نماء
فطرية محكمة متخصصة في
علوم الوعي والدراسات الإنسانية



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.



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مؤسسة نماء البحثية

دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين

209 ص، (مجلة دورية محكمة؛ العدد 18). 17 × 24 سم

١. علوم الوحي. ٢. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.

ISSN: 2785-9746

مؤسسة نماء البحثية

مؤسسة بحثية مستقلة متخصصة
في العلوم الإسلامية والإنسانية،
تأسست عام 2011/1432 تعنى
بإعداد ونشر الدراسات العلمية
المتخصصة، والترجمات، والدوريات
المحكمة، وتقديم التعليم الأكاديمي،
والاستشارات البحثية في المجالات التي
تسهم في تنمية حقول الإسلاميات
والإنسانيات وتعزيز التكامل بينهما.

المدير العام:
ياسر ماطر المطرفي

تصميم وإخراج: أمل جمال - أمير الحسيني

الهيئة الاستشارية

لدورية نهاء المهكمة (*)

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 لمن دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

د. الطيب بوعزة
أستاذ التعليم العالي - تخصص فلسفة (المغرب)

د. عبد الرحمن عززي
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 الإنسانيات في جامعة كولومبيا
بالولايات المتحدة الأمريكية (كندا)

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 القري 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)

(*) مرتبة أئبائيا.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Editorial

افتتاحية العدد

By Editor

بقلم رئيس التحرير

Dr. Said Bentajar 9

د. سعيد بنتاجر

Research Papers

الدراسات والأبحاث

Orientalism and borders:
Critical reading of Rinn and
Bauer's books

استشراق وحدود:

قراءة في كتابي "رين" و"باور"

Prof. Dr. Hmida Ennaifer 17

أ.د. احميده النيفر

Discussion regarding Muslim women
in German academic research

نقاش حول المرأة المسلمة في البحوث
العلمية الألمانية

Dhalal Sami Aljanabi 33

ذلال سامي الجنابي

Sufism: From historical reading to
epistemological-historical scaffolding

التصوف: من القراءة التاريخية إلى
التأصيل الإبستمولوجي-التاريخي

Abdallah Bakiri 59

عبد الله بكيري

Features of the moderate methodology
in applied Islamic jurisprudence

معالم منهج الوسطية في فقه التنزيل

Mustapha Liarboui 77

مصطفى اليربوعي

A Treatise on The Science of Logic
By: Qassim Al-Khani

رسالة في علم المنطق
قاسم الخاني

Study and Investigation

دراسة وتحقيق:

Soufiane EL BATAL 109

سفيان البطل

Translations

الترجمات

Miguel Asín Palacios and the Islamic
Philosophy

ميغيل أسين بلاثيوس والفلسفة
الإسلامية

Rafael Ramón Guerrero

رفاييل رامون غيريرو

Translated by

ترجمة

Abdelaziz ENNAKR 133

عبد العزيز النقر

A Contextualist Theory of Epistemic
Justification

نظرية سياقية في التبرير المعرفي

David B. Annis

ديفيد بي أنيس

Translated by

ترجمة

Mohamed Sayed Salama..... 147

محمد سيد سلامة

Book Reviews

مراجعات كتب

Review of the book “Studies on the
composing of the Meccan surahs

مراجعة كتاب
دراسات حول نظم السور المكية

Angelika Neuwirth

تأليف: أنجليكا نويثرت

Badr Elhakimy 169

بدر الحاكيمي

Reports

International seminar report:
The future of religion religiosity in light
of contemporary challenges"

Youssef Aakrache 181

Dialogues

Dialogue with the fundamentalist jurist, His
Eminence the Sheikh: Mawloud Al-Sariri
on "Contemporary Problems of Usul al-Fiqh"

By: Mohamed Sahli -

Zakaria Soleimani..... 193

تقارير

تقرير ندوة دولية:
مستقبل الدين والتدين في ضوء
التحديات المعاصرة

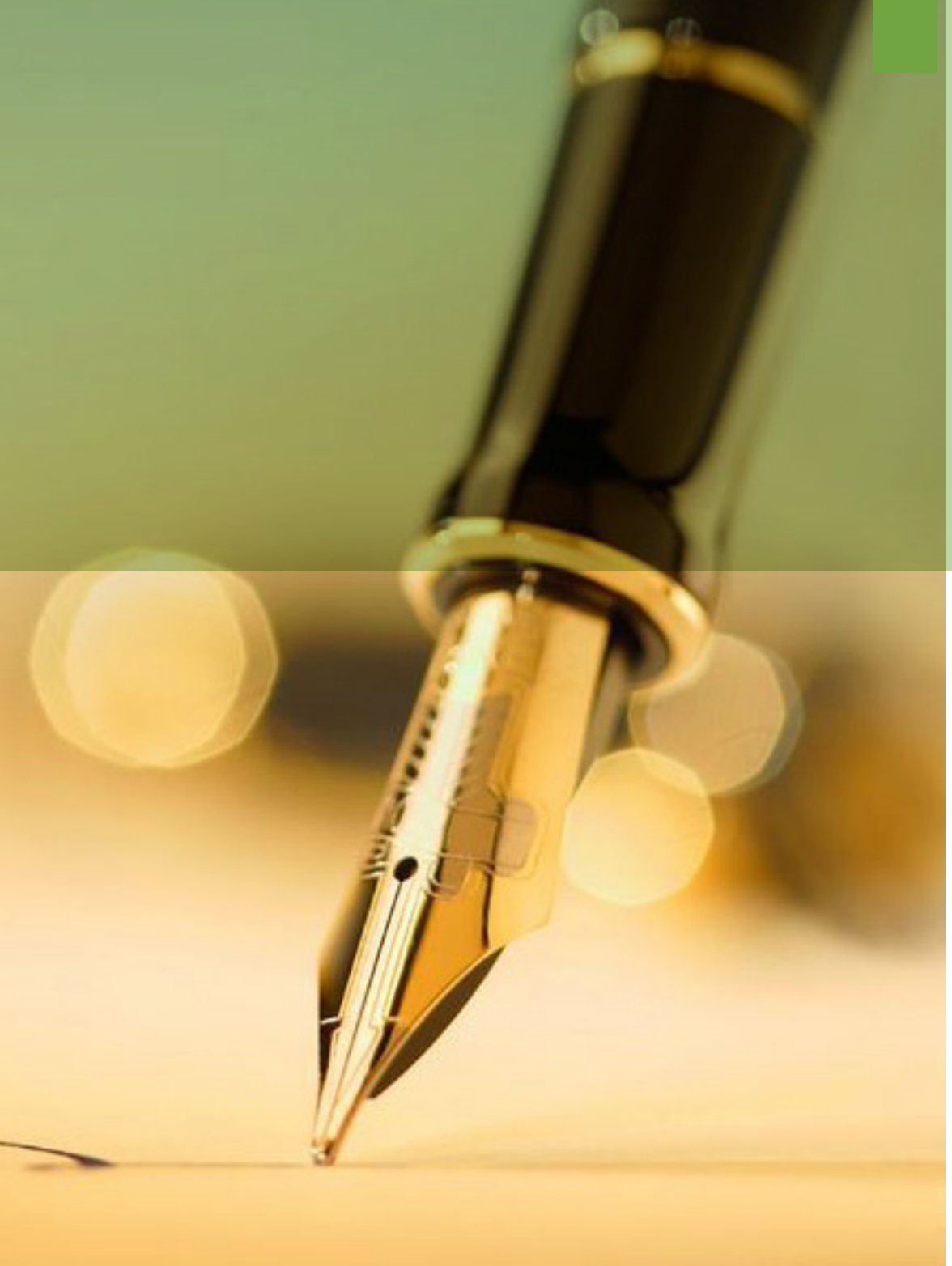
يوسف عكراش

حوارات

حوار مع الفقيه الأصولي فضيلة
الشيخ: مولود السريري
حول: «الإشكالات المعاصرة لأصول الفقه»

يطوره: محمد سهلي

زكريا السليمانى



افتتاحية العدد

Editorial

بقلم رئيس التحرير

د. سعيد بنتاجر

By Editor: Dr. Said Bentajar

صار معظم المفكرين، إن لم نقل كلهم، يعتقدون بنسبية المعرفة الإنسانية، بما فيها المعرفة العلمية. وليس المقصود بهذه النسبية محدوديتها بالنسبة لما يجب أن يُعرَف فعلاً، بل أيضاً ارتباطها بأمرٍ غير معرفية. وقد اجتهد الفلاسفة والمفكرون في بيان هذه الأمور التي ترتبط بها المعرفة، منهم الإبيستيمولوجيون الذين تحدثوا عن العلاقات الداخلية المشكّلة للمعرفة، مثل العلاقة بين الأطر النظرية والمعطيات الحسية أو التجريبية؛ ومنهم فلاسفة نظروا في علاقات خارجية متعلقة بذاتية العارف أو العالم، اعتقاداته وأغراضهم ومصالحه وعلاقاته، أو بالظروف الاجتماعية المحيطة به من جهة اللغة والسلطة

والتمويل وغير ذلك. ولعل حاصل ما يستفاد أن المعرفة، بما فيها المعرفة العلمية، ليست بتلك الموضوعية ولا النقاء الذي يتصور في بادئ الأمر. وتمثل المعرفة التي أنتجها المستشرقون حول التراث الإسلامي نموذجاً لارتباط الإنتاج المعرفي بسلط ومصالح وأيديولوجيات ورؤى مسبقة، وهذا ما أبرزته العديد من الدراسات النقدية التي رامت مراجعة الإنتاج الاستشراق في الغرب نفسه. ولا يفيد هذا الحكم التبخيس من الإنتاج الاستشراقي مطلقاً ولا اتهام المستشرقين في نياتهم جملة، بقدر ما يراد منه تقديم المثال عن ارتباط المذكور للمعرفة بالعلاقات التي أشرنا إليها سابقاً. ولذلك، لا بُدَّ من الانتباه إلى الأحكام المرسلّة التي ترمي الاستشراق جملة، قديمه وحديثه، بالنزعة الاستعمارية والارتباط بالنزعة المركزية الغربية وصناعة "الشرق" صناعة. المعلوم أن كثيراً من الدراسات الاستشراقية للإنتاج المعرفي الإسلامي إنما استمدت قوتها من المناهج المستجدة التي استعملت، وهي المناهج التي لم تكن معهودة في الممارسة المعرفية الإسلامية، وهي مناهج مستمدة من تطورات الفلسفة والعلوم الإنسانية في الغرب.

وغايات هذه التنبئية: كما صار مطلوبًا من الباحثين في العلوم الإسلامية دراسة المناهج والنظريات الغربية التي أنتجت في دراسة موضوعات شبيهة بالموضوعات المدروسة في العلوم الإسلامية، واستمداد ما ظهرت مناسبتة منها. ولا تقتصر الاستفادة من المعرفة الفلسفية والعلمية الإنسانية الغربية فيما يسمى بعلوم الآلة، بل يمكن الاستفادة، جزئيًا على الأقل، من الكثير من النظريات والمذاهب والأفكار.

تدور أغلب مواد هذا العدد على الاستشراق، وهي دعوة إلى الدراسة الجدية والقرينة من الموضوعية للإنتاج الاستشراقي بعيدًا عن الخطأ الذي نزع من المستشرقين سقطوا فيه، أي التحيز والارتباط بالأيديولوجيا والسلطة والمصلحة، وذلك من أجل الفهم الجيد لهذا الإنتاج، والاستفادة مما صح منه، وتبين أخطائه وتبينها. وفاتحة هذا العدد مقال للمفكر التونسي احميدة النيفر راجع فيه أفكار المستشرقين الفرنسي "لوي رين" في كتابه "المرابطون والإخوان: دراسة عن الإسلام في الجزائر" والألماني "توماس باور" في كتابه "ثقافة اللتباس: تاريخ الإسلام من منظور مختلف"، محاولاً الإجابة عن سؤال: كيف يفهم الآخر الإسلام؟ بالإجابة عن سؤال وسيت هو: هل المطلوب عند المستشرق هو فهم عالم الإسلام أم امتلاكه؟ وهو ما يعني ربط السؤال المعرفي بالمصلحة، كما فعل كبار نقاد الاستشراق. وقد انتهى بعد

وظل سؤال فائدة هذه المناهج وكيفية الاستفادة منها وتبيئتها سؤالاً مُلِحًا في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. ومع أن مجهودات قد بُذلت قديمًا وحديثًا، ولا زالت تبذل، في النظر الفلسفي والإبستمولوجي في المعرفة الإسلامية، إلا أنّ كثيرًا من هذه المجهودات قد نظرت، وبتأثير من توجهات في هذا الاستشراق الغربي، إلى هذه المعرفة نظرة خارجية جامدة، واعتدت بأدوات منهجية متنوعة بداعي مواكبة تطورات الفلسفة والعلوم الإنسانية، والواقع أنها لم تكن إلا تجريبيًا لمقررات فلسفية وعلمية إنسانية أنتجت لغيرها، قلما بذل مجهود حقيقي لدراستها باستشكال فلسفي وإبستمولوجي أصيل مع الاعتداد بالأدوات المنهجية المناسبة.

لقد صار العبء البحثي على الباحثين الجدد في الفلسفة والعلوم الإنسانية والإنسانية مزدوجًا: فبالإضافة إلى المجهود التقريبي في دراسة المناهج والنظريات الفلسفية والعلمية الإنسانية الغربية واستعراضها في ثقافتنا، صار من المطلوب إخضاع هذه المناهج والنظريات للنقد والتقويم الداخلي والخارجي، خاصة فيما تعلق بملاءمتها للمعرفة الإسلامية، ولا يُراد بهذا جعل "المعرفة الإسلامية" أو "الثقافة الإسلامية" رقابة على تدفق المعارف الفلسفية والإنسانية على ثقافتنا، بقدر ما تعني الوعي بأهمية التبيئية، بغض النظر عن منطلقا

خصصته لاستعراض التصورات التي يعبر عنها الباحثون الألمان تجاه قضايا المرأة المسلمة في الغرب عامة، وفي ألمانيا خاصة، وهي تصورات تتغذى بالصور النمطية المتداولة، وتغذيها في نفس الوقت، وتشير الباحثة إلى أن الكتابات والأبحاث في مجال العلوم الاجتماعية تتراوح في النظر إلى الإسلام، وخصوصاً فيما يتعلق بمعاملة المرأة المسلمة ولباسها، بين موقف شكّي وموقف معادي، بحيث يفهم بأنه لا يمكن التوفيق بين الإسلام والحياة الغربية الحديثة. ورغم انتشار الأحكام السلبية والنمطية عن المرأة المسلمة والإسلام بوجه عام، والذي استعرضته الباحثة باقتدار وبنصوص مقتبسة من هذه الأبحاث، إلا أن الباحثة توقفت عند مواقف منصفة في الأكاديمية الغربية، سواء من قبل التيارات الموسومة بالإنسانية أو توجهات نسائية معتدلة. وقد رأت الباحثة أن هذه المواقف الإيجابية في تزايد في السنوات الأخيرة، وإن كانت ضعيفة إلى حد الآن.

وفي مثال للتأثير الخفي للنمط الاستشراقي في دراسة النص المعرفي التراثي، وإن أشير إليه إشارة محتشمة، وجه الباحث عبد الله بكيري النقد إلى بعض المناهج التي جرى التوسل بها لدراسة التصوف والنص الصوفي، وذلك لأنها لا تناسب موضوعها، وتؤدي بالتالي إلى نتائج

فحصه للكتابين المذكورين إلى ارتباط عمل لوي رين بالأطروحة الاستعمارية و"رسالتها الحضارية" مع اعتبار الإسلام غيرية رغم تقدير نسبي للجزائريين، ودعوته إلى سياسات جديدة لتحقيق الامتلاك؛ واعتدال المستشرق الألماني المعاصر في فهم التعدد في تاريخ الإسلام، وإقراره بأن التعدد وجد في التراث النظري والعملي الإسلامي إلى حين اللقاء بالحدثة الغربية الامبريالية، التي أثرت في هدم تراث التعدد والتسامح عبر تبني الطبقة المتوسطة والمتعلمة في المجتمعات العربية في الحقبة الكولونيالية للمنهج الايديولوجي الغربي. و"هذا التأثير بالغرب هو السبب الذي نشأ عنه الإسلام السياسي ودفح الإسلاميين إلى الدعوة إلى ضرورة "أسلمة الإسلام"، أي الدعوة إلى أدلجته تأثيراً بمنهج الغرب. وقد استعمل المفكر النيفر مفهوم الحدود في علاقته بالاستشراق، اعتباره مجازاً يفيد حدوداً في جغرافيا تصويرية وثقافية تتعين في الأفراد والجماعات، للتمييز بين المقاربتين في تناول الإسلام بين المستشرقين، وأهمية التفاعل الانساني الخالي من الغيرية.

ومع أن الصورة التي قدمها النيفر للاستشراق الألماني المعاصر إيجابية، إلا أن الباحثة ظلل الجناحي قد خفت منها، وإن لم تنفها، في دراستها الموسومة بـ"نقاش حول المرأة المسلمة في البحوث العلمية الألمانية"، الذي

وتولى الباحث عبد العزيز النقر ترجمة مقال من اللغة الإسبانية عن المستشرق الاسباني الكبير "مغيل أسين بلاثيوس" كتبه المستشرق الإسباني المعاصر "رفاييل رامون غيريرو". وقد خصص غيريرو هذا المقال لإبراز قيمة وإنجازات بلاثيوس في حقل الدراسات الاستشراقية المهمة بالفلسفة الإسلامية أساسًا، وبالفلسفة الأندلسية بوجه أخص. وتضمن ذلك استعراض أبرز الأبحاث والتحقيقات التي تناولت الفلسفة الإسلامية، التي ركزت بشكل أخص، باستثناء دراساته عن الغزالي مجال تخصصه الأول، على الفكر الفلسفي والكلامي الأندلسي وأبرز رجالاته من أمثال: ابن طفيل وابن رشد وابن طملوس وابن مسرة وابن حزم وابن السيد البطليوسي.

ومن المواد في هذا العدد، مقالان: أحدهما للباحث مصطفى اليربوعي بعنوان "معالم منهج الوسطية في فقه التنزيل" انشغل فيه باستثمار منهج الوسطية في الفقه، خاصة في تنزيل الأحكام الفقهية. وقد سعى إلى إبراز أهمية الوسطية في التنزيل كما في الاستنباط الفقهي، مشيرًا إلى عدد من الفوائد المتحققة بمراعاة هذا المنهج والانحرافات التي يمكن تجنبها بذلك. وقد أبرز الباحث ماهية هذا المنهج والقيم التي يشملها، وارتباطه بضرورة الفهم السليم للواقع. كما نبه إلى أن الدعوة إلى تبني هذا المنهج لا يعني أنه لم يكن معتمدا في

خاطئة. ودعا إلى تجديد النظر في النص الصوفي بتجاوز المقاربة التقليدية، واعتماد منهج علمي يراعي خصوصية النص الصوفي باعتباره نصًا عرفانيًا روحيًا وكذا الانتباه إلى ظروفه التاريخية والبنية العقلية والاجتماعية التي كتب فيها. وقد اقترح الباحث الاعتماد في الدراسة العلمية للنص الصوفي إلى أربعة أطر أو حدود معرفية، وهي: حد تعريفي، وحد المصطلح، وحد النَّفس، وحد الانتقال من العبارة إلى الإشارة.

وليس بعيدًا عن المراجعات الجديدة في الدراسات الاستشراقية، قدم الباحث بدر الحاكيمي قراءة في كتاب "دراسات حول نظم السور المكية" للباحثة الألمانية "أنجليكا نويرت". وقد استعرض فيها الباحث مضامين هذا الكتاب التي عبرت عن توجه جديد في الدراسات الاستشراقية في النظر إلى سور القرآن. وذلك لأن هذه الدراسات قد درجت على اعتبار سور القرآن، والسور المكية منها بوجه خاص، وحدات مفككة ومترهلة، بينما تؤكد الباحثة "أنجليكا نويرت" على وحدتها وتماسك نظمها. وقد كان لمنهجها البنيوي والتاريخي وتمكنها من الدراسات القرآنية والنتائج التي وصلت إليها نتائج مهمة في حقل الدراسات القرآنية في الغرب، كما يؤكد الباحث. بل اعتبر أنها قد أحدثت بذلك نقلة نوعية نسبية فيها، وقدمت تصورًا مخالفًا للصورة التفكيكية الاختزالية التي عمرت في حقل الدراسات القرآنية الاستشراقية.

أهمية الشروط الاجتماعية وسياق المسألة لتبرير الاعتقادات والقضايا المعرفية في وجه الاعتراضات الحقيقية الموجهة إليها. وقد قدم الكاتب عرضاً لنظريته مع الأدلة والأمثلة المعززة لها، بالإضافة إلى دفعه لاعتراضات وجه إلى المقاربة السياقية عامة، والتي يمكن أن تورد على صيغته الخاصة منها.

ويأتي معنا في هذا العدد تقرير أعده الباحث يوسف عكراش حول أعمال ندوة بعنوان "مستقبل الدين والتدين في ضوء التحديات المعاصرة"، الذي نظم بمدينة وجدة المغربية، يومي 24-25 ذو القعدة 1443هـ، الموافق لـ 24-25 يونيو 2022م.

وختامًا: يتضمن العدد بالإضافة إلى ما سبق حوارًا ماتعًا مع فضيلة العلامة الأصولي الشيخ مولود السريري حول: "الإشكالات المعاصرة لأصول الفقه" وقد استفاد الشيخ في الجواب عن الأسئلة مبيّنًا كثيرًا من إشكالات يطرحها بعض المعاصرين حول الفقه وأصوله مثل دعاوى التجديد ومكانة المقاصد، وموقع علم الأصول من الشريعة، ومدى انسجام الفقه وأصوله مع بنية الشريعة العامة، وكذلك ما يتعلق بأنظار بعض الناس وكلامهم حول مفهوم المصلحة، وغيرها من المساحات التي جرى فيها الحوار.

سابق أعمال الفقهاء السابقين، إنما يقصد بذلك الدعوة إلى إعادة تبنيه وتطويره بتطوير فهمنا للواقع المتجدد والصيغ التنظيمية الكفيلة بالتنزيل الأمثل للشريعة الإسلامية الوسطية؛ والثاني للباحث سفيان البطل، الذي تضمن تحقيقًا ودراسة لنص "رسالة في المنطق" للمنطقي قاسم بن صلاح الخاني (ت. 1109هـ)، وهي رسالة في المنطق لأحد المناطق المتأخرين. وقد قام الباحث بدراسة تقديمية للنص، تضمنت استعراضًا تاريخيًا لتطور المنطق العربي وللنقد الموجه إليه في الثقافة الإسلامية وللإشكالات التي طرحت في علاقته بمختلف عناصر الثقافة الإسلامية. وبعد ذلك استعرض الباحث الموضوعات المدروسة في الرسالة، وهي مباحث ومسائل تقليدية في المنطق، مع تنبيهه على تشابه في الأسلوب بين الخاني وابن تيمية.

وينشر، في هذا العدد، ترجمة لدراسة في مجال الإبيستيمولوجيا المعاصرة للفيلسوف "ديفيد أنيس" بعنوان "نظرية سياقية في التبرير المعرفي". وتولاها مع التقديم لها الباحث المصري محمد "سيد سلامة". ويتضمن المقال، كما يظهر من عنوانه، اقتراحًا نظريًا لصاحبهِ في التبرير المعرفي، وهو اقتراح ينتمي إلى المدرسة السياقية في الإبيستيمولوجيا، وهي التي تقرر أهمية السياق في المعرفة وتبريرها، في مقابل النظريات الجوهرية الأخرى مثل النظرية الأساسية والنظرية الاتساقية. مدار النسخة السياقية التي يقدمها أنيس حول

الدراسات والأبحاث Research Papers



الدراسات والأبحاث | Research Papers

استشراق وحدود:

قراءة في كتابي "رين" و"باور"

Orientalism and borders: Critical reading of Rinn and Bauer's books

أ.د. احميده النيفر⁽¹⁾

Prof. Dr. Hmida Ennaifer



ملخص البحث:

إذا كان الاستشراق هو دراسة صورة الآخر، سواء كان مسلماً أو عربيًا أو أيًا من غير الشعوب الغربية فهو في دلالته الصميمية: «رؤية للآخر وفق الذات».

من هذا المنظور قارب عدد من الباحثين العرب موضوع الاستشراق في منهجه خاصة وكان من أشهرهم الباحث الفلسطيني المولد -الأمريكي إقامة «إدوارد سعيد» في كتابه: الاستشراق الصادر 1978. قبله تميز الكاتب المصري «أنور عبد الملك» في مقالة شهيرة صادرة له سنة 1963 بعنوان: الاستشراق في أزمة. بعده بسنوات أصدر عبد الله العروي، سنة 1967، في كتابه «الأيدولوجيا العربية المعاصرة» نقدًا لأعمال المستشرق النمساوي «غوستاف فون غرونباوم» (Gustave von Grunebaum)، خاصة منهجه الثقافي عند دراسته للحضارة الإسلامية.

يتحدد هذا التوجه في بحث الاستشراق ونقده، في خط عرّفه إدوارد سعيد عند ذكر دراسته للكتابات عن الشرق بأنها تتجه إلى من «ارتبطت دول الكاتبين فيها بمشروع إمبريالي تحديداً». بما يعني أنه يشتغل على قسم من الاستشراق لم ينفصل عن تمثل مشروع استعماري.

يحيل هذا التوجه، في دلالته الاجتماعية الثقافية، إلى مفهوم «الحدود» بمعناها الحضاري وما تعنيه من خطوط «الترسيمة» التي تسكن الذات والأفكار والمخيل.

مؤدى ذلك أن دراسات الاستشراق بما تعنيه من «دراسة صورة الآخر» هي في مستواها العلائقي تحمل، ضرورة، وعياً خاصاً بذاتها وبهويتها في نظرتها للآخر ونوع التقدير والانتظار الذي يتوقّع من ذلك.

هذا ما تساعد على كشفه قراءة أثرين لباحثين يحفران في حنايا الشرق: «لوي رين» (Louis Rinn) و«توماس باور» (Thomas Bauer).

الكلمات المفتاحية: استشراق - الزوايا المشروع الاستعماري - الحدود الشرق.

Abstract:

If orientalism is the study of the image of the other, be it a Muslim, an Arab, or any of the non-Western peoples, then it is in its core meaning: "a vision of the other according to the self".

From this perspective, a number of Arab researchers approached the issue of Orientalism in their approach in particular,

للآخر في عالمه وثقافته ومستقبله⁽⁴⁾.
يحيل هذا التوجه، في دلالاته الاجتماعية الثقافية والسياسية والاستراتيجية، إلى التوسع ومن ثم إلى مفهوم «الحدود» بمعناها الثقافي.

الحدود ثقافيًا تعني خطوط «الترسيمة»⁽⁵⁾ التي تسكن الذوات والأفكار والمخيل. لذلك فمفهوم الحدود معقد إلى درجة الالتباس

(4) تولى سلفستر دي ساسي 1758 . 1838م، إدارة مدرسة اللغات الشرقية الحية التي أنشأتها الثورة الفرنسية 1795، لمنافسة المؤسسات الجامعية البريطانية العريقة في عمليات الصراع على الشرق من خلال إنتاج خبراء بلغاته وشعوبه وتاريخه وجغرافيته. قصد باريس ودي ساسي لدراسة فقه اللغة والادب العربي عنده كل من فلهلم فرايتاغ 1788 . 1861م، وهاينريش فلايشر 1801 . 1888، وغوستاف فليغل 1802 . 1870، أما فرايتاغ فعاد ودرس وألف المعجم العربي اللاتيني، الذي لا يزال مستعملًا إلى اليوم، في حين قام فليغل بنشر طبعة من القرآن الكريم، وأخرى من صحيح البخاري، وكتاب الفهرست لابن النديم وكتاب كشف الظنون لحاجي خليفة. وامتاز فلايشر (الذي نملك رسائل بخطه إلى والده عن أعراض ذهابه إلى باريس، وكيف يعي هو هذا العلم الجديد)، بنقل التقليد الفيلولوجي إلى لايبزيغ التي تولى كرسي الدراسات العربية فيها طويلًا، وخلفه فيها بعد سنوات تلميذه أوغست فيشر 1865 . 1949، ولفلايشر إنجاز آخر بين إنجازاته الكثيرة، فقد أسس الجمعية الشرقية الألمانية، كان الفرنسيون والبريطانيون يسمون جمعياتهم المماثلة، الجمعية الآسيوية عام 1845، انظر احميده النيفر، رضوان السيد وأسطورة الحضارة الخالصة، كتاب جماعي، شركة الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2009.

(5) Le schème est une structure ou organisation des actions telles qu'elles se transforment ou se généralisent lors de la répétition de cette action en des circonstances semblables ou analogues. Il s'agit d'un noyau ou squelette de savoir-faire, adaptable à un grand nombre de situations.

راجع:

[https://fr.wikipedia.org/wiki/Sch%C3%A8me_\(psychologie\)#:~:text=Le%20sch%C3%A8me%20est%20une%20structure,un%20grand%20nombre%20de%20situations.](https://fr.wikipedia.org/wiki/Sch%C3%A8me_(psychologie)#:~:text=Le%20sch%C3%A8me%20est%20une%20structure,un%20grand%20nombre%20de%20situations.)

من هذا المنظور قارب عدد من الباحثين العرب موضوع الاستشراق في منهجه خاصة وكان من أشهرهم الباحث الفلسطيني المولد-الأمريكي إقامة «إدوارد سعيد» في كتابه: الاستشراق الصادر 1978⁽³⁾.

قبله تميز الكاتب المصري «أنور عبد الملك» في مقالة شهيرة صادرة له سنة 1963 بعنوان: الاستشراق في أزمة.

بعده بسنوات أصدر عبد الله العروبي، سنة 1967، في كتابه «الأيدولوجيا العربية المعاصرة» نقدًا لأعمال المستشرق النمساوي «غوستاف فون غرونباوم» (Gustave von Grunebaum)، خاصة منهجه الثقافي عند دراسته للحضارة الإسلامية.

يتحدد هذا التوجه في بحث الاستشراق ونقده، في مقاربة عرّفها إدوارد سعيد عند ذكر دراسته للكتابات عن الشرق بأنها تتجه إلى من «ارتبطت دول الكاتيين فيها بمشروع إمبريالي تحديداً».

بما يعني أنه اشتغل على قسم من الاستشراق لم ينفصل عن تمثيل مشروع استعماري متجاوز لذاته وحدوده باكتساحه

(3) نشرت مقدمته بالعربية في مجلة شؤون فلسطينية عدد 92-93 لسنة 1979

* هذا يعيدنا على ثنائية استشراق / حدود.

[الاستشراق/حدود] هي ثنائية جدلية في عنصرها الأول أن الاستشراق بأنواعه وإنجازه

العلمي الجم ظل في قسم خطير منه محكوماً بالذات وبال «الزعة المركزية الأوروبية».#

لذلك صار الاستشراق لدى العديد من الباحثين «دراسة صورة الآخر» في مستواها العلائقي وما تعنيه ضرورةً من وعي خاص بالذات وبهويتها في نظرتها للآخر ونوع التقدير والانتظار الذي يُتَوَقَّع من ذلك.

ما يعنيه العنصر الثاني من الثنائية أن الحدود هي تنظيم للفضاء وأنها:

في السياق العربي الإسلامي هي المانع من الاختلاط بين مجالين والدلالة التشريعية لها هي العقوبة المُقدرة شرعاً.

بينما في السياق الأوروبي الحدود Frontières- من جبهة القتال التي تعني الحاجز زمن الحرب حيث تقوم بالفصل الوقتي وغير الثابت للتفريق بين معسكرين أثناء مواجهة.

- من عنصري جدل الثنائية [الاستشراق/حدود] نصل إلى المقولة المركبة التي ستصبحنا في هذا العمل، التي تلخص في: «أن تكون من أرض يقتضي أن تتجاوزها».....

لما يغطيه من وقائع مركبة رغم أن المفهوم ناتج عن إرادة ومعبر عن مشروع.

وإذا كان المفهوم له اتصال وثيق بالجغرافيا والسياسة والاجتماع فهو يمتد للأنثروبولوجيا وعلم النفس بما يتجاوز الفهم العام للخط الدقيق المرسوم على الخريطة بعلامات حسية في المشهد الطبيعي.

من تركيب هذا الموضوع في دلالاته الاجتماعية الثقافية والاستراتيجية أن الإنسان ينمو في حدوده التي تكون ضرورية لبناء الوعي بذاته.

بذلك تسمح الحدود للإنسان أن يكون مع نفسه وبالتالي منفصلاً عن العالم من جهة وهي التي تجعل له علاقة بالآخرين⁽⁶⁾.

الحدود تصبح لذلك أساس التوفيق بين جانبين متكاملين يسهمان في بناء الهوية، وهما: التمايز والتعريف.

(6) On dit que l'homme grandit dans ses frontières. Ces limites sont nécessaires à la constitution de la conscience de soi, c'est ce qui permet à l'être humain d'être avec lui-même (donc séparé du monde) et en relation avec les autres réconciliant, par là même, deux aspects complémentaires qui concourent à la construction de l'identité, à savoir la différenciation et l'identification.

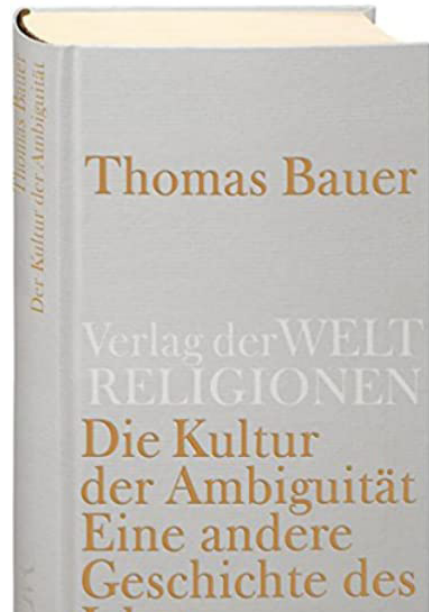
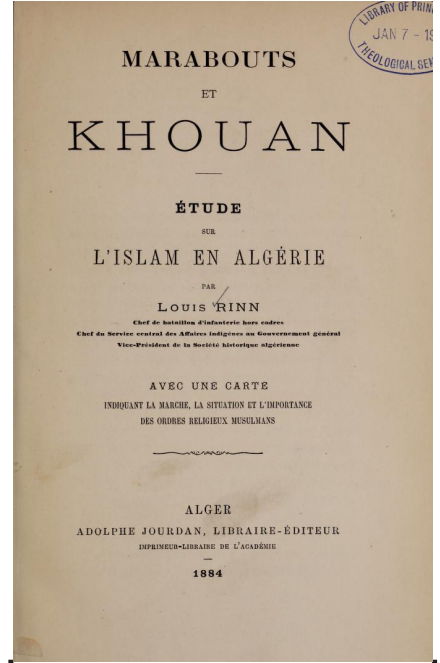
راجع: L'idée d'humanité chez Auguste Comte, <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2016-2-page-245.htm>.

II . كيف يفهم الآخر عالم الإسلام؟

قبل أن نقف مع الباحثين الغربيين «لوي رين» و«توماس باور» في علاقتهما بالشرق الإسلامي وكيف قرأ كلُّ منهما هذا التعدد الثقافي يجدر أن نطرح السؤال الذي طالما طرحه باحثون غربيون أمام عالم الإسلام **وهل هو غيرية مطلقة؟**

لعل من أول وأشهر من طرح السؤال بهذه الكيفية هو ليوبولد فايس (الذي سَمَّى نفسه محمد أسد بعد إسلامه) في كتابه الطريق إلى مكة (1947).

كتب يقول عن الوضع في أوروبا وكيف كان ينظر إلى عالم المسلمين قبل أن يشرع في رحلته الأولى إلى المشرق العربي الإسلامي في عشرينات القرن العشرين



كانت العقود الأولى للقرن العشرين تتسم بالخواء الروحي للأجيال الأوروبية، أصبحت كل القيم الأخلاقية متداعية تحت وطأة التدايعات المرعبة للسنوات التي استغرقتها الحرب العالمية الأولى في الوقت الذي لم تبد فيه أي روحية جديدة في أي أفق، كانت مشاعر عدم الإحساس بالأمن متفشية بين الجميع، إحساس داخلي بالكارثة الاجتماعية والفكرية أصابت الجميع بالشك في استمرارية أفكار البشر وفي كل مساعيهم وأهدافهم، كان القلق الروحي لدى الشباب لا يجد مستقراً لأقدامه الوجلة، ومع غياب أي مقاييس يقينية أخلاقية لم يكن ممكناً لأي فرد إعطاء إجابات مقنعة عن أسئلة كثيرة كانت تؤرق وتحير كل جيل الشباب.

في أحد أيام ربيع سنة ١٣٤٠ (١٩٢٢م) وعمره لم يتجاوز الثانية والعشرين كان على ظهر السفينة متوجهاً إلى (القدس، فلسطين).

لو قال له أحد في ذلك الوقت إن أول معرفة له مباشرة بالإسلام ستصبح نقطة تحول عظمى في حياته لعد ذلك القول مزحة، ليس بالطبع لأنه محصن ضد إغراءات الشرق التي تربط ذهن الأوروبي برومانتيكية ألف ليلة وليلة، ولكنه كان أبعد ما يكون عن أن يتوقع أن تؤدي تلك الرحلة إلى أي مغامرات روحية.

كل ما كان يدور في ذهنه عن تلك الرحلة كان يتعامل معه بروية غربية، فقد كان رهانه محصوراً في تحقيق أعمق في المشاعر والإدراك من خلال البيئة الثقافية الوحيدة التي نشأ فيها، وهي البيئة الأوروبية، لم يكن إلا شاباً أوروبياً نشأ على الاعتقاد بأن الإسلام وكل رموزه ليس إلا محاولة التفاضلية حول التاريخ الإنساني، محاولة لا تحظى حتى بالاحترام من الناحية الروحية والأخلاقية، ومن ثم لا يستحق الذكر، فضلاً عن أن يوازن بالدينين الوحيدين اللذين يرى الغرب أنهما

يستحقان الاهتمام والبحث: اليهودية والمسيحية، كان يلف تفكيره الفكر الضبابي القاتم والانحياز الغربي ضد كل ما هو إسلامي أو كما يعبر عن نفسه: (لو تعاملت بعدل مع ذاتي لأقررت أنني أيضاً كنت غارقاً حتى أذني في تلك الرؤية الذاتية الأوروبية والعقلية المتعالية التي اتسم بها الغرب على مدى تاريخه... ص ١٣٠).

ولكن بعد أربع سنوات كان ينطق بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويتسمى باسم «محمد أسد».

خلال معهد «علم الإسلام» بهدف صنع إسلام مستنيراً

بالمقابل فإن أوليفيه روا الذي عاش بين المسلمين من أفغانستان إلى مصر وسوريا ولبنان لأكثر من أربعين سنة لا يرى أن هناك نزوعاً انفصالياً لدى الجمهور الفرنسي المسلم. هو يرى أن من مقتضيات قوانين العام 1905 العلمانية عدم السماح بعزل أتباع دين ولا التعرض لحرياتهم الدينية، ولا صنع ما يعتبره الرئيس إسلاماً مستنيراً.

بهذا الخصوص يذهب طلال أسد الأنثروبولوجي الكبير وابن محمد أسد إلى أكثر من ذلك؛ إذ يقدر أن كل العلمانيات صنعت أو تصنع أو تسعى لصنع أديان على شاكلتها.

هذا يعيدنا إلى إدوارد سعيد الذي يعتبر المقالة الاستشراقية **شبكة معقدة من المعرفة والقوة تعيد تكوين الشرق**

هذه من أشهر وأقدم قصص العلاقة بين الاستشراق والحدود وهي من أحدث التعبيرات الدالة عن نفس العلاقة وما تفرضه من طرح للسؤال الثقافي الكبير الذي نجده في أكثر من موقع مفصلي اليوم.

نجده في الطرح الذي حصل هذه الأيام للمفكر والمستعرب الفرنسي المعروف أوليفيه روا حيث خاطب فيه الرئيس الفرنسي ماكرون بعد حملته على المسلمين الفرنسيين... والإسلام.

لقد أوضح الرئيس ماكرون قائلاً: مع المسلمين ومع الإسلام مشكلتان: 1- أن هذا الدين في أزمة شاملة تجعله في غربة عن ثقافة العالم المعاصر، 2- وأنه يُنشئ في فرنسا نزوعاً انفصالياً يدفع معتنقيه لمخالفة ثقافة الجمهورية العلمانية وقوانينها.

العلاج المقترح هو دعم «مؤسسة الإسلام في فرنسا» التي تطوّر دراسات إسلامية جامعية رفيعة المستوى من

الجزائرية سمحت له بتأليف مؤلفات مختصة عن الجزائر في واقعها ومشروع إلحاقها الكامل بالإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية⁽⁸⁾.

وصل الجزائر سنة 1867 وتولى عدة مناصب إدارية هامة (رئيس المصلحة المركزية لشؤون الأهالي ومستشار الدولة فيما يتصل بالسياسة الكولونيالية الفرنسية بالجزائر).

هو مؤلف كتاب المرابطون والإخوان:

دراسة عن الإسلام في الجزائر، يفتح كتابه الضخم الصادر سنة 1884 بالقول «بتبين عند النظر في عالم المسلمين وعند دراسة المراجع الكبرى المعتمدة لدى علمائهم أن الخصوصية المميزة للإسلام ليست التعصب. ما يهيمن على ما أنجزه محمد هو مركزية فكرة الألوهية التي تجعل المسلمين جميعا واثقين من معتقدتهم بصورة تامة بحيث لا يقبلون أي تفكير أو مراجعة إنما هم مستسلمون لاطمئنان

كموضوع تصفه وتنظمه لامتلاكه والسيطرة عليه. ذلك ما يسميه «مشرقة الشرق» أي تمثله **غيريةً مطلقةً** بما يؤدي إلى تشكل للشرق على أساس التصورات الغربية.

هذا يؤكد أن الحدود ليست مجرد علامات في الحيز المكاني بخطوط على الخريطة. إنها في علاقتها بالاستشراق تتعین في حياة الأفراد والجماعات بما يصوغ جغرافيا تصويرية وثقافية أوضح وأقوى من التحديدات الجغرافية والسياسية.

III . «رين» و«باور» هل المطلوب فهم عالم الإسلام أم امتلاكه؟

البحث في الغيرية المطلقة.

من هو «لوي رين»؟

«لوي رين» (1838-3-28*1905-06-3) ضابط فرنسي برتبة نقيب متخرج من مدرسة «سان سير» لتعليم العالي العسكري لتخريج ضباط الجيش البرّي⁽⁷⁾. وهو مستشرق يجيد العربية مع اطلاع على التراث الفقهي الإسلامي ومعرفة دقيقة بالأوضاع الاجتماعية الشعبية

(7) أسس المدرسة نابليون بونابرت سنة 1802 وشعارها: يتعلمون لينتصروا. Ils s'instruisent pour vaincre

(8) variés. Il publia successivement les ouvrages suivants: l'Algérie assimilée. Étude sur la constitution et la réorganisation de l'Algérie par un chef de bureau arabe (1871), Cours de lecture et d'écriture française à l'usage des indigènes lettrés de l'Algérie (1882), Historique et rapport rédigé au service central des affaires indigènes avec documents à Pappui et carte en collaboration avec le capitaine d'artillerie Bernard (1882), Marabouts et Khouan (1884), Les Commissions disciplinaires (1885), Les premiers royaumes berbères et la guerre de Jugurtha (1885), Nos frontières sahariennes 1886. Certains de ses travaux sont auparavant publiés à la Revue africaine. 11 donna également à cette célèbre revue une série d'articles notamment en 1886 (note sur un épisode du massacre de la garnison de Biskra en 1844), en 1887 (deux chansons kabyles sur l'insurrection de 1871, notes, texte et traduction); en 1888 (Lettres de Touareg, fac-similé, texte, traduction et notes).

الإخوان أو الطرقيون (مرجعيتهم قديمة من فترة أهل الصفة ثم الصديقية يتحدث عن 88 طريقة)

يهتم بالطرق الصوفية في الجزائر البالغ عددها 13 وهي: العيساوية -الجنيديّة - القادرية - السهروردية الشاذلية وفروعها - النقشبندية- الخلواتية- البكاية - الطيبية - القادرية - الزيانية - التجانية - الرحمانية.

يتناول نظامها الرتبي (الغوثة-غوثة العالم-القطب - الأوتاد- الخيار- الأبدال- النجيب- النقيب // الولي) وخصائصها العقديّة والتربوية: (تقوى الله، اتباع السنة، القناعة، التسليم) أوراها ذوقها- الجذب - المقام - المريد - الفقير) ونماذج من كلام زعماء الطرق في القرن 19 وكيف يرون مقاومة الغاصب.

ينتهي إلى الجهل الغالب على الطرقيين وأن علاقتهم بالتصوف ضعيفة يغلب عليهم طاعة المريدين بما يؤدي إلى بحث إمكانية مساهمتهم في تهدئة الأوضاع وتحليل موقفهم من المشروع التحضيري لفرنسا.

يتبين أن لهذا الكتاب: سببين رئيسيين: 1) أنه عايش وسجل أول ثورة شعبية في الجزائر 1871 مع ما قام به الجيش الفرنسي من مجازر مرعبة فيها⁽¹⁰⁾، وأنه جاء في وقت هيمنة كاملة لزعماء المعمرين الذين لم يتمكنوا من إقناع الرأي العام الفرنسي بمواقفهم.

ساذج تشبه ما يوجد في الكاثوليكية عندما يدعون إني أعتقد فيما هو مناف للعقل⁽⁹⁾.

يواصل بعد ذلك «رين» الخصائص العقديّة والتنظيمية للمجتمع المسلم في الجزائر من خلال ما أدت إليه مركزية الألوهية وما يستتبعها من طاعة وانصياع للأمام. يحيل «رين» على كبار العلماء المسلمين مثل النسفي (ت 1142/537) والتفتازاني (1405/808) مؤكّداً على مركزية الإمامة في البنية الفكرية والسياسية والسلوكية لدى المسلمين.

ثم هو يرصد واقع المشهد الديني للمسلمين في الجزائر مبيناً أنه مكون من ثلاثة أصناف:

موظفو الجهاز الرسمي الأئمة والمفتون (يتقاضون جراية من الدولة متفرنسون في الغالب، منتشرون في مدن الساحل الجزائري-علاقاتهم جيدة مع الموظفين الفرنسيين- يتأسف أن فرنسا لم تذهب لتأسيس شيخ الإسلام في الجزائر).

المرابطون (شيوخ الزوايا الذين لا يرتبطون بالجهاز الرسمي- ليست لهم طرق صوفية ملتزمون بها - ولاؤهم عائلي للشيخ الجد المؤسس للزاوية المبنية حول قبر الشريف أو الولي - لهم وزن قبلي- ولاد سيد الشيخ- الشرفا- تأثيرهم نسبي ومحدود وكذلك علمهم- الوعدة-) مهانون في الغالب- ليسوا متعصبين.

(10) RINN Luis, L'insurrection de 1871 en Algérie, Alger, Adolphe Jourdan, Alger, 1891.

(9) العبارة اللاتينية هي Credo quia absurdum والتي تعني: (لقد صلب ابن الرب) نؤمن بهذا رغم أنه غير معقول.

- لذلك لا بُدَّ للسياسات الاستعمارية من تواصل وتكوين جديدين يقومان على:
1- خطوط للسكك الحديدية. 2- تعليم آخر.
3- سياسات اقتراب من الجزائريين.
- تقوم هذه السياسات على مبدأي: المسلم غيرية / لا بد من امتلاك العالم الإسلامي.

*من هو «توماس باور»؟

- «توماس يورجن باور» أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة منستر بألمانيا، باحث يعنى بعلوم اللغة العربية والعلوم الإسلامية وهو مدير لمعهد اللغة العربية والعلوم الإسلامية سنة 2000 ومدير لمركز الدراسات الدينية بجامعة مونستر (2002-2005). في العام الأكاديمي 2006/2007 أصبح باور عضوًا في معهد برلين للدراسات المتقدمة في مشروع «ثقافة التعدد»⁽¹²⁾.
- له عدة منشورات في الدراسات التاريخية

يتعين السبب الثاني من خلال معايشة «رين» لتفاصيل مشاركة الطريقة الرحمانية في الثورة الشعبية بقيادة المقراني⁽¹¹⁾، التي سجلها في كتابه عن المرابطين. في ذلك وبالنظر إلى مقولة «الرسالة الحضارية لفرنسا» التي يعتقدونها فإن «رين» يرى أن السياسات المتبعة في المشهد الإسلامي تتطلب مراجعة كاملة لتستتب الأمور لتلك الرسالة رغم ما قامت به من مجازر وتقتيل.

من هذا يتعين سؤالنا:

هل كان المطلوب فهم عالم الإسلام أم امتلاكه؟ وكيف؟

وهل هناك غيرية مطلقة تتطلب الإلغاء؟

خلاصة كتاب «رين» أنه:

- مع الدور الحضاري لفرنسا - تقدير نسبي للجزائريين خاصة زعماء الطرق لكنه تقدير يرمي إلى ضرورة توظيفهم لتجاوزهم.

(12) ولد في 27 سبتمبر 1961 بمدينة نورنبرج. أنهى الثانوية العامة عام 1980 ثم درس العلوم الإسلامية وفقه اللغات السامية واللسانيات بجامعة إرلانجن نورنبرج (1980-1987). كانت أطروحته في الدكتوراه عن الشعر العربي القديم (1989). ثم عمل بعد ذلك أستاذًا مساعدًا بجامعة هايدل برج لسنة واحدة، ثم رجع مرة أخرى إلى جامعة إرلانجن نورنبرج (1991-2000)، حيث تأهل إلى درجة الأستاذية ببحثه عن «الحب وشعر الحب في العالم العربي في القرن التاسع والعاشر» في عام 2000 استجاب توماس باور لدعوة من جامعة مونستر ليكون أستاذ العلوم الإسلامية والعربية. قبل عام 2012 في أكاديمية نوردهاين-فيستفالن للعلوم والفنون. وحصل في العام نفسه على جائزة جوتفريد فيلهيلم لاينتزر.

(11) «تمرد» ومقاومة الباش آغة محمد المقراني في ثورة 1871 - 1872 وهي الأكبر في القرن 19 بالنظر إلى اتساع المشاركة الشعبية فيها 200000- جزائري مسلح حسب رين ضد الفرنسيين الذين خاضوا 340 معركة في 7 أشهر. شملت مناطق شاسعة ولاية الجزائر العاصمة ومنطقة القبائل ولاية قسنطينة (سطيف - سكيكدة - باتنة) جبل برج عريبيج...) وجزء من الصحراء -التقدير النهائي لامتداد الانتفاضة وصل إلى ما يقارب 800000 مشارك. الأهم هو انخراط الطريقة الرحمانية الشيخ محمد أمزيان الحداد في منطقتيه صدوق-المعمرون الفرنسيون بعد انتهاء الانتفاضة فرضوا إرادتهم مما جعل وضع الأهالي في الأسوء

بمختلف عناصره من الحافظ ابن الجزي وعلم القراءات (المتوفى عام 833 هجري)⁽¹⁷⁾ إلى أئمة الفقه الإسلامي ومراعاة المصلحة العامة⁽¹⁸⁾، مروراً بقضايا علم الكلام والتفسير⁽¹⁹⁾ والحديث⁽²⁰⁾ مع تركيز خاص على الأدب العربي وفنون البلاغة وكتب المحاسن والمسائير الأدبية⁽²¹⁾، وإعلاء الشعراء العرب القدامى من شأن التعبيرات المجازية، أي التعبيرات المنطوية على معاني متعددة. يرى «باور» أنّ تاريخ النص القرآني خاصة مثال نموذجي لترويض تعدد المعنى، والإسلام يقبل التعدد المرؤص باعتباره مكوناً ثابتاً من

مكونات الحضارة. مؤدى هذا أفضى إلى التدريب

(17) عن ابن الجوزي يُنقل أنه رأى في تعدد القراءات فوائد كثيرة من جملتها: «بيان فضل هذه الأمة وشرفها على سائر الأمم، من حيث تلقيهم لكتاب ربهم هذا التلقي، وإقبالهم عليه هذا الإقبال، والبحث عن لفظه، والكشف عن صيغته، وبيان صوابه، وبيان تصحيحه، وإتقان تجويده حتى حموه من خلل التحريف، وحفظوه من الطغيان والتطفيف، فلم يهملوا تحريكاً ولا تسكيناً، ولا تفتيحاً ولا ترقيقاً، حتى ضبطوا مقادير المدات وتفاوت الإمالات وميزوا بين الحروف بالصفات، مما لم يهتد إليه فكر أمة من الأمم، ولا يُوصل إليه إلا بإلهام باري النسم».

(18) من الأمثلة استشهاده برسالة الليث ابن سعد إلى مالك بن أنس وما كان بين الشافعي وأبي حنيفة من اختلافات وانتقادات مع الاستفادة من اعتراف الشافعي طواعية أن «الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة» وقوله «مذهبا صواب يحتمل الخطأ، ومذهب غيرنا خطأ يحتمل الصواب».

(19) تطرق باور إلى «احتمالية التفسير» في الإسلام الكلاسيكي وقارنها بالنظرة الحديثة: فقابل بين تفسير الماوردي لمطلع سورة (النازعات) وتفسير الشيخ ابن عثيمين له، حيث اكتفى ابن عثيمين بتفسير واحد ولم يورد التفسيرات المختلفة كما فعل الماوردي الذي أوردها ولم يفاضل بينها، وفي هذا إخلال بصلاحيّة النص القرآني لكل زمان ومكان، والمقارنة تؤكد انفتاح التفسيرات التراثية وتسامحها.

(20) تجاوز علم الحديث ثنائية الصحيح والموضوع ليُقر بوجود درجاتٍ بينية متفاوتة.

(21) مظاهر التدريب على التعدد في مؤلفات البلاغة التي تطورت على يد «السكاكي»، وأثمرت نظرية قياسية متميزة، وفي جهود العلماء حول التورية، وفن البديعيات.

واللغوية⁽¹³⁾ لكن أهمها فيما يشغلنا اليوم في علاقة الاستشراق بالحدود هو كتاب: ثقافة اللاتباس⁽¹⁴⁾ /التعدد: تاريخ الإسلام من منظور مختلف⁽¹⁵⁾.

خصص توماس باور مؤلفه (480 صفحة) لدراسة قضية التعدد في الثقافة الإسلامية مؤكداً أن المسلمين كانوا يرون في تنوع وجهات النظر واختلاف الآراء وتباين الاستدلالات والاستنباطات إثراءً لحضارتهم وتنميةً لثقافتهم، وخدمةً جلية يقدمونها للوقوف على مضامين دينهم⁽¹⁶⁾.

توثيق استنتاجاته، يعتمد «باور» ثقافة واسعة واطلاعاً دقيقاً على التراث الإسلامي

(13) كتاب النبات لأبي حنيفة الدَيَّوْرِي -1988 الشعر العربي القديم -1989 الحب وشعر الحب في العالم العربي في القرن التاسع والعاشر 1998. الحياة اليومية والثقافة المادية في اللغة العربية وأديها 2005. الغزل من منظور الأدب العالمي (بالاشتراك مع أنجليكا نويفرت). Ergon, Würzburg. الجزء 1: تحولات في الجنس الأدبي. 2005. الجزء 2: من جنس أدبي إلى تقليد عريق. 2006.

(14) مصطلح Ambiguität يشير إلى أن الموضوع المعنى يتصف باللاتباس والإبهام والغموض. ولذا يجب الأخذ بالاعتبار أن الكاتب لم يستخدم هذا المصطلح بمعنى «تعدد القراءات» فقط، بل وبمعنى يفيد أيضاً أن ثمة مفردات عربية تتصف باللاتباس وتُجيز بالتالي تعدد المعاني. فيحسب تصورات توماس باور، لم يستطع شعب آخر بلوغ ما بلغه المسلمون، في الفترة الواقعة بين القرنين السابع والخامس عشر، من تفوق في امتلاك ناصية الأساليب الأدبية الرفيعة وولج في استخدام المجاز والكناية والتعمية والألغاز وسائر أساليب البديع (الصفحة 50).

(15) Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams

(16) ويستشهد المؤلف هاهنا بالقراءات السبع للقرآن الكريم (الصفحة 46) مؤكداً على أن علماء الإسلام لم يرفضوا أية واحدة من هذه القراءات السبع، ولم يطرحوا مسألة ما إذا كانت هذه القراءة أو تلك هي وحدها الصواب الأكيد، لا بل ذهب المسلمون إلى أكثر من هذا: فقد رأوا في تعدد القراءات نعمة أنعمها الله على الأمة (من الصفحة 54 إلى الصفحة 156).

يضع «باور» تاريخاً لهذا الانحراف؛ منطلقه من منتصف القرن التاسع عشر حيث أخذ العالم الإسلامي يحاكي الغرب غير المتسامح مع تعدد القراءات. لقد توصل المثقفون المسلمون إلى اعتبار أن التسامح الفكري مع تعدد القراءات والآراء دليل ضعف وهوان فحسب، بل اعتقدوا، أيضاً، أن هذا التسامح هو العامل الذي تسبب في «تدهور العالم الإسلامي» خلال القرون الماضية.

لقد راح هؤلاء المثقفون المسلمون يدعون إلى ضرورة الإيمان بوجود حقيقة واحدة والتخلي عن التعبيرات المجازية وتعدد المعاني، وعلى ضرورة الالتزام باستخدام معانٍ لا إبهام فيها ولا التباس، على غرار ما هو سائد في الفكر الغربي.

هذا التأثير بالغرب هو السبب الذي نشأ عنه الإسلام السياسي ودفح الإسلاميين إلى الدعوة إلى ضرورة «أسلمة الإسلام»، إلى الدعوة إلى عدم التسامح مع الآراء المخالفة، أي الدعوة إلى إضفاء صبغة أيديولوجية على الإسلام تفرض وجهة نظر واحدة على الجميع، مثلها في ذلك مثل الصبغة الأيديولوجية التي سادت في الغرب في سابق الزمن، مع اختلاف المضامين والأهداف طبعاً.

ذلك ما يسميه باور «أسلمة الإسلام»⁽²³⁾ (محياناً على مفهوم مشرقة الشرق لإدوارد سعيد) بما يثبت أنه لا يمكن الزعم بأن الثقافة الإسلامية أكثر استغراقاً في التدين من ثقافات العالم الأخرى.

على تعدد المعنى في مختلف مجالات الثقافة والعلم سبباً لقبوله في مجالات الحياة الأخرى.

«باور» يرى أن هذا مخالف للحدثة الغربية التي قادتها الرغبة في الوضوح، والمطالبة بإنتاج نصوص أحادية المعنى إلى موقف متناقض وسليبي من التراث المتسامح مع التعدد.

أهم ما ينتهي إليه «باور» أن المسلمين فهموا في عصرهم الكلاسيكي حتى القرن 15م تمام الفهم حرية الرأي ولكن هذا الوعي لم يصمد أمام شراسة الحدثة الغربية؛ وهذا دحض لما ترسخ من تحيز ضد الإسلام والمسلمين وما انجرَّ عن ذلك من وجهات نظر سطحية وادعاءات باطلة.

هو بذلك يستبعد القول بأن الإسلام لا يفرق بين المناحي الدينية والمجالات الدنيوية، وأنه يحدد للأفراد أسلوب حياتهم من المهد إلى اللحد، وأن المجتمعات الإسلامية لا يوجد فيها، ولا حتى علم واحد، لا تتدخل فيه المسائل الدينية، أن الإسلام يضطهد المرأة ويقمعها، ويسلبها حقوقها ولا يقر بأن لها ما للرجل من حقوق عامة.

ومن وجهة نظر المؤلف، فإن هذا الخروج على المعايير الدينية، يعكس التسامح الذي اتسمت به الثقافة التي سادت في أقطار الإسلام في ذلك الزمن، ويشهد على أن الإسلام قد شهد مظاهر مختلفة للحياة⁽²²⁾.

خلاصة ما انتهى إليه «توماس باور»

معظم ما يظهر من المجتمعات الإسلامية اليوم لا ينبع من جوهر الإسلام نفسه، وليس نتاج الثقافة الإسلامية البعيدة عن التعصب في أساسها بل من الطبقة المتوسطة والمتعلمة في المجتمعات العربية في الحقبة الكولونيالية.

لقد حاولت هذه النخب جاهدة تقليد الثقافة الغربية التي تعبر عن المستعمر وأن معظم الإرث المتعصب هو نتاج الثقافة الغربية التي أدخلتها هذه الطبقة على المجتمع الإسلامي.

بالمقابل فإن كل ما يبدو حقيقياً وبديهياً عن المجتمعات الإسلامية اليوم، لا يمكن فهمه دون النظر إلى مرآة الثقافة الغربية خصوصاً في الحقبة الاستعمارية بما يستدعي الخروج من ربقة المركزية الأوروبية.

فلا بد من العودة إلى التطور التاريخي للمجتمعات الإسلامية والأوروبية أيضاً؛ لأن كلتا الثقافتين لم تعش منعزلة عن الأخرى، بل

إن التبادل الثقافي بينهما من الكثافة بمكان، بحيث لا يمكن فهم واحدة دون فهم الأخرى.

ما ينبغي التنويه به تنويهاً خاصاً هو أن العالم الإسلامي لم يكن في الحقب الماضية عالماً مفككاً يعيش مرحلة انحدار (بعد الغزو المغولي لبغداد، من المرحلة الممتدة من 1000 للميلاد إلى بدايات القرن الثامن عشر) بل كانت فترة عرف فيها الفضاء الإسلامي ثقافة تعدد المعنى، على مستوى قراءة النصوص الدينية والفقهِ والجنس والحب، خلافاً لثقافة الحداثة المسقطرة التي ساهمت في هدم «مملكة التعدد»، التي عرفها هذا العالم.

من كل هذا يتأكد تعزيز الوعي بما يؤسس لتاريخ جديد للإسلام الذي جسد دائماً التنوع والتسامح وما يتحدث عنه بعض المستشرقين وغالبية وسائل الإعلام الغربية اليوم إنما هو تأسلم للإسلام في مرحلة ما بعد التنوير بأثر المجتمعات الغربية بوصفها مجتمعات كولونيالية.

de l'Islam en Algérie Ed. Adolphe Jourdan
Alger 1884.

- Gustave E. von Grunebaum Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation Chicago: University of Chicago Press, 2nd edition, 1953.
- Chritian Pradeau: jeux et enjeux des frontières Presse universitaire de Bordeaux 1994.
- Fredrik Barth Les groupes ethniques et leurs frontières Théories de l'ethnicité. PUF Paris1995.
- Samuel Huntington Le choc des civilisations; Ed. Odile Jacob. Paris 1997.



في كلمة التوليف:

يتضح أن ما يفصل بين كتابي «لوي رين» و«توماس باور» زمنيًا هو 127 سنة لكن العلاقة المضمونية بينهما أكثر أهمية لما تتضمنه من دلالات متناقضة. هي علاقة واضحة للترابط بين الاستشراق واختراق الحدود في الحالتين لكنها في ذات الوقت علاقة اختلاف تام بينهما. هو اختلاف ناجم عن أن الثقافتين قدر الإنسانية، وأن الغيرية يمكن أن تكون قاتلة أو أن تكون مُثرية نتيجة عناصر المنطلق والرؤية والمشروع التي تحكم ذلك التفاعل.

البليوغرافيا:

- محمد أسد، الطريق إلى مكة (The Road to Mecca)، ترجمة: د. رفعت السيد علي، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، مكة 1425 / 1954.
- إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء (Orientalism)، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1980.
- توماس باور، ثقافة تعدد القراءات: تاريخ الإسلام من منظور مختلف
- (Die Kultur der Ambiguität: Eine andere Geschichte des Islams)، منشورات الجمل، براين، 2017.
- Louis Rinn Marabouts et Khouans: Etude



الدراسات والأبحاث | Research Papers

نقاش حول المرأة المسلمة في البحوث العلمية الألمانية

Discussion regarding Muslim women in
German academic research.

ذلال سامي الجنابي⁽¹⁾

Dhalal Sami Aljanabi

(1) أستاذة وباحثة في مجال الفكر الإسلامي والاستشراق، دكتوراه في الثقافة الإسلامية من جامعة أم القرى. (النمسا).
البريد الإلكتروني: dilal@gmx.at

Abstract:

This research deals with the debate in scientific research and writings in Germany about Muslim women, the public opinion's position and view of Muslim women, and presents a miniature of the challenges faced by Muslim women in those countries. In dealing with this topic, reliance was placed on contemporary German writings and research that discuss the issues of Muslim women in the German society. On the one hand, it shows us the general view of the Germans towards the position of Muslim women in Islam in general, and on the other hand, it discusses the conflict that exists in German society with Muslim women they live in Germany in particular. After research and extrapolation, I concluded that there is a gap and lack of studies and writings on this topic and that there should be fair scientific attempts that adopt a statement of the reality of Muslim women in Germany to give the Islamic world the complete view on this subject.

Keywords: Muslim women, orientalism, western Media, Hijab, islamophobia

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث النقاش الدائر في الأبحاث والكتابات العلمية في ألمانيا حول المرأة المسلمة، وموقف الرأي العام ونظرته إلى المرأة المسلمة، كما يعرض صورة مصغرة عن التحديات التي تعيشها المسلمة في تلك البلاد.

وقد اعتمد في تناول هذا الموضوع على الكتابات والأبحاث الألمانية المعاصرة التي عالجت قضايا المرأة المسلمة والمجتمع الألماني. فهي من جهة تبين لنا النظرة العامة لدى الألمان تجاه مكانة المرأة المسلمة في الإسلام بشكل عام، وتناقش الصراع الموجود في المجتمع الألماني مع المرأة المسلمة في ألمانيا بشكل خاص من جهة أخرى.

وبعد البحث والاستقراء توصلت إلى شحة الأبحاث والكتابات عن هذا الموضوع وإلى ضرورة وجود أقلام علمية منصفة تتبنى بيان حقيقة وواقع المرأة المسلمة في ألمانيا للمسلمين في العالم الإسلامي على وجه الخصوص.

الكلمات المفتاحية: المرأة المسلمة- الاستشراق- الإعلام الغربي- الحجاب - الإسلامو فوبيا .

مقدمة

ومتلازماته من تصورات ومفاهيم، وذلك من خلال قراءة المواقف والآراء الصادرة عن الأبحاث والنقاشات العلمية حول المرأة المسلمة في ألمانيا.

أهمية الموضوع

تكمن أهمية الموضوع في تزايد الحديث والنقاش الأوروبي الألماني حول المرأة المسلمة عمومًا وفي ألمانيا خصوصًا وفي تفاقم الضغوطات التي تتعرض لها المرأة المسلمة في تلك البلاد، حيث تتزايد أعداد النساء المسلمات اللاتي يتعرضن للتمييز الديني.

أسباب اختيار الموضوع

1. الاهتمام بشأن المرأة المسلمة والوقوف معها والدفاع عنها من خلال الكتابة المنصفة عن أوضاعها في الغرب واجب شرعي وأخلاقي.
2. ندرة الكتابات الإسلامية في البلدان المسلمة عن أحوال المرأة المسلمة في ألمانيا تحديدًا.
3. التعريف بأحوال المسلمين وحال المرأة المسلمة في ألمانيا من

إن قضية المرأة المسلمة في أوروبا عمومًا وفي ألمانيا على وجه الخصوص ليست قضيةً حديثة، إنما قديمة ومتجذرة في الرأي العام، لكنها بدأت في الأعوام العشرة الأخيرة تحظى باهتمام متزايد في جميع قطاعات المجتمع الألماني السياسية والإعلامية والتعليمية والاجتماعية، سيما مجال الأبحاث والدراسات الجامعية. وهو مؤشر واضح على ما تمثله المرأة المسلمة من أهمية بالغة في نظر الباحثين والمثقفين في المجتمع.

وهذا البحث يسلط الضوء على أسباب هذا الاهتمام المتصاعد

المحور الأول: أزمة المرأة المسلمة في الكتابات الألمانية المعاصرة

تكمُن أهمية هذا الموضوع في تزايد الاهتمام بالمرأة المسلمة في ألمانيا بشكل عام، وذلك من خلال عدد كبير من الدراسات والأبحاث والمقالات والكتابات، التي تسلط الضوء على موضوع المرأة المسلمة في الغرب عمومًا، وعلى التحديات والمشكلات التي تواجهها والمهام والأدوار المنوطة بها⁽²⁾. ما يدل على وجود قضية جديرة بالاهتمام، أصبحت مع مرور الوقت تكتسب كثافةً نوعيةً من حيث ازدياد أعداد النساء المسلمات في المجتمعات الأوروبية، وكيفيةً من حيث تحسّن أوضاعهن الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمعات الغربية.

وقد أظهرت الدراسات الإحصائية في العقود الماضية ارتفاع عدد المسلمين بصورة عامة في البلاد الأوروبية، حيث كان عدد المسلمين في عام 1990 قرابة 29,6 مليون مسلم ومسلمة، ليصل في عام 2010 إلى 44,1 مليون مسلم ومسلمة. وهو ارتفاع ملحوظ خلال عشرين سنة فقط، ويتوقع الخبراء أن

(2) انظر على سبيل المثال:

= Lisa Joana Talhout, "Muslimische Frauen und Männer in Deutschland", Springer vs, Deutschland, 2019.

= Silvestri Sara, "Europe's Muslim women: potential, aspirations and challenges", Research report. King Baudouin Foundation, Brussels, 2008.

= Fetzer S. Joel/ Soper J. Christopher, "Muslims and the state of Britain, France and Germany", Cambridge Uni. Press. U.K. 2005.

خلال نقل صورة واضحة عن واقع المسلمة من المصادر الأصلية للموضوع، سيما أنّ الباحثة تقيم في تلك البلدان وتتحدث اللغة الألمانية بطلاقة.

مشكلة الموضوع

تتمثل مشكلة الموضوع في ظهور كتابات وأبحاث أكاديمية ألمانية تتحدث عن قضايا المرأة المسلمة سلبيًا وإيجابيًا، ولا توجد مقابلها -بحسب اطلاعي- أبحاث نقدية إسلامية تناقش تلك الكتابات وتعزّف بها في العالم الإسلامي. فكان لزامًا أن يقوم هذا البحث بتسليط الضوء على نماذج من النقاشات الدائرة حول المرأة المسلمة من خلال عرض الآراء والأفكار الواردة في الكتابات والبحوث العلمية الألمانية وتحليلها ونقدها للوصول إلى معرفة أسباب هذا التصور الفكري عن المرأة المسلمة في ألمانيا.

المنهج المتبع في البحث

المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج العرضي التحليلي النقدي، وذلك من خلال استعراض الآراء والمواقف تجاه المرأة المسلمة في ألمانيا ومناقشتها.

عن المرأة المسلمة؛ فالصورة التي يحملها المجتمع عن المرأة المسلمة تتمثل في أنها مثيرة للشفقة والعتف. وقد أنتج هذا التصور القاصر عن المرأة المسلمة سلسلة من المفاهيم والدعايات المشوهة حول حياة المرأة المسلمة، بل وحول أحكام الإسلام بشكل عام؛ فمواضيع كالزواج القسري، وارتداء الحجاب أو النقاب، والعنف الذكوري ضد المرأة، وجرائم الشرف، أصبحت من المواضيع المثيرة لدور النشر في ألمانيا⁽⁵⁾. إذ لا تكف تلك الدور عن إصدار سيل من المؤلفات تحت عناوين جذابة على شاكلة «قصتي مع الزواج القسري، أو الهروب من الاضطهاد، أو تركتُ الحجاب واخترتُ الحرية» وغيرها من المؤلفات التي بدأت في الآونة الأخيرة تتجتاح أسواق الكتب الألمانية لنساء مسلمات أضطهدنَ في بلدانهنَّ فلجانَّ إلى ألمانيا من أجل الخلاص، وصرنَّ يُسوَّقنَ لأنفسهن في المجتمعات الأوروبية من خلال كتاباتهنَّ عن تجاربهنَّ الشخصية مع العنف وما يُسميْنهُنَّ بـ «قمع الحرية»⁽⁶⁾.

وبالرغم من أنّ المرأة المسلمة الشرقية تعيش ظروفًا ومشكلاتٍ أخرى غير تلك التي يُمثل لها في التصور الغربي الألماني، ووجود

تتجاوز أعداد المسلمين في أوروبا بنهاية عام 2030 هذا العدد لتصل إلى 58 مليون مسلم ومسلمة، هذا يعني أنّ المسلمين سيشكلون قرابة 10% من مجموع السكان في أوروبا، موزعين على جميع الدول الأوروبية ومرتكزين في روسيا وفرنسا وبلجيكا⁽³⁾.

كما ارتفع عدد المسلمين في ألمانيا من 3,3 مليون في عام 2010 ليصل قرابة 5 مليون 2016. ويتوقع زيادة عدد المسلمين في ألمانيا مثلاً مع بقاء مستوى الهجرة الحالي ليصل إلى 19 مليون مسلم في عام 2030⁽⁴⁾.

ومع ازدياد أعداد المسلمين تزداد مظاهر الإسلام في المجتمع خاصةً فيما يتعلق بالمرأة المسلمة، لذا كثر النقاش في الآونة الأخيرة حول وضع المرأة المسلمة في أوروبا عمومًا وفي ألمانيا خصوصًا. وهذا الاهتمام المتزايد بوضع المرأة المسلمة تحت مجهر النقد المستمر، أدى إلى نشوء أزمة حقيقية لدى شريحة واسعة من النساء المسلمات في المجتمع الألماني تتمثل في عدم شعورهن بالأمان والاستقرار في حياتهن بشكل عام، حيث يُمارس ضدهن التمييز والإقصاء في كثيرٍ من المجالات، وغالبًا ما يعود سبب هذا التمييز والرفض المجتمعي للمرأة المسلمة إلى الفكرة الناجمة عن الاعتقاد المغلوط

(5) انظر: وقف كوربر للحوار والتفاهم: النساء المسلمات في ألمانيا <https://www.koerber-stiftung.de/veranstaltungsuebersicht/muslimische-frauen-in-deutschland-137> تاريخ الاطلاع: 21.4.2022.

(6) للاطلاع على بعض تلك المؤلفات الحديثة انظر: دار النشر أديو 2019. Adeo Verlag. <https://www.adeo-verlag.de/index.php?id=details&sku=835238> تاريخ الاطلاع: 13/10/2020.

(3) انظر: المنتدى الثقافي للمرأة المسلمة <https://www.the-future-of-the-global-27/01/pewforum.org/2011/muslim-population> تاريخ الاطلاع: 2020/10/16.

(4) انظر: <https://www.pewforum.org/essay/the-growth-of-germanys-muslim-population> تاريخ الاطلاع: 2020/10/16.

من خلال الإعلام مؤخرًا، بطريقة ممنهجة ومكثفة، حيث تُقحم قضية المرأة المسلمة في كثير من المواضيع السياسية والاجتماعية في الصحف، وعلى شاشات التلفاز، للمحافظة على الصور النمطية المشوهة تجاه الإسلام في النظام العام في ألمانيا⁽⁸⁾.

ولا يمكن لأحد أن يجهل أهمية الإعلام في الغرب ودوره في بناء المعلومات المغلوطة عن الدين الإسلامي والمسلمين في المجتمع الغربي، وكأنه ليس له مهمة أخرى سوى «تشويه معلومات الإنسان الغربي عن الإسلام، الذي أصبح يحتاج إلى مصادر أخرى للمعلومات أكثر مصداقية لتصحيح معالم الصورة المشوهة، وإدراك العالم والواقع بصورة أعلى من الشفافية والموضوعية»⁽⁹⁾.

وبالرغم من الانفتاح الكبير على العالم الإسلامي والاحتكاك مع المسلمين في ألمانيا، ما يزال الإعلام الألماني يُصر على اختزال صورة الإسلام في المرأة المسلمة المضطهدة، التي تعاني من العنف والضرب وقمع الحرية، كما ترى ذلك الباحثة والفيلسوفة ورئيسة «مركز المسؤولية الإعلامية»

(8) انظر: وقف هاينش بول للبحوث الاجتماعية وسياسات الاندماج: العرض التعسفي عن المسلمات في وسائل الإعلام الألمانية. <https://heimatkunde.boell.de/de/de/2010-01/04/diskriminierende-darstellungen-von-musliminnen-deutschen-medien> تاريخ الاطلاع: 21.4.2022

(9) سعاد عثمان، «صورة الآخر: الحواجز والجسور الاجتماعية والثقافية»، بحث مقدم للمؤتمر العالمي الخامس عن العالم الإسلامي والغرب، 12-14 شعبان، 1427هـ، المعهد العالي لوحدمة الأمة الإسلامية، ماليزيا، المجلد الأول، ص164.

كثير من الشخصيات النسائية الناجحة والفاعلة في المجتمعات الشرقية والغربية، اللاتي تميّزن على كثير من قريناتهنّ الأوروبيات، إلا أنّ الأمر بالنسبة لدور النشر والكتب الألمانية غير مهم، بقدر أهمية ترسيخ المفاهيم المغلوطة عن المرأة المسلمة في الفكر الشعبي لدى الألمان، وكأنما لا توجد مشاكل في العالم، إلا مشكلة النساء المسلمات، اللواتي أصبحن الشغل الشاغل للفكر الغربي الحديث.

وليست دور النشر هي الوحيدة التي تغذي هذا التصور عن المرأة المسلمة، بل يعضدها الإعلام الألماني، حيث يتم في كل مرة يتناول فيها موضوع الإسلام عرض مقاطع أو صور دعائية مضللة عن المرأة المسلمة، كصورة رجال ملتحين يصلون في المسجد ونساء محجبات يحملن أكياس التسوق في الشارع⁽⁷⁾. في إشارة ضمنية إلى أنّ المرأة المسلمة في خدمة الرجل فقط وهي وحدها من تتحمل أعباء الأسرة، بينما يقضي المسلم المتدين وقته في العبادة داخل المساجد، أو كصورة المرأة المحجبة والمنتقبة وهي تدفع عربة طفلها من أمامها، بينما يتبعها أطفالها الآخرون من خلفها؛ لترسيخ انطباع مغلوطة لدى المثلي الألماني غير المسلم بأنّ مهمة المرأة تكمن في الإنجاب والبقاء في البيت ولا دور آخر لها في الحياة سوى تلك الوظيفة البيولوجية. وهكذا تُقدّم تلك الصور المشوهة

(7) Dr. Philo. Sabine Schiffer, "Produkt eines jahrzehntelangen Medienprozesses", 2011, p. 1.

عرض الإسلام من خلال الصورة السابقة، ليُرْسَخ لدى القارئ والمشاهد الألماني فكرة «أنه ليس هناك صورة أخرى للإسلام غير تلك التي تُعرض على شاشات التلفاز والصحف الألمانية». وهي لا شك صورة مختزلة للإسلام والمسلمين، تنمُّ عن مدى التمييز الذي تتعرض له المرأة المسلمة في ألمانيا، يوجي لنا بتعمد هذا الأسلوب لحجب الرؤية الحقيقية عن المشكلات التي تمر بها الألمانية غير المسلمة وعن التناقضات التي تعيشها في واقعها الحياتي؛ إذ يُسهم ذلك الإنتاج الممنهج للصورة السيئة عن المرأة المسلمة في الخطابات الألمانية العامة في تغذية وتقوية كل الأفكار المسبقة والخاطئة عن المرأة المسلمة. وهو نقاش لا يكاد يتوقف أو ينتهي.

فغالب الكتابات والأبحاث التي تُجرى في مجال علوم الاجتماع والهجرة والاندماج وعلوم الدين المقارن والدراسات القانونية، بل حتى في المجال الاقتصادي وسوق العمل، تؤكد أنَّ الموقف السائد من الإسلام في أوروبا وألمانيا تحديداً هو موقف شكّي إلى موقف معادي، وخصوصاً فيما يتعلق بحقوق المرأة المسلمة؛ إذ يُنظر إلى الإسلام على أنه دين معادٍ للنساء وعنيف وغير متسامح، أو يُنظر إليه على أنه دين لا يمكن التوفيق بينه وبين الحياة الغربية الحديثة. فمن تلك الكتابات ما كتبه الباحث والكاتب (فيبيكه فالتر) Wiebke Walther حين

(إسابينا شيفر) Sabina Schiffer (IMV) في سؤال وجه لها عما إذا كان الإعلام الألماني قد تغيّر في طريقة عرضه للإسلام والمرأة المسلمة في العشر سنوات الماضية، حيث تجيب:

«... إذا كان هناك أصلاً بعض التغيّر فهو طفيف جدّاً، ... فما تزال الصور النمطية حول هذا الموضوع هي التي تسيطر على الإعلام»⁽¹⁰⁾. وهي صورة تصفها الدكتورة (أحلام باحمدان) بأنها صورة أفرزتها عوامل الخوف من انتشار الإسلام في الغرب، وعوامل الحقد والكراهية، التي تسود مواقف كثير من الناس في الغرب⁽¹¹⁾. وفضلاً عن كون الخوف من الإسلام والعداء له دافع من الدوافع التي تجعل الإعلام الألماني يُسيء إلى المرأة المسلمة وإلى دينها، فهناك سبب ودافع آخر قوي، قد يخفى على كثير من الباحثين، ألا وهو التغطية عن الواقع السيئ الذي تعيشه المرأة الغربية عموماً، والمرأة الألمانية على وجه الخصوص. لا شكَّ أنَّ هذا التركيز على الحالات الفردية التي تظهر لبعض النساء ذواتي خلفيات إسلامية، وغض الطرف عن النماذج الإيجابية الأخرى للمرأة المسلمة، إضافةً لطريقة

(10) Dr. Philo. Sabine Schiffer, "Produkt eines Jahrzehntelangen Medienprozesses", 2011, p.5.

(11) انظر: أحلام باحمدان، «صورة المرأة المسلمة في الإعلام الغربي»، بحث مقدم للمؤتمر العالمي عن وضع المرأة المسلمة في المجتمعات المعاصرة، حقائق وأفاق، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، 3-1 شعبان، 1428م، المجلد الرابع، ص 346-349. بتصرف.

يصف الإسلام بأنه:

على لباس المرأة المتمثل في تغطية الرأس واللباس المحتشم⁽¹³⁾. إلا أنّ الإسلام -من وجهة نظره- أكثر تشددًا في أمور أخرى تتعلق بأحكام المرأة، كما في نظرتة إلى:

«الثواب في الجنة، حيث يكون للرجال عدد من حوريات الجنة، بينما النساء المؤمنات فإنهنَّ يحصلنَّ على الرجل الذي يخترنه بأنفسهن ممن كنَّ قد تزوجنَّ به في الحياة الدنيا فقط. وكما في الأحكام الواردة في القرآن بشأن الميراث، وأنَّ المرأة ترث نصف ما يرثه الرجل، وأحكام الشهادة من أنَّ شهادة المرأة نصف شهادة الرجل. وفي الأحاديث أنَّ المرأة تدخل الجنة» إذا صلت خمسها، وصامت شهرها، وحفظت فرجها، وأطاعت زوجها، فإنَّه يقال لها: أدخلي من أيِّ أبواب الجنة شئت»، والحديث الذي يقول فيه النبي: «وقفتُ على باب الجنة فرأيتُ أكثر أهلها الفقراء، ووقفتُ على باب النار فرأيتُ أغلب أهلها من النساء». ويُعلل ذلك بنكران الزوجة لجميل زوجها. وأحكام أخرى كحقيقة أنَّ المرأة لا يجوز لها السفر بمفردها، ولا يجوز لها تولي الخلافة أو الإمامة أو السلطة، ولا يجوز لها لبس العمامة، التي كانت على ما يبدو رمزًا للقوة، فكل تلك الأحكام نستطيع أن نستخلص منها الأسس الحقيقية في نظرة الإسلام للمرأة⁽¹⁴⁾.

«أصغر الديانات التوحيدية الثلاث في العالم بعد اليهودية والنصرانية، وهو دين أبوي، ودين تركزت فيه فكرة الإيمان بالله الواحد الرحيم، وهو دين يتَّرببه مؤسس أو نبي من الذكور، كما أنَّ اللوائح والتعليمات الأخلاقية فيه موجهة بشكل عام إلى الذكور أكثر منها إلى الإناث، على الرغم من أنَّ زوجة محمد الأولى خديجة كانت أول أتباعه، التي منحتها الثقة...»⁽¹²⁾. وهو من خلال كتابة «عوامل النساء وعوامل الرجال في الإسلام» يحاول أن يربط مبادئ الإسلام وأحكامه فيما يخص العلاقة بين المرأة والرجل وأدب المحادثة، التي أسست لها سيرة النبي -ﷺ-، التي كُتبت -على حد قوله- في القرن الثاني الهجري؛ كي تكون دستورًا للمسلمين فيما بعد، يربط هذه الأحكام بما كان سائدًا قبل ثلاثة قرون في الغرب وأوروبا، إذ يرى أنَّ تلك السلوكيات والعادات كانت موجودة تحديدًا لدى البروتستانتية في القرن السابق عشر ميلادي. ويمثل لذلك بما ورد في السيرة من أنَّ النساء كُنَّ يُصلين منفصلات عن الرجال في المساجد، وكان يُطلب منهنَّ المغادرة أولاً بعد انتهاء الصلوات؛ كي لا يلحق بهنَّ الرجال وتكون هناك فرصة للمحادثة، وهو نفس الأمر الذي عليه دور العبادة اليهودية (غير الليبرالية). وفي المعابد البروتستانتية تصلي النساء خلف الرجال. والأمر ذاته ينطبق

(13) انظر: المرجع السابق، ص43.

(14) فيبكه فالتر: «عوامل النساء-عوامل الرجال في الإسلام»، ص44-45، مرجع سابق.

(12) Wiebke Walther, "Frauenwelten-Männerwelten im Islam", Heidelberg Uni.1998, p. 42.

وبين الرجل، كما يذهب لذلك الباحث في الشؤون الإسلامية (ميشائيل كرامر) Michael Kramer «ولكن المنظومة الذكورية» العربية» على وجه الخصوص، إضافةً إلى أسباب خارجية دخلت على المجتمعات الإسلامية، غيّرت من تلك الحقوق وجعلتها في وضعٍ متريِّد، كأراء بعض الفقهاء في عدم الحاجة لطلب العلم بالنسبة للنساء، والاستدلال على حرمة تولي المرأة بعض المناصب السياسية، وغيرها»⁽¹⁶⁾.

وهناك الآراء النسوية المتطرفة لبعض «المسلمات» اللاتي تفوقن على قريناتهنَّ النسويات غير المسلمات في تبني المقاييس الليبرالية والعلمانية الحديثة. فتراهنَّ في سعي دائم إلى القضاء على كل مظاهر الشريعة التي لا تتوافق مع مبادئ النسوية في تحقيق المساواة والحرية التامة للنساء، واللاتي يصفن جهودهن «الإصلاحية» في الإسلام بأنها تمثلُ «جهادًا حقيقيًا» في طريق تحقيق أهدافهنَّ، التي تركز -بحسب رأيهنَّ- على النصوص الدينية الإسلامية⁽¹⁷⁾.

والخلاصة أنَّ الصبغة الغالبة على الآراء والمواقف تجاه حقوق المرأة في الإسلام وما يتعلق بالمرأة المسلمة من قضايا ترى أنَّ الإسلام يشكل عقبةً في طريق حقوق المرأة، المتمثلة في المساواة والحرية وتقدير المرأة.

وبالرغم من وجود بعض الاتجاهات المنصفة في ألمانيا، كأولئك الذين ينتمون إلى الاتجاه الإنساني (Humanisim) أو حتى من ثلة النسويات اللاتي يناصرن المرأة مطلقًا، تظل الأحكام المتعلقة بالمرأة المسلمة، التي ذكرها (فالتر) على سبيل النقد وما شابهها من قضايا، هي السائدة في النقاشات والانتقادات حول حياة المرأة المسلمة لدى شريحة واسعة من المستشرقين والباحثين، تكاد تنفرد بالرأي العام الألماني؛ حيث يرى كثيرٌ من أولئك أنَّها كانت مرتبطة بحقبة زمنية ومكانية واجتماعية معينة، قد تطورت الآن، ولم تعد قادرة على التواءم والانسجام مع متطلبات الحياة وظروف الواقع الحالية، ولذا فإنَّه من الضروري أن يسعى المسلمون إلى تطوير نظرتهم حول تلك الأحكام، لتذليل العقبات والتحديات التي تواجههم في المجتمعات الأوروبية وفي المجتمع الألماني على وجه الخصوص. وفي أحسن الأحوال يُنظر إلى تلك الأحكام على أنَّها تختلف باختلاف البيئات الإسلامية والظروف الاجتماعية والشخصية للمرأة المسلمة⁽¹⁵⁾.

وهي كلها تحديات وصعوبات تواجهها المسلمة في ألمانيا بشكل مستمر، إن لم يكن بشكل يومي في قطاعات التعليم والعمل والعلاقات العامة وغيرها.

وهناك من يرى أنَّ الإسلام قد ضمن للمرأة حقوقها، خصوصًا حق المساواة بينها

(16) Michael Armeen Kramer, "Gleichberechtigung und Islam", Institut für islamische Studien, Uni. Wien, 2018, p.16.

(17) Salah Huda, "Diskurse des islamischen Feminismus", Gender Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, 2/1, Barbara Budrich Verlag, 2010, p.48.

(15) انظر على سبيل المثال: الفصل السادس في: Werner Ende/ Udo Steinbach, "Der Islam in der Gegenwart", 2005.

مقاصد الشرع الحكيم ومصالح الخلق، دون الخروج عن أصول الدين. ولنا في نصوص القرآن والسنة من القواعد والأصول والفروع ما يمكّننا من فعل ذلك. على ألا يكون ذلك إلا من أولي الأمر وأهل العلم، الذين تشهد لهم الأمة بالعلم والدين، والمتخصصين في استنباط الأحكام الشرعية وتبيينها للناس، وليس من الجماعات النسوية التي تدعي تحرير المرأة، فضلًا عن غير المسلمين من الجهلة بالدين أو الحاقدين عليه.

إضافةً إلى القضايا السابقة التي تواجه المرأة المسلمة في العصر الحاضر في ألمانيا فإنّ هناك تحدّيًا آخر يقف على رأس تلك المشكلات في الغرب عمومًا وفي ألمانيا على وجه الخصوص، ويشكل جدلًا ونقاشًا وتأثيرًا على الرأي العام الألماني وعلى النظرة العامة للإسلام والمرأة المسلمة، ألا وهو موضوع اللباس الديني للمرأة المسلمة المتمثل في الحجاب. فعلى الرغم من أنّه موضوع قديم، إلا أنّه لا يزال متجددًا حتى يومنا هذا. فقد ازداد طرحة في وسائل الإعلام، وأصبح يحتل مساحةً واسعةً من البحوث والدراسات حول حقوق ومكانة المرأة المسلمة في الإسلام، ودخل في مجال دراسات إنسانية أخرى غير الدراسات الإسلامية كعلوم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والتربية والسياسة، وغيرها من مجالات البحث العلمي. لذا كان لزامًا هنا أن يتم تسليط الضوء على هذه المشكلة الكبيرة، التي تواجه المرأة المسلمة في ألمانيا، من خلال الكشف

ولعل من الإنصاف أن نعترف بأنّ هنالك شريحة عريضة من المسلمات اليوم مكبلات بنظرات وآراء غير مقبولة في المجتمعات المسلمة في الشرق والغرب، بل إنّ هناك ممن يتعرضن لأقصى أنواع الحرمان من حقوقهنّ الإنسانية والطبيعية. لكن هذا لا يجوز أن يكون مبررًا للطعن في الدين، بل يجب التأكيد على ضرورة الحذر الشديد من الانزلاق في توجيه أصابع الاتهام للإسلام، ووصفه بأنّه المسؤول عن وضع المرأة المسلمة الحالي. فهناك عوامل مختلفة ومعقدة أدت إلى الوضع المتردي الذي تمر به المرأة المسلمة بشكلٍ عام، وغالبًا ما تكون البيئة الاجتماعية المحلية هي المسؤولة عن تلك المشكلات التي تواجهها النساء المسلمات، حيث لا تستند إلى أحكام شرعية واضحة في القرآن أو السنة، فتحدد ما يجب أن تكون عليه المرأة المسلمة، أو الصورة التي يجب أن تكوّن عليها. لذا لزم الفصل والتفريق بين السلوكيات البشرية، فردية كانت أم جماعية وبين الحقيقة الدينية الناصعة. فالإسلام دين الله الذي فرضه على الناس ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ومن الظلم إلى العدل، ومن الشدة إلى اللين، ومن القسوة والعنف إلى الرحمة والتسامح، لا يبخس المرأة حقها ولا يقهرها ولا يكبت حريتها. وإذا كان هنالك حقًا بعض الأحكام، -كما يدّعي البعض-، التي تنتقص من مكانة المرأة، أو تحرمها من بعض حقوقها التي كفلها الإسلام لها، فلا بُدّ من إعادة النظر في فهم تلك الأحكام بما يتوافق مع

دلالة صريحة على اختزال وتحجيم المعنى الحقيقي والوظيفة الأساسية للحجاب الشرعي في جزئية قطعة القماش التي تغطي الرأس. لا تكمن الإشكالية في تغيير التسمية للحجاب فحسب، وإنما في التفسيرات والتأويلات المصاحبة لها لأسباب اختيار المرأة المسلمة لتغطية رأسها، التي أصبحت وقوداً فعّالاً لخطابات الكراهة والتمييز ضد المسلمين في ألمانيا وأوروبا عامةً. فقطعة القماش هذه أصبحت مسوّغاً للكثير من الحملات السياسية والإعلامية والثقافية والمجتمعية لترسيخ مفاهيم مغلوطة تحت شعارات مثل «الحجاب رمز سياسي»، أو «رمز أيديولوجي»، أو «رمز اضطهاد للمرأة»، وغيرها من العنواين العريضة المفروضة لمفهوم الحجاب⁽²¹⁾.

كما أنّ النظرة السائدة في المجتمع الأوروبي عمومًا والألماني على وجه الخصوص إلى حجاب المرأة المسلمة تنطلق من قاعدة خاطئة وضعها منتقدو الحجاب الأوروبيون أنفسهم، مفادها «إنّ الإسلام يمثل رمزًا لقهر الإسلام للنساء». وتلك القاعدة لها دعاء مختلفون، وتُطرح في مستويات مختلفة من العمق والتقييد الفكري⁽²²⁾.

عن جانبٍ من جوانب تلك الأزمة المتجذرة في الفكر الاستشراقي الألماني المعاصر، وإعطاء تصوّر عن نظرة المجتمع الألماني عن المرأة المسلمة المحجبة، والكشف عن التحديات التي تواجهها النساء المحجبات في ألمانيا، وذلك في المطلب التالي.

المحور الثاني: أزمة الحجاب في ألمانيا

إنّ المعنى الحقيقي للباس الشرعي للمرأة المسلمة، أو الحجاب الشرعي، الذي يعين المرأة المسلمة في خروجها إلى المجتمع وعدم الاحتجاب عنه وإن حجب شعرها وجسدها، بدأ يأخذ من خلال الخطابات العالمية العامة حول الحجاب معاني ومفاهيم جديدة ومخترعة في الأونة الأخيرة. يتجلى ذلك من خلال التسميات الغربية الحديثة التي أُلصقت به، كالتسمية الإنكليزية «Headscarf»⁽¹⁸⁾، والألمانية «Kopftuch»⁽¹⁹⁾، والفرنسية «Foulard»⁽²⁰⁾، وغيرها من التسميات الغربية التي يمكن ترجمتها جميعًا بـ «غطاء الرأس»، تلازمت معها مفاهيم وأفكار مسيئة للدين والمرأة المسلمة.

إذاً غطاء الرأس هو المفهوم العالمي الجديد للحجاب الشرعي الإسلامي. وهو يدل

(18) <https://www.collinsdictionary.com/de/worterbuch/englisch/headscarf> 20.4.2022. تاريخ الاطلاع:

(19) <https://de.wiktionary.org/wiki/Kopftuch> تاريخ الاطلاع: 20.04.2022.

(20) <https://dict.leo.org/franzoesisch-deutsch/foulard> 20.04.2022. تاريخ الاطلاع:

(21) Laila Hadj Abdou: Das muslimische Kopftuch und die Geschlechtergleichheit, eine Frage der Kultur oder Religion? Femina Politica, 2018, p.77.

(22) انظر:

Sabina Mannitz: Projektionsfläche Kopftuch: Dilemata freiheitliche Demokratie auf einem Quadratmeter Stoff. Hessische Stiftung für Frieden und Konfliktforschung, Frankfurt, 2004, p.3-11.

الحجاب الشرعي في الإسلام، وتنبثق في كثير من الأحيان من رضوخ واضح لهيمنة القوالب النمطية والأحكام المسبقة عن الحجاب.

وعلى الرغم من السطحية التي تتصف بها تلك النظرة إلا أنها تعتبر مادة دسمة ومحبة جدًا للإعلام الألماني بكل مستوياته، فمتى ما يدور النقاش حول المرأة المسلمة في وسائل الإعلام لا بُدَّ أن يرافقه عرض لصورة تلك المرأة المحجبة «المضطهدة» وهي تتبع خطى ذاك الرجل الملتحي «المتسلط». كذلك الأمر في الكتب والروايات الخرافية التي تتحدث عن تجارب المرأة المسلمة «المريرة» التي خاضتها تحت سلطة الذكور في محيطها العائلي، حيث يتم تصوير المرأة المسلمة على أغلفة تلك الكتب بصورة كئيبة وتدعو إلى الشفقة والتعاطف⁽²⁵⁾.

ويساند تلك النظرة الآراء النسوية المعادية للأديان بشكل عام ولا تستثني الإسلام من ذلك، حيث تصرّح بأنَّ الإسلام يقهر المرأة ويصادر حريتها مثله مثل بقية الأديان الأخرى «الذكورية»⁽²⁶⁾. بل ترى بعض النسويات في الحجاب تهديدًا للمجتمع بأكمله، كما تصف الباحثة النسوية (أليس شفارتسر) Alice Schwarzer ذلك، حيث تقول:

(25) انظر على سبيل المثال الموقع الإعلامي لمجلة Emma التالي: <https://www.emma.de/artikel/iranerinnen-protest-gegen-kopftuch-ausstellung-336645> و انظر أيضًا: <https://www.lovelybooks.de/autor/Charlotte-Wiedemann/lhr-wisst-nichts-%C3%BCber-uns-573154379-w> تاريخ الاطلاع: 2020/10/18

(26) انظر:

Hale Afshar, "Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies", UK, Garent, 1996, p. 5.

ولكنَّ النظرة الأكثر شهرةً في النظام الألماني العام، تلك التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالقوالب النمطية الأوروبية تجاه الإسلام بشكل عام، حيث ترى أنَّ المرأة المسلمة خاضعة بشكل مطلق للرجل «المتسلط». وبناءً على هذه الفكرة يتم الترميز للحجاب على أنه «رمز سلطوي ذكوري»، أو «رمز اضطهاد» من قبل السلطة الذكورية المحيطة في بيئة المرأة⁽²³⁾. وهو تأويل ربما يكون منطقيًا لأولئك الذين لا يؤمنون بالخضوع لسلطة إلهية تتجاوز الحدود البشرية المادية. فكيف يمكن للإنسان غير المسلم مثلًا أن يُفسر اختيار المرأة لغطاء الرأس في موسم شديد الحر وفي مجتمع شبه عارٍ في تلك الأجواء؟! لا يوجد تفسير آخر سوى الإجبار والاضطهاد لها من قبل أبيها أو أخيها أو زوجها أو ربما مجتمعها.

تلك التصورات المغلوطة والمختزلة عن معنى الحجاب الشرعي وأسباب اختيار المرأة المسلمة له لا شك أنها تتميز بالسطحية والتحيز في موضوع الحجاب؛ لأنها ببساطة لا تنطلق فقط من اعتناق لا واعي لنظرية الحداثة والليبرالية التي تحكم أوروبا عمومًا، التي تقوم على تقديس مفاهيم الفردية والمساواة والحرية ومقاومة القهر والكتب، إضافةً إلى الجهل المركب بتفاصيل الدين الإسلامي وشرائعه وأحكامه⁽²⁴⁾. وإنما تنطلق أيضًا من قراءات متسرعة ومجتزأة لمفهوم

(23) انظر: المرجع السابق.

(24) انظر: مقدمة كاثرين بولوك، «نظرة الغرب إلى الحجاب»، بتصرف.

الفجوات والتوترات التي يلحقها ارتداء الحجاب في مجتمعنا...»⁽³⁰⁾

وكأمثال (نجلاء كيليك) Nacla Kelek الألمانية من أصل تركي والمتخصصة في علم الاجتماع، التي ترى في «أنَّ الحجاب في ألمانيا لا يحمل معنىً دينياً بقدر ما يمثل رمزاً للقهر والبطريركية الدينية ضد المساواة، وهجومًا على العلمانية»⁽³¹⁾ وتناشد الحكومة الألمانية والمنظمات الإنسانية الحقوقية «بمساعدة» المرأة المسلمة للتخلص من «القهر» الواقع عليها من قبل الإسلام⁽³²⁾

تلك الآراء والمواقف المعادية للإسلام والمرأة المسلمة تشكل لدينا انطباعًا قويًا بأنَّ النساء المسلمات هنَّ الجماعة الوحيدة من دون جميع نساء العالم التي تعاني من الظلم وقهر الرجال، أو -في أحسن الأحوال- أنَّهنَّ أكثر النساء اللواتي يتعرضن للقهر في العالم.

ويحق لنا أن نتساءل هنا: لماذا يتجنب أصحاب تلك المواقف والآراء في حديثهم عن المسلمات أي إشارة أو نقاش عن المرأة الأوروبية الألمانية وغيرها من النساء الغربيات، ومناقشة المشكلات المعاصرة

(30) Seyran Atis, "das Kopftuch ist zur Waffe geworden", Emma Magazin: <https://www.emma.de/artikel/seyrans-ates-das-kopftuch-ist-zur-waffe-geworden-264112>

تاريخ الاطلاع: 2020/10/20.

(31) نجلاء كيليك: العروس الغربية.

Necla Kelek, "Die fremde Braut", Köln 2005, p. 161.

(32) للاطلاع على مزيد من أفكار وآراء (نجلاء كيليك) انظر: كتابها «العروس الغربية»، وصفحتها على الإنترنت: <https://www.neclakelek.de/Veroeffentlichungen-#frauen-und-islam/> تاريخ الاطلاع: 2020/10/20.

«إنَّ الحجاب يمثل رمزًا للانفصالية... ورايةً لمقاتلي الحرب الإسلامية المقدسة»⁽²⁷⁾؛ لذا فهي تطالب جميع النخب من المثقفين والمؤثرين في المجتمع الألماني بالكف عما أسمته في كتابها (محاربو الله والتسامح الخاطئ) بـ «التسامح الكاذب» تجاه المسلمين⁽²⁸⁾.

أما النسويات الشرقيات «المسلمات» فلا يعدون أن يُكنَّ مقلدات للنسويات الأوروبيات، فبمجرد صدور رأْي أو حكم أو تصنيف معين من أخواتهنَّ الغربيات يتنافسن في تبني ذلك الرأي دون النظر في صلاحيته أو أي شرطٍ آخر يذكر⁽²⁹⁾. أمثال (سيران آتيس) Seyran Atis، التي تقول عن الحجاب:

«الحجاب لا يمثل المساواة بين الجنسين، الحجاب هو راية ورمز للفصل بين الجنسين، ولتمييز الآخر (المرأة)، أي الإشارة إلى دونية المرأة... وقد سئمت التوضيح مرارًا وتكرارًا أنَّ الحجاب لا يُلبس بسبب التقوى، وإنَّما لإرضاء الرجال، نوع خاص من الرجال، الرجال الذين لا يستطيعون التحكم في رغباتهم، الرجال الذين يبتعدون عن الطريق الصحيح كلما رأوا شعر الأنثى ولم يعد بإمكانهم التركيز في الصلاة بسبب ذلك، فيجب حمايتهم من الجاذبية الأنثوية عن طريق الحجاب، فضلًا عن أنَّ

(27) Schwarzer Alice, "Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz", Kiepenheuer & Witsch, 2002, p.22.

(28) انظر: المرجع السابق.

(29) انظر:

Canthia Nelson, "Old Wine, neu Bottels: Reflections and Projections Concerning Research on Women in Middle Eastern Studies", Canada, 1991, p.131.

إلا باستنساخ النموذج الغربي الأوروبي. وبناءً على ذلك فإنَّ عملية الإدانة والنقد للإسلام والمسلمين ما تزال مستمرةً من قبل قطاعات الإنتاج الثقافي والاجتماعي، التي يمثلها كثير من الأحزاب السياسية الأوروبية والإعلام الأوروبي والأبحاث العلمية والكتب ودور النشر.

فعلى صعيد الدراسات والبحوث العلمية تعددت الميادين البحثية لدراسة المرأة المسلمة وحجابها في ألمانيا، إذ بينما ترى الباحثة (شفارتسر) أنَّ الحجاب يمثل تهديداً حقيقياً للمجتمع الألماني نجد أنَّ هناك فئةً أخرى تحاول أن تتناول موضوع المرأة المسلمة والحجاب بعيداً عن المهارات الاستفزازية والنقاشات المحقنة أيديولوجياً، كأن تقتصر على دراسات أحادية التوجه، أو على الأقل لا تتعرض لتلك الخلافات بين الباحثين والمهتمين بالموضوع، فتتناول موضوع المرأة المسلمة وحجابها من ناحية اجتماعية أو نفسية أو حتى اقتصادية دون إقحام الإسلام في ذلك. فمثلاً تصف الباحثة الاجتماعية (نيلوفر غوله) Nilüfer Göle ظاهرة ارتداء الحجاب لدى الفتيات المسلمات في المدارس من الناحية الاجتماعية بأنَّهنَّ: «يرتدين الحجاب بإرادتهنَّ وباقتناع ليس عن دافع ديني، بقدر ما هو تحدي للمجتمع الرفض لهنَّ»⁽³³⁾.

التي تعاني منها النساء غير المسلمات في المجتمع الألماني، كالحديث عن كفاهنَّ في الحصول على أجور متساوية لما يحصل عليه الرجل، والحد من العنف المنزلي، والاعتداء على الأطفال، وجرائم القتل داخل العائلة التي تحدث سنوياً، وانتهاكات قوانين الاغتصاب والتحرش الجنسي، وغيرها من المشكلات. ولماذا لا يتم عمل مقارنات أو البحث عن المشتركات بينهن وبين المسلمات، وإنَّما يُكتفى بإبراز الفروقات والاختلافات بينهن وبين المسلمات؟!

لا شك أنَّ هذا الأمر يولد لدى المرأة الألمانية المتلقية لهذا الخطاب انطباعاً إيجابياً وشعوراً يفيضُ سعادةً بأنها تعيش في مجتمعٍ لا يمارس القهر عليها ولا يضطهدها كما هو الحال مع المرأة المسلمة «المسكينة»، التي على المجتمع الأوروبي الألماني تنويرها وتحريرها من تلك القيود.

وأبعد من ذلك فإنَّ هكذا خطابات تُرسخ في الوعي العام للمجتمع فكرة ضمنية مفادها أنَّ السبيل الوحيد لتحرير المرأة وخلصها من القهر والاضطهاد هو ما عليه النظام السياسي والاجتماعي الليبرالي السائد في الغرب عمومًا، وهي فكرة لا نرى أنها تخرج عن كونها أثر من آثار الرؤية الاستشراقية، التي تحلل كل عالم خارج حدود الغرب على أساس فرضية أنَّ التطور والتقدم لا يكون ممكنًا خارج الغرب،

(33) Göle Nilüfer, "Islam in Sicht", Transcript Verlag: Ammann, Ludwig. 2004, p.14.

وكما هو واضح تصف تلك الباحثة المظاهر والسلوكيات الإسلامية النابعة عن تطبيق الشريعة الإسلامية بأنها تمثل الخضوع والقهر الديني، بينما السلوكيات الغربية الحديثة كارتداء الملابس الخليعة والتفنن في الظهور بمظاهر الإثارة بالحرية. وهذا يعني أنّ المعيار لصحة قياس مدى تطبيق القيم الليبرالية العلمانية هو السلوكيات الاجتماعية الغربية، التي يجب أن يكون عليها العالم أجمع، كي يخرج من الظلمات إلى النور- بحسب فهمهم-

كما يرى الباحث في الشؤون الثقافية والإعلامية (جودرون فريدريش) Gudrun Friedrich الحجاب كالتّي: «الحجاب ممكن أن يكون تعبيراً عن قناعة دينية. ومن الممكن جداً أن يكون مؤشراً لكبت الحرية والإجبار الباطريارخي. ولكن المؤكد هو أنّ الحجاب يمثل استفزازاً في مجتمعنا العلماني»⁽³⁶⁾.

وهكذا فإنّ تعدد التفسيرات المختلفة حول الحجاب تبين لنا مدى الإفراط في الاهتمام بهذا الموضوع في المجتمع الألماني ومن قبل النخب المثقفة على وجه الخصوص، بل إنّ دخل مؤخرًا في عالم السينما وصناعة الأفلام⁽³⁷⁾، حيث

(36) Gudrun Friedrich, "Muslime in Deutschland- Das Kopftuch", BR Schulfernsehen. 2015, p. 3.

(37) انظر على سبيل المثال: الفيلم الألماني الذي عُرض عام 2018م في دور السينما الألمانية بعنوان: «Layla M»، والذي يتناول قصة فتاة ألمانية مسلمة محبة من أصل مغربي بكل تفاصيل حياتها والتغيرات التي طرأت عليها في مسيرة حياتها، وفيه كثير من الصور المسيئة للإسلام والمرأة المسلمة ولارتداء الحجاب والنقاب. <https://www.youtube.com/watch?v=pb0bcUjz0HI> تاريخ الاطلاع: 2020/10/19

فهي على عكس (شفارترسر) التي ربطت حجاب المرأة المسلمة بالعداء الديني الأيديولوجي، فإنّ (نيلوفر) أرجعت السبب في ارتداء الحجاب إلى عداء المجتمع لتلك الظاهرة. وبالتالي فقد جاء الحجاب -من وجهة نظرها- كرد فعل على هذا الرفض المجتمعي؛ من أجل تحقيق ذاتها، وإثبات كيانها الشخصي، وتأكيد هويتها الدينية⁽³⁴⁾.

بينما ما يزال هناك من ينظر إلى الحجاب من زاوية استشراقية، كما تصور ذلك الأكاديمية النسوية (بادينتر) الحجاب على أنّه من الخضوع والإهانة وأثرٌ من آثار التبعية، حيث تقول:

«الفتيات الطيبات متسامحات للغاية ويرفضن الإقصاء، ولكنني أعتقد أننا لو شرحنا لهنّ لماذا لا يعني الحجاب مجرد قطعة قماش، فلا شك أنّهن سيفهمن المشكلة. فالحجاب رمز لقهر أحد الجنسين، أما ارتداء الجينز الممزق، وصبغ الشعر بألوان مختلفة كالأزرق والأخضر والأصفر، فإنّه يعد من ممارسات الحرية... بينما يرمز وضع الحجاب على الرأس إلى الخضوع، وهو أمر يُثقل حياة المرأة في كل المجالات، حيث يقوم أبأوهن وإخوانهن باختيار الأزواج لهن، وهن مأسورات في بيوتهن ومقيدات بالواجبات المنزلية وغيرها»⁽³⁵⁾.

(34) انظر: شفارترسر ونيلوفر: مرجعين سابقين.

(35) نورما موروزي، «مشكلة مع الحجاب: تعقيدات الهوية السياسية الاجتماعية المعاصرة». Norma Claire Moruzzi, "A Problem with Headscarves Contemporary Complexities of political and Social identity", 1994, p.661.

الألماني، إلا أنَّ التحيز والعنصرية ما زالت أساليب قائمة في مؤسسات الدولة الألمانية، وخصوصاً لدى النخبة من المجتمع، الذين يحاولون من خلال القوانين العلمانية الأخرى، التي يقوم عليها الدستور الألماني، الالتفاف حول الحرية الدينية للمسلمين، والعمل على ثني المرأة المسلمة لخلع حجابها، من خلال تقليل فرص العمل وتضييق سبل النجاح أمامها، باشتراط عدم ارتداء الحجاب.

فعلى سبيل المثال انتشرت في عام 2015م حادثة للشابة المسلمة (بيتول أولو سوجا) طالبة الحقوق التي ترتدي الحجاب، وهي في طريقها إلى التعيين في وظيفة التدريب الحقوقي، حيث قامت بتقديم سيرتها الذاتية من دون صورة شخصية لها، وقُبلت بناءً على كفاءتها العلمية، وعند حضورها لتوقيع عقد العمل وظهروها بالحجاب شخصياً، رُفضَ القبول⁽³⁹⁾.

وهذه الحالة لا تعتبر حالةً فردية، بل ظاهرة واضحة في المجتمع الألماني، حيث يتم غالباً رفض المسلمات المحجبات دون غيرهن، حتى إن أظهرن تفوقاً واضحاً وكفاءةً عاليةً في القدرات، بينما يُقبل زملاؤهن من الذكور المسلمين في نفس الوظيفة دون أي تردد. وقد سبقتها في ذلك الألمانية من أصل أفغاني، المعلمة المسلمة المحجبة (فريشتا لودين)، التي مُنعت من التدريس في المدارس

يتم تناوله من عدة زوايا اجتماعية وثقافية وسياسية.

وتشير آخر دراسة عن حقوق المرأة المسلمة في أوروبا وألمانيا، التي بعنوان «تقرير الإسلاموفوبيا في ألمانيا»، وتدرج تحتها دراسة عن المرأة المسلمة والحجاب عنوانها «الجنود والحجاب»، إلى حجم التمييز الذي تتعرض له المرأة المسلمة في ألمانيا بسبب ارتدائها الحجاب، جاء فيها:

«ازدياد النقاشات من حول الحجاب، خصوصاً من قبل النخب في الطبقة الوسطى والعليا في المجتمع الألماني. ونوقش موضوع الحجاب على أنه مرفوض من كل النواحي؛ لأنه يمثل رمزاً للقمع الجنسي، أو التطرف السياسي أو ببساطة (الإسلاموية)، إضافةً إلى حجة أنه لا يتوافق مع قيم المجتمع الحديث المتطور، وتلك التصورات أدت إلى استبعاد النساء المحجبات من مؤسسات الدولة العامة دون وجود قانون صريح يحرم ارتداء الحجاب في المؤسسات العامة فضلاً عن غيرها، مثل المؤسسات القانونية والشرطة والمدارس. وقد استُبعدت المرأة المحجبة من تلك المؤسسات من قبل مسؤوليها بناءً على حجج مختلفة، كـ (الحياد في تمثيل الدولة)، و(التأثير الأيديولوجي)، و(الرمزية الدينية)»⁽³⁸⁾.

فعلى الرغم من أنه لا يوجد قانون واضح وصريح يمنع ارتداء الحجاب في القانون

(39) انظر: التقرير الأوروبي حول الإسلاموفوبيا في ألمانيا، 2017، ص21. مرجع سابق.

(38) تقرير الإسلاموفوبيا في ألمانيا (الجنود والحجاب)، ص22. مرجع سابق.

إنَّ هذا الموقف المتناقض بين السياسة العامة للبلاد المتمثلة بقوانين الحرية وحقوق الإنسان وحقوق المرأة وبين السياسات العنصرية التي تتبعها غالب مؤسسات الدولة تجاه النساء المسلمات بسبب ارتدائهن الحجاب، إذا لم يتم تداركه والبحث عن حلول حكيمة للخروج منه، فإنَّه سيظل يشكِّل ضرراً كبيراً على النساء الألمانيات المسلمات اللواتي يبحثن عن عمل، واللواتي تشملهنَّ جميع حقوق الإنسان وحقوق المرأة. كما سيصبح أمراً يدعونا إلى الشك في قيم الحداثة والليبرالية التي يقوم عليها الدستور الألماني وتقوم عليها الثقافة الألمانية. كما يصف ذلك القانوني والمحامي والسياسي الشهير (فريدريش ميرتس) Merz Friedrich في تعريفه للثقافة الألمانية، حيث يقول: «إنَّها التقليد الدستوري لقانوننا الأساس الذي هو جزء من الثقافة الليبرالية لبلدنا، الاحترام غير المشروط لكرامة الإنسان، والحقوق الشخصية غير قابلة للتصرف، والحرية، وحقوق الدفاع عن السياسة الاقتصادية والاجتماعية والواجبات المدنية. لذلك فإنَّ القانون الأساس هو من أهم المصطلحات التي تعبر عن نظام قيمنا، وجزء من الهوية الثقافية الألمانية. وهذا يجعل التماسك الوطني الداخلي لمجتمعنا ممكناً في المقام الأول. بعد الحرب العالمية الثانية تشكلت الثقافة الألمانية بشكل حاسم ونهائي من خلال الأفكار الأوروبية، ألمانيا كبلد توسط أوروبا، فقد حدد الألمان التكامل مع أوروبا من خلال السلام، وحرية تقوم على

الحكومية؛ بسبب ارتدائها للحجاب؛ بحجة إمكانية تأثيرها على الطلاب من خلال ذلك، التي ظلت طوال خمسة عشر عاماً تكافح في أروقة المحاكم الألمانية⁽⁴⁰⁾ من أجل الدفاع عن حقها القانوني في ارتداء الحجاب وممارسة الحرية الدينية التي كفلها لها القانون الألماني الأوروبي المنبثق عن مبادئ الحداثة والتنوير والليبرالية الغربية.

وهناك أمثلة كثيرة أخرى مشابهة لتلك التي تمت الإشارة إليها، كلها تواجه الأزمة ذاتها، المتمثلة في ارتداء الحجاب في العمل، إضافةً إلى النقاشات الدائرة حالياً حول منع طالبات المدارس الابتدائية من ارتداء الحجاب في المدارس.

فكل تلك المواقف تدل بشكلٍ صارخ على أنَّ مؤسسات الدولة العامة -التي من المفترض أن تمثل الدولة وقانونها القائم على الحرية الدينية والفردية في ألمانيا- لديها ازدواجية ومعيارية متحيّزة في الميل الجنسي والديني عند اختيار ممثليها والعاملين لديها. ويظهر ذلك جلياً من خلال معاملة النساء المسلمات المحجبات في تلك المؤسسات.

وبالتالي ألا يعطي هذا الموقف المتحيّز الحق للمرء في وصف تلك السياسة العنصرية تجاه المرأة المسلمة بأنَّها تُمثل وبكل وضوح تجارة معاصرة إسلاموفوبية في الخطابات الجندرية والعرقية؟!

(40) انظر: المرجع السابق، بتصرف.

من خلال إشارات الصريحة إلى «الذين يعارضونها في الغالب لأسباب دينية». فهو يستثني بذلك فئة كبيرة من المجتمع (المسلمين)؛ باعتبارهم يتحفظون دينياً على بعض الحقوق الغربية للمرأة التي تتعارض مع أحكام الدين، ويضعها خارج هذا القانون وخارج تلك الثقافة بناءً على انتمائهم الديني المختلف فقط، ووصفهم بأنّ لديهم فهم مختلف تمامًا عن قيم القانون الأساسي، أي أنّ تلك الفئة (المسلمين) ستقف مرةً أخرى خارج إطار الثقافة الألمانية؛ بحجة اختلاف فهمهم عن الثقافة التي عرّفها، وكأنّه يريد أن يقول أنّ المسلمين لا يؤمنون بقيم التسامح والاحترام والحريات واحترام المرأة؛ لأنّهم بكل بساطة لديهم فهمٌ آخر وقيمٌ أخرى تختلف عن القيم الأوروبية الحديثة. لذا فهم غير جديرين بالاحترام غير المشروط الذي وصفه بأنه من قيم الليبرالية التي يقوم عليها الدستور الألماني الحديث.

وفضلاً عن تناقضه مع نفسه فإنّ كلامه يتناقض مرةً أخرى مع الصورة الواقعية للمجتمع الألماني الحديث، من حيث تعامله مع مبادئ الليبرالية، كاحترام لكرامة الإنسان غير المشروط، والحريات والحقوق الشخصية واحترام حقوق المرأة، التي ما زالت تواجه صعوبات في تحقيقها.

إذاً المرأة المسلمة تعاني بشكل كبير من النظرة السيئة لالتزامها بتطبيق دينها في مجتمع الغالبية العلماني في ألمانيا، ويساهم

الديمقراطية، واقتصاد السوق الاجتماعي، وإنّ مكانة المرأة في مجتمعنا التي حاربناها على مدى سنوات وعقود طويلة هي جزء من نظام حريتنا، يجب أن يقبلها أولئك الذين يعارضونها في الغالب لأسباب دينية، والذين لديهم فهم مختلف تمامًا عن قيم القانون الأساسي»⁽⁴¹⁾.

فالثقافة الألمانية إذن كما يعرفها (ميرتس) Merz Friedrich ترتكز على ركيزتين أساسيتين: الركيزة الأولى تتمثل في الاندماج الألماني في أوروبا، بمعنى اتحاد المبادئ والقيم الأوروبية وتمثيلها والدفاع عنها، التي تتمظهر في الاحترام غير المشروط والحقوق الشخصية والحريات للجميع دون تمييز على اعتبار الجنس أو العرق أو الدين أو اللون.

والركيزة الثانية تتمثل في مكانة المرأة الجديدة في المجتمع الألماني بعد الحرب العالمية الثانية وما اكتسبته من حقوق وحريات. تلك الركيزتان تمثلان القانون الأساس الألماني، الذي هو جزء من الثقافة الألمانية الليبرالية، التي على الجميع أن يحترمها ويطبقها في المجتمع بحسب قوله.

إنّ مثل هذا التصريح الثقافي كان من الممكن أن يكون مقبولاً ومتلائماً مع قيم الليبرالية والحداثة التي يتشدد بها الأوروبيون والألمان في كل نقاش حول الإسلام والمرأة المسلمة، لولا التناقض الذي جاء به (ميرتس)

(41) ميرتس فريدريك، «الهجرة والهوية».

<http://www.welt.de/print-welt/article540438/Einwanderung-und-Identitaet.html> تاريخ الاطلاع: 2020/10/15.

جامعي وأكاديمي عالٍ، ويعملن في قطاعات حكومية وخاصة مرموقة، على الرغم من المسؤوليات العائلية التي تقع على عاتقهن، إضافةً إلى تمسكهن بالدين والعلاقة الروحية الدينية، فهن يستطعن أن يدرن شؤون حياتهن يتمكن وجداره. وتلك المواصفات جميعها يُنظر إليها على أنها صفات إيجابية مثيرة للإعجاب بالنسبة للمجتمع الأوروبي بصورة عامة، وخصوصًا من فئة النساء العاملات اللاتي يواجهن تحديات في التوفيق بين العمل والأسرة، فضلًا عن البعد عن الدين والفرغ الروحي الذي يتملكهن⁽⁴³⁾.

تلك الأجيال الجديدة الواعية بالمشكلات التي تُوَجَّح في المجتمع الألماني ضدهنَّ بين الحين والآخر استطاعت أن تنظم نفسها تنظيمًا يتناسب مع التحديات التي تواجهها في المجتمع، بما في ذلك الصورة المشوهة التي يعرضها الإعلام والكتابات الاستشراقية، التي بدأت تواجه الخناق بسبب هذا التطور النوعي للنساء المسلمات في المجتمع الألماني. فلم تعد المرأة المسلمة ترضى بأن تكون جزءًا خارج المجتمع الذي ولدت وترعرعت فيه، ولها فيه نفس حقوق المواطنة والمرأة الألمانية غير المسلمة⁽⁴⁴⁾.

كما ذكرت دراسات عدة أنَّ النساء المسلمات في ألمانيا قد بدأت بالعمل

في تعزيز تلك النظرة الدور الإعلامي المتحيز والأحادي تجاه الإسلام والمرأة المسلمة⁽⁴²⁾.

إنَّ تلك المواقف المسيئة، التي يمكننا أن نسميها «ظاهرة الاهتمام بطرح موضوع الحجاب على أنه مشكلة» على كافة الصعد، لخلق أزمة ثقافية واجتماعية، وإثارة مشاعر «الإسلاموفوبيا» في المجتمع الأوروبي وفي الفضاء الألماني (ألمانيا وسويسرا والنمسا)؛ لأسباب معينة، تثير استفزاز الكثيرين، كما تُغضب أيضًا الكثيرات ممن يرتدين الحجاب أو حتى المسلمات اللاتي لا يرتدينه؛ إذ تُختزل صورة المرأة المسلمة المحجبة في قطعة قماش تغطي الرأس، وكأنما ليس في هويتها ما يستحق الذكر سوى غطاء الرأس ذاك. علاوةً على هذا فإنه غالبًا ما يتم التركيز على التجارب السلبية من بعض النساء المسلمات اللاتي قمن بخلع الحجاب. بينما يتم تجاهل التجارب الإيجابية للمسلمات الجدد اللواتي اخترن الحجاب وشعرن معه بالحرية والأمان.

تلك الظاهرة المتزايدة في الظهور على الساحة الثقافية والسياسية والاجتماعية في ألمانيا، جعلت كثيرًا من المسلمات وعلى اختلاف انتماءتهنَّ العرقية يفكرن في مواجهتها بإيجاد السبل الموصلة إلى ذلك، فأصبح لدينا نماذج نسائية مسلمة من الجيل الثالث والرابع على وجه التحديد تتميز بتعليم

(42) انظر:

Markus Gamper/Julia Reuter, "Muslimische Frauen-Netzwerke in Deutschland", Selbstorganisation und Interessenartikulation von Migrantinnen. 2008, p. 83.

(43) انظر: دراسة، Mechthild Rumpf, Ute Gerhard، Mechthild M. Jansen: Facetten islamischer Welten. 272-Transcript Verlag, Bielefeld, 2003, p. 257.

(44) انظر: المرجع السابق.

الإسلامية القديمة، من خلال رؤية جديدة في العمل وفي طريقة طرح جديدة للقضايا الإسلامية ومواجهة التحديات⁽⁴⁶⁾.

من وجهة نظرنا يعتبر هذا التطور الكيفي لمكانة المرأة المسلمة في ألمانيا عاملاً قوياً في الرد على الصور النمطية التي تروّج ضدها في وسائل الإعلام والكتابات الاستشراقية المضادة؛ حيث لم تعد تلك الصورة الكلاسيكية للمرأة البسيطة، ذات الثقافة المحدودة، واللغة الألمانية الركيكة، المنعزلة عن المجتمع وعن العالم الخارجي، والمنكفئة على خدمة البيت، التي دائماً ما يستشهد بها الناقدون الأوروبيون والألمان كدليل على قهر المرأة واضطهادها، هي الواقع الحالي، بل بدأت تتلاشى مع قدوم الأجيال المسلمة الجديدة، التي نشأت في المجتمع الألماني وأتقنت لغته ووعت طرق تفكيره ودرست ثقافته، فبالتالي هي قادرة على محاورته ونقده، وفي نفس الوقت تتمسك بثوابتها الدينية وأصولها الثقافية.

وخلاصة القول إنّ قضية حجاب المرأة المسلمة تحتل حيزاً واسعاً من الخطاب الألماني العام حول الإسلام والمرأة المسلمة وحقوقها في القرن الحالي، سواء كان ذلك الخطاب في وسائل الإعلام أم في الكتابات والأبحاث والدراسات. فهو جزءٌ من الصورة المشوهة التي رسمها

(46) انظر: المرجع السابق؛ ص75.

بشكل متزايد في مجتمعات وشبكات ذاتية التنظيم⁽⁴⁵⁾؛ لمواجهة «الإسلاموفوبيا» وتغيير الصورة المغلوطة التي يعرضها الاستشراق عن المرأة المسلمة بأنها مكبوتة وقاصرة وضعيفة وتحتاج إلى المساعدة.

يؤكد ذلك ظهور عدة منظمات خاصة بالنساء المسلمات في منتصف التسعينات، اللواتي يرين في عملهن رد فعل على الكليشيهات (Kleschee) والصور النمطية (Stereotypes) العنصرية التي تروّج ضدهن. ومن ناحية أخرى فإن غالب تلك المنظمات قد انفصلت عن المنظمات

(45) فقد بدأ كثير من المسلمات الواعيات بحجم المسؤولية الملقاة على عاتقهن في مواجهة تلك التحديات منذ تسعينيات القرن الماضي بتأسيس مراكز وجمعيات، ومنظمات، ومواقع الكترونية دعوية توعوية نسائية تستقطب النساء المسلمات من جميع الفئات، وتركز على الفتيات والشابات، وتحاول فتح قنوات للحوار السلمي الهادئ مع جميع طبقات المجتمع الألماني وخصوصاً النسوية منها، لإظهار الصورة الحقيقية للمرأة المسلمة ومكانتها في الإسلام، فتأسس على سبيل المثال مركز (البحوث الإسلامية للمرأة) ZIF، في كولن عام 1993، و الذي يضم النساء الأكاديميات والمتخصصات في العلوم الإسلامية والفلسفة الإسلامية، إضافةً إلى طالبات العلم الشرعي والبيداغوجي التربوي. والموقع الإلكتروني لجمعية (هدى) Huda عام 1996 في بون. كما تأسست منظمة (إيمان) IMAN عام 2001، والتي تهتم بقضايا التعليم الديني والثقافي للمرأة المسلمة، وزرع الوعي لدى المرأة المسلمة بما يجري ضدها من تحيز، وكيفية مواجهة تلك التحديات من منطلق الدين. كل تلك المؤسسات تشترك بعدة خصائص منها: أنها مؤسسات نسائية إسلامية تدار من قبل نساء مسلمات، ولا تنتمي إلى جهة سياسية أو حزبية أو ثقافية معينة، وتستهدف النساء المسلمات بالدرجة الأولى على اختلاف مرجعياتهن العرقية والثقافية، وتسعى لتقوية الشخصية الإسلامية وزيادة الوعي والحفاظ على الهوية الدينية لدى النساء المسلمات من جهة، وإلى تفنيد وتصحيح الصورة الخاطئة عن المرأة المسلمة في المجتمع الألماني من جهة أخرى، وتختلف من حيث الطرق والأساليب في تحقيق تلك الأهداف. انظر: ماركوس جاميور، يوليا رويتير، "الشبكات النسائية المسلمة في ألمانيا"، ص80-85. مرجع سابق.

سواءً في مجال عملها أم دراستها أم في حياتها العامة، فإنّها تخوض صراعًا مستمرًا مع المجتمع من خلال ذلك، حيث تسعى جاهدةً لتغيير تلك النظرة المتحيّزة من خلال نشاطاتها الدعوية والتوعوية لأخواتها المسلمات، ومن خلال تبادل الحوارات والنقاشات مع جميع أطراف المجتمع الألماني، ليس فقط حول الحجاب، وإنما حول الرؤية الإسلامية الحقيقية لدور المرأة المسلمة في الحياة.

خاتمة البحث ونتائجه

والخلاصة من كل ما سبق هي أنّ الموقف الاستشراقي الألماني تجاه وجود المسلمين وقضاياهم، خاصةً قضية المرأة المسلمة ولباسها في ألمانيا وفي أوروبا عمومًا، لا يتسم بالقبول التام وغير المشروط. فقد رأينا فيما سبق نماذج من الآراء التي تعبر عن المواقف الإيجابية والسلبية، في حين يمكن اعتبار أنّ هناك تطورًا ملحوظًا في المواقف الإيجابية في السنوات العشر الأخيرة. وهي خطوة جديدة وجريئة نحو الأمام لكنها ما تزال ضعيفة؛ فبالرغم من وجود باحثين يحاولون تقويض التصور النمطي الغربي تجاه الإسلام والمسلمين، إلا أنّ هناك تيارًا قويًا يقف أمام هذه المحاولة يتمثل بمواقف وآراء المناهضين للاعتراف بالإسلام وحقوق المسلمين في أوروبا،

الاستشراق الألماني حول الإسلام، ومنتج فكري فاسد، تولّد عن صناعة «الإسلاموفوبيا» في المجتمع الألماني خصوصًا، حيث يُربط الحجاب دائمًا بقهر النساء، وقمع حرياتهن وبسلب حقوقهن، ثم تُربط تلك السمات كلها بالدين الإسلامي مرّة أخرى⁽⁴⁷⁾.

وتلك النظرة الراضة من قبل الألمان لأحكام الإسلام بشأن المرأة المسلمة ليست بمستغربة إذا تذكرنا أحوال المرأة الأوروبية مع الدين النصراني وما بينهما من عداة وقطيعة⁽⁴⁸⁾. فكيف إذا علمنا أنّ ازدياد صور المحجبات في المجتمع الألماني يعني ازدياد أعداد المسلمين وانتشار الإسلام! إذ الحجاب يمثل الهوية الدينية للمرأة المسلمة، فأنا محجبة تعني أنني مسلمة وأني مسلمة تعني أنّ الإسلام موجود بشكل حي في المجتمع الألماني، وهو ما يزيد من مخاوف وقلق المواطنين الألماني.

لكنّ المرأة المسلمة الملزمة بشعائر دينها في ألمانيا لم تتنازل عن هويتها الدينية على الرغم من التحديات التي تواجهها في المجتمع بسبب الحجاب،

(47) انظر:

Constantin Wagner: Diskriminierende Darstellung der Musliminnen in deutschen Medien. Heinrich Böll Stiftung, 2010, p. 15-22.

(48) انظر على سبيل المثال:

Steiner Elisabeth: Frauen in der katholischen Kirche. Universität Innsbruck, 2021, p. 17-24.

تخرج بنتائج ثابتة وقطعية وأحكام كلية، يمكن تعميمها على الكل، ومن ثم بناء آراء ومواقف تتناسب مع تلك النتائج. وعليه سيظل أولئك الباحثين والمستشرقين عاجزين عن إدراك مكانة الدين والتراث في نفوس المسلمين في كل مكان. وعن مدى الارتباط الروحي بأحكام وقيم الإسلام لدى المسلمين في كل مكان وزمان. كل تلك الأسباب جعلت من المواقف الاستشراقية السلبية تجاه الإسلام والمسلمين والمرأة المسلمة هي السائدة في المجتمع الأوروبي الألماني.

أما نتائج البحث فتتحدد كما يأتي:

أولاً: الاهتمام الواضح في تناول الأبحاث الألمانية لموضوع المرأة المسلمة وما يتعلق بها من أحكام دينية.

ثانياً: تتسم كثير من الأحكام الصادرة عن الأبحاث والدراسات بشأن المرأة المسلمة في ألمانيا بالفهم المغلوط لأحكام الإسلام وتشريعاته، وبعضها يتصف بالانحياز وعدم الموضوعية.

ثالثاً: الحجاب يمثل الصراع المباشر والأقوى بين المجتمع والمرأة في ألمانيا.

رابعاً: قلة الكتابات العربية المسلمة عن أوضاع المرأة المسلمة في أوروبا عمومًا وألمانيا خصوصًا.

هذه الأصوات المتعالية هي التي تسيطر على الجو العام في أوروبا وألمانيا تجاه المسلمين والمرأة المسلمة.

وتلك الصور النمطية عن المرأة المسلمة ليست وليدة اليوم، بل لها جذورها البعيدة في الوجدان والعقل الأوروبي، الذي ما برح يستمد انطباعاته وتصوراته عن الإسلام من خلال مصدرين رئيسين:

أولاً: الكتابات الاستشراقية القديمة، التي لطالما روجت لفكرة الإيمان القوي بالتفوق الغربي الأوروبي على المسلمين وغيرهم من الأمم معرفيًا ومنهجيًا وشوهت صورة المرأة المسلمة.

ثانياً: من خلال الثقة العمياء لكثير من المثقفين والباحثين بالإعلام الأوروبي الغربي كمصدر لاستقاء المعلومات عن الإسلام والمسلمين، الذي لا يشتغل إلا على تصويب الأنظار إلى كل ما هو سلبي، دون مراعاة السياقات الكاملة للقضايا الإسلامية. فيستوي المثقف والجاهل في الحصول على نفس المعلومة. #

ثالثاً: يضاف لما سبق توهم كثير من الباحثين والناقدين والمثقفين بأن العلوم الاجتماعية والإنسانية بمناهجها وأساليبها الحديثة قادرة على أن تدرس مجتمعًا بأكمله كالمجتمع الإسلامي أو تطبيقات الدين الإسلامي بتفاصيله دراسةً علميةً دقيقةً،

France and Germany”, Cambridge Uni. Press. U.K. 2005.

4. Gudrun Friedrich, “Muslime in Deutschland- Das Kopftuch. BR Schulfernsehen” 2015
5. Göle Nilüfer, “Islam in Sicht”, Transcript Verlag: Ammann, Ludwig. 2004.
6. Hale Afshar, “Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies”, UK, Garent, 1996.
7. Laila Hadj Abdou: Das muslimische Kopftuch und die Geschlechtergleichheit, eine Frage der Kultur oder Religion? Femina Politica, 2018
8. Lisa Joana Talhout, “Muslimische Frauen und Männer in Deutschland”, Springer vs, Deutschland, 2019.
9. Markus Gamper/Julia Reuter, “Muslimische Frauen- Netzwerke in Deutschland. Selbstorganisation und Interessenartikulation von Migrantinnen” 2008 .
10. Michael Armeen Kramer, “Gleichberechtigung und Islam” Institut für islamische Studien, Uni. Wien, 2018.
11. Norma Claire Moruzzi, “A Problem

البليوغرافيا:

أولاً: الكتب

1. أحلام باحمدان. «صورة المرأة المسلمة في الإعلام الغربي». بحث مقدم للمؤتمر العالمي عن وضع المرأة المسلمة في المجتمعات المعاصرة، حقائق وآفاق. الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، 1428هـ.
2. سعاد عثمان. «صورة الآخر: الحواجز والجسور الاجتماعية والثقافية». بحث مقدم للمؤتمر العالمي الخامس عن العالم الإسلامي والغرب، المعهد العالي لوحدة الأمة الإسلامية، ماليزيا، 1428هـ.
3. مقدمة كاثرين بولوك، «نظرة الغرب إلى الحجاب/ دراسة موضوعية ميدانية». ت. شكري مجاهد، ط1، مكتبة العبيكان، 2011.
1. Canthia Nelson, “Old Wine, neu Bottels: Reflections and Projections Concerning Research on Women in Middle Eastern Studies”, Canada, 1991
2. Dr. Philo. Sabine Schiffer, “Produkt eines jahrzehntelangen Medienprozesses”, 2011.
3. Fetzer S. Joel/ Soper J.Christopher, “Muslims and the state of Britain,

ثانيًا: المجلات العلمية

1. Emma Magazin: <https://www.emma.de/artikel/seyran-ates-das-kopftuch-ist-zur-waffe-geworden-264112>

تاريخ الاطلاع: 2020/10/20.

2. Gender Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft. 21/, Barbara Budrich Verlag, 2010.

ثالثًا: المواقع الإلكترونية

18. المنتدى الثقافي للمرأة المسلمة:

<https://www.pewforum.org/201127/01//the-future-of-the-global-muslim-population/>

تاريخ الاطلاع: 2020/10/16.

<https://www.pewforum.org/essay/the-growth-of-germanys-muslim-population/>

تاريخ الاطلاع: 2020/10/16.

19. دار النشر آديو 2019. Adeo Verlag :

<https://www.adeo-verlag.de/index.php?id=details&sku=835238>

تاريخ الاطلاع: 2020/10/13.

with Headscarves. Contemporary Complexities of political and Social identity” 1994.

12. Sabina Mannitz: Projektionsfläche Kopftuch: Dilemata freiheitliche Demokratie auf einem Quadratmeter Stoff. Hessische Stiftung für Frieden und Konfliktforschung, Frankfurt, 2004.

13. Salah Huda, “Diskurse des islamischen Feminismus. Gender Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft”, 21/, Barbara Budrich Verlag, 2010.

14. Silvestri Sara, “Europe’s Muslim women: potential, aspirations and challenges”, Research report. King Baudouin Foundation, Brussels, 2008.

15. Schwarzer Alice, “Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz”, Kiepenheuer & Witsch, 2002.

16. Werner Ende/Udo Steinbach, “Der Islam in der Gegenwart”, 2005.

17. Wiebke Walther, “Frauenwelten- Männerwelten im Islam”, Heidelberg Uni., 1998.

<https://www.collinsdictionary.com/de/worterbuch/englisch/headscarf>

تاريخ الاطلاع: 20.4.2022.

.25 القاموس الألماني:

<https://de.wiktionary.org/wiki/Kopftuch>

تاريخ الاطلاع: 20.04.2022.

.26 19. القاموس الفرنسي:

<https://dict.leo.org/franzoesisch-deutsch/foulard>

تاريخ الاطلاع: 20.04.2022.

.27 القاموس الإنكليزي: 10.

<https://www.collinsdictionary.com/de/worterbuch/englisch/headscarf>

تاريخ الاطلاع: 20.4.2022.

.28 وقف كوربر للحوار والتفاهم: النساء المسلمات في ألمانيا: 11.

<https://www.koerber-stiftung.de/veranstaltungsuebersicht/muslimische-frauen-in-deutschland-137>

تاريخ الاطلاع: 21.4.2022.

.20 صحيفة العالم الألمانية die Welt:

<http://www.welt.de/print-welt/article540438/Einwanderung-und-Identitaet.html>

تاريخ الاطلاع: 2020/10/15.

.21 الفيلم الألماني "Layla M":

<https://www.youtube.com/watch?v=pbObcUij0HI>

تاريخ الاطلاع: 2020/10/19.

.22 موقع (نجلء كيليك):

<https://www.neclakelek.de/Veroeffentlichungen-/#frauen-und-islam>

تاريخ الاطلاع: 2020/10/20.

.23 الموقع الإعلامي لمجلة Emma:

<https://www.emma.de/artikel/iranerinnen-protest-gegen-kopftuch-ausstellung-336645>

.24 مقال للكاتبة كارلوتة فيدرمان:

<https://www.lovelybooks.de/autor/Charlotte-Wiedemann/lhr-wisst-nichts-%C3%BCber-uns-573154379-w/>

تاريخ الاطلاع: 2020/10/18.



Vertical text on the left margin, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Vertical text on the right margin, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Main body of text, appearing as bleed-through from the reverse side of the page, containing various paragraphs and sections.

الدراسات والأبحاث | Research Papers

التصوف: من القراءة التاريخية⁽¹⁾ إلى التأصيل الإبستمولوجي-التاريخي

Sufism:

From historical reading to epistemological-historical scaffolding

عبد الله بكيري⁽²⁾

Abdallah Bakiri

(1) المقصود بالتاريخية التي سنستخدمها في المقال هو تلك المنهجية التي اعتادت التصنيفات التقليدية للتأليف التاريخي استخدامها بالتركيز على التسلسل الزمني وسرد الأحداث والوقائع دون ربطها لا بسياقها ولا بظروفها ولا بجانبها الخيالي. ونحن في هذا المنحى نستلهم من نقد محمد أركون للدراسات الاستشراقية التي استخدمت هذه المنهجية، التي يسميها أركون بالمنهجية التاريخية الفيلولوجية، حيث تتميز برؤية تفض النظر عن المخيال والتصورات والعقائد والأساطير، مركزة فقط على الوقائع المادية الثابتة وفق تصور خطي للتاريخ، فالتاريخية ترى بتعبير أركون أن: «وحدتها الأحداث، أو الوقائع أو الأشخاص الذين وجدوا حقيقة، والذين دلت على وجودهم الأحداث، ووثائق صحيحة، يمكن أن يقبلوا كمادة للتاريخ الحقيقي الفعلي، و هذا يعني استبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي أو تنبسط من ساحة علم التاريخ.» (محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص49). يمكن الرجوع أيضًا لكتاب أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي.

(2) أستاذ وباحث في الفلسفة العربية الإسلامية، جامعة الجزائر-2. (الجزائر). البريد الإلكتروني: abdallahbakiri3434@gmail.com

Abstract:

The article deals with an attempt to root for a scientific study of the Sufi text, as Islamic mysticism has always been a true expression of the highest stages of intellectual depth, embodying the greatest levels of coding, distinguished by a special deep and complex language, leaving a wide heritage of ideas and sciences associated with it.

The Sufi text, like any scientific research and any scientific subject, has its own subject, methodology and term, and these elements are manifested in four epistemic boundaries.

Keywords: Sufism, Historicism, Historic, epistemology.

مقدمة:

يعد التصوف والعرفان الإسلامي من أبرز القارات المعرفية وأكبرها التي أنتجتها الحضارة الإسلامية، وبعيداً عن جدل النشأة يمكن تلمس أن اتجاهات الزهد بدأت مبكراً بعد ظهور الإسلام، ومع انتقال الموروث الشرقي لاحقاً

ملخص البحث:

هذا المقال محاولة لتجاوز الدراسات التقليدية للنص الصوفي وبناء تصور جديد من خلال التأصيل لدراسة علمية، فطالما كان التصوف الإسلامي معبراً بصدق عن أعلى مراحل العمق الفكري، ومجسداً لأكبر مراتب الترميز، متميزاً بلغة خاصة عميقة ومركبة، مخلفاً تراثاً واسعاً من الأفكار والعلوم المرتبطة به.

إن النص الصوفي كأى بحث علمي وكأى موضوع علمي له موضوع ومنهج ومصطلح خاص به، وهذه العناصر تتجلى في أربعة حدود إبستمومية، المتمثلة في الحد التعريفي الذي يشمل الاشتقاقات والتعريفات ثم حد المصطلح الذي يؤدي إلى فهم النص الصوفي كنص له بناء عرفاني لا بناء منطقي، كما له مصطلح خاص إضافة إلى حد النفس الذي يمكننا من ربط نفس صاحب النص العرفاني بمراتب العرفان «الأحوال والمقامات» وأخيراً حد الانتقال من العبارة إلى الإشارة أي من ظاهر اللفظ إلى باطن هو مدلوله.

الكلمات المفتاحية: التصوف - التاريخية - الإبستمولوجيا العرفان.

إن المتأمل لتاريخ التأليف حول التصوف سيلاحظ أن المؤلفات في هذا المجال لطالما ارتبطت بتصنيفات معينة، فهي إما عرض لتاريخ التصوف أو تصنيف لمدارسه أو قراءة لسير أعلامه، وهذا النوع من التأليف لا يخرج عن المنهجية التاريخية، التي لطالما ساهمت في جعل هذا العلم أسيرًا لنفس التصورات المنهجية الضيقة والاجترارية، وقد ترتب عن هذه المنهجيات تصورات منفرة عن الفكر الصوفي، ولهذا لا بدّ من دراسة جديدة للنصوص الصوفية من وجهة إستمولوجية وتاريخية تؤسس لتصوير كامل ومتكامل للأسس والأنظمة المعرفية المشكلة له.

إن المكتسبات المعرفية والمنهجية لفلسفات ما بعد الحداثة بإمكانها أن تشكل إطارًا جديدًا لفهم النص الصوفي انطلاقًا من أسس إستمولوجية تشكل إطارًا نظريًا لمعرفة علمية، بالإضافة إلى رؤية تاريخية تتجاوز التصنيفات التقليدية اعتمادًا على مكتسبات علم النفس التاريخي، لهذا يمكننا أن نتساءل: إلى أي مدى يمكن استثماراته المنهجيات والمكتسبات في التأسيس العلمي للتصوف؟ وهل يمكن أن تشكل أطرًا موضوعية لدراسة علمية للتصوف تتجاوز ما هو سائد من قراءات وتصنيفات وأحكام؟

تبلور التصوف كمنهج خاص في إنتاج التصورات⁽³⁾، وكنظام معرفي قائم بذاته، أنتج لنا عدة إبداعات في شتى مناحي الأدب والفكر والفلسفة، وارتبطت بإفرازاته عدة علوم جديدة كعلم الحروف والأرقام، وعلم الحكمة وعلم المقامات، وعلم الأحوال، وعلم المنازل والدرجات، وعلم الولاية، وعلم النبوة والإمامة والأقطاب، وعلم الوجود والمعرفة.

ويقدر تشعب الإنتاجات العرفانية بقدر صعوبة فهمها فقد تشكلت أساسًا من مسلمة أن الشريعة تتألف من ظاهر وباطن، ظاهر موجه لعامة الناس، وباطن يختص به أهل الزهد والعرفان، ولهذا كانت التجربة الصوفية في نظر الكثيرين تجربة ذاتية تحياها النفس، تعاش ولا تنقل، لكن هذا لا يمنع من محاولة فهم علمي محدد معرفيا للتراث الضخم الذي خلفته المدرسة الصوفية.

(3) يمكن الرجوع لعدة دراسات تناولت تأثير الموروث الشرقي على تبلور ونضج التصوف نذكر منها: التصوف عند الفرس؛ ل إبراهيم الدسوقي شنتا، عن دار المعارف، القاهرة، وكتاب الصلة بين التصوف والتشيع؛ ل كامل مصطفى الشيبلي، دار الأندلس، بيروت.

1. التصوف

والقراءات التاريخية:

حيث مناهج الدراسة التي شهدتها مختلف العلوم خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة، إن هذا التأخر المنهجي في دراسة التصوف جعل من النص الصوفي مصاحباً في كثير من الأحيان لأحكام مسبقة ترميه بصفات اللامعقول، بل وتحيله في بعض الأحيان إلى مراتب الكفر والزندقة... (يكفي أن تأخذ نصاً صوفياً مفصلاً عن سياقه التاريخي وعن تأويله وبنيته الإستمولوجية ليبدو مناقضاً للوحي مرادفاً للكفر والخروج عن الملة) ومن هنا تبدو الحاجة ضرورية وملحة لدراسة تاريخية إستمولوجية للنص الصوفي.

2. التصوف:

تأصيل تاريخي إستمولوجي:

إذا كانت القراءة التاريخية عرض سردي للنصوص، فإن القراءة التاريخية تتجاوز ذلك إلى ربط النص الصوفي بالفكر وبالحيات الاجتماعية، بحيث لا يبدو ذلك النص مجرد مجزوء خارج عن الفكر السائد والمعاني المختلفة والتأويلات المصاحبة، مما يتيح إعادة النظر في المعنى الحقيقي للنص في سياقه المعرفي والعرفاني والاجتماعي، وهنا بالإمكان الاستعانة بأحد فروع علم التاريخ الحديث والقصد به علم النفس التاريخي، لربط النص بعقلية صاحبه وبعقلية الناس في فترة معينة من فترات الماضي.

إن المتأمل لتاريخ التأليف الصوفي سيلحظ لا محالة أنه ورغم التراث الضخم الذي خلفته المدرسة الصوفية بمختلف تياراتها ومشاربها، إلا أن المؤلفات الصوفية أو الدارسة للتصوف لا تخرج عن القراءات التاريخية، ونقصد بهذا المصطلح المنهجية المتبعة التي تحصر عملها في سرد النصوص الصوفية كما هي الواحدة تلو الأخرى، فالتأليف في التصوف وحول التصوف لطالما انقسم إما إلى مصادر أصلية مثل: الرعاية لحقوق الله عز وجل للمحاسبي، وقوت القلوب لأبو طالب المكي، ولطائف الإشارات للقشيري، وإحياء علوم الدين للغزالي، والفتح الرباني والفيض الرحماني لعبد القادر الجيلاني، والفتوحات المكية لمحبي الدين بن عربي، والطواسين للحلاج... وغيرها الكثير من أمهات الإبداع الصوفي.

أما القسم الثاني من التأليف الصوفي فهو متعلق بالمراجع والمؤلفات الدارسة للتصوف، التي لطالما قامت على المنهجية التاريخية مكتفية بعرض أعلام التصوف وسير المتصوفة وتاريخ هذا التراث، دون محاولة حقيقية للتأسيس العلمي الإستمولوجي للتصوف، وخاصة دون استثمار للمكتسبات المنهجية المعاصرة، والفتوحات الكبيرة من

هذه الأحكام كثيرًا ما تغفل عن «حقيقة كشف عنها النقد الفلسفي المعاصر، وقوامها أن اللامعقول هو مدار العقل بل ما يدور في خلد، إنه نسيجه وحياته السرية، وهو طريقته اللاهوتية أو الأسطورية أو الدوغمائية في التعامل مع الأشياء، ولا يخلو عقل من لا معقوله، بما في ذلك العقل الغربي الحديث بدءًا من ديكارت وانتهاء بالمعاصرين» (حرب، 2000، صفحة 122). كما أن هذا الزعم-حول اللامعقول- تحاول الإستمولوجيا المعاصرة في بعض فروعها تجاوزه، وذلك بما تنادي به من ردم الهوة بين الطبيعية والثقافة، وبين الإنساني والحيواني، وبين الحسي والعقلي، فاتجاه العقل المعاصر هو اتجاه يتميز بالبحث في الخرافة والأسطورة، والفكر الوحشي، واللاوعي الفردي أو الجمعي، وفي كل ما كان يعد خارجًا عن دائرة المعقول (السياب، 2012، صفحة 441).

كذلك فالثورة العلمية التي أحدثتها النظرية الكمية في الفيزياء قد أسقطت نهائيًا التصور التقليدي للعقلانية، لقد أعادت النظر أيضًا في مبادئ المنطق التقليدي نفسه، «إن النظرية الكمية أو ميكانيكا الكم تعتبر في الوسط العلمي أكثر نظريات الفيزياء تعقيدًا وأكثرها مخالفة للبيدهيات والحس المشترك، كما أنها تخالف المنطق الصوري بشكل صادم وعجيب؛ إذ من

إن الإستمولوجيا المعاصرة قد تجاوزت الكثير من معاني التصنيف التقليدي لثنائية العقلانية-اللاعقلانية، بحيث لم يعد ذلك الفصل التقليدي بينهما قائمًا، لقد أبانت هذه الأبحاث عن أن ما وصف على مر تاريخ العلم باللامعقول كثيرًا ما حمل في بنيته المعرفية أعلى درجات المعقول، كما أن للمعقول أيضًا جانبه اللامعقول، «إن الدراسات التحليلية والأنثروبولوجية المعاصرة كشفت أن إثبات فعالية العقل لا يتنافى مع القول باللامعقول، وبالفعل لو تحررنا من فهم متصلب للعقلانية سينضح لنا بأن ما كانت العقلانية التقليدية تسميه باللامعقول خاضع لمنطق محكم، وربما كان ذلك أهم إسهام لمفكر مثل ليفي ستراوس الذي أعاد النظر في الثنائية الميتافيزيقية التي تفصل الميتوس عن اللوغوس» (بن عبد العالي، 2002، صفحة 37).

إن قراءة تحليلية للتأليف العلمي حول التصوف أو للنقد الموجه له توضح بجلاء أن أبرز سمة يوصف بها هو أنه يمثل اللامعقول، ولذلك فليس غريبًا أن نجد مفكرًا كبيرًا بحجم محمد عابد الجابري يعتبر أن هذا النوع من الفكر العرفاني يمثل العقل المستقيل في الإسلام، (ينظر لكتابه بنية العقل العربي: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 8، 2007، ص 340-341). بل ويعتبره أحد أهم أسباب أزمة العقل العربي، لكن

فالعقلانية المعاصرة في انسدادها للعقل لا تفعل ذلك عن اعتقاد منها أنه شيء اكتمل تكوينه من قبل أو أنه شيء ناجز بل على أنه في طور التكوين والنشأة وفي طور التأسيس». (جلاّب، 2020)

إن الملاحظات السابقة تدفع نحو تقديم بديل معرفي لدراسة النص الصوفي وفق نظرة علمية تاريخية، ووفق حدود إبستمومية، فالنص الصوفي كأى بحث معرفي وكأى موضوع علمي له موضوع ومنهج ومصطلح خاص به، وأى بحث علمي حول النص العرفاني يجب أن تتوفر فيه العناصر السابقة الذكر، وهذه العناصر تتجلى في أربعة حدود إبستمومية (من أهم المراجع في هذا الإطار موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان للباحث محمد بن بركة)، أو أربعة أطر معرفية ضرورية في دراسة النص الصوفي:

أولاً: الحد التعريفي:

ويقصد بالحد التعريفي معرفة ماهية هذا العلم من ثلاث نواحٍ، الناحية الأولى تتمثل في التعريف المصدري لهذه الكلمة أي اشتقاق التسمية، والناحية الثانية تتمثل في المصطلحات المرادفة للتصوف، والناحية الثالثة تتمثل في تطوره التاريخي ومراحله.

المعلوم أن المنطق الصوري يتأسس على قوانين ثابتة للفكر تتميز باستقلالها عن التحديدات الخارجية للموجودات، وهي ثلاثة قوانين وضعها أرسطو واعتبرها بديهية في الأذهان، قانون الهوية، وقانون عدم التناقض، وقانون الثالث المرفوع، كما أن المنطق الصوري يقوم على مبدأ منهجي ثنائي القيم (قيمة الصدق وقيمة الكذب)، هذا المبدأ شكل بلغة باشلار عائناً إبستمولوجيا كان لزاماً على الفيزياء المعاصرة تجاوزه، خاصة مع النظرية الكمية التي نفذت إلى عالم الذرة والجسيمات، هذا العالم المتناهي في الصغر الذي يتصف بعدم حتميته فرض تأسيس نسق جديد قائم على مبدأ ثلاثي القيم يستوعب تلك الفتوحات العلمية الهائلة، فمن مبدأ عدم التحديد لهيزنبرج إلى حساب الاحتمالات ومروراً بدالة الموجة لـ أروين شرودينجر وغيرها من الأسس التي تقوم عليها ميكانيكا الكم، كلها تقف على النقيض تماماً من المنطق الصوري». (رشيد، 2020).

إن هاته الثورة العلمية التي أحدثها مبدأ الريبة لهيزنبرج شكلت أحد الأسس التي أعطت الدعامة لقيام إبستمولوجيا عقلانية معاصرة بعدما أظهرت عمق النزعة العقلانية في مفهومها التقليدي، وفي ظل هذه الإبستمولوجيا العقلانية الجديدة «أصبح العقل ملزماً أن يتعلم من التجربة والخبرة وبأن يتكيف بهما، كما أصبح التخلي عن التشدد الميتافيزيقي ضرورة ما بعدها ضرورة، لهذا

التصوف نسبة إلى لبس الصوف الخشن؛ لأن الصوفية كانوا يؤثرون لبسه للتكشف والاختشاشان). (عيسى، الصفحات 9-10)

وغير بعيد عن هذه الاشتقاقات يذهب الكلاباذي في كتابه: «التعرف لمذهب أهل التصوف»، في الباب الأول: قَوْلُهُمْ فِي الصُّوفِيَّةِ: لَمْ سَمِّتِ الصُّوفِيَّةُ صُوفِيَّةً، حَيْثُ يَقُولُ: «قَالَتْ طَائِفَةٌ: إِنَّمَا سَمِّتِ الصُّوفِيَّةُ صُوفِيَّةً: لِصَفَاءِ أَسْرَارِهَا، وَنَقَاءِ آثَارِهَا. وَقَالَ بَشْرُ بْنُ الْحَارِثِ: الصُّوفِيُّ: مَنْ صَفَا قَلْبُهُ لِلَّهِ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: الصُّوفِيُّ: مَنْ صَفَّتْ لَهُ مَعَامَلَتُهُ، فَصَفَّتْ لَهُ مِنَ اللَّهِ كِرَامَتُهُ. وَقَالَ قَوْمٌ: إِنَّمَا سَمُوا صُوفِيَّةً: لِأَنَّهُمْ فِي الصَّفِّ الْأَوَّلِ بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ: بَارْتِفَاعِ هَمْمِهِمْ إِلَيْهِ، وَإِقْبَالِهِمْ بِقُلُوبِهِمْ عَلَيْهِ، وَوُقُوفِهِمْ بِسِرَائِرِهِمْ بَيْنَ يَدَيْهِ، وَقَالَ قَوْمٌ: إِنَّمَا سَمُوا صُوفِيَّةً: لِقُرْبِ أَوْصَافِهِمْ مِنَ أَوْصَافِ أَهْلِ الصُّفَّةِ، الَّذِينَ كَانُوا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ، وَقَالَ قَوْمٌ: إِنَّمَا سَمُوا صُوفِيَّةً: لِلْبَسِّهِمْ الصُّوفَ، وَأَمَّا مَنْ نَسَبَهُمْ إِلَى الصُّفَّةِ وَالصُّوفِ: فَإِنَّهُ عَبَّرَ عَنْ ظَاهِرِ أَحْوَالِهِمْ؛ وَذَلِكَ أَنَّهُمْ قَوْمٌ قَدِ تَرَكُوا الدُّنْيَا فَخَرَجُوا عَنِ الْأَوْطَانِ، وَهَجَرُوا الْأَخْدَانَ، وَسَاحَوْا فِي الْبِلَادِ، وَأَجَاعُوا الْأَكْبَادَ، وَأَعْرَوَا الْأَجْسَادَ، لَمْ يَأْخُذُوا مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا مَا لَا يَجُوزُ تَرْكُهُ مِنْ سِتْرِ عَوْرَةٍ، وَسَدِّ جَوْعَةٍ». (الكلاباذي، 2006، صفحة 15)

هذا من ناحية الاشتقاق أما من ناحية المرادفات التي تحمل نفس المدلول

فمن الناحية الأولى: فقد اختلف المؤرخون في الاشتقاق المصدري لكلمة تصوف «فقد كثرت الأقوال في اشتقاق التصوف، فمنهم من قال: (من الصوفة؛ لأن الصوفي مع الله تعالى كالصوفة المطروحة، لاستسلامه لله تعالى)، ومنهم من قال: (إنه من الصفة؛ إذ جعلته اتصاف بالمحاسن، وترك الأوصاف المذمومة)، ومنهم من قال: (من الصفاء)، حتى قال أبو الفتح البستي رحمه الله تعالى:

تتازع الناس في الصوفي واختلفوا
وظنهصا لبعض مشتقاً من
الصوف

ولست أمنح هذا الاسم غير فتى
صفا فصوفي حتى سمي الصوفي

ومنهم من قال: (من الصفة؛ لأن صاحبه تابع لأهلها فيما أثبت الله لهم من الوصف) حيث قال تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ...﴾ [الكهف: 28] وأهل الصفة هم الرعيل الأول من رجال التصوف، فقد كانت حياتهم التعبدية الخالصة المثل الأعلى الذي استهدفه رجال التصوف في العصور الإسلامية المتتابعة، وقيل: (من الصفة) كما قال الإمام القشيري، وقيل: (من الصف) فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث حضورهم مع الله تعالى وتسايقهم في سائر الطاعات، ومنهم من قال: (إن

يقول: (وقد حُدَّ التصوف ورُسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين، مرجعها كله لصدق التوجه إلى الله تعالى، وإِنَّمَا هي وجوه فيه.) (زرروق، 2004، صفحة 13)

أما من ناحية التطور التاريخي فنجد أن هذا العلم لم يكتمل دفعة واحدة بل عرف مراحل ومراتب يمكن إجمالها في مدرستين أو نوعين من التصوف هما: التصوف الأخلاقي والتصوف العرفاني:

أ. التصوف الأخلاقي: التصوف الأخلاقي، ويسمى أيضًا بالتصوف السني في مقابل التصوف الفلسفي العرفاني، وهذا النوع من التصوف تتميز نصوصه بالبساطة وسهولة الفهم ويظهر هذا النوع في كتب كل من المحاسبي والغزالي وأبي طالب المكي، ويعرف تاريخيًا بالزهد وهو يمثل المرحلة الأولى من بداية التصوف الإسلامي، وارتبط ظهوره بفكرة مجاهدة شهوات النفس في صدر الإسلام من خلال أحاديث الرسول وسلوكياته وأفعال صحابته الزاهدة في الدنيا، «فالزهد كما يعبر عنه كثير من الدارسين القدامى والمحدثين هو سلوك إنساني يخلص النفس بالمجاهدة عما يشغلها من الدنيا ويسمو بالروح لتنعتق من أثقال المادة التي هبطت بها إلى الأرض». (صبح، 1997، صفحة 155)

وهذا التصوف الأخلاقي قائم على ثلاث ركائز:

المفاهيمي لمصطلح التصوف فهي كثيرة نذكر منها: الزهد، الحكمة، علم الإحسان، علم الذوق، علم السلوك، علم التزكية، السير، الخلق... وللدلالة على هذه المرادفات نأخذ بعض التعريفات للتصوف.

يعرف الشيخ أحمد زرروق التصوف بأنه هو الإحسان وهو «إسناد الشيء لأصله، والقيام فيه بدليله الخاص به يدفع قول المنكر بحقيقته؛ لأن ظهور الحق في الحقيقة يمنع من ثبوت معارضتها، فأصل التصوف مقام الإحسان الذي فسَّره رسول الله ﷺ: (بأن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)؛ لأنَّ معاني صدق التوجه لهذا الأصل راجعة وعليه دائرة؛ إذ لفظه دال على طلب المراقبة الملزومة به، فكان الحض عليها حصًا على عينه، كما دار الفقه على مقام الإسلام والأصول على مقام الإيمان، فالتصوف أحد أجزاء الدين الذي علمه عليه السلام جبريل ليعلمه الصحابة رضي الله عنهم أجمعين». (زرروق، 2004، صفحة 17)

ويعرف أبو محمد الجريري: (التصوف استعمال كل خلق سني، وترك كل خلق دني)، ويعرفه الإمام الكتاني: (التصوف كله أخلاق، فمن زاد عليك بالأخلاق زاد عليك بالتصوف) (القشيري، 1995، الصفحات 441-442) وفي هذين التعريفين نلاحظ ربط التصوف بالأخلاق، ولهذا نلاحظ الشيخ زرروق في قواعد التصوف

ولعل أبرز ميزة لهذا النوع من التصوف وهو التصوف العرفاني أو ما يعرف أيضًا بالتصوف الفلسفي هي لغته المعقدة، لذلك نجد محمد بن بريكة يعلق على هذه الميزة في النص العرفاني بقوله: «... جاءت نصوصه معقدة جدًا كما هو الحال في كتب ابن عربي وابن سبعين والجيلي وغيرهم، ولذلك نجد أنفسنا أمام مشكلة هي أننا لا نفهم كلاً ما كتب بلسان عربي مبين». (بن بريكة، 2006، صفحة 26)

ويعود هذا لأن الصوفية اعتمدوا في أدبهم الرمز والإشارات والإيحاء للتعبير عن اتجاههم في الإشراق ووحدة الوجود والوحدة المطلقة في قالب من المحسنات البديعية والبيانية تميل إلى الغموض، غلبت عليهم فيها عاطفة الحب الإلهي التي كانوا يرتشفون منها حتى الغياب عن الوعي والسكر. فضلاً عن جنوحهم إلى توظيف الألفاظ الغزلية والخمريات للدلالة على حقائقهم الصوفية. (بونابي، 2004، صفحة 194)

ثانياً: الحد الاصطلاحي:

الحد الثاني من حدود علم التصوف هو الحد الاصطلاحي، وتبرز كثيراً اليوم أهمية دراسة المصطلح كعلم قائم بذاته له قواعده الخاصة وأساسه المعرفية، فلا يمكن لأي دراسة أن تصبح علماً إلا إذا اتخذت لنفسها مصطلحات خاصة تميزها عن غيرها.

الزهد، الإحسان، الاستقامة، وتعتبر الاستقامة أعلى مراتب التربية الروحية، ويعتبر كتابا «الرعاية لحقوق الله» للمحاسبي، و«وقوت القلوب» لأبي طالب المكي أول كتابين في التزهد.

كما تعتبر كتب الغزالي من أهم الكتب التي تمثل هذه العتبة من التصوف، حيث يعتبر كتاب «روضة الطالبين وعمدة السالكين» أهمها ثم يأتي كتاب «مكاشفة القلوب» ثم كتاب الإحياء، وما يميز هذا النوع من التصوف هو أن النَّفس العرفاني فيها يكاد يكون واحداً نظراً لما تتميز به من لغة مباشرة، كما أن هذا النوع من التصوف لم يثر ذلك الجدل الذي أثاره التصوف العرفاني كون مصطلحاته لم تخرج عما ورد في النص الديني.

ب. التصوف العرفاني: يعتبر التصوف العرفاني أعمق وأكثر تعقيداً من التصوف الأخلاقي، ويمكن اعتباره مرحلة جديدة من التصوف تلت المرحلة الأولى، يقول سمير السعيد: «مثلت هذه المرحلة جوهر الخلاف في حركة التصوف، فقد عرفت آراء وأفكار جديدة، كما اهتمت بالكشف عن الأسرار والحقائق المعرفية بتعميق أكثر فأكثر في إدراك العلوم الفلسفية، لهذا عرفت انتشاراً واسعاً في التراث الإسلامي، ومنه كانت نظرية وحدة الوجود التي بشر بها الحسين بن منصور الحلاج وتبناها ودعا إليها في عصره، ثم ابن عربي من بعده والسهورودي وابن الفارض» (السعيد، 2003، صفحة 23)

ثم تحولت تدريجيًا نحو ترديد ما جاء عن كبار الأولياء ومن حصر من اصطلاح مضافًا إلى ذلك اعتماد ذكر الرواية عن هؤلاء الأولياء. (العجم، 1999، صفحة 15)

من هنا جاءت أهمية حصر تلك الآثار الاصطلاحية الخالدة ومحاولة الإحاطة بها وتبيان مضمونها في خضم هذا التهافت الاصطلاحي الذي تشهده مختلف العلوم ويمكن القول إن مسار المصطلح الصوفي قد مر بأربع مراحل رئيسة هي كما يأتي:

المرحلة الأولى:

وهي مرحلة الظهور والنشوء وفيها كان المصطلح الصوفي محصور المعاني والأغراض يدور حول الزهد والحب والمجاهدة والسلوك فأداب النفس والخلق السامي ورعاية حقوق الله إلى جانب تنقية النفس ومحاربة الشهوات، وتمتد هذه المرحلة زهاء قرن ونيّف، وتبدأ مع بداية القرن الثاني للهجرة.

المرحلة الثانية:

تحقق في هذه المرحلة تبلور التصوف ونضجه وتطرق مصطلحاته وأغراضه ومعانيه لمجالات فلسفية وكشفية فتبلور الشطح وما حمله من وجد فاض به اللسان وعبر عن آفاق ومشاعر بألفاظ تقبلها

والتصوف كأى بحث علمي يقتضي مصطلحًا مميزًا، لذلك نجد الدكتور بن بريكة في كتابه «موسوعة الحبيب: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان» وبعد أن يوضح أهمية المصطلح في الدراسة العلمية، يؤكد هذا بقوله: «يتبين من هذا أننا ملزمون بالبحث في الجانب الاصطلاحي للعلوم، ولا مانع بعد هذا من القول: يتميز كل علم بموضوع ومنهج ومصطلح». (بن بريكة، 2006، صفحة 23)

وعلى هذا الأساس ظهرت عناية فريق من العلماء بالمصطلح الصوفي الذي لا غنى لدارس التصوف عنه، فالمصطلح الصوفي لم يظهر طفرة واحدة بل نما مع نشوء الفكر الصوفي وسيره وتوسعه أغراض ومعاني، وهو ككل حقل للمعنى يبدأ محدودًا بأغراض ومفاهيم أولية ما تلبث أن تتوسع وتتعدد وتطال مناحي ومعاني عديدة.

لقد بدأت اصطلاحات المتصوفة مع بواكير حركة الزهد والتصوف الإسلامية منذ أوائل القرن الثاني للهجرة، معدودة المصطلحات محدودة المفاهيم والمعاني والأغراض، لها طابع معين وبعض السمات الخاصة ولم تلبث أن فتحت آفاقًا ومفاهيم جديدة واستحدثت دلالات فأخذت معانيها تغتنى وتغزر بأغراض وأبعاد ومجالات، وتابعت مسارها إلى أن بلغت عتبة النظرة الشمولية والفلسفة الخاصة

استحداث مصطلحات تتعلق بالطرق والفرق وتسمياتها، كما تخصص هذه المرحلة بزيادة التعريفات المعتمدة على النقل أي المستندة على سلسلة النقل عن لسان أولياء التصوف وتبلغ هذه المرحلة مطالع القرن الخامس عشر الهجري تقريباً أو قبل ذلك بقليل. (العجم، 1999، الصفحات 16-17)

كان هذا رصد لأبرز مراحل تطور المصطلح الصوفي في مختلف تجلياته، ولعل المتتبع لحيثيات المصطلح الصوفي يجده ينطوي على خصائص تميزه عن غيره من المصطلحات في شتى المعارف الإنسانية وفيما يلي نذكر خاصيتين هما: خاصة المعرفة القلبية. -خاصية الرمزية في المصطلحات الصوفية.

فالمعرفة الصوفية ليست معرفة عقلية⁽⁴⁾، فهي تبعد الجانب العقلي عن كل تجاربها وتقترب أشد الاقتراب من الوجدان وتعمل الجانب الروحي الباطني والمكاشفة بين العبد وربّه، فالفرق شاسع بين المصطلحات العلمية والصوفية وهذا راجع لإعمال الأولى

(4) والمقصود بالصفة العقلية هنا هو التقسيم التقليدي للعقلانية؛ لأننا نجد أن بعض المفكرين المعاصرين يرون أن المعرفة الصوفية تمثل أعلى درجات العقلانية، وهذا ما أكده المفكر المغربي طه عبد الرحمن الذي قسم العقل إلى ثلاث مراتب: وهي العقل المسدد (السلفي)، والعقل المجرد (العلمي)، والعقل المؤيد (الصوفي الإيماني)، معتبراً أن هذا الأخير يشكل أعلى المراتب العقلية: «العقل درجات، وأن أبلغ الدرجات في العقلانية هي ما أخذ بالتجربة الإيمانية الحية» (ينظر: طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص12)

البعض واستهجنها البعض الآخر لغربتها عن الألفاظ المعتادة في الدين القويم، كما استحدثت مفاهيم فلسفية صوفية مثل الطول والاتحاد والأنا والهو والعالم الصغير والعالم الكبير ووحدة الوجود والشهود، وقد رافق هذا وذاك أئمة علماء جمعوا بين التصوف الزهدي والتصوف الفلسفي، فتركوا زاداً مصطلحياً كالطوسي والغزالي والهجويري والقشيري وغيرهم وقد امتدت هذه المرحلة تقريباً إلى نهاية القرن السادس الهجري بعد أن بدأت من أواخر القرن الثالث الهجري. (العجم، 1999، صفحة 16)

المرحلة الثالثة:

اكتمل في هذه المرحلة زاد المصطلح الصوفي نسبياً وقد زاده ابن عربي وأغناه في هذه الحقبة وقام بعملية جمعه ووعاه وتتابعت عملية الجمع والوعي لدى القاشاني، ورافق وضع الألفاظ في هذه المرحلة وضبطها إنشاء الأشكال والدوائر وهي رسوم هندسية رمزية غزرت لدى ابن عربي وسبقه إليها الحلّاج في المرحلة الثانية، وقد امتدت هذه المرحلة وصولاً إلى القرن التاسع الهجري.

المرحلة الرابعة:

في الاصطلاح نسبياً وتكرار ما سبق شرحه، وتعتمد هذه المرحلة على

عاطفة إنسانية نحو معشوقة آدمية. وعن حالة نفسية هي السكر الناشئ من تناول الخمر المستخرجة من الكرم، ولكن الشاعر الصوفي يستخدم هذه الألفاظ رموزاً للتعبير عن الأحوال التي يعيشها والتجارب التي يعاينها كما هو الشأن عند ابن عربي مثلاً في ديوانه «ترجمان الأشواق» الذي ألفه في فتاة أحبها في مكة تسمى (نظام) ولكنه في باطنه في حب الله والفناء فيه. (هيمه، 2008، صفحة 224)، لذلك فطبيعة التجربة الصوفية الباطنية تقتضي أن يكون التعبير عنها بلغة رمزية.

ج- الشطح: عرف أبو نصر السراج الطوسي الشطح الصوفي بأنه (عبارة مستغرقة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته). ويعرف عبد الرحمن بدوي «الشطح» في كتابه «شطحات الصوفية» بقوله: «الشطح إذا تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية، فتدرك أن الله هي وهو هي، ويقوم إذًا على عتبة الاتحاد، ويأتي نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانها، فينطلق بالإفصاح عنه لسانه»، ولوجود ظاهرة الشطح شروط عدة لخصها الدكتور عبد الرحمن بدوي في خمسة شروط هي: شدة الوجد، أن تكون التجربة تجربة اتحاد، أن يكون الصوفي في حال سكر، أن

للعقل واعتماد الثانية على المجاهدة الروحية التي تنبع من أعماق النفس البشرية المتطلعة إلى معرفة باطن الأمور، أما خاصية الرمز فتعد أهم خصائص المصطلح، وهذا راجع لكون التجربة الصوفية فردية باطنية تعتمد على المجردات وقد لا يفهم معانيها إلا أهلها، وقد يصعب عليهم ذلك أحياناً، ويمكننا أن نحدد للمصطلح الصوفي أربع تجليات:

أ- المصطلح البسيط والمتقابل: المصطلح البسيط هو المصطلح الذي يكون معناه واضحاً بذاته وليس له مصطلح يقابله، أما المصطلح المتقابل فهو المصطلح العرفاني الذي يحتاج لتوضيحه لمصطلح يقابله في المعنى ومن أمثلة المصطلح العرفاني المتقابل نجد: الفناء والبقاء.

ب- الرمز: والمقصود به هو ذلك التعبير الذي يحمل معنى مغايراً للمصطلح المنطوق، فتجد المتصوف يستعمل عبارات رمزية للدلالة على أحواله، ومن أمثلة الرمز في النصوص العرفانية ما نلاحظه في كتابات المتصوفة حيث «عمدوا في التعبير عن حبهم الإلهي إلى ألفاظ الحب الإنساني وما يتصل به من وصل وهجر ولوعة ونحول، كما عمدوا إلى الخمر، وما يتصل بها من حان، وألحان وكأس وندمان، وغير ذلك من الأشياء التي توجد في الشعر الغزلي، والخمري، الذي يعبر عن

تجلياً له دون أن تتحول العلاقة بين الاثنين إلى علاقة تماه مطلق، وهذا ما سماه أدونيس بـ «الهوية المتغايرة» وهي قمة ما يبلغه الصوفي في شطحاته فالصوفي هو الله وهو غيره في الوقت ذاته». (هيمه، 2008، صفحة 227)

وقد كان للشطح الصوفي تأثير سلبي على ميدان التصوف بأكمله نظراً لما توجي به عباراته من كفر وشرك وتجاوز في حق الذات الالهية، وحول هذا يرد الشيخ أحمد التجاني في رد طويل نقله الأستاذ أيمن حمدي في كتابه «قاموس المصطلحات الصوفية» بقوله: «فاعلم أن في الشطحات التي صدرت من أكابر العارفين ما يوهم أو يقتضي أن لهم شفوفاً وعلوفاً على مراتب النبيين والمرسلين مثل قول أبي يزيد البسطامي «خضنا بحرًا وقفت الأنبياء بساحله». ومثل قول الشيخ عبد القادر الجيلي «معاشر الأنبياء أوتيتم اللقب وأوتينا ما لم تؤتوه»... والجواب عن هذه الشطحات أن للعارف وقتاً يطراً عليه الفناء والاستغراق حتى يخرج بذلك عن دائرة حسه وشهوده، ويخرج عن جميع مداركه ووجوده؛ لكن تارة يكون ذلك في ذات الحق سبحانه وتعالى فيتدلى له من قدس اللاهوت من بعض أسراره فيصاً يقضي منه أن يشهد ذاته عين ذات الحق لمحقه فيها واستهلاكه فيها، ويصرح في هذا الميدان بقوله «سبحاني لا إله إلا أنا وحدي»... إلخ

يسمع من داخله هاتقاً إلهياً يدعوه إلى الاتحاد فيستبدل دوره بدوره أن يتم هذا كله والصوفي في حال من عدم الشعور. (بدوي، 1978، الصفحات 10-11)

ومن أمثلة الشطح الصوفي ما يذكره أبو نصر السراج الطوسي في كتابه «اللمع» «فقد تواتر ونقل الناس عن أبي يزيد البسطامي أنه قال «رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال لي يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك!! فقلت: زيني بوحدايتك وألبسني أنايتك وارفعني إلى أحديتك حتى إذا رأني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذلك، ولا أكون أنا هنا». وذكر عنه كذلك أنه قال «أول ما صرت إلى وحدانيته فصرت طيراً جسمه من الأحدية، وجناحه من الديمومة فلم أزل أطيير إلى أن صرت في ميدان الأزلية، فرأيت فيها شجرة الأحدية»، ونقل عنه أيضاً أنه قال: «سبحاني سبحاني» وقال أيضاً «ضربت خيمتي بإزاء العرش»، ومر يوماً بمقبرة للمسلمين فقال «مغرورون» و... لليهود فقال «معدورون» (الطوسي، 1960، الصفحات 461-464)

وبيين الدكتور عبد الحميد هيمه قيمة الشطح الصوفي بقوله: «وقد أتاح ذلك للصوفية أن تعيد ترتيب العلاقة بين الذات والله بإلغاء الانفصال بينهما... وبذلك أصبح الصوفي يحمل الله في ذاته، وأصبح

الصوفية بالتوبة، وتنتهي بالتوحيد؛ وبينهما الخوف، والرجاء، والصبر، والزهد، والفقر، والمحو، والإثبات، والتوكل، والتسليم، والرضا. أما الأحوال فهي واردات ترد على القلب، فتبرق وتختفي، ليستأنف الصوفي السير والسلوك.

«تنقسم المقامات إلى مقامات «مادية» وأخرى «معنوية»، فالمقامات التي ذكرناها أنفًا هي من المقامات المادية في السير والسلوك؛ أما بعد التحقق بمقام التوحيد والدخول في الولاية فتبدأ المقامات المعنوية. ولكل عارف مقاماته وتسمياته الخاصة، رغم أنها تصب في بحر واحد» (عبد الله، 2000، الصفحات 12-13) فبحسب مقام وحال المتصوف يكون نَفْسُه الظاهر في نصه العرفاني.

رابعًا: حد الانتقال من العبارة إلى الإشارة: (حد التأويل)

ويقصد بهذا الحد الانتقال من المصطلح الصوفي اللفظي كما يرد في النص إلى معناه الباطني الذي أراده له صاحب النص العرفاني، فقد «أسست الصوفية لطريقة خاصة في الكتابة تقوم على التعبير غير المباشر الذي يشير إلى أبعاد خفية يعانها الصوفي، وهو مأخوذ بالأحوال الروحية التي يعانها، وهي أحوال يعجز التعبير المباشر عن

من التسبيحات كقوله «جلت عظمتي وتقدس كبريائي»، وهو في ذلك معذور؛ لأن العقل الذي يميز به الشواهد والعوائد ويعطيه تفصيل المراتب كل بما يستحقه من الصفات غاب عنه وانمحق وتلاشى واضمحل، وعند فقد هذا العقل وذهابه وفيض ذلك السر القدسي عليه يتكلم بما تكلم به. (حمدي، الصفحات 74-77)

ثالثًا: حد النَّفس:

يعتبر النَّفس أساس النص العرفاني فهو الشحنة الباطنية التي تميز النص الصوفي فهو يدخل ضمن كل الأطر والحدود المعرفية للتصوف ومن حيث الترتيب العرفاني يعتبر أول الأطر، كما أن له تجليه في النص العرفاني، في عنوان المصدر، في المصطلح، وفي ثانيا كل ما يتعلق بالحقيقة الباطنية للمتصوف لذلك فكل نص عرفاني ينطبع بنَفْس صاحبه بحسب مرتبة المتصوف العرفانية وهذه المرتبة تتجسد في المقامات والأحوال، حيث «لا يخفى على المتتبع لكتب الصوفية في ذكر مقاماتهم وأحوالهم أن هذه المقامات أصبحت من الثوابت التي تُلزم كلَّ صوفي بالخوض فيها، والمقامات كسبية، يسعى الصوفي لتحقيقها في مناهج سلوكه: أما الأحوال فأمرور وهبية، وتحصيل حاصل للمقامات. تبدأ مقامات

الصوفي، بما هو منطوق فكري لا علمي، يفسر ويؤول أكثر مما يثبت أو يدحض، ولنقل إنه يستعاد ويؤول، ويعاد بناؤه فيما هو ينقد أو ينقض». (حرب، 2000، صفحة 101)

خاتمة:

إن الهدف الأساسي لهذا المقال هو محاولة التأسيس لقراءة علمية للتصوف من خلال تجاوز النظرة التقليدية للنص الصوفي، تلك النظرة المحكومة بالتصنيف والتأليف التاريخي، والأحكام المسبقة والجاهزة التي كثيرًا ما ترمي التصوف بصفات اللامعقول والكفر والزندقة، إن تجاوز كل هذا أصبح ممكنًا بفضل المناهج التاريخية والإستمولوجية المعاصرة التي تتيح لنا تحديد هاته الآليات والأنظمة المعرفية التي يمكن من خلالها فهم النص الصوفي ودراسته دراسة علمية تتضمن موضوعًا ومنهجًا ومصطلحًا، مع الحفاظ على خصوصيته كنص عرفاني روحي بالأساس، ومع الإحاطة بظروفه التاريخية والبنية العقلية والاجتماعية التي كتب فيها.

يقول أدونيس في كتابه «الصوفية والسريانية»: «أهمية الصوفية اليوم لا تكمن بالنسبة إلي في مدونتها الاعتقادية، بقدر ما تكمن في الأسلوب

إدراكها، وهذا ما دفع المتصوفة إلى ابتكار طريقة جديدة في الكتابة، ولغة خاصة قوامها الرمز، والإشارة» (هيمه، 2008، صفحة 222)، هاته اللغة التي تقوم على افتراض أن أي نص يتشكل من مستويين مستوى الظاهر والباطن، مستوى المدلول العادي المتداول بين عامة الناس، ومستوى المدلول الباطني الذي لا يدركه إلا خاصة الناس، «لقد استخدم الصوفيون في كلامهم عن الله والوجود والإنسان، الفن، الشكل، الأسلوب، الرمز، المجاز، الصورة، الوزن، القافية، والقارئ يتذوق تجاربهم ويستشف أبعادها عبر فنيته، وهي مستعصية على القارئ الذي يدخل إليها معتمدًا على ظاهرها اللفظي .. فالإشارة لا العبارة هي المدخل الرئيس للتجربة الصوفية، وهي بذلك حركة إبداعية، وسعت مجال اللغة الشعرية، وبعثت فيها روحًا ونفَسًا جديدين». (أدونيس، 1979، صفحة 15)

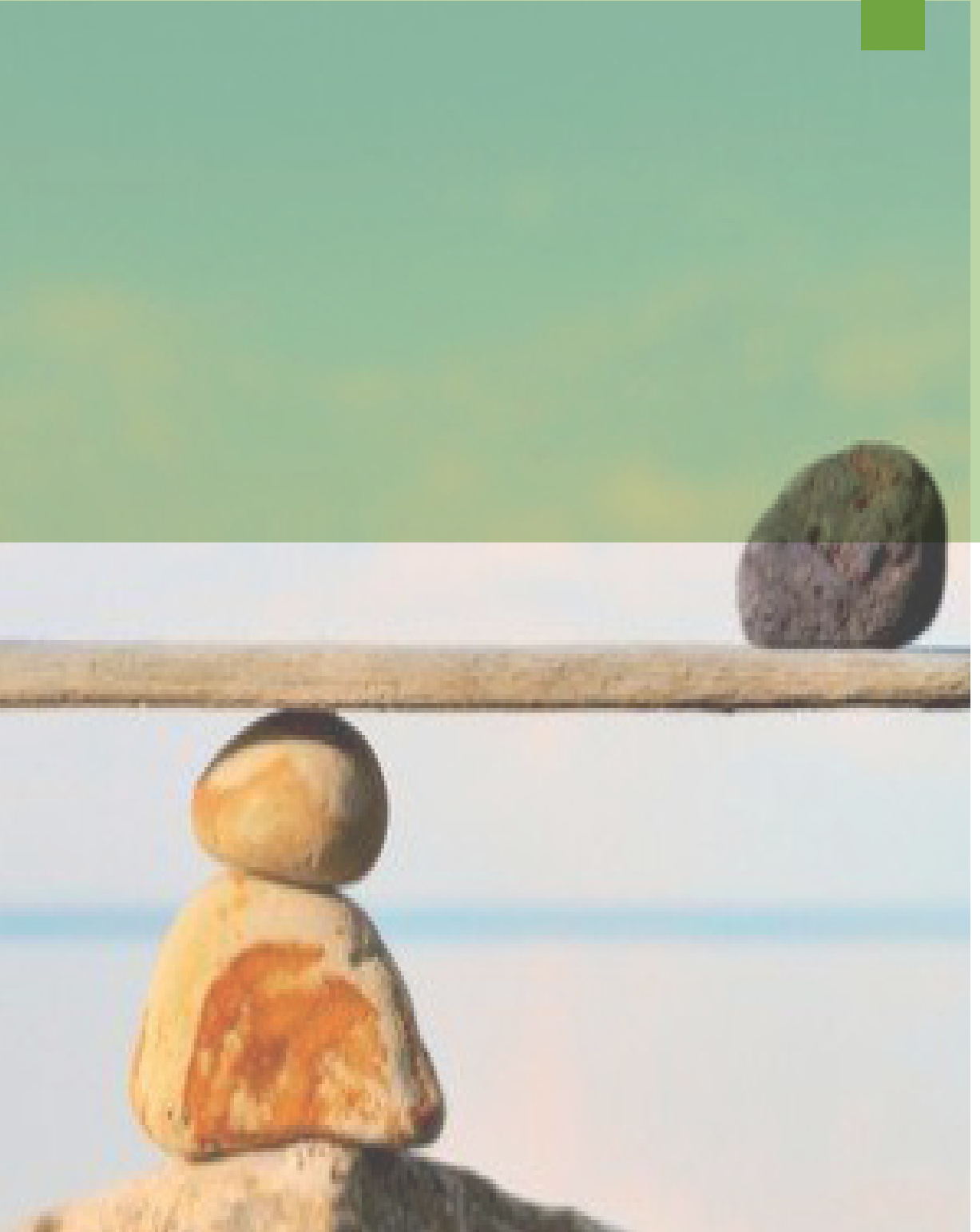
إذًا فأحد الأطر المعرفية الضرورية لفهم النص الصوفي هي الانتقال من الألفاظ التي يحملها هذا النص العرفاني إلى الإشارات والمعاني التي يقصدها صاحبه، فمعرفة لغة التصوف لا تؤخذ بظاهرها وإنما تحتاج إلى فك رموزها وتأويل دلالتها البعيدة، «ذلك أن القول

البليوغرافيا:

- الذي سلكته، أو في الطريقة التي نهجتها لكي تصل إلى هذه المدونة إنها تكمن في الحقل المعرفي الذي أسسته، وفي الأصول التي تولدت عنه». (أدونيس، 1979، صفحة 25)
- إذا يمكن ضبط الحدود الإبستمية لهذا العلم ونظامه المعرفي، وفق حدود تحترم الضبط الإبستمولوجي للمعرفة، وتراعي تاريخية النص، فالنص الصوفي كأى بحث فكري وكأى موضوع علمي له موضوع ومنهج ومصطلح خاص به، وهذه العناصر تتجلى في أربعة حدود إبستمية.
- إن دراسة أي نص صوفي يقتضي الإحاطة بالحدود أو الأطر المعرفية الأربعة المتمثلة في الحد التعريفي الذي يشمل الاشتقاقات والتعريفات والمراحل، ثم حد المصطلح الذي يؤدي إلى فهم النص الصوفي كنص له بناء عرفاني لا بناء منطقي كما له مصطلح خاص، إضافة إلى حد النَّقْس الذي يمكننا من ربط نَقْس صاحب النص العرفاني بمراتب العرفان «الأحوال والمقامات»، وأخيرًا حد الانتقال من العبارة إلى الإشارة أي من ظاهر اللفظ إلى باطنه ومدلوله، وهكذا يمكن قراءة النص الصوفي قراءة جديدة تجمع ما بين المنهجية الإبستمولوجية والتاريخية.
- أدونيس. (1979). الصوفية والسوريالية. بيروت: دار العودة.
- بدوي، عبد الرحمن. (1978). شطحات الصوفية. الكويت: وكالة المطبوعات.
- بن بريكة، محمد. (2006). موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان. الجزائر: دار المتون.
- بن عبد العالي، عبد السلام. (2002). بين الاتصال والانفصال: دراسات في الفكر الفلسفي بالمغرب. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.
- بومعيزة، فوزي، دحدوح رشيد، مفهوم الواقع في فيزياء الكم بين التفسير العقلاني والتفسير الواقعي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة2، المجلد6، العدد1، 2020.
- بونابي، الطاهر. (2004). نشأة وتطور الأدب الصوفي في المغرب الأوسط. مستغانم: حويات التراث الجزء 2، العدد 02، سبتمبر، جامعة مستغانم.
- جلاب، فتيحة، الأسس والأبعاد الفلسفية لمبدأ الارتباب في فيزياء الكم عند هيزنبرغ وانعكاساتها على الإبستمولوجيا العقلانية المعاصرة، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد12، العدد6، 2020.
- حرب، علي. (2000). نقد النص (النص

- والحقيقة(1). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- حمدي، أيمن. (بلا تاريخ). قاموس المصطلحات الصوفية، دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، من كتب عربية، www.kotobarabia.com
- زروق، أحمد. (2004). قواعد التصوف. دمشق: دار البيروتي.
- السعيد، سمير. (2003). كتاب الحلاج، ركعتان في العشق وضوءهما الدم. دمشق: منشورات دار الفتاة.
- الشياب، محمد خالد. (2012). القراءة الإستمولوجية للتراث عند محمد عابد الجابري. مجلة جامعة دمشق. المجلد 28، العدد 4+3
- صبح، علي علي. (1997). الأدب الإسلامي الصوفي حتى نهاية القرن الرابع الهجري. القاهرة: مكتبة الأزهرى للتراث.
- الطوسي، أبو نصر السراج. (1960). اللمع. القاهرة: دار الكتب الحديثة.
- طه، عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997.
- العجم، رفيق. (1999). موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- عيسى، عبد القادر. (بلا تاريخ). حقائق عن التصوف. الطريقة الشاذلية الدرقاوية، www.shazly.com
- القشيري، عبد الكريم. (1995). الرسالة القشيرية. القاهرة: دار المعارف.
- الكلاباذي، أبوبكر. (2006). التعرف لمذهب أهل التصوف. بيروت: دار الوراق.
- معميش، عز الدين. (2006). المنهج التفكيكي في الفكر الإسلامي المعاصر. الجزائر: جامعة الجزائر.
- هيمه، عبد الحميد. (2008). الهاجس الإبداعي في الكتابة الصوفية عند ابن عربي. ورقلة: مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، العدد السابع- ماي 2008.





الدراسات والأبحاث | Research Papers

معالم منهج الوسطية في فقه التنزيل

Features of the moderate methodology
in applied Islamic jurisprudence

مصطفى اليربوعي⁽¹⁾

Mustapha Liarboui

الصحيح، أو دون النظر في مدى توفر شروط تطبيقها وتنزيلها، الأمر الذي يسيء للنص ويسيء لواقع التطبيق في الوقت نفسه، ويؤدي إلى الغلو والتشدد الذي هو ظاهرة مرضية في المجتمعات.

الكلمات المفتاحية: المنهج - الوسطية - الفقه - التنزيل المناط.

Abstract:

This study addresses the Milestones of the moderation approach in the jurisprudence of application, which is a jurisprudence concerned with reality. So that application the legal rulings in it is in the best condition, the best method, and the most straightforward way.

Moderation in the concept of Islam is considered an authentic approach and a comprehensive concept of the meanings of justice, goodness and integrity, as this is an important characteristic of the Islamic nation and authentic Islamic thought.

Therefore, this research aim to explain and describe the moderation approach in the jurisprudence of application and its features, and the required methodological cognitive tools for the application of the

ملخص البحث:

تتناول هذه الدراسة معالم منهج الوسطية في فقه التنزيل الذي هو فقه يهتم بالواقع، ويرسم للمجتهد منهج الاطلاع على أحوال زمانه، وإمامه بالأصول العامة لأحوال عصره؛ ليكون تنزيل الأحكام الشرعية فيه على أحسن حال، وأفضل منهج، وأقوم سبيل.

وتعتبر الوسطية في مفهوم الإسلام منهجاً أصيلاً، ومفهوماً جامعاً لمعاني العدل والخير والاستقامة، باعتبار ذلك خصيصة مهمة من خصائص الأمة الإسلامية والفكر الإسلامي الأصيل، كما تعني وضوح الرؤية الذي بدونه لا يمكن أن نبصر حقيقة الإسلام.

ولذلك حاول هذا البحث بيان وتوصيف منهج الوسطية في فقه التنزيل ومعالمه، وما يتطلبه من أدوات معرفية منهجية لتنزيل الحكم الشرعي، وبهذا المنهج الوسطي في تنزيل الأحكام الشرعية ينتج فقه التنزيل ثمرته وهي الوسطية والاعتدال في الإفتاء في القضايا والنوازل الخاصة والعامة؛ ويجنب العبث بالأحكام الشرعية والتعسف في إسقاطها على واقع الناس دون استبيان محلها

والفقه الإسلامي وتطبيقاته فقه وسطي يجمع بين الشرعية الثابتة والواقع المتغير، ويجمع بين فقه الأحكام وفقه الواقع؛ إلا أن الأمة الإسلامية اليوم تعاني من فكر يرنو إلى الغلو والتطرف أراد استنساخ الماضي دون وعي بالتطور والواقع المتغير، وتطبيق الأحكام مع الغفلة عن مفسدة المآل، ودون الالتفات إلى المقاصد والكليات، والسنن الكونية، وهو ما أدى إلى بروز الغلو والتطرف الذي نراه اليوم بفعل إيقاع الأحكام في غير مواقعها ومناطقها، وإلقاء الفتاوى على *عواهنها* بلا روية وبصيرة بواقع التطبيق نتيجة غياب فقه التنزيل.

تقديم:

إن الإسلام عند الله دين الوسطية التي تحمل معنى الاعتدال والتوازن والعفو والرحمة والتسامح، وقد وُسِّمَت الأمة التي التزمت بمبادئه بكونها أمة الوسطية، وذلك في قوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، وقد

legal ruling. With this moderate approach in the application of legal rulings, the jurisprudence of application produces its fruit, which is moderation in issuing fatwas in public and private issues; in order to avoid tampering with the legal rulings and the arbitrariness of dropping them on the reality of people without a questionnaire in their correct place, or without considering the availability of the conditions for their application, which offends the text and offends the reality of application at the same time, and leads to extremism, which is a satisfactory phenomenon in societies.

Keywords: Method, Moderation, Fiqh (Islamic jurisprudence), Application, al-Manāt.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين؛

تعتبر الوسطية في المفهوم الإسلامي منهجاً أصيلاً ومفهوماً جامعاً لمعاني العدل والخير والاستقامة، باعتبار ذلك خصيصة مهمة من خصائص الأمة الإسلامية والفكر الإسلامي الأصيل، كما تعني وضوح الرؤية الذي بدونها لا يمكن أن نبصر حقيقة الإسلام.

واسعًا لنشر الافتراءات والبشاعات التي ألصقت بالإسلام وهو منها براء، وسنح الفرصة لوصف أتباعه بالتعصب والإرهاب وعدم التسامح وغير ذلك، فكان بعض هؤلاء المنتسبون للإسلام بقصد أو بدون قصد عونًا للأعداء على تحقيق مرادهم في النيل من الإسلام وأهله، لنزوعهم إلى الغلو والتطرف والإرهاب، وخروجهم من دائرة الوسطية والاعتدال في ظل عدم إتاحة الفرصة لتعلم الدين من مؤسساته التعليمية الأصيلة.

ومن هنا كانت الحاجة ماسة للإمام بمنهج الوسطية في المجال التنزيلي للتشريع الإسلامي الذي شهد خصومات وجدالات بين مختلف مكونات المجتمع، وصلت إلى حد التبديع أو التكفير، وأنتجت خلافات وصراعات ومعارك أثرت على أمن المجتمعات واستقرارها.

وفي ظل هذا الإشكال جاء هذا البحث ليتناول معالم منهج الوسطية في فقه التنزيل الذي لم ينل نفس العناية والاهتمام الذي ناله موضوع الوسطية والاعتدال في فقه الاستنباط، رغم أهمية هذا النوع من الفقه التنزيلي، فهو شديد الصلة بحياة الناس وأحوالهم ومشاكلهم، فلا فقه للحكم الشرعي بلا فقه لمحل تنزيله الذي هو الواقع.

شهد لها القرآن بالخيرية والعدل، قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110].

وتعتبر الوسطية في الإسلام منهجًا أصيلًا ومفهومًا جامعًا لمعاني العدل والخير والاستقامة، باعتبار ذلك خصيصة مهمة من خصائص الأمة الإسلامية والفكر الإسلامي الأصيل، كما تعني وضوح الرؤية الذي بدونه لا يمكن أن نبصر حقيقة الإسلام، والفقه الإسلامي وتطبيقاته فقه وسطي يجمع بين الشريعة الثابتة والواقع المتغير، ويشمل فقه الأحكام وفقه أحوال الواقع.

والفقه النظري للوسطية لا إشكال فيه، وإنما الإشكال في منهجها التطبيقي التنزيلي الذي يعاني من أخلال وانحرافات عن هذا المنهج الإسلامي الأصيل، وهو ما جعل الأمة الإسلامية اليوم تعاني من فكر يرنو إلى الغلو والتطرف أراد استنساخ الماضي دون وعي بالتطور والواقع المتغير، وتطبيق الأحكام مع الغفلة عن مفسدة المآل، ودون الالتفات إلى المقاصد والكليات والسنن الكونية، وهو ما أدى إلى بروز الغلو والتطرف الذي نراه اليوم بفعل إيقاع الأحكام في غير مواقعها ومناطقها، وإلقاء الفتاوى على عواهنها بلا روية وبصيرة بواقع التطبيق؛ نتيجة غياب فقه التنزيل. الأمر الذي فتح بابًا

ونهجت الطريق، إذا أُنبتة وأوضحته»⁽²⁾.

وأما المنهج **بمعناه الاصطلاحي**، فقد عُرف بعدة تعريفات، منها: «الطريقة المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته، حتى يصل إلى نتيجة معلومة»⁽³⁾.

وانطلاقاً من هذين التعريفين اللغوي والاصطلاحي، يمكن تعريف المنهج في البحوث العلمية أياً كان موضوعها بأنه: الطريق الواضح، والمسلك المستقيم الذي يوصل إلى الكشف عن الحقائق العلمية المبحوث عنها، بواسطة التزام مجموعة من القواعد الموضوعية من قبل أهل التخصص: لتحقيق الأهداف المرجوة من البحث وغاياته، اكتشافاً واستنباطاً، أو تطبيقاً وتنزلاً.

ثانياً: الوسطية

الوسطية في الدلالة اللغوية: مصدر صناعي، تدور معانيها على العدل والاعتدال. قال ابن فارس: «الواو والسين والطاء: بناء صحيح يدل على العدل والنصف. وأعدل الشيء: أوسطه ووسطه. قال الله عز وجل:

وستركز هذه الورقة البحثية في تناول **معالم منهج الوسطية في فقه التنزيل** على المباحث الآتية:

المبحث الأول: تعريف «منهج الوسطية في فقه التنزيل».

المبحث الثاني: أهمية منهج الوسطية في فقه التنزيل

المبحث الثالث: مظاهر الغلو في تنزيل الأحكام الشرعية وأسبابه.

المبحث الرابع: أسس منهج الوسطية في فقه التنزيل.

خاتمة: تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه.

المبحث الأول: تعريف «منهج الوسطية في فقه التنزيل»

يتم بيان المقصود بـ «منهج الوسطية في فقه التنزيل»، من خلال التعريف بأجزائه: «المنهج»، «الوسطية»، «فقه التنزيل».

أولاً: المنهج

«المنهج» في **الدلالة اللغوية**، هو: الطريق الواضح المستقيم، قال الجوهري: «النهج: الطريق الواضح، وكذلك المنهج والمنهاج. وأنهج الطريق، أي استبان وصار نهجاً واضحاً بيّناً...

(2) الجوهري، **الصاحح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4 (بيروت: دار العلم للملايين، 1407 هـ/ 1987 م)، «نهج» .
(3) عبد الرحمن يدوي، **مناهج البحث العلمي**، ط3 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977م) (ص: 5).

والوسطية إذن تتضمن معاني العدل والحسن والجودة والخيرية، وهي الاعتدال والالتزان الذي هو الوقوف في موقف الوسط، فلا جنوح أو شذوذ، ولا ضمور، ولا إفراط ولا تفريط، وهو العلاقة التجاذبية بين الوسط وطرفيه. والأوسط من كل شيء هو: الأعدل والأحسن والأجود والأفضل، وهو الخصلة المحمودة المتوسطة بين طرفين مذمومين.

والوسطية في الدلالة الاصطلاحية

الشرعية: نسبة إلى أمة الوسط المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [سورة البقرة: 143]. وأمة الوسط هي أمة الإسلام التي توصف بأمة العدل والحق والاعتدال والتوازن في جميع أمورها وأحوالها.

قال الإمام الطبري في سياق تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ «وأرى أن الله تعالى ذكره إنما وصفهم بأنهم «وسط»، لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلو فيه، غلو النصارى الذين غلوا بالترهب، وقولهم في عيسى ما قالوا فيه، ولاهم أهل تقصير فيه، تقصير اليهود الذين بدّلوا كتاب الله، وقتلوا أنبياءهم، وكذبوا على ربهم، وكفروا

﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]»⁽⁴⁾، فالوسط هنا يراد به العدل.

قال ابن منظور: «وَسَطُ الشَّيْءِ وَأَوْسَطُهُ: أَعَدَلُهُ، وَرَجُلٌ وَسَطٌ وَوَسِيظٌ: حَسَنٌ مِنْ ذَلِكَ... وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]: قَالَ الزَّجَّاجُ: فِيهِ قَوْلَانِ: قَالَ بَعْضُهُمْ وَسَطًا غَدَلًا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ خِيَارًا، وَاللَّفْظَانِ مُخْتَلِفَانِ وَالْمَعْنَى وَاحِدٌ: لِأَنَّ الْعَدْلَ خَيْرٌ وَالْخَيْرَ عَدْلٌ، وَفِي الصَّحَاحِ: وَاسِطَةُ الْفِلَادَةِ الْجَوْهَرُ الَّذِي هُوَ فِي وَسْطِهَا وَهُوَ أَجْوَدُهَا. فَأَمَّا قَوْلُ الْأَعْرَابِيِّ لِلْحَسَنِ: عَلِمْنِي دِينًا وَسَوَاطًا لَا ذَاهِبًا فَرَوْطًا وَلَا سَاقِطًا سَقُوطًا، فَإِنَّ الْوَسْطَ هَاهُنَا الْمَتَوَسِّطَ بَيْنَ الْغَالِيِ وَالتَّالِيِ، أَلَا تَرَاهُ قَالَ لَا ذَاهِبًا فَرَوْطًا؟ قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ: كُلُّ خِصْلَةٍ مَحْمُودَةٍ فَلَهَا طَرَفَانِ مَذْمُومَانِ، فَإِنَّ السَّخَاءَ وَسِطَ بَيْنَ الْبَخْلِ وَالتَّبَذِيرِ، وَالشَّجَاعَةَ وَسِطَ بَيْنَ الْجَبْنِ وَالتَّهَوُّرِ، وَالْإِنْسَانَ مَأْمُورًا أَنْ يَتَجَنَّبَ كُلَّ وَصْفٍ مَذْمُومٍ، وَتَجَنَّبَهُ بِالتَّعَرِّيِ مِنْهُ وَالبَعْدِ مِنْهُ، فَكَلِمَا أَزْدَادَ مِنْهُ بَعْدًا أَزْدَادَ مِنْهُ تَقَرُّبًا، وَأَبْعَدَ الْجِهَاتِ وَالمَقَادِيرِ وَالمَعَانِي مِنْ كُلِّ طَرَفَيْنِ وَسِطَهُمَا، وَهُوَ غَايَةُ البَعْدِ مِنْهُمَا، فَإِذَا كَانَ فِي الْوَسْطِ فَقَدْ بَعْدَ عَنِ الْأَطْرَافِ الْمَذْمُومَةِ بِقَدْرِ الإِمْكَانِ. وَفِي الْحَدِيثِ: «الْوَالِدُ أَوْسَطُ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ» أَيْ خَيْرُهَا. يَقَالُ: هُوَ مِنْ أَوْسَطِ قَوْمِهِ أَيِ خَيْرِهِمْ»⁽⁵⁾.

(4) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، جذر (وسط)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، 1399هـ/1979م) (6/108).

(5) ابن منظور، **لسان العرب**، جذر (وسط)، ط3 (بيروت: دار صادر، 1414 هـ) (7/429-430).

والقصد، وهل هذه إلا المبادئ التي جاء الإسلام من أجل بثها. قال ابن القيم: «وَالَّذِينَ كُلُّهُ بَيْنَ هَذَيْنِ الصَّرْفَيْنِ (التقصير والمجازة). بل الْأِسْلَامُ قصد بَيْنِ الْمُؤْمَلِ، وَالسَّنَةِ قصد بَيْنِ الْبُدْعِ، وَدِينِ اللَّهِ بَيْنِ الْغَالِي فِيهِ وَالْجَافِي عَنْهُ»⁽⁸⁾.

وبالجملة: فالوسطية مفهوم إسلامي يدل على الاعتدال والعدل في الأمور دون تقريط ولا إفراط، وهي جوهر الإسلام في كل مجالاته وأقسامه، وهي صفة ملازمة لأحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها ومقاصدها.

ثالثاً: فقه التنزيل

يتكون مسمى «فقه التنزيل» من جزأين: «الفقه»، و«التنزيل».

ويفيد لفظ «الفقه» في دلالاته اللغوية الأصلية: مطلق الفهم، كما يدل على معان أخرى أخص، منها: العلم، والإدراك، والفتنة، والفهم الفاحص لدقائق الأمور التي تقتضى بذل جهد عقلي⁽⁹⁾. قال ابن فارس: «يدل على إدراك الشيء والعلم به... وكل علم بشيء فهو فقه»⁽¹⁰⁾، وبهذا المعنى ورد الفقه في قوله ﷺ: «فرب حامل

به؛ ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه. فوصفهم الله بذلك؛ إذ كان أحبَّ الأمور إلى الله أوسطها.

وأما التأويل، فإنه جاء بأن «الوسط» العدل. وذلك معنى الخيار؛ لأن الخيار من الناس عُدولهم»⁽⁶⁾.

فالمعنى الاصطلاحي الشرعي للوسطية يدور على معنى الاعتدال، وتجنب الغلو والتقصير؛ فالوسطية سلوك محمود يعصم صاحبه من الانزلاق إلى طرفين مُتقابلين غالباً أو مُتفاوتين، تتجاذبهما ذيلتا الإفراط والتفريط، سواء في ميدان ديني أو دنيوي.

قال ابن القيم: «ما أمر الله عز وجل بأمر إلا وللشيطان فيه نزغتان: إما تقصير وتفريط، وإما إفراط وغلو. فلا يبالي بما ظفر من العبد من الخطيئتين»⁽⁷⁾. ويتضح من خلال النظر في نُصوص الكتاب والسنة: أنَّ الوسطية هي منهج الدين الإسلامي كله في جميع المجالات والقضايا، بحيث يسوغ أن نقول: «الإسلام هو الوسطية»، ما دامت الوسطية لا تخرج عن العدل، والخيار، والاستقامة، والالتزان،

(8) ابن قَيْمِ الْجَوْزِيَّةِ، **الروح** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1395هـ/1975م) (ص: 257).

(9) ينظر ابن منظور، **لسان العرب**، جذر (فقه) ص 522، والفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ط 8 (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 1426 هـ/2005 م) (ص: 1258).

(10) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، جذر (فقه) (442/4).

(6) الطبري، أبو جعفر، **جامع البيان في تأويل أي القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط 1 (الناشر: مؤسسة الرسالة، 1420 هـ/2000 م) (142/3).

(7) ابن قَيْمِ الْجَوْزِيَّةِ، **الوابل الصيب من الكلم الطيب**، تحقيق: سيد إبراهيم، ط 3 (القاهرة: دار الحديث، 1999 م) (ص: 14).

الاجتهاد⁽¹⁵⁾. قال الجويني: «الفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد»⁽¹⁶⁾. فصار معنى الفقه مقيداً بقيود جمعها البيضاوي في قوله: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»⁽¹⁷⁾.

ومَّا لفظ «التنزيل» فيفيد في اللغة: معنى ترتيب الشيء، وإقامته مقامه، ووضع منزله، ونزل القوم إذا أحلهم المنازل.

وأما من حيث الاصطلاح: فقد وقع استعمال العلماء مصطلح «التنزيل» بمعنى: وضع الأحكام الشرعية مواضعها، وإيقاعها مواقع الصحيحة، وفق مراد الله بشرعه من خلقه. وقد بين الشاطبي ذلك بوضوح بقوله: «الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين»⁽¹⁸⁾، وقال في سياق حديثه عن تحقيق المناط: «ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد (أي اجتهاد تحقيق المناط) لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن»⁽¹⁹⁾، وقال ابن القيم: «والفقه تنزيل المشروع على الواقع»⁽²⁰⁾.

(15) محمد بن عثمان المرادي، **الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات**، تحقيق: محمد السيد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية) (ص 11).

(16) جلال الدين المحلي، **شرح ورقات إمام الحرمين**، ط1 (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1996م) (ص35).

(17) البيضاوي، ناصر الدين، **منهاج الوصول في معرفة علم الأصول** (القاهرة: المطبعة المحمودية، د.ت) (ص2).

(18) الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح وتخريج الأحاديث: عبد الله دراز، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمي، 2001م) (58/3).

(19) المصدر نفسه (67/4).

(20) ابن القيم، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م) (203/5).

فقه إلى من هو أفقه منه»⁽¹¹⁾: أي حامل علم إلى من هو أكثر منه فهماً. #

وأما من حيث الاصطلاح: فقد أخذ لفظ «الفقه» في الاستعمال الشرعي الإسلامي مدلولاً آخر يغاير المعاني اللغوية السابقة، وهو: العلم بالدين الإسلامي؛ عقيدة وعبادات ومعاملات. قال الرازي: «خص به علم الشريعة، والعالم به فقيه»⁽¹²⁾. يشهد لهذا قوله ﷺ: «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا»⁽¹³⁾، بمعنى إذا صاروا علماء في الدين، ودعاؤه ﷺ لابن عباس في قوله: «اللهم فقهه في الدين»⁽¹⁴⁾.

إلا أن مصطلح الفقه مع مرور الزمن تعرض مدلوله للتخصيص بعد التعميم؛ فأصبح الفقه في استعمال العلماء بعد تمايز العلوم الشرعية مصطلحاً يطلق على خصوص العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية بنوع من

(11) أبو داود في **سننه**، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، رقم 3660، والترمذي في **سننه**، أبواب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم 2656، وقال: حديث حسن.

(12) الرازي، زين الدين، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ / 1999م) مادة (ف ق ه).

(13) أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب المناقب، باب قول الله تعالى: «يَتْلُوهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِن دَكْرِ وَأُنثَى»، وقوله تعالى: «وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ»، رقم: 3493.

ومسلم في **صحيحه**، كتاب الفضائل، باب من فضائل يوسف عليه السلام، رقم: 2378.

(14) أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، رقم 143.

فإن «**فقه التنزيل**» يعني: العلم الدقيق اللازم لإعمال الأحكام الشرعية العملية في الواقع: بتطبيقها على الأحداث، وإجرائها على الوقائع، وإيقاعها على كل ما يصدر من الناس أقوالاً وأفعالاً أفراداً وجماعات، بتدرج وروية مراعاة لمقاصد الشرع وأحوال المكلفين. قال ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع»⁽²⁶⁾.

وعليه، فإن المقصود بـ «فقه التنزيل» اعتماداً على ما سبق بيانه من معان جزئية لكل من: «الفقه» و«التنزيل» هو: معرفة التفاصيل الدقيقة عن الواقعة محل الاجتهاد قصد تعيين الحكم الذي يتنزل عليها وفق ما يحقق مقاصد الشارع الحكيم.

ويجمع فقه التنزيل -الذي يمثل العلم الأساس من معارف المفتي- بين نوعين من الفقه استناداً إلى كلام ابن القيم المتقدم. النوع الأول: العلم بتفاصيل الواقعة محل الاجتهاد حسب خصوصياتها وملابساتها وسياقها الخاص والعام، بمختلف الوسائل المفضية لذلك. الثاني: إدراك ما تقرر شرعاً في حق هذه الواقعة بما يحقق المقصد الشرعي حالاً ومآلاً.

(26) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تقديم وتعليق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1 (السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1423هـ) (165/2).

ويجري مجرى التنزيل في استعمال الفقهاء ألفاظ أخرى: منها: الإجراء⁽²¹⁾، والإيقاع⁽²²⁾، والإعمال⁽²³⁾، والتطبيق⁽²⁴⁾.

وإن كانت هذه الألفاظ كلها تشير إلى معنى واحد، وهو تحقيق الحكم في مناطه ومحلّه، إلا أن لفظ «التنزيل» هو أدل في الاستعمال على المراد من الألفاظ الأخرى؛ لأنه يحمل معنى التدرج في إعمال الأحكام الشرعية⁽²⁵⁾ الذي يقتضي مراعاة الأحوال العامة والخاصة في تنزيل أحكام الشريعة تحقيقاً لمقاصد الشرع.

وإذا كان مصطلح «الفقه» يدل على العلم بالأحكام الشرعية العملية وأدلتها كما تقدم،

(21) يقول القرافي: «إجراء الأحكام التي مدرّكها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين». القرافي، **شهاب الدين، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2 (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1416هـ/1995م) (ص: 218).

(22) يقول الشاطبي: «الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها». الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، مصدر سابق (78/3).

(23) قال ابن عرفة في تعريف قاعدة مراعاة الخلاف: «إعمال دليل المخالف في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر». الوثنيريسي، **المعيار المعرب**، تحقيق: جماعة من العلماء (بيروت: طبعة دار الغرب الإسلامي، 1981م) (378/6).

(24) يقول عبد المجيد النجار: «أما التطبيق فهو الإجراء العملي لما تم تحصيله بالفهم من الأحكام الشرعية على واقع الأفعال». عبد المجيد النجار، **فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي** (مجلة الموافقات، العدد1، السنة 1992م) (ص247).

(25) ينظر: الزبيدي، **تاج العروس**، تحقيق: مصطفى حجازي وآخرين (الكويت: إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998م) (479/30)، والفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مصدر سابق (ص: 1074)، والجرجاني، **التعريفات**، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب (دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2006م) (ص: 43).

والحرمات، وفق منهج يكون ميزاناً لتحقيق العدل والقسط في تنزيل الحكم على الواقع على نحو ما يحقق مقاصد الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد دون غلو وتشدد ودون انحلال وتسيب.

قال الشاطبي: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال»⁽²⁷⁾.

وهي منهج لا يجمد على مذهب بعينه، ولا يهمل الآراء الاجتهادية الأخرى، يسعى أربابه إلى رأب الصدع ولمّ شمل الناس ووحدة صفهم، وتقدير ضرورتهم بقدرها، ومراعاة حاجاتهم بما يحققها، ويوازن بين النصوص ومقاصد الشرع، ولا يقيم الشقاق بين النصوص الشرعية والمصالح المرعية؛ فهو منهج فقهي تأصيلي، لا تسويغي تبريري. وهو منهج يراعي أن الذرائع كما يجب سُدّها قد يجب فتحها، وأن الأحكام المنوطة بالأعراف والعادات والمقاصد والمصالح تتغير بتغيرها، وأن اختلاف الديار والأحوال له مدخل في تغير الفتيا، وما استقرّ عليه الصالحون من علماء قُطْرٍ، أو جرت به الفتيا في بلد لا ينبغي زلزلته أو توهينه⁽²⁸⁾. وهو منهج يتجنب أصحابه مصادمة القواطع الشرعية، ويحذرون من بناء فتياهم على قياس فاسد أو ما لا يصلح دليلاً في ذاته.

بعد معرفتنا لكل من لفظ: «**المنهج**» و«**الوسطية**» و«**فقه التنزيل**» يتضح أن «**منهج الوسطية في فقه التنزيل**» يتمثل في: الجهد العلمي المنهجي الذي يبذله الباحث في سبيل تحقيق العدل والاعتدال في وضع الأحكام الشرعية في مواقعها ومقاماتها الصحيحة وإسنادها إلى مناطاتها المناسبة، وفق منهج يكون ميزاناً لتحقيق العدل والقسط في تنزيل الحكم على الواقع، على نحو ما يحقق مقاصد الشريعة جلباً للمصالح ودرءاً للمفاسد دون غلو وتشدد ودون انحلال وتسيب، فيكون الفقيه مطالباً بالوسطية والاعتدال في تنزيل الأحكام على المسائل والنوازل، كما أن القاضي مفروض عليه الحكم بالعدل في الدعاوى والوقائع التي يقضي فيها.

المبحث الثاني:

أهمية منهج الوسطية في فقه التنزيل

إن الوسطية في فقه التنزيل تتجلى في العدل والاعتدال في وضع الأحكام الشرعية في مواقعها ومقاماتها الصحيحة وإسنادها إلى مناطاتها المناسبة، وهي وسطية تنضبط بالنصوص، وترعى المقاصد، وتحقق المصالح، وتفرق بين الفتيا العامة والخاصة، وهي وسطية السداد والمقاربة في الإفتاء، لا تكلف العباد ما يرهقهم عنثاً، ولا تفتح لهم باباً إلى الاجترار على الأحكام

(27) الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق (258/4)

(28) محمد يسري، **ميثاق الإفتاء المعاصر**، ط1 (القاهرة: دار اليسر، 1431 هـ) (ص: 116).

قسيم فقه النص، فلا فقه لنص بدون فقه لمحل إعماله⁽²⁹⁾.

إن فقه واقع التنزيل أصبح يتطلب، من الأدوات والوسائل والتخصصات في شعب المعرفة الاجتماعية والإنسانية، العناية الأكبر من الأنشطة العلمية والثقافية، فالاجتهاد اليوم لا بُدَّ أن ينصرف إلى دراسة واقع تنزيل النصوص ومحل تطبيق الأحكام، خاصة وأنا نملك رصيْدًا ضخمًا ومخزونًا هائلًا من فقه النص يجعل اقتصرنا في هذا العصر على التوجه إلى فقه النص قد لا يأتي -في نظري- بجديد؛ لأن السابقين تبحروا في ذلك، لكن الإشكال يكمن في غياب فقه الواقع، ومن ثم فقه التنزيل لهذه الأحكام واختبار مدى مناسبتها وملاءمتها لواقع الناس.

ونحن ما نزال نحتاج إلى علوم وجهود حتى تتمكن من التفقه بالواقع إلى جانب فقه النص، قصد ممارسة فقه التنزيل بحسب مكونات الواقع واستطاعاته.

إن انفصال فقه الأحكام الشرعية عن فقه واقع تنزيلها، الذي يعتبر في الأصل من لوازمه، يجعل الدراسات الفقهيّة لا تتعدى غالبًا الإطار النظري البعيد عن الحياة المعاصرة ومشاكلها، وقد تتعرض لمسائل طواها الزمن ولم يتبق لها على أحسن الأحوال إلا القيمة التاريخية، علمًا بأن من لوازم التفقه في الحكم

ولا يُعتبرون من الشذوذ في الإفتاء مخالفة المجتهد المتأهل للأئمة الأربعة في مذاهبهم وفتاويهم، وربما يُؤخِّدُ ببعض تلك الفتاوى التي رُفضت في زمن أصحابها، ثم تلقّاها الناس بعد ذلك بالقبول.

ومن ثم، فإن الوسطية في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع تتطلب فقهًا يجمع بين فقه الحكم وفقه محل التنزيل (الواقع) وما يتطلب ذلك من أدوات معرفية لاختبار مدى توفر الشروط المطلوبة لتحقيق مناصب الحكم وتنزيله، مع النظر والتبصر في العواقب والمآلات التي يمكن أن تترتب على التنزيل، وهذا ما يبين الأهمية الكبيرة لفقه التنزيل الذي لا يقل أهمية عن فقه الحكم؛ ذلك أن فقه الحكم دون فقه المحل المراد تنزيله فيه يكون نوعًا من العبث والإساءة للحكم نفسه، ويؤدي إلى الغلو والتشدد أو التسبب والانحلال.

والاجتهاد التنزيلي في نهاية المطاف ما هو إلا الإدراك الكامل لفقه الحكم وفقه المحل، ومن ثم القيام بتنزيل الحكم على الواقع البشري الملائم للحكم الشرعي.

ففقه المحل يوازي فقه النص، وبدون فقه المحل بشكل علمي وموضوعي سوف تستمر المجازفات وهدر الطاقات، والعبث بالأحكام الشرعية، والإسهام السلبي في الإساءة إليها، ولو عن حسن نية، فلا يمكن أن يسمى حامل النصوص فقيهاً حقيقياً؛ لأن فقه أبعاد التكليف

(29) أحمد بوعود، فقه الواقع: أصول وضوابط، ط1 (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2006م) (ص: 19).

تطبيق النص في غير محله، الأمر الذي يسبب للنص ويسبب لواقع التنزيل معًا؛ بسبب الاقتصار على حفظ الأحكام الشرعية أو حمل فقها دون المعرفة الكاملة والدقيقة بمجال تطبيقها وتنزيلها⁽³¹⁾. قال بشر بن المعتمر «وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال»⁽³²⁾.

ففقهاء التنزيل يجب أن تستفرغ له جهود المحققين، لتأسيس دعائم هذا العلم، ليكون العلم بالواقع من صميم علم الفقه، لما للواقع من تأثير في الأحكام الشرعية. قال ابن القيم: «فالحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الإمارات، ودلائل الحال، ومعرفة شواهد، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهاء في جزئيات وكليات الأحكام- أضع حقوقًا كثيرة على أصحابها. وحكم بما يعلم الناس بطلانه لا يشكون فيه، اعتمادًا منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله. فهاهنا نوعان من الفقه، لا بُدَّ للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس... ثم يطابق بين هذا وهذا فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع»⁽³³⁾.

(31) صالح قادر الزكي، **البعد المصدري لفقه النصوص**، مرجع سابق (ص: 16/15).

(32) الجاحظ، أبو عثمان، **البيان والتبيين** (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423 هـ) (1/129).

(33) ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكيمة** (مكتبة دار البيان، د.ط. و.د.ت) (ص: 4).

الشرعي التفقه في تحقيق مناطه في الواقع؛ إذ لا قيمة عملية لفقه الحكم المجرد بعيدًا عن إدراك الواقع المجسد واستحقاقاته وكيفية تقويمه بفقه الشرع⁽³⁰⁾.

إن فقه الواقع لا يتحصل إلا بتوفير التخصصات المطلوبة في الشعب المعرفية المتعددة، وعلى الأخص منها العلوم الإنسانية والاجتماعية والاقتصادية... ذلك أن هذا الفقه هو الذي يُمكن من فقه تنزيل الأحكام الشرعية على واقع الناس بما يتلاءم مع قدراتهم واستطاعتهم وسياقاتهم وظروفهم، ويبصر بكيفية التدرج، وكيفية التعامل، واختيار الحكم الملائم للحال وللمآل حسب القدرة والاستطاعة، «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» [البقرة: 286].

إن الاقتصار على التفقه بالحكم الشرعي أو بالنص دون التفقه بالمحل، الذي يعتبر من لوازم فقه النص -كما أسلفنا- سوف يؤدي إلى التعسف في إسقاط الأحكام الشرعية على واقع الناس دون بدل جهد علمي في استبيان محلها الصحيح أو دون النظر في مدى توفر شروط تطبيقها، ومن هنا نلمح الفرق بين الإسقاط والتنزيل.

فالإسقاط هو فهم النص أو الحكم وعدم فقه الواقع، والقيام بمحاولات متعسفة في

(30) صالح قادر الزكي، **البعد المصدري لفقه النصوص**، سلسلة «كتاب الأمة»، عدد: 113 (مركز البحوث والدراسات في وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر 1427 هـ - ماي- يونيو 2006 م) (ص: 14).

والتعصب وغيرها من الألفاظ التي تضاد الوسطية وتعارضها.

والنهي عن الغلو في الدين، والأمر بالاعتدال والتوسط للذين هما أسس الاستقامة، قد جاء منصوصاً في كتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا﴾ [هود: 112].

فهذه الآية جاء فيها الأمر بالاستقامة مع بيان ضابطها الأساس، وهو ترك الغلو والمبالغة التي تحيل هذا الدين من يسر إلى عسر.

وقوله تعالى: ﴿يَتَأَهَّلَ الْكِتَابَ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [النساء: 171].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَأَهَّلَ الْكِتَابَ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: 77].

وقول النبي عليه الصلاة والسلام: «إِيَّاكُمْ وَالْغُلُوَّ فِي الدِّينِ، فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْغُلُوَّ فِي الدِّينِ»⁽³⁷⁾.

وقوله: «سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَعْدُوا وَرُوحُوا، وَسَيِّئٌ مِنَ الدُّلْجَةِ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبَلَّغُوا»⁽³⁸⁾.

وتبرز أهمية دراسة ظاهرة الغلو في تأمل ما جرَّته على الدين من مَحَنِ، أبرزها: تشويه صورته عند كثير من الناس، وتغييرهم من تعاليمه التي حملوها على العنف والتشدد.

(37) رواه النسائي في **سننه**، رقم: 3057 (280/5)، وابن ماجه في **سننه**، رقم الحديث: 3029 (1008/2).
(38) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب الرقاق، باب القصد والمداماة على العمل، رقم الحديث: 6463.

فالواقع مؤثر في الحكم على الأشياء كما يتضح من خلال هذا النص، فهو شريك في استنباط الحكم؛ لأنه محل الوقوف على الشروط والأسباب والأمارات والموانع وشواهد الحال... وهذا الذي فات كثيراً من المفتين، فأضاعوا كثيراً من الحقوق.

المبحث الثالث:

مظاهر الغلو في تنزيل الأحكام الشرعية وأسبابه

كثير من الظواهر الفكرية والسلوكية تحتاج إلى دراسة معمقة حتى تتجلى حقيقتها في ضوء الأدلة والقواعد الشرعية، ومن أهم تلك الظواهر: **ظاهرة الغلو في الدين** التي شملت الفكر والسلوك، أو العقيدة والعمل، على مستوى الأفراد والجماعات.

فالغلو هو التشدد في الشيء ومجاوزة الحد فيه، ومجانبة الوسط والعدل. والصلة بين الغلو وبين الوسطية: التضاد⁽³⁴⁾.

جاء في القاموس المحيط: غلا في الأمر غلواً: جاوز حدّه⁽³⁵⁾. فالغلو هو مجاوز الحدّ والقدر⁽³⁶⁾.

ويتحقق الغلو في الدين في التشدد والشطط والمبالغة والإسراف والتنطع

(34) ينظر: الحموي، أبو العباس، **المصباح المنير**، جذر (غ ل و) (بيروت: المكتبة العلمية) (452/2)، و**الموسوعة الفقهية الكويتية** (الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، 1404/1983) (139/43).

(35) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مصدر سابق (ص: 1318).

(36) ابن فارس، **مقاييس اللغة**، جذر (غلو) (387/4).

بالإيذاء بالقول أو الفعل بغير حق، وخاصة إذا كان الأمر بالاعتداء صادرًا عن الشيخ المتبوع أو القائد المبايع، فإنهم لا يملكون ردّه أو التوقف فيه.

كما تقع النصرة للجماعة أو للشيخ في تعصب أعمى على الجماعات الأخرى والمشايع الآخرين، دون تثبت بل بالجهل والهوى⁽³⁹⁾.

- حملت هذه الجماعات وقادتها مفهوم الجماعة الشرعي على تنظيماها وأمرائها وقادتها، وقد ترتب عن هذا لمفهوم عند أتباع وأعضاء هذه التنظيمات آثار سلبية وخيمة مضرّة، منها:
- ألا يقبلوا من الدين إلا ما جاءت به طائفتهم وجماعتهم.
- رفض التعاون مع المخالفين ولو كانوا ضمن دائرة الإسلام، ولا شك أن هذا من أعظم الغلوّ في هذه الجماعات.

وكما وقع الانحراف في تحقيق مناط المعنى الشرعي للجماعة عند الغلاة وتنزيله على تنظيماهم، وقع الانحراف كذلك في المفهوم الشرعي للبيعة التي جاءت بها النصوص، فعدّوا البيعة بكل أبعادها الشرعية لأمراء تلك الجماعات وقادتها، وتعدّدت الجماعات والبيعات، في حين أن البيعة المقصودة هي البيعة للإمام الأعظم؛ وليس لرؤساء التنظيمات.

(39) ينظر: ابن تيمية، نصيحة ذهبية إلى الجماعات الإسلامية، تقديم وتعليق: مشهور سلمان، ط1 (دار الراية للنشر والتوزيع، 1410هـ-1990م) (ص: 6، 45-46).

ولما كانت ظاهرة الغلو ظاهرة مرضية في المجتمعات، كان لزامًا على أهل العلم والفكر أن يعالجوها المعالجة الشرعية الناجعة، ولا يتسنى ذلك إلا بمعرفة الأسباب ثم وضع تصور للعلاج.

مظاهر الغلو في تنزيل الأحكام الشرعية:

يأخذ الغلو في تنزيل الأحكام الشرعية مظاهر متعددة، ومنها على سبيل المثال:

النوع الأول: الغلوّ في التوصيف؛

أي في أوصاف الناس ك: مؤمن وكافر، وتقي ومنافق... وفي أحكامهم في الدنيا والآخرة: ك: ولي وعدو، ومن أهل الجنة، أو من أهل النار...

النوع الثاني: الغلو في الأشخاص: أئمة، أو شيوخًا، أو قادة جماعات

يغلب على بعض الناس الذين يتحرّبون في جماعة من المسلمين التعصب لشخص يؤمّر عليهم، وتؤخذ المواثيق والعهود على طاعته، وعدم مخالفته، وامثال أمره ونهيه.

ثم يقع منهم الاعتداء على مخالفيهم ممن لم ينضم إلى جماعتهم، ويكون ذلك الاعتداء

ولفقيه إذا غفل عن النصوص ولم يأخذ بها؛ لكن المشكلة تكمن في التمسك بظواهر النصوص دون فقهها ومعرفة مقاصدها. وغالبا ما يحصل هذا من الذين لم يتمرسوا بالفقه وأصوله، ولم يعرفوا مدارك استنباط الفقهاء حق المعرفة.

يقول ابن عاشور: «ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوكل في حُصْخُص من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجّه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقلّبه ويحلّله ويأمل أن يستخرج لُبّه. ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحقّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وإنّ أدقّ مقام في الدلالة وأوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع»⁽⁴¹⁾.

2. غياب استحضار سياقات النصوص

فالفهم الساذج للنصوص الشرعية دون اعتبار لسياقاتها العامة والخاصة هي أهم ما يؤدي إلى خلل في تنزيلها في الواقع وتطبيقها على المستجدات؛ إذ تعتمد إلى فهوم وتصورات مبنوثة عن سياقاتها الأصلية، وتسقطها على سياقات مغايرة من غير تكيف ولا تحقيق مناسبات، وهذا ظاهر في الدعوى إلى جهاد الطلب،

وكان لهذه البيعة أيّضا لوازم خطيرة، التزمها الأتباع للمعظّمين في بعض هذه الجامعات من القادة ومن في طبقتهم، ومن ذلك: **تنزيلهم كل النصوص الواردة في طاعة الإمام الأعظم وبيعته** على قائد جماعتهم؛ فيعقدون الولاء والبراء بناء على الانتساب لهذا القائد، ويثبتون له - بمقتضى البيعة - أن يتحكّم في الأموال والأنفس، وليس للاتباع في ذلك حق الاعتراض⁽⁴⁰⁾.

وهذا كله من الغلوّ في التنزيل والتطبيق الذي لا يجوز، وفساده - نظراً وواقعاً - من أكبر أدلة بطلانه.

أسباب الغلو في تنزيل الأحكام الشرعية:

لمظاهر الغلو في تنزيل الأحكام الشرعية التي سلف ذكر بعضها أسباب علمية ومنهجية كثيرة، فيلاحظ اشتراك طوائف في وقوعهم في أخطاء علمية وأخلال منهجية واضحة، أدى بهم إلى الغلو في الأفكار والمواقف والسلوكات، من ذلك:

1. التمسك بظواهر النصوص دون مراعاة فقهها ومقاصد الشرع منها

فالنصوص الشرعية سواء أكانت قرآناً أو سنة لها مكانة عظيمة، ولا يصح رأي

(41) ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ - 2004م) (81/3).

(40) ينظر: عبد الرحمن الويحق، **الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة**، ط1 (مؤسسة الرسالة، 1412-1992م) (ص: 223-247).

إن الموازنة بين الجزئيات والكلية ضرورية لتفادي صور أخرى من الاجتزاء، والاكتفاء بالجزئيات والإعراض عن الكلية، وعدم فهم التجاذب الدقيق بين الكلي والجزئي «فالقاعدة المقررة... أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلي مقدم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية»⁽⁴³⁾.

ونحن بحاجة اليوم إلى نظر متين يربط العلاقة بين الكلية والجزئيات، أو استنتاج كلي جديد من تعاملات الزمان، وإكراهات المكان والأوان حتى لا تضيع مصالح معتبرة بكلي الشرع مقدمة على الجزئي في الرتبة والوضع.

4. تنزيل الأحكام من غير المكلفين شرعاً بذلك

إن جهة تنزيل الأحكام الشرعية تختلف باختلاف الجهات المقصودة بالخطاب. يقول إمام الحرمين وهو يتحدث عن إقامة الحدود وتنفيذ التعازير: «فأما الحدود... وهي بجملتها مفوضة إلى الأئمة، والذين يتولون الأمور من جهتهم... والتعزيرات مفوضة إلى رأي الإمام. فإن رأى التجاوز والصفح تكرماً، فعل، ولا معترض عليه، فيما عمل. وإن رأى إقامة التعزير تأديباً وتهذيباً فأريه المتبع، وفي العفو والإقالة متسع»⁽⁴⁴⁾.

(43) الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1 (الناشر: دار ابن عفان، 1417هـ/1997م) (498/1).

(44) الجويني، عبد الملك أبو المعالي، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2 (مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ) (ص: 217-218).

وفرض الجزية على الأقليات الدينية في بعض البلاد الإسلامية دون نظر لبيئة التنزيل، أو أسباب النزول أو الوجود، أو إعمال لقواعد النظر في السياقات.

وهذا ما يتطلب مراجعة سياقات النصوص، وهذه المراجعة تعني تحيين العديد من الأحكام على مر التاريخ لتلائم الزمان، وقد كانت هذه المراجعة حاضرة في وعي فقهاء الصحابة، فقد كانت لهم اجتهادات في مقابل ظواهر النصوص تحقيقاً لمناط، وبناء على مصلحة تطراً، أو مفسدة تدرأ، وبناء على واقع متجدد قد لا يكون مضمولاً بعموم النصوص أو داخلياً في إطلاقها، لكون تطبيقها عليه قد يكون مخلاً بمقصد من مقاصد الشرع، أو معارضاً لكلي علم من الشرع بأدلة أخرى⁽⁴²⁾.

3. الحكم بالجزئي على الكلي

إن الواقع يشهد أن أصحاب الفكر المأزوم حكموا بالجزئي على الكلي، وتجاهلوا الواقع وعاشوا في الهامش، فقدموا فتاوى تتضمن فروغاً بلا قواعد، وجزئيات بلا مقاصد، تجانب المصالح وتجلب المفساد، فخلقوا فوضى فكرية سرعان ما استحالت دماء مسفوكة رغم عصمتها وأعراضاً منتهكة رغم حرمتها.

(42) نفسه (232/2)، وينظر: ابن بية، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، **تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع**، ط2 (الموطأ للنشر، 2016م) (ص: 28-29).

اختصاص السلطان أو نوابه، والتعزيرات من صلاحياته⁽⁴⁵⁾.

5. التشديد والتضييق

إن منهج التشديد والتضييق لا يتلاءم مع مبادئ الإسلام الذي جاء لرفع الحرج والتخفيف على الناس، قال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: 6]. وقال سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: 28]. وقد وردت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة النبوية تدل على التيسير وتحت على عدم حمل الناس على الشدة والضيق في كل الأمور.

6. الغلو في سد الذرائع والمبالغة في الأخذ بالاحتياط

لا شك أن الشريعة قامت على جلب المصالح ودرء المفساد، وإذا حرم الله تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها أيضاً، ولكن عندما يصل الأمر إلى حد المبالغة في اعتبار هذه القاعدة -أي قاعدة سد الذرائع- مثل تعطيل مصلحة راجحة في مقابل

فالعامه قد لا يتوقعون النتائج التي تتوقعها الجهة الحاكمة بما لديها من معلومات وتقارير، فالعقوبة تبقى معلقة في المجال الجزري على تحقيق المناط من الجهة المختصة لتنزيل الحكم على المحل، فالأحكام الجزائية: كإيقاع العقوبة الشرعية، لها شروطها وضوابطها وموانعها، فالصلاحية فيها للجهة الحاكمة وحدها، فلا تسلط للأفراد عليها؛ لأنهم فاقدو الشرط الأول وهو شرط الصلاحية، فلو ارتكب ذلك لكان مخطئاً وخاطئاً ومتجاوزاً للحدود.

فالحاكم يراعي الشروط والأسباب والموانع الجلية والخفية؛ فإن عمر لما أوقف عقوبة نفي مرتكب الفاحشة بالنسبة للبر كان يتوقع خروج المنفي عن الإسلام بالكلية لمشاهدته مثلاً من هذا النوع، فلا شك أنه قد نوى إلى علمه بأن من تناولهم العقوبة قد يتركون الملة الإسلامية سخطاً، فرأى مظنة المفسدة؛ لأنها لو تحققت في فرد فقد لا تتحقق في غيره، لكن المظنة جعلت عمر رضي الله عنه يرى أن المفسدة المترتبة على ذلك أعظم، فأوقف ذلك.

وعلق كذلك حد السرقة عام الرمادة لما رأى أن الشدة التي فيها الناس لا تتناسب مع العقوبة، وهذا أمر لا يتعلق بشخص فيعرفه القاضي أو المفتي، ولكنه يتعلق بمجتمع تحقق المناط فيه الجهة المختصة مما يجتمع لديها من العلم بأحوال الناس. فالحدود من

(45) قال الشيخ خليل: «وعزز الإمام لمعصية الله أو لحق آدمي حبساً ولو قماً». مختصر خليل، تحقيق: أحمد جاد، ط1، (القاهرة: دار الحديث، 1426هـ/2005م) (ص: 246)، وينظر: الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، مرجع سابق (231).

وكذلك دون مراعاة واقع المسألة المسؤول عنها وسياقها الزماني والمكاني، وعدوا هذا العمل ضلالاً وإضلالاً في الدين؛ لما يؤدي إليه من الجمود وإسقاط الأحكام في غير مواقعها التي لا تُحقق فيها مقاصد الشريعة، وتتجاوز العدل والتيسير، وتوقُّع في المغالاة والتشدد.

قال ابن القيم رحمه الله في فصل تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد: «هذا فصل عظيم النفع جدًّا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف مالا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به»⁽⁴⁹⁾، وقال ابن عابدين: «فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهرة الرواية، من غير مراعاة الزمان وأهله، وإلا يضيع حقوقًا كثيرة، ويكون ضرره أعظم من نفعه»⁽⁵⁰⁾؛ «ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد: إنه لا بُدَّ فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولًا، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير

(49) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مصدر سابق (337/4).

(50) ابن عابدين، محمد أمين أفندي، **مجموعة رسائل ابن عابدين: رسالة نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف**، (د.ط و د.ت) (131/2).

مفسدة متوهمة يظنها الفقيه ويسد بابها، فإنه بذلك -من حيث لا يشعر- يسيء إلى الشرع»⁽⁴⁶⁾.

7. التقليد والجمود

التقليد في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلد الإنسان غيره بها، وأما في الاصطلاح فهو عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة، وهو مأخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه⁽⁴⁷⁾، وهو باختصار عبارة عن: اتباع الإنسان غيره فيما يقوله أو يفعله معتقدا حقيقته من غير نظر وتأمل في الدليل، كأن المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه⁽⁴⁸⁾.

والتقليد الذي يؤدي إلى الغلو في نظري هو التقليد في الفتوى بنقل أقوال الغير سواء أكانوا متقدمين أو معاصرين دون معرفة أدلتها وعللها وسياقها، وإسقاطها في هذا الواقع المعاصر دون الوعي بمتغيراته وملابساته وهو ما يسبب في الجمود.

وهذا ما انتقده العلماء قديمًا وبينوا خطأ نقل أقوال العلماء دون معرفة أدلتها وحججها،

(46) تُنظر العلاقة بين المصالح والمفاسد في: العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مراجعه: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1414هـ/1991م) (14/1).

(47) الأمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي (بيروت- دمشق- لبنان: المكتب الإسلامي) (221/4).

(48) المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ط1 (القاهرة: عالم الكتب، 1410هـ - 1990م (ص: 106).

8. التعصب المذهبي

وهو التعصب لمذهب، أو لرأي، أو لأحد من العلماء، فلا يقبل الشخص المتعصب المناقشة ولا الحوار، ولا يعترف بوجود الرأي الآخر؛ لأنه يتوهم أن كل رأي ما عدا رأيه هو رأي خاطئ، وهو وحده على الحق، ومن عداه على ضلال؛ فيشنع على المخالفين، ويلزم الناس برأيه، وهذا الصنيع لا شك أنه يوقع الناس في ضيق وحر، والعلماء الأمثال حذروا من مثل هذه التصرفات.

وصاحب هذا الاتجاه يجيز لنفسه ما يحرمه على غيره، ويصل به تعصبه إلى الجمود على فهمه وإن كان قاصراً لا يعطي رؤية واضحة للمصالح والمقاصد الشرعية، وظروف العصر، ولا يوازن ما عنده بما عند الآخرين، من خلال الحوار البناء، الذي ينتهي إلى الوصول للبرهان الأوضح، والرأي الأرجح، والحجة الأقوى.

وبالجمله، فإن الغلو في الدين الذي رأينا بعض مظاهره وأسبابه السائدة في هذا العصر المؤدية إلى مفاسد كثيرة توقع في ضيق شديد، وحر، كبير، وسد الأبواب والسبل الموصلة إلى مقاصد الشرع، والميسرة على الخلق، فيؤدي إلى انفلات وخروج عن منهج الوسطية والاعتدال الذي سنتناول في المبحث الآتي بعض أسسه في البعد التنزيلي والجانب التطبيقي.

ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، وأحسن أحكام»⁽⁵¹⁾.

وبعد التقليد والجمود علة من العلل الفكرية التي أدت إلى توقف مواكبة حركة الفقه الشرعي للواقع المتغير المتجدد، فالأصل في علم الفقه أن يسير مع حركة الواقع ويواكب مستجداته ونوازله ليؤطرها بالشرع الخالد في كل زمان ومكان.

لكن عندما تتوقف حركة الفقه في مرحلة تاريخية معينة، فتعتمد إلى استهلاك مقرراتها، وإلزام عدم الخروج عليها من غير تمييز بين الأصول والفروع فيها، ولا بين ما هو قابل للاستمرار وما هو محدود بظرفه الزماني والمكاني، فها هنا يتم عزل الفقه عن الواقع، فيغدو الفقه شيئاً والواقع شيئاً آخر. كما يجعل حركية تنزيلة كما هو تُسفر عن آفات فردية أو اجتماعية، فكثير من الحروب والخصومات والمشكلات الدائرة الآن هي نتيجة فهم سيئ للواقع من جهة، ونتيجة استصحاب أقوال وفتاوى جامدة أو قيلت في سياقات تاريخية وبشروط معينة⁽⁵²⁾.

(51) نفسه (125/2).

(52) ينظر في ذم التقليد والجمود: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مصدر سابق (3/574)، وابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ط1 (بيروت: دار الفكر، 1421هـ/2001م) (ص: 74).

المبحث الرابع:

أسس منهج الوسطية في
فقه التنزيل

ولتحديد أسس هذا المنهج بصفة عامة
يمكن أن نقول: إن أركان هذا المنهج قائمة على:

1. معرفة الحكم الشرعي وفهمه ضمن الآليات والضوابط.
2. معرفة الواقع الذي يراد تحقيق المناط فيه، وتنزيل الحكم الشرعي عليه.
3. معرفة المنهج الذي ينبغي أن يتبع في التنزيل.

وبهذه الأركان الثلاثة ينتج فقه التنزيل ثمرته وهي الفتوى الصحيحة لتلك النازلة أو الواقعة، وهذا هو الذي وضحه العلامة ابن قيم الجوزية بقوله: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالفرائض والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»⁽⁵⁵⁾.

إن التنزيل والتطبيق عبارة عن تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أي عنصر

تعيش الأمة الإسلامية مشكلة القصور
الثلاثي الأبعاد:

1. قصور في إدراك الواقع.
 2. قصور في فهم تأثير الواقع في الأحكام الشرعية في الجملة.
 3. قصور في منهجية استنباط الأحكام بناء على العلاقة بين النصوص والمقاصد وبين الواقع.
- إنها مشكلة فقه التنزيل أو التطبيق «وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ»، والقصور المذكور هو نوع من الجهل بالمطلوب، وهو الجهل المؤدي إلى الغلو والتشدد والإفراط والتفريط⁽⁵³⁾.

فالمراد بمنهج فقه التنزيل: هو ضبط العلاقة بين النص والواقع؛ وذلك بضبط آليات تنزيل النص على الواقع وشروطه ومسالكه ووسائله بالبحث والدراسة، بناء على ضرورات وإكراهات من شأنها أن تمس بمصالح الدين أو الدنيا ملائمة للمصالح المعتبرة شرعًا، بعيدة عن التشهي ومراغمة الشريعة⁽⁵⁴⁾.

(53) ينظر: ابن بية، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، مرجع سابق (ص: 19).

(54) ينظر: الورقة التأطيرية للشيخ ابن بيه عبد الله المقدمة لمؤتمر: الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع المنعقد بالكويت، في الفترة ما بين: 18-20 (ص: 15).

(55) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق (165/2).

ومن أهم أسس منهج الوسطية في فقه التنزيل التي ترنو هذه الورقة البحثية إلى بيانها وإبراز أهميتها في اجتناب الغلو والتشدد في التنزيل، ما يأتي:

أولاً: تصوّر النازلة وتصويرها

فكلمتا «التصور» و«التصوير» مشتقتان من جذر (ص/و/ر)، والصُّورَة تُرَدُّ في كلام العرب عَلَى مَعْنَى:

- حَقِيقَةُ الشَّيْءِ وَهَيْئَتِهِ، يُقَالُ صُوِرَةَ الفَعْلِ كَذَا وَكَذَا: أَي هَيْئَتِهِ.
- وَعَلَى مَعْنَى صِفَتِهِ: فُصُوْرَةُ الأَمْرِ كَذَا وَكَذَا: أَي صِفَتُهُ، ومنه قولهم: صورة المسألة كذا أي صفتها. يقال هذا الأمر على ثلاث صور، وصورة الشيء ماهيته المجردة وخياله في الذهن أو العقل⁽⁵⁸⁾.

قال نكري: «الصورة: ما يمتاز به الشيء، ويقال صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل...ولفظ الصورة تطلق على معنيين: أحدهما: الماهية المعلومة، وثانيهما: العلم وهو الأمر المتشخص بالتشخص الذهني... والحاصل أن الصورة تطلق...على المعلوم المتميز بها في الذهن⁽⁵⁹⁾.

له تأثير من قريب أو بعيد، وهذا ما يتطلب التدقيق في الدليل بشقيه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقع، والأثر المحتمل للحكم في صلاحه وفساده.

وعليه؛ فإن منهج الوسطية في تنزيل الأحكام الشرعية، -موزوناً بميزان المصالح والمفاسد، معتبرة بمعيار الشرع الكلي والجزئي، ومعيار العقل الفاحص في كل قضية- هو المنهج الصحيح لمراجعة كثير من الأحكام التي لو تركت فيها عمومات النصوص على عمومها دون تخصيص، ومطلقاتها على إطلاقها بلا تقييد، ودون مراعاة للواقع، لذهبت مصالح معتبرة بكلي الشرع مقدمة على الجزئي في الرتبة والوضع؛ وبهذا ندرك قول القرافي: «والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»⁽⁵⁶⁾، وقول ابن القيم: «ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طيب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم»⁽⁵⁷⁾.

(58) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ/1979م) (59/3).

(59) عبد النبي نكري، دستور العلماء، تعريب: حسن هاني فحص، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م) (182/2).

(56) القرافي، شهاب الدين، الفروق (الناشر: عالم الكتب، د.ط و د.ت) (177/1).

(57) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق (66/3).

والتعرف على حقيقتها، والإحاطة بماهيتها، وارتسام صورتها الحقيقية في ذهن الباحث وإدراكها على ما هي عليه دون لبس بما يشته به، ومعرفة الواقع الذي يراد تنزيل الحكم الشرعي عليه والتمييز بين المناط الخاص المعين والمناط المطلق غير المعين. قال إمام الحرمين: «ولا بد من أن [يفهم] الواقعة المرفوعة إليه على حقيقتها، ويتفطن لموقع الإعضال، وموضع السؤال، ومحل الإشكال منها».

فأما إذا لم يفهم الواقعة فكيف يفرض نفوذ حكمه فيها، وليس في عالم الله أجزى من متصد للحكم لو أراد أن يصف ما حكم به، لم يستطع»⁽⁶⁴⁾.

وقال الشاطبي: «لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك أخطأ في عدم اعتبار المناط المسؤول عن حكمه؛ لأنه سئل عن مناط معين، فأجاب عن مناط غير معين... فالكلام على مناط خاص يختلف مع العام لطروء عوارض...»⁽⁶⁵⁾.

ثانياً: تحقيق مناطات الأحكام

بناء على «أن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه»⁽⁶⁶⁾.

(64) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع مذكور (ص: 300-301).

(65) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق (300/3-302).

(66) الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، ط1 (السعودية: دار ابن عفان، 1412هـ/1992م) (666/2).

وصور الشيء جعل له صورة مجسمة، وفي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [آل عمران: 60].

وتصور الشيء استحضر صورته في ذهنه، وتخيله.

والتصوُّر: حصول صورة الشيء في العقل.

والتصوير: بيان حقيقة الشيء على ما هو عليه، وهذا يفهم من النصوص الآتية: يقول إمام الحرمين: «ومن أهم ما يجب الاعتناء به **تصوير** قياس الشبه وتمييزه عن قياس المعنى»⁽⁶¹⁾.

ويقول أيضاً: «المسألة إذا حُقِّق تصويرها لم يبق فيها خلاف»⁽⁶²⁾.

ويقول ابن دقيق العيد عند ذكر مسألة تعارض نصين كل واحد منهما بالنسبة للآخر عام من وجه خاص من وجه: «وتحقيق ذلك أولاً يتوقف على تصوير المسألة»⁽⁶³⁾.

والحاصل أن التصوير مأخوذ من الصورة، وصورة الشيء: هي هيئته التي هو عليها، وتصوير النازلة: يتحقق بتشخيصها وتوصيفها كما هي، وذلك بعد تصوُّرها

(60) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، مادة: (ص و ل) (الناشر: دار الدعوة) (ص: 528).

(61) الجويني، أبو المعالي، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م) (53/2).

(62) نفسه (256/2).

(63) ابن دقيق العيد، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام** (الناشر: مطبعة السنة المحمدية) (د.ط و د.ت) (289/1).

وليكون التعامل مع المقاصد منضبطا يجب الاستنجاذ بلفيف من الأدلة الأصولية كمعيار سلامة تطبيق الدليل وحسن تنزيله على المحل، كالاستحسان والاستصلاح والذرائع ...

فإن الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل كما يقول ابن رشد⁽⁶⁹⁾، أو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي كما يقول الشاطبي⁽⁷⁰⁾.

تلك هي البيئة الأصولية لتحقيق المناط، أما البيئة التي تتجلى فيها هذه الأحكام، فهي الواقع الذي يفهمه وفقهه واستنباط حقيقته يتهيأ المحل لتنزيل الحكم.

فالتنزيل بتحقيق المناط هو أداة لوزن الأحكام بميزان كفتاه النصوص والقواعد الكلية من جهة والواقع من جهة أخرى.

إن تحقيق المناط في النازلة لإصدار حكم شرعي مناسب عليها بحاجة إلى اجتهاد ونظر وتحليل لجميع عناصر الواقعة، وتفكيك لها إذا كانت مركبة من عدة مفردات، للثبوت بعدها من مدى استجماعها لمناط الحكم المزمع تطبيقه عليها.

وهذا يستدعي من الفقيه أن يجمع المعلومات المتعلقة بالقضية محل البحث، حتى يعرف حقيقتها ونشأتها وأسباب ظهورها، وعليه أن يتواصل مع أهل التخصص

فالاتجاه في أي نازلة يقتضي الجمع بين المقدمات النقلية والموضوعات المناطية، ومؤداها أن يتحصل للمجتهد نظران دائران على الأخذ بالدليل فهماً وتوثيقاً.

والفهم دائر على سياق الخطاب والتخاطب، والتوثيق فهو من مكونات سياق التنزيل.

وبه يعلم أنه «لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع»⁽⁶⁷⁾.

فتحقيق المناط يعتبر العدة المعرفية اللازمة لتنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع، باعتبار أنّ الأحكام الشرعية معلقة بعد النزول على موجود مشخص وهو وجود الواقع؛ إذ إن مراعاة الواقع وتحقيق المناط من خلاله يمثل أهم شرط لتحقيق العدل والوسطية والتيسير في تنزيل الأحكام، وهي مقاصد أعلى في سلم المقاصد⁽⁶⁸⁾.

فتحقيق المناط شرط أساس لتنزيل المقاصد والمصالح المتوخاة في كليات الأدلة وجزئيات الأحكام من مجال النظريات والتصورات إلى ميدان العمليات والتطبيقات .

(67) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق (301/3).

(68) تنظر: قاعدة التيسير ورفع الحرج في: **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، ابن بية، ط1 (الرباط: مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية للعلماء، 1433-2012م) (ص: 235-245).

(69) ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دط (القاهرة: دار الحديث، 1425هـ/2004م) (3/201).

(70) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق (194/5).

مخصوص بخصائصها، ولذلك كان خطاب الوضع شروطًا وأسبابًا وموانع، رخصًا وعزائم، ناظرًا للعلاقة بين خطاب التكليف بأصنافه: طلب إيقاع، وطلب امتناع، وإباحة، وبين الواقع بسلاسته ورخائه وإكراهاته (73)، وما هي النصوص التي تنزل على الناس في واقعهم في مرحلة معينة، وما يؤجل من التكاليف لتوفير الاستطاعة، إنما هو فقه الواقع إلى جانب فقه النص.

فتنزيل النصوص إنما هو ثمرة فقه الواقع وتفاعل النص مع الواقع، أو هو فقه التنزيل.

رابعًا: فقه التوقع (فقه المآلات)

إن الاجتهاد التنزيلي تراعى فيه مآلات التطبيق، وما ينشأ من نتائج. وسبيله إقامة الموازنة بين المصالح والمفاسد، فيوازن الفقيه والمفتي بين المصلحة التي يريد النص جلبها أو المفسدة التي يتغىي درأها وبين المفسدة أو المصلحة الناتجة عن الملابسات عند التطبيق، والمصالح والمفاسد قد تكون واقعة أو متوقعة.

في موضوع الواقعة، للتحقق من المعلومات التي جمع، أو لإزالة ما اعترضه من إشكالات وملابسات (71).

والحاصل أن الإمام بتحقيق المناط وقواعده شرط علمي لتنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع، موزونة بميزان المصالح والمفاسد، معتبرة بمعيار الشرع الكلي والجزئي ومعيار العقل الفاحص في كل قضية.

ثالثًا: فقه الواقع

فقه الواقع يعني التبصر بالواقع بكل أبعاده، لتحقيق مقاصد الشرع في الواقع الذي يتم تنزيل النصوص والأحكام الشرعية عليه. أو هو: الفهم العميق لما تدور عليه حياة الناس وما يعترضها وما يوجهها.

فقه الواقع «مبني على دراسة الواقع المعيش، دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع، معتمدة على أصح المعلومات، وأدق البيانات والإحصاءات» (72)، فدراسة الواقع هو أساس لبناء فقهه.

إن فقه الواقع هو أصل فقه تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع، فإطلاق الأحكام مقيد بقيودها، وعمومها

(71) ينظر: محمد عثمان شبيب، **التكييف الفقهي** (دار القلم، 2004م) (ص: 69-70).

(72) يوسف القرصاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، ط1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1991م) (ص: 30).

(73) ينظر: ابن بية، **تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع**، مرجع مذکور (ص: 119-120).

خامسًا: العلم بالأحوال والخصوصيات

ذلك «أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل»⁽⁷⁷⁾، ويدخل فيه العلم بالعوائد والعادات، ذلك: أن «الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات والعيوب في الأعراض في البياعات ونحو ذلك»⁽⁷⁸⁾.

وقد علق على هذا ابن القيم بقوله: «وهذا محض الفقه، ومَن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عُرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل»⁽⁷⁹⁾.

كما يدخل فيه مراعاة الخصوصيات «فالخصوصيات خواص يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل»⁽⁸⁰⁾.

سادسًا: العلم بحال المكلف

بناء على أن لكل خاص خاصية تليق به لا تليق بغيره. قال الشاطبي: «يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة»⁽⁸¹⁾، فمن (77) الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات**، مرجع سابق (266/4). (78) القرافي، **الفروق**، مرجع مذکور (176/1). (79) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، مرجع سابق (66/3). (80) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق (227/5). (81) نفسه (332/1).

بناء على قاعدة المتوقع كالواقع⁽⁷⁴⁾.

وبما أن الحكم الشرعي مرتبط بقصد الشارع منه، فإن القصد لا يتحقق إلا بتمعن كبير في الجزئيات والوقائع، واستيعاب تام لطبيعة المصالح والمفاسد المتزاحمة في الفعل الواحد ومراتبها، فإن على المجتهد إذا وجد التعارض بين مصلحة الأصل ومفسدة المآل المساوية لها أو الراجحة، عليه أن يستثني الحكم من القواعد العامة أو الدليل العام؛ إما بالإذن في الفعل إن كان ممنوعاً في الأصل عن طريق الاستحسان، أو المنع منه إذا كان مباحاً عن طريق سد الذريعة ومنع الحيل⁽⁷⁵⁾.

فالأحكام الشرعية في إطلاقها، حينما تصبح مطبقة في واقع الحياة، قد تحيط بها ظروف وملابسات في ذات فاعليها أو أزمانها أو علاقاتها بأفعال وأحداث غيرها، تجعلها حين يجري عليها الحكم الشرعي لنوعها لا يتحقق لها المقصد الشرعي، بل قد يحصل من تطبيقه الضرر من حيث أريدت المصلحة⁽⁷⁶⁾.

(74) ينظر: عز الدين بن عبد العزيز، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مرجع مذکور (107/1)، وتاج الدين السبكي، **الأشباه والنظائر**، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ-1991م) (98/1).

(75) ينظر: كلام الشاطبي عن تحقيق المناخ الخاص الذي اختلف مع العام للعوارض الطارئة عليه في: **الموافقات**، مرجع سابق (301/3).

(76) عبد المجيد النجار، **في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية** (جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1992م) (ص: 27).

لم يراع اختلاف أحوال الناس في تنزيل الأحكام الشرعية على حوادثهم وأفعالهم وتصرفاتهم وأقوالهم... ويطبق الأحكام العامة والأصلية، أو اجتهادات الفقهاء المنقولة في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنثهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، كمن طبب الناس كلهم على اختلاف بلدانهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضرموا على أديان الناس وأبدانهم⁽⁸²⁾.

قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين.... وأيضاً: فإن الخروج إلى الأطراف خروج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق، أما طرف التشديد فإنه مهلكة، وأما طرف الانحلال فكذلك أيضاً؛ لأن المستفتي إذا ذهب به مذهب العنت والحرَجُ بَعْضُ إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد، وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال، كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مهلك، والأدلة كثيرة»⁽⁸³⁾.

وباتباع منهج الوسطية في تنزيل الأحكام التي ذكرت أهم أسس فقهه ينتج فقه التنزيل ثمرته وهي الوسطية والاعتدال في الإفتاء في النوازل والوقائع. يقول الإمام الشاطبي: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال. والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين، خرج عن

وهذا الاتجاه الوسطي في الفقه والفتوى هو اتجاه أهل العلم والورع والاعتدال، وهي الصفات التي يفتقدها كثير ممن يتعرض للفتوى والتحدث باسم الشرع في هذا العصر. فالعلم يعصم من الإفتاء بالجهل، والورع يمنع من الحكم بالهوى، والاعتدال يعصم من الغلو والتفريط، وهذا الاتجاه هو التفقه الصحيح في الشرع الذي يجب أن يسود.

وإبن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، بتصرف (4/470).

(83) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق (5/276-277).

(82) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، بتصرف (4/470).

خاتمة:

عملت هذه الورقة البحثية على بيان وتوصيف منهج الوسطية في فقه التنزيل ومعالمه وما يتطلبه من أدوات منهجية ومعرفية. وبهذا المنهج الوسطي في تحقيق مناسبات الأحكام الشرعية ينتج فقه التنزيل ثمرته وهي الوسطية والاعتدال في الإفتاء في القضايا والنوازل الخاصة والعامة، ويجنب العبث بالأحكام الشرعية، والتعسف في إسقاطها على واقع الناس دون استبيان محلها الصحيح، أو دون النظر في مدى توفر شروط تطبيقها وتنزيلها، الأمر الذي يسيء للنص ويسيء لواقع التطبيق في الوقت نفسه، ويؤدي إلى الغلو والتشدد، الذي هو ظاهرة مرضية في المجتمعات، فكان لزامًا على أهل العلم والفكر أن يعالجوها المعالجة الشرعية الناجعة، وذلك بمعرفة الأسباب، ثم وضع تصور لعلاج كل ظاهرة على حدة في إطار الرؤية الإسلامية الوسطية.

ويظهر من هذا التطواف في مناحي هذا البحث عدة نتائج أهمها:

1. الوسطية منهج كلي ومفهوم عام يتضمن مجموعة من قيم الاعتدال والتوازن والخيرية والتسامح، ويحكم

التشريعات الإسلامية باعتباره أصلًا يخدم الاستنباط، ومقصودًا بوجه الاجتهاد، وضابطًا يحكم التنزيل.

2. يكتسي منهج الوسطية أهمية كبرى في تنزيل التشريعات الإسلامية على متغيرات الواقع البشري الذي يتطلب اجتهادًا فقهيًا قائمًا على أسس الوسطية ومقتضياتها لتوجيه الشأن الخاص والعام، وتأطير شؤون الحياة بقيم الدين السمحة ومقاصده المثلى التي تنبذ الغلو والتشدد، وتناهى عن الانحلال والتسيب.

3. الغفلة عن منهج الوسطية والاعتدال في تنزيل الأحكام الشرعية تسببت في انحرافات خطيرة في المجتمع لأسباب ذاتية وموضوعية تعود في الجملة إلى أمرين:

○ الجمود على المنقولات وهوى الانتماءات المذهبية الضيقة، دون التنبيه لآثار التنزيل ومآلات التطبيق.

○ افتقاد المعرفة الشمولية والنظرة النقدية اللازمة لحسن تنزيل أحكام الشريعة في ضوء المعرفة الدقيقة بما يقتضيه واقعنا الراهن من تشخيص سديد وسليم لعناصره ومعضلاته.

4. إن التنظيم التشريعي للمجتمع الضامن لاستقراره وأمنه يتوقف على الفهم الراشد للوسطية الإسلامية وأسسها

وأدعو إلى أن تخطو الدراسات الشرعية المعاصرة خطوات مهمة نحو تقديم صيغ تنظيمية، وبناء منهج يحكم التنزيل العملي للوسطية في شتى مجالات الحياة، وصياغة نظم التعايش داخل المجتمع، بما يكفل رعاية المصالح العامة للأمة، وحفظ أمنها واستقرارها، وعدم اكتفائها على التركيز في تناولها للوسطية على فقه النصوص الشرعية وأحكامها الفقهية، وإغفال جانب التطبيق والتنزيل.

وبالله التوفيق

البليوغرافيا

- ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر** تحقيق: طاهر أحمد الزاومحمود محمد الطناحي (بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ-1979م).
- ابن الجوزي، **تبليس إبليس**، ط1 (بيروت: دار الفكر، 1421هـ/2001م).
- ابن تيمية، **نصيحة ذهبية إلى الجماعات الإسلامية**، تقديم وتعليق: مشهور سلمان، ط1 (دار الراجحة للنشر والتوزيع، 1410هـ-1990م).
- ابن دقيق العيد، **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام** (مطبعة السنة المحمدية، د.ط و د.ت).
- ابن رشد الحفيد، **بداية المجتهد ونهاية**

المنهجية ومقاصدها الجوهرية التي توجه فكر الأمة، وتسهم في حل كثير من الإشكالات الفكرية والمنهجية والعملية.

5. إن الدين الإسلامي بمنهجه الوسطي في التشريع يؤسس لفقه التدبير المجتمعي، ويفتح المجال للاجتهاد المنضبط بقيم الشرع في تدبير شؤون الاجتماع البشري، ويوازن بين سلطة النص ودور الاجتهاد في بناء التشريعات التي تنظم شؤون المجتمع، وتعصمه من الفتن والفرقة، وتبعد عنه التطرف والتشدد.

6. إن تنزيل مقتضيات الوسطية: لتصبح منهج حياة وأسلوب عيش وسلوكا ملتزما في الواقع، لا بد من بذل جهود في سبيل بلورة مفهوم الوسطية لتصبح رؤية إسلامية كبرى تحكم القواعد والتشريعات التي تنظم العلاقات الاجتماعية.

وأخيرًا، فإن منهج الوسطية في فقه التنزيل الذي حددنا معالمه منبثق من رحم الشريعة، وكان ممارسا من لدن العلماء والفقهاء الربانيين في معالجة وقائع الناس، وإننا نريده أن يعود اليوم منهجًا ومرجعية للمشغلين بالنوزل والفتاوى كما كان من قبل، حتى نقطع الطريق على الشاذين المنشقين الخارجين عن المجتمع والأمة الذين لهم وضع محدد وأهداف معينة معلومة لمن يتحقق من أمرهم وصفاتهم.

- **المقتصد**، د. ط (القاهرة: دار الحديث، 1425هـ-2004م).
- ابن عابدين، **مجموعة رسائل ابن عابدين**: رسالة نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف (د. ط و د. ت).
- ابن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، 1399هـ-1979م).
- ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تقديم وتعليق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1 (السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1423هـ).
- ابن قَيِّمِ الجَوَزيَّة، **الروح**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1395هـ/1975م).
- ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية** (مكتبة دار البيان، د. ط و د. ت).
- ابن قَيِّمِ الجَوَزيَّة، **الوابل الصيب من الكلم الطيب**، تحقيق: سيد إبراهيم، ط3 (القاهرة: دار الحديث، 1999 م).
- ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م).
- ابن منظور، **لسان العرب**، ط3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ).
- أبو العباس الحموي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير** (بيروت: المكتبة العلمية).
- أبو المعالي الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م).
- أبو المعالي الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2 (الناشر: مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ).
- أبو جعفر الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1 (الناشر: مؤسسة الرسالة، 1420هـ/2000م).
- أبو داود، **السنن**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، صيدا).
- أبو عبد الله محمد القزويني، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (الناشر: دار إحياء الكتب العربية فيصل عيسى البابي الحلبي).
- أبو عثمان الجاحظ، **البيان والتبيين** (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1423هـ).
- أحمد بوعود، **فقه الواقع: أصول وضوابط**، ط1 (الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2006م).
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي (بيروت- دمشق- لبنان: المكتب الإسلامي).
- البخاري، **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1 (الناشر: دار طوق النجاة، 1422هـ).

- البيضاوي، ناصر الدين، **منهاج الوصول في معرفة علم الأصول** (القاهرة: المطبعة المحمودية، د.ت).
- تاج الدين السبكي، **الأشباه والنظائر**، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ- 1991م).
- الترمذي، **السنن**، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، ط2 (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395هـ/1975م).
- الجرجاني، **التعريفات**، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب (دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2006م).
- جلال الدين المحلي، **شرح ورقات إمام الحرمين**، ط1 (الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1996م).
- الجوهري، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4 (بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ/1987م).
- الرازي، زين الدين، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط5 (بيروت: المكتبة العصرية الدار النموذجية، 1420هـ/1999م).
- الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مصطفى حجازي وآخرين (الكويت: إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998م).
- الشاطبي، أبو إسحاق، **الاعتصام**، تحقيق:
- سليم بن عيد الهلالي، ط1 (السعودية: دار ابن عفان، 1412هـ/1992م) (666/2).
- الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1 (الناشر: دار ابن عفان، 1417 هـ/1997م) / شرح وتخرج الأحاديث: عبد الله دراز، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م).
- الشيخ خليل، **المختصر**، تحقيق: أحمد جاد، ط1، (القاهرة: دار الحديث، 1426هـ/2005م).
- عبد الرحمن اللويحق، **الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة**، ط1 (مؤسسة الرسالة، 1412-1992م).
- عبد الرحمن بدوي، **مناهج البحث العلمي**، ط3 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977م) (ص: 5).
- عبد الله بن بية، **الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع**، الورقة التأطيرية المقدمة لمؤتمر: «الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع» المنعقد بالكويت، في الفترة ما بين: 18-20.
- عبد الله بن بية، **تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع**، ط2 (الموطأ للنشر، 2016م).
- عبد الله بن بية، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**، ط1 (الرياض: مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث بالرابطة المحمدية للعلماء، 1433-2012م).
- عبد المجيد النجار، **فقه التطبيق لأحكام الشريعة عند الإمام الشاطبي** (مجلة

- الموافقات، العدد1، السنة (1992م).
- عبد المجيد النجار، **في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية** (جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1992م).
- عبد النبي نكري، **دستور العلماء**، تعريب: حسن هاني فحص، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000م).
- عز الدين بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1414هـ/1991م).
- الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ط8 (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 1426هـ/2005م).
- القرافي، شهاب الدين، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2 (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1416هـ/1995م) (ص: 218).
- القرافي، شهاب الدين، **الفروق** (الناشر: عالم الكتب، د.ط و د.ت).
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط** (الناشر: دار الدعوة).
- محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1425هـ/2004م).
- محمد بن عثمان المرادي، **الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات**، تحقيق: محمد السيد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية) (ص 11).
- محمد عثمان شبيب، **التكييف الفقهي** (دار القلم، 2004م).
- محمد يسري، **ميثاق الإفتاء المعاصر**، ط1 (القاهرة: دار اليسر، 1431هـ).
- المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، ط1 (القاهرة: عالم الكتب، 1410هـ - 1990م).
- **الموسوعة الفقهية الكويتية** (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1404/1983).
- النسائي، **السنن الصغرى**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2 (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406 - 1986م).
- الونشريسي، **المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية وأندلس والمغرب**، تحقيق: جماعة من العلماء (بيروت: طبعة دار الغرب الإسلامي، 1981م).
- يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، ط1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1991م).

الاخره اشارة الى ان اختصاص كلمة لا يعض عدم احصاء واحد للجملة لان الاذ
 اعم من عدم احصاء واحد والعام ولا يستلزم الخاص **قوله** وان ذكرنا غيره
 ان المضموم هو ان يكون التمرين مثله على جملة مخصوصة بالمعرف بمعنى ان المعرف للجملة
 من حق لا يوجد في غير المعرف ولا يشتر ان اشتمال المعرف على الجملة الموصوفة اعم من
 في بعضها غيبته عن البعض او لم يكن **قوله** مع ان ما ذكرنا ليس شاملا له يعني ان ما ذكرنا
 الرسم الناقص اعرفه وهو الذي يتركب عن عرضيات كصورتها كحكمة وان
 يصدق على المركب من الجنس المعيد والخاصة لان الجنس المعيد ليس بعرض اللهم
 ان المركب من الجنس المعيد والخاصة بان مال غلب العرض الذي هو الخاص بها
 هو الجنس المعيد فالقول اسم احد المتقابلين على الاخر في تصديق على المركب من الجنس
 والخاصة انه مركب من العرضيات او بان يقال ان المركب من الذاتى والعرضى
 احد جزئيه بانه عرضي كذلك مجموعة تصنف بانه عرضي لان مفهوم الذاتى هو الذاتى
 حقيقة للذاتى ومفهوم العرضى هو عدم الاصول فيها ودخول المركب في الذاتى
 دخول كل واحد من اجزائه فيه لانه امر وجودى بخلاف عدم دخول المركب
 لا يقتضى الاعداد دخول احد اجزائه فيه لانه امر عددي فيكون المركب من الذاتى
 فيلزم ان يكون العرضى اسما للكل كما انه اسم لاجزائه فالقول اسم الكل على الكل
 على سبيل المجاز لا رسال فقيصر الخبر ان عندنا لنا اوبل عرضين فيصدق على
 الجنس المعيد والخاصة انه مركب من العرضيات فالقول الاول يكون من اطل
 الكل على الخبر ولا يخفى عليك ان لنا اوبل انما يصح اذا فرقت الذاتى بالداخل والعرضى

وقد قيل عرف
 لا اعتبار مسا
 للمعروفه
 باعتبار الضم
 طيات وحسب
 نكته بحث
 وايضا الموعود
 آخر موقوف على
 اذا انظر اليه من
 معرف آخر ودان
 فيها وصف كونه
 به ان يعبره ذمها
 ومعاده على
 فبئس بالمت فلا
 ان السلف
 الاعسارية بوجود
 وجه مجرور ووجه
 المعلوم فيجمل

الدراسات والأبحاث | Research Papers

رسالة في علم المنطق

قاسم الخاني

A Treatise on The Science of Logic

By: Qassim Al-Khani

دراسة وتحقيق:

سفيان البطل⁽¹⁾

Study and Investigation:

Soufiane EL BATAL

Abstract:

Our attempt to investigate and study the manuscript of **A Treatise on The Science of Logic** by Qassim Al-Khani aims to highlight the multiples problems that logic has triggered in the human thinking Throughout history, especially those related to the relationship between logic and philosophy. therefore we go into the completion of a general scene of different positions encountered by the logic industry in the Arab and Islamic civilization, as it became in one of its moments established on the philosophy of meaning after it was just logic that did not exceed the categories of Greece, until the problem ended on a stage related to the Arab expression, and the belief at this stage becomes that logic is Just a preparation for philosophy, not within it, and here the problematic of revelation and the language of the Qur'an became apparent in the picture.

So, this was one of the reasons for the differentiation between "Greek logic" which is limited to analogy as the only way to knowledge, which ended with the establishment of a logic stemming from the Islamic belief that is suitable for use in divine demands, which is "the Qur'anic logic", and thus Aristotle's logic had been transcended,

ملخص:

تهدف محاولتنا من تحقيق ودراسة مخطوطة رسالة في علم المنطق للكاتب قاسم الخاني، إلى إبراز ما طرحه المنطق من إشكالات عديدة في الفكر الإنساني على مدار التاريخ، خصوصاً تلك التي تتعلق بعلاقة المنطق والفلسفة. ومنه نخوض في إنجاز مشهد عام لمواقف متباينة قابلتها صناعة المنطق في الحضارة العربية الإسلامية، حيث أضى في إحدى لحظاته قائماً على فلسفة المعنى بعدما كان مجرد منطق لا يتجاوز مقولات اليونان، إلى أن يختم الإشكال على مرحلة تتعلق بالتعبير العربي فيصير الاعتقاد عند هذه المرحلة بكون المنطق مجرد إعداد للفلسفة لا ضمنها، وهنا تجلى إشكال الوحي ولغة القرآن بالصورة.

إذن، كان هذا أحد أسباب مغايرة «المنطق اليوناني» الذي يقتصر على القياس كسبيل وحيد للمعرفة، الأمر الذي انتهى بتأسيس منطق نابع من العقيدة الإسلامية يصلح للاستعمال في المطالب الإلهية هو «المنطق القرآني»، وبالتالي تمَّ تجاوز منطق أرسطو الذي عُذَّ ضياعاً في لغة ميتة لأنه لا يفسر المعاني، والذي يقتصر فقط على تمييز الحق من الباطل، بدل المعرفة بجوهر الموضوع (أي اللغة).

- الكلمات المفتاحية: المنطق الأرسطي - المنطق القرآني - القياس - اللغة الفلسفة.

خطها نسخ معناد، لها وجه وظهر، وظف فيها اللون الأحمر في تقسيم القول إلى فصول ووحدات، وقد قمنا في تحقيقنا لهذا المخطوط باعتماد رمز/ كوحدة دالة على نهاية ورقة وبداية أخرى، هذا وعمدنا إلى تقسيم الفصول والفقرات بما يتناسب مع مضمون النص وأيضاً وضعنا أدوات الترقيم ورموزاً لتوضيح الأفكار والمعاني حتى لا تحمل جملة على التي تلي فيضيع بذلك المعنى المراد، ثم سجلنا بالهامش ملاحظاتنا وتعقيباتنا على بعض الكلمات التي ارتأينا ضرورة التنبيه إليها حتى لا يفقد عملنا مضمونه المعرفي أو مصداقته العلمية.

دراسة المخطوط:

أثارت صناعة المنطق إشكالات عديدة في الفكر، أبرزها علاقة هذا العلم بالفلسفة: هل هو جزء منها أم منفصل عنها؟ وهل هو مقدمة للفلسفة وأليتها أم لا؟ الظاهر أن هذا الإشكال اختلف حوله منذ القدم، ابتداء من المدرسة المشائية ثم إلى أنصار الرواقية وفلاسفتها، ليجد الأمر امتداداً له في الفكر العربي؛ فكان أول من تعامل مع هذه القضية أبو نصر الفارابي ليخلفه بعد ابن سينا بشكل خاص.

في الوقت الذي عرف الفارابي برائد المنطق دون شك، تباين رأي الباحثين من موقف ابن سينا إلى الاعتقاد في «تناقض في رأيه بين اتجاهين: اتجاه قال بأن المنطق (آلة) في العلم، أي أنه مدخل للفلسفة، وليس هو بجزء منها. واتجاه

which was considered lost in a dead language because it does not explain the meanings, which is limited only in distinguishing truth from falsehood, instead of knowing the bottom of the subject (i.e. the language).

Keywords: Aristotelian logic, Qur'anic logic, analogy, language, philosophy.

تقديم المخطوط:

المخطوط الذي بين أيدينا هو رسالة في علم المنطق، مؤلفها قاسم بن صلاح الدين الخاني المولود سنة (1028هـ - 1619م) والمتوفى سنة (1109هـ - 1697م)، وهو صوفي ومكلم وحنفي المذهب، سافر إلى العراق والحجاز وتركيا، ثم عاد إلى حلب ليُلبّي فيها الإفتاء حيث كان معروفاً بإفتائه على مذهب الإمامين أبي حنيفة النعمان ومحمد بن إدريس الشافعي. تتلمذ على يد الشيخ أبي الوفا العرضي صاحب كتاب **طريق الهدى**، واتخذ لنفسه طريق الشيخ أحمد الحمصي⁽²⁾. من تصانيفه: التحقيق في الرد على الزنديق، مختصر السراجية، شرح مختصر السراجية، السير والسلوك إلى ملك الملوك، ورسالة في علم المنطق رسالة في الردة وأحكامها، ثم رسالة في مصطلح الحديث، الطريق الواضح إلى عقيدة السلف الصالح، وغيرها⁽³⁾.

تعتبر النسخة التي اشتغلنا عليها نسخة حسنة،

(2) قاسم بن صلاح الدين الخاني، السير والسلوك إلى ملك الملوك، دراسة وتحقيق سعيد عبد الفتاح، الطبعة الأولى 2002، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة - مصر، ص 16.

(3) المصدر نفسه، ص 17، 18.

فلسفة المعاني أكثر من الاهتمام باللفظ فقط، بل إن الفلاسفة العرب عمدوا إلى صرف النظر عن قصر اللفظ إلى عمود المعنى إذا استقامت صورته في النفس، وهذا نجد له مبرراً عند أبي حيان التوحيدي حينما قال: «إذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصة فلا تكثر ببعض التقصير في اللفظ [...] فلا تفت نفسك، خصائص المطلوبات وغايات المقصودات، فلأن تخسر صحة اللفظ الذي يرجع إلى الإصلاح أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذي يرتقي إلى الإيضاح»⁽⁶⁾. من هذا القول، نفهم على أن المضمون غلب الشكل في طلب المعرفة عند الفلاسفة العرب، وهذا أشبه بما يمسى بالتعريف التحليلي (أي: فلسفة المعنى).

وحول الحد والتعريف، لم يقتصر الأمر عند الفلاسفة العرب على جهة اللفظ وتراكيب المفهوم، بل خرجوا إلى شرح يشمل طبيعة أعم من المقصود بالتعريف أو الحد، حيث أجازوا لأنفسهم الاستطراد والتوسع، بعبارة أخرى، يساق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر وهو غير مقصود بالذات بل بالعرض. ونضرب هنا مثلاً لأبي حيان في تعريف «المنطق»، قائلاً: «هو صناعة أدوية تميز بها بين الصدق والكذب في الأقوال، والحق والباطل في الاعتقادات، والخير والشر في الأحوال»⁽⁷⁾. وله أمثلة أخرى نذكر منها تعريف «المعرفة»: بـ «رأي غير زائل.

يدعي أن المنطق جزء منها»⁽⁴⁾. لكن، عند الفحص نجد أن موقف الفيلسوف مبرر إذا فهم في سياقه، فهو عبر عن المنطق في مرحلتين: الأولى تخص ما هو شكلي بهذا العلم، والتي تعد مدخلاً له. والثانية تتعلق بالتحليل البرهاني للقضايا بفعل الفكر، وهنا كان البرهان عنده جزء من الفلسفة؛ لأنه يقوم على أسس هذا العلم في المنهج والسييل. وفي هذا الصدد يقول: «فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء، من حيث هي موجودة، ومنقسمة إلى الوجودين المذكورين -أي: وجود ذهني) و(وجود خارجي)، فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفة، ومن حيث هو نافع في ذلك، فيكون عنده آلة في الفلسفة. ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري، ومن كل وجه، يكون أيضاً هذا عنده جزءاً من الفلسفة؛ وآلة لسائر أجزاء الفلسفة. [...] والمشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول: أما من الباطل، فلأنه لا تناقض بين القولين، فإن كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر. وأما من الفضول، فإن الشغل بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نفعاً»⁽⁵⁾.

جدير أن نشير أيضاً، إلى أن النظرية في التراث الفلسفي العربي، قد تميزت بتبنيها

(4) جعفر آل ياسين، المنطق السينيوي (عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا)، الطبعة الأولى 1983، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، ص 15.

(5) ابن سينا، الشفاء (المنطق)، المدخل، تصدير طه حسين باشا، مراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنوتي ومحمود الخضري ثم فؤاد الأهواني، الطبعة الثانية 2012، نشر وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلامية، إيران، ص 15-16.

(6) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وشرح حسن السندوي، الطبعة الثانية 1992، دار سعاد الصباح، القاهرة والكويت، ص 319.

(7) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، مصدر سابق، ص 314.

تجريبي أو محاجة تماثلية أو لاحقة»⁽¹⁰⁾.

لعل هذا يكون سبباً في اعتبار البعض دافعاً نحو مغايرة المنطق اليوناني. وطالما هناك فعل للمغايرة إذن، فلا بد لهذا العمل من أن يكون له ما يميزه، وأول من قد نستدل به في هذا السياق هو شمس الأئمة السرخسي، تلميذ فيلسوف العرب الكندي، الذي وضع كتاباً عنوانه: **في الفرق بين نحو العرب والمنطق**. وهو كتاب كان له امتداد نجد أثره عند يحيى بن عدي⁽¹¹⁾. وبعد، أتى دور النحاة العرب الذين انقسموا إلى فئتين: فئة الأولى من النحاة العرب المتقدمين، تأثروا بمنطق الفقه الإسلامي وطبقوه على علوم العربية، وهو نابع من منطق العقيدة الإسلامية. وفئة ثانية من النحاة المتأخرين، قد أعجبوا بالمنطق الأرسطي وحاولوا تطبيقه على النحو العربي، فكان ثمرة عملهم (اللغوية من القياس والاستنباط) شائبة ولا تتصل بروح العربية. الخلاصة من هذا التي سيخرج بها مفكرو العرب، هي أن المنطق لا يفسر المعاني، وبالتالي دراسة منطق أرسطو ضياع في لغة ميتة. حسب تعبير أبي سعيد السيرافي، وبناء على هذا لم يعد المنطق يتعلق بتمييز الحق من الباطل فحسب، بل بمعرفة جوهر الموضوع (أي اللغة)⁽¹²⁾. على أيّ، نرى أن دراسة اللغة بات لها امتداد غير فلسفي من ناحية إجرائية لكنه أيضا فلسفي من ناحية إشكالية.

والرأي هو الظن مع ثبات القضية عند التأدي فهو إذاً سكون الظن [...] أيضاً هي: إدراك صور الموجودات مما يتميز عن غيرها، وهي بالمحسوسات أليق؛ لأنها تحصل بالوسم، والوسوم مأخوذة من الأعراض والخواص، والعلم بالمقبولات أليق؛ لأنه يخصك بالحدود والمعاني الثابتة للشيء»⁽⁸⁾. هذان مثالان وغيرهما كثير في **المقابسات**، لكن نجد البعض يذهب إلى افتراض أن هذه المسألة قد يكون دافعها محض رغبة في الإحاطة بالمصطلح من كافة جوانبه: حدًا ورسماً، وكذا تعريفاً⁽⁹⁾.

إذن، لم يخلُ النظر في المنطق من جدالات، خصوصاً في الفكر العربي الإسلامي بالمرحلة التي تتعلق بالتعبير العربي. فلقد ساد عند هذه اللحظة اعتقاد كون المنطق مجرد إعداد للفلسفة لا ضمنها، وفي نفس المرحلة تجلى إشكال الوحي ولغة القرآن بالصورة «حيث تعد اللغة العربية ونتاجاتها غير قابلة للاختزال بوصفها لغة الوحي القرآني. غير أن القرآن نفسه لا يخلو من علامات تضمه إلى منطق كوني، على الرغم من أنه يلعب بصورة خاصة على الآثار البلاغية السامية المحضة. نرى ذلك في المقاطع السجالية التي تستخدم قياسات على شكل قياس مضمر (الكبرى هي المضمرة عموماً، لكنها يمكن أن تكون أيضاً جزءاً من الخلاصة)، ربما تضم في قياس متسلسل، وفي أفكار من نمط تشريعي تتخذ شكل أمر

(8) المصدر نفسه، ص 312، 313.

(9) جعفر آل ياسين، المنطق السينوي (عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا)، مرجع سابق، ص 18.

(10) دومينيك أورفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة

رندة بعث، مراجعة سهيل سليمان، الطبعة الأولى 2010، المكتبة الشرقية، بيروت - لبنان، ص 289.

(11) المرجع نفسه، ص 290.

(12) المرجع نفسه، ص 291.

بغية وضع منهج استدلال إسلامي يستند إلى العقائد الإيمانية المستمدة من القرآن والسنة⁽¹⁶⁾، وهنا مال إلى المنطق الإسمي حيث ينفي الكليات؛ لأنها مجرد مفاهيم ذهنية ليس لها في الواقع وجودا، وسعى إلى الاهتمام بالجزئيات لأن الوجود الحقيقي في نظره ليس إلا في الأشياء المتكونة بالخارج⁽¹⁷⁾.

هكذا يخرج ابن تيمية بمنطق جديد، حيث يطرحه منطقاً بديلاً للمنطق اليوناني، وهو ما يمكن أن نسميه «المنطق القرآني» الذي يصلح للاستعمال في المطالب الإلهية، وهذا بعد اعتراضه على المنطقيين في جعلهم القياس هو الطريقة الوحيدة إلى تحصيل التصديقات. إذن، نخلص مع شيخ الإسلام إلى أن القياس ليس وحده طريقاً للمعرفة؛ لأن الدلالة على وجود الشيء دليل على آخر، تمامًا كما أن الدلالة على وجود الخير دليل لوجود الشر أيضًا، كما يمكن أن يكون الاستدلال على عدم الوجود بالموجود، حجة من الحجج عقلية، وإنها من منظور ابن تيمية أدعى لتكون «طريقة الأنبياء» في الاستدلال، إذ يقول:

(16) «لهذا فإن ابن تيمية لا يعترف بقياس غير القياس الذي وردت به الشريعة، ذلك القياس القائم على الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. أي قياس الطرد وقياس العكس. وأن ما أمر الله به في كتابه يتناول قياس الطرد والعكس. ويعطي مثلاً على ذلك فيقول: «من فعل فعل المذبذبين للرسول أصابه من العقوبة ما أصابهم، فهذا قياس الطرد. ومن لم يفعل ذلك لا يصيبه العقاب، فهذا قياس العكس». فوظيفة القياس إذن برأي ابن تيمية هي تجميع الأشياء المتشابهة في قياس الطرد. أو الفصل بين الأشياء المتعارضة في قياس العكس. كما أن وظيفته تحقيق الأحكام السلبية والإيجابية لحال معين على حال آخر معين. بواسطة العلاقة الكائنة بينهما». محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، مرجع سابق، ص 94-95.

(17) أحمد فتحي، نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي ومشروعه المضاد (1)، شبكة الألوكة الإلكترونية، نشر بتاريخ: 2014/11/02.

بعد هذه اللمحة العامة للمنطق، لا بد وأن نبرز دور وأهمية نقد المنطق الأرسطي الذي ترأسه شيخ الإسلام رحمه الله ابن تيمية علماً أنه ليس الوحيد الذي فعل ذلك، لكنه يعد الأذق والأشد تفصيلاً بصناعة المنطق بين كل من شهاب الدين السهروردي وفخر الدين الرازي ثم حسن بن موسى النوبختي⁽¹³⁾، إن ابن تيمية توجه بالنقد وبنى على ذلك حجته سواء في **مبحث الحد** (حيث ينتقد هذا الجانب من مقامين: المقام السالب والمقام الموجب. فالمقام السالب الأول؛ هو أن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد. والمقام الموجب: هو أن الحد يفيد العلم بالتصورات)⁽¹⁴⁾، و**مبحث القضية** أو **التصديق** (وقد انحصر كلامه على القضايا، في نقد القضية الكلية، ونقد الحد الأوسط الذي كان له فيه رأي خاص)⁽¹⁵⁾، و**مبحث القياس** (وينتقده من الناحية الصورية، فيهدم صور الاستدلال الأرسطية،

(13) الطيب بوعدة، نقد ابن تيمية والفلاسفة للمنطق الأرسطي اليوناني، محاضرة أقيمت في تاريخ: 28 شتبر 2019، الرابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=iwO14yD5ma8>

(14) محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، الطبعة الأولى 1979، المكتب الإسلامي لصاحبه زهير الشاويش، بيروت-لبنان، دمشق-سورية، ص 46.

(15) «يرى المنطقيون أن تحصيل العلوم يكون بالبرهان، الذي هو عندهم قياس شمولي. ولا بد في تحصيل ذلك العلم من قضية كلية موجبة). يرد ابن تيمية على ذلك، بأنه إذا كان لا بد في كل برهان من قضية كلية، فلا بُدّ إذن من معرفة هذه القضية، إذا كانت كلية أم غير كلية، للوقوف على مدى صلاحيتها في تحصيل العلم. وإذا كان العلم بتلك القضية بديها، فإنه من الأولى بعد ذلك أن يكون كل من أفراد القضية بديها. وإن كان نظرياً، فهو يحتاج بالطبع إلى علم بديها. وهذا يؤدي إلى التسلسل والدور. ولما كانت القضية الكلية هي عنصر البرهان الجوهرية، فإنه لا يمكن الإنتاج من قضيتين جزئيتين. ولا من قضيتين سلبيتين [...] يتضح مما سبق، أن ابن تيمية لا يعتبر القضية الكلية من المسلمات، كما لا يعتبرها قاعدة نطلق منها إلى الجزئيات لنصل إلى نتائج صحيحة». محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، مرجع سابق، ص 86-86.

مما بين الملة الواحدة كاليهود والنصارى أضعافاً مضاعفة: فإن القوم كلما بعدوا عن اتباع الرسل والكتب كان أعظم في تفرقهم واختلافهم»⁽¹⁹⁾، وبعد هذا يستدل ابن تيمية بنصوص من السنة والقرآن الكريم، جاعلاً إياها برهاناً على كلامه ومصدراً لموقفه من المناطقة، إذ يقول: «فإنهم يكونون أضل، كما في الحديث الذي رواه الترمذي عن أبي أمامة عن النبي ﷺ أنه قال: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل». ثم قرأ قوله تعالى: «مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ» (سورة الزخرف، الآية 58). إذ لا يحكم بين الناس فيما تنازعوا فيه إلا كتاب منزل ونبى مرسل، كما قال تعالى: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (سورة البقرة، الآية 213). وقال: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقَاسُوا أَالنَّاسَ بِالْقِسْطِ» (سورة الحديد، الآية 25). وقال: «فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (سورة النساء، الآية 59)⁽²⁰⁾.

نفهم مما سبق، أن أساس العلم هو الوحدة، وحدة الأفكار ووحدة الأمة، وهذا ما عجز عن تحقيقه المناطقة في نظر ابن تيمية فكان باعثاً آخر لنقده

«ولهذا كانت طريقة الأنبياء -صلوات الله عليهم وسلامه- الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته. وإن استعملوا في ذلك «القياس» استعملوا «قياس الأولى». لم يستعملوا «قياس شمول» تستوي أفرادها، ولا «قياس تمثيل» محض. فإن الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوي أفرادها. بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى»⁽¹⁸⁾.

إذن، نفهم من نقد ابن تيمية للمناطقة اختلافهم، ولعل في هذا مبرر حثه إلى رد مقاصده ومبادئه إلى الأصل الذي لا يشوبه تناقض أو اختلاف من جانب، الشيء الذي سيجعل من الكلم والفكر موحدًا وموجهًا بنحوٍ أوثق، وليس هناك عروة أوثق ليستمسك بها الإنسان ويحكم إليها كحبل الله تعالى وسنة نبيه الكريم محمد ﷺ، والابتعاد عن هذا هو أصل كل جدل واختلاف وتفرقة. أي، كأن ابن تيمية يقول لو رجع المناطقة المسلميين إلى ما في القرآن وسنة نبيه لكفاهم ذلك عن منطق اليونان ولأوقفهم على كثير من المغالطات وعلى فساد رأيهم في عدة قضايا مسلمة عندهم، وأيضاً لما كان هذا أصلاً سبباً في اختلافهم، وهنا نستحضر شيخ الإسلام في حديثه: «ثم إن الفلاسفة أصحاب هذا المنطق البرهاني الذي وضعه أرسطو وما يتبعه من الطبيعي والإلهي ليسوا أمة واحدة، بل أصناف متفرقون وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله، أعظم

(19) ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، مجموع فتاوى، كتاب المنطق، المجلد التاسع، جمعه ورتبه عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد بن محمد بن قاسم، طبع في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 2004، المدينة المنورة، السعودية، ص29.

(20) المصدر نفسه، ص229-230.

(18) ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، الرد على المنطقيين، الطبعة الثالثة 1976، أعاد طبعه ونشره إدارة ترجمان السنة، لاهور - باكستان، ص150.

ولعل هذا عتاب منه لغيره من المفكرين، الذين انهالوا على المنطق الأرسطي بشوائبه في حين كان يفهم القرآن والسنة منهجا للحؤول دون الوقوع في الجدل⁽²³⁾. لكن، هل يعني أن غيره من الفلاسفة لم ينتبهوا إلى هذه النواقص وعملوا على إبرازها وإصلاحها؟ الجواب بالتأكيد: لا، ابن سينا في كتاب **الحكمة المشريقية** عمل على إبراز نواقص منطق أرسطو وفلسفته وقصد أن يبدأ بإصلاحه وإكماله، وأن يحفظ حرية العقل الإسلامي في مواجهة حكمة المشائية. وأيضا السهروردي الذي يعتبر ممثلا لفلسفة الإشراق والحكمة الأفلاطونية، ويهاجم في كتابه **حكمة الإشراق** التقليد والجمود على أفكار فئة خاصة⁽²⁴⁾. ثم هناك فخر الدين الرازي وهو من كبار المتكلمين في الإسلام والمتبحرين في المنطق، حيث إنه في كتاب **المباحث المشريقية** يذم التقليد من

إياهم، أي بعد كشف خطئهم في الحد والقضايا والقياس. كذلك في الإلهيات، رأى حجج الفلاسفة ضعيفة ومنها ما هو غير متيقن معلوم، لذلك جعلوا العلوم الإلهية لا سبيل فيها إلى اليقين⁽²¹⁾، وإنما بنوا تصوراتهم فقط على مجرد الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا، يقول تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، (سورة يونس، الآية 36). إذن، هذا أصل مخالفة الفلاسفة للرسول حسب ابن تيمية واستدلاله⁽²²⁾. وعلى هذا خرج ابن تيمية بموقف صريح مضاد للمنطق الأرسطي، ونقد مباشر للفلاسفة العرب الذي أخذوا بهذه الصناعة، التي ضجت خلافا بين المسلمين، فكان المنهج الواحد مناهج عدة بسبب غموض فيه أو عدم صحته، فما كان من شيخ الإسلام إلا سد هذه الفجوة بالعودة إلى مصدر ثقة لا نزاع فيه، وأصل الوحدة والتوحيد،

(23) «أما عن المؤيدين فيمثلهم أصدق تمثيل فلاسفة الإسلام أو المشاؤون العرب، ويمثلهم الكندي والفارابي وابن سينا في المشرق وابن رشد في المغرب، وهؤلاء قبلوا منطق أرسطو تماما واعتبروه قانون العقل الذي لا يرد، إلا أنهم لم يبحثوه كما تركه مؤلف الأورغانون نفسه، بل من خلال أبحاث مفسرة له أحيانا ومكتملة له تارة، ومعارضة له تارة. فدخلت في هذا المنطق عناصر مشائية وضعها تلاميذ أرسطو من بعده، كما دخلت فيه عناصر رواقية أفلاطونية محدثة، وبالرغم من هذا فقد اعتبروا التراث المنطقي كله وحده نادرة المثال لأرسطو ولم يروا - اللهم ابن رشد وأبو بكر البغدادي في بعض الأحيان- في هذا التراث أي تعارض أو تناقض بل واجهوه بالمنهج التوفيقى وهو المنهج الذي كان ميزة الفلاسفة الإسلاميين في بحثهم، في شتى نواحي المعرفة الإنسانية، من أجل هذا حاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسطية وبين منطق أرسطو هذا إلى جانب زيادات وإضافات لغوية استلزمها لغتهم العربية». عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، 2001، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، ص. 17-18.

(24) مصطفى طباطبائي، المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين، ترجمة عبد الرحيم ملازني البلوشي (من الفارسية إلى العربية)، الطبعة الأولى 1990، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ص. 8.

(21) «أقيستهم مبنية على القضايا الكلية لا علم لهم بها، والمقصود أن ما ذكروه من الأقيسة في العلوم الإلهية والطبيعية وما يتعلق بها فلا يفيد يقينا إلا كما يفيد «قياس التمثيل»، إذ هي مبنية على قضية كلية لا يقين عندهم بانها كلية إلا كاليقين الذي عندهم ب«قياس التمثيل»، ولا سبيل لهم إلى ذلك، مثل قولهم في العلم الإلهي «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»، و«الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقائلا»، وأمثال هذه القضايا التي لا علم لهم بها، ولا يستدلون على ذلك إلا بقياس فيه قضية كلية لا علم لهم بها، وإن كان يمكن إبطالها». ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص. 312.

(22) «ولهذا يوجد عندهم من المخالفة للرسول أمر عظيم باهر، حتى قيل مرة لبعض الأشياخ الكبار ممن يعرف الكلام والفلسفة والحديث وغير ذلك: ما الفرق الذي بين الأنبياء والفلاسفة؟ فقال: السيف الأحمر. يريد أن الذي يسلك طريقتهم يريد أن يوفق بين ما يقولونه وبين ما جاءت به الرسل، فيدخل من السفسطة والقرمطة في أنواع من المحال الذي لا يرضاه عاقل، كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم، ومن هنا ضلت القرامطة والباطنية ومن شاركهم في بعض ذلك». ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، مجموع فتاوى، كتاب المنطق، مصدر سابق، ص. 36-37.

سياق نرى أنه يخدم قراءة الرسالة وتحليلها، الشيء الذي يسهل على الناظر التساؤل حول مكانتها ضمن هذا العرض التاريخي السابق، والإلمام بالمواقف المتباينة حول صناعة المنطق، أي بين مترجم أو شارح أو مؤيد أو ناقد وغير ذلك⁽²⁹⁾، ونحن لا نريد أن نسرع في الحكم قبل النظر والتأمل فلربما يكون لهذا المخطوط (أو الرسالة) قيمة تتمثل في طرح إشكالات جديدة، خصوصاً وأنا لاحظنا في منهج صاحب الرسالة القاسم الخاني تشابهاً كبيراً بينه وبين ابن تيمية في طريقة الاستدلال بالآيات والأحاديث النبوية في كتابه **السير والسلوك إلى ملك الملوك**.

من مفاهيم هذه الرسالة: «الكلي» و«الجزئي» و«التعريف» و«الحد» و«القضايا» وأقسامها و«القياس» وأقسامه. وهي مفاهيم أو موضوعات للمنطق الأرسطي، لقد اعتبرت الرسالة اللفظ قسماً: «كلي» هو المشترك لكثيرين، أي الذي لا يمنع نفس تصور معناه، عن وقوع الشركة فيه. فإن امتنع، امتنع بسبب خارج عن نفس مفهومه ومقتضى لفظه، كقول: «الإنسان» و«الفرس»

حكماء السلف وينكر شدة التعصب والعناد أمام آرائهم⁽²⁵⁾. وبلية حسن بن موسى النوبختي، كبير متكلمي الشيعة، الذي ينسب له كتاب **الرد على أهل المنطق** وصاحب كتاب **الآراء والديانات**، ولقد عُرف أن ابن تيمية نقل عنه في النقد لشكل القياس⁽²⁶⁾. هكذا جرى النقد بغير لسان واحد وعلى غير وجه واحد، إلى أن ينتهي بناء على ما سبق، مع ابن تيمية إلى تأسيس منطق إسلامي، قياسه يقوم على وظيفتين: الأولى دفاعية عن الدين، حيث يصير هدف القياس جعل المبادئ التشريعية مرجعاً نهائياً يطبق على جميع الحالات الفردية وتقاس عليه جميع الأمور. والثانية بحث عن الحد الأوسط وكشفه في حدود الله القانونية⁽²⁷⁾، هذه الحدود مراعاتها من شأنها أن تعصم الإنسان من الضلال، ولعل القول هنا مطابق لمراد المنطق حيث يقول في هذا ابن سينا: «المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره»⁽²⁸⁾.

لقد حاولنا في هذه الدراسة تقديم صورة ملخصة وتوضيحية لمختلف المواقف التي بنت الفكر الإنساني حتى يومنا الراهن، وهذا يأتي في

(25) المرجع السابق، ص 9.

(26) المرجع السابق، ص 32. انظر قول ابن تيمية: «وكنيت قد علقت الكلام على أهل المنطق في مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضى ذلك، ثم بعد مدة نظرت في «كتاب الآراء والديانات» لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي، فرأيت أنه قد ذكر نحو هذا المعنى عن تقدم من متكلمي المسلمين. فإنه ذكر كلام أرسطو في المنطق مختصراً». ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحارثي)، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص 331.

(27) ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحارثي)، مجموع فتاوى، كتاب المنطق، مصدر سابق، ص 95.

(28) مصطفى طباطبائي، المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين، مرجع سابق، ص 15.

(29) المنطق «هو علم أسسه وهيئة أرسطو وورد إلى العالم الإسلامي من اليونان، وواجه دخول المنطق ردود مختلفة في العالم الإسلامي حيث قام بعضهم في الشرح والتفسير وآخرون بالتعبير والتكميل وبعضهم بالرد والتخريب». مصطفى طباطبائي، المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين، مرجع سابق، ص 7.

أما بالنسبة للقول الشارح أو الحد، فقد وضحت الرسالة مضمونه من خلال بيان ماهية الإنسان: حيوان ناطق. وهذا التعريف ينبغي أن يكون مقيدا بشرطين: الأول، التساوي بين المعرّف والمعرّف. والشرط الثاني، أوضح من المعرف: إذ لا يجوز تعريف الإنسان مثلاً بالحيوان الصاهل ولا تعريف الحركة بالسكون ولا السكون بعدم الحركة.

ثم انتقلت الرسالة إلى بيان «الحد التام» و«الحد الناقص»، فالتام هو المعرف الذي تركيب من الجنس القريب والفصل القريب: الإنسان حيوان ناطق، وأما الحد الناقص فهو المركب من الجنس البعيد والفصل القريب، مثال ذلك: الجسم الناطق. كما ينسحب هذا الأمر على الرسم التام (الجنس القريب والخاصة: مثال الحيوان الكاتب) والرسم الناقص (الجنس البعيد والخاصة: مثال ذلك الجسم الكاتب).

أما في معنى القضايا وأقسامها فقد بينت الرسالة البحث في الصدق والكذب، فزيد قائم خبر يحتمل الصدق ويحتمل الكذب. كما تطرقت الرسالة إلى القضية الحملية والقضية الشرطية (المنفصلة والمتصلة) فالحملية الشخصية (زيد ليس بحجر) والمحصورة الكلية، والمحصورة الجزئية، والقضية المهملة كلها كانت من مضامين هذه الرسالة أي القضايا وأقسامها.

أما مسألة التناقض فهو صدق قضية وكذب الطرف الآخر، أي كذب أحدهما وصدق الأخرى، أما القضية العكسية أو العكس هو

و«الشجر»⁽³⁰⁾. ثم «جزئي» هو المشخص والمعين الفردي، أي ما يمنع نفس تصور معناه، عن وقوع الشركة في مفهومه، كقول «زيد» و«هذه شجرة» و«هذا فرس»⁽³¹⁾. كما أن الكليات على خمسة أقسام هي: الفصل والجنس والنوع والخاصة والعر لعض العام، وهي من القضايا التي تحدث عنها فورفوريوس في الإيساغوجي.

أما مفهوم «التباين» و«التساوي» المنطقيين فقد اعتبرت الرسالة أن الأول يتعلق بصدق «الكلي» على فرد من الأفراد والآخر أصله، فالإنسان لا يصدق مثلاً على فرد من أفراد الفرس والعكس صحيح، وأما «التساوي» فهو صدق كليتين على كل فرد من أفراد الآخر، مثل صدق الإنسان على الكاتب والعكس صحيح.

وهذا ما جعل الرسالة أيضاً تعمل على توضيح الفرق بين «العموم» و«الخصوص»، فالحيوان يصدق على جميع أفراد الإنسان، والخصوص يعني صدق الإنسان على بعض أفراد الحيوان، وقد ساق مثلاً آخر للتوضيح: الحيوان والأبيض، والحيوان يصدق على بعض أفراد الأبيض، والأبيض يصدق على بعض أفراد الحيوان.

(30) «وهي أسماء الأجناس والأنواع، والمعاني الكلية العامة، بمعنى آخر: اللفظ الكلي هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق، إما كثيرين في الوجود كالإنسان أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس. وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون، فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه». أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرحه أمين شمس الدين، الطبعة الثانية 2013، دار الكتاب العلمية، بيروت - لبنان، ص45.

(31) «فإن المتصور من لفظ «زيد» شخص معين، لا يشاركه غيره في كونه مفهومًا من لفظ «زيد»». أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، مصدر سابق، ص44.

المقدمتين، مثال كل إنسان حيوان ولا شيء من الجماد بحيوان ينتج لا شيء من الجماد بحيوان. والشكل الثالث قد يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين، مثال ذلك كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق ينتج بعض الحيوان ناطق، في حين أن الشكل الرابع يكون الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى، مثال ذلك كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان ينتج بعض الحيوان ناطق.

ثم تحدثت الرسالة عن القياس وأنواعه: **البرهاني** ويفيد حسب تعريف الغزالي اليقين الضروري الدائم الأبدي، الذي يستحيل تغييره، كعلمك: بأن العالم حادث وأن له صانع⁽³²⁾. أما عن ابن رشد ويقول: البرهان بالجملة هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع⁽³³⁾.

والجدل والخطابة والشعر والسفسطة. فالبرهان له مقدمات يقينية، والجدل له مقدمات مشهورة، والخطابة مقدماته معقولات، أو منطوقات، والشعر مقدماته مخيلات، والسفسطة مقدماته كاذبة ويكون الغرض من هذه الأقيسة هو تحقيق البرهان فقط.

جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً مع بقاء القيمة الصدقية، وبقاء الإيجاب والسلب. كل إنسان حيوان، بعض الحيوان إنسان.

والموجبة الكلية لا تنعكس إلا جزئية ولا تنعكس في كليتها، والموجبة الجزئية تنعكس لنفسها مثال ذلك بعض الحيوان إنسان، بعض إنسان حيوان. والسالبة الكلية تنعكس كلية، مثال ذلك لا شيء من الإنسان بحجر، لا شيء من الحجر بإنسان. وأما السالبة الجزئية لا يعتد بعكسها أصلاً وبهذا تكون القاعدة: **العكس المعتد به لازم للقضية فمتى صدقت القضية صدق عكسها.**

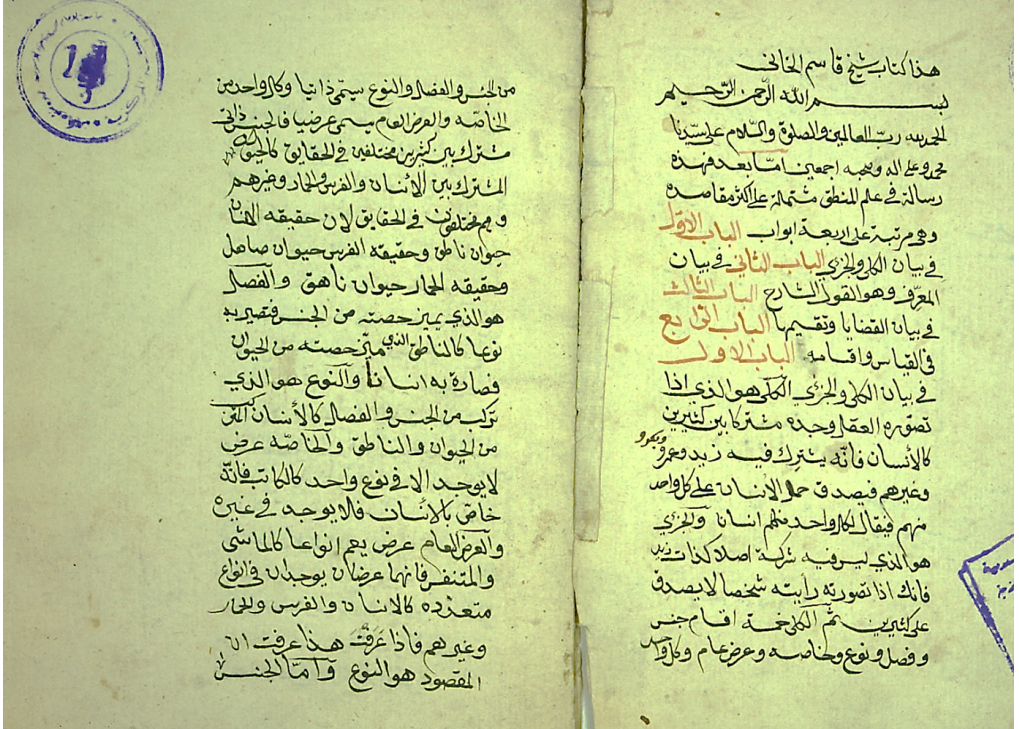
وتطرقت الرسالة كذلك إلى القياس الذي هو قول مؤلف من قضايا يلزمها بذلك قول آخر، مثال ذلك: كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث، كل جسم حادث وهو قياس أرسطي المنطق. والقياس نوعان: اقتراني واستثنائي، القياس الاقتراني كالمثال السابق، والقياس الاستثنائي هو القياس الذي تذكر فيه النتيجة أو نقيضها مع هيئتها. فمواد القياس هي: الحادث حد أكبر، والمتكرر حد أوسط، والجسم هو حد أصغر. وللقياس أربعة أشكال ولهذه الأشكال شروطاً وقيوداً.

فأشكال القياس أربعة يسمى الشكل الأول الذي يتمثل في أن الحد الأوسط قد يكون محمولاً في المقدمة الصغرى موضوعاً في الكبرى، مقال كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ينتج كل جسم حادث. أما الشكل الثاني فهو الذي يكون الحد الأوسط موضوعاً في الكبرى محمولاً في

(32) أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، مصدر سابق، ص243.

(33) ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، كتاب أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان، المجلد الخامس، دراسة وتحقيق جبرار جهامي، الطبعة الأولى 1992، سلسلة علم المنطق، دار الفكر اللبناني، بيروت، ص373.

صورة عن المخطوط



تحقيق المخطوط:

هذا كتاب شيخ قاسم الخائف

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد،

فهذه رسالة في علم المنطق مشتملة على أكثر مقاصده وهي مرتبة على أربعة أبواب:

الباب الأول في بيان الكلي والجزئي، و**الباب**

الثاني في بيان المعرّف وهو القول الشارح،

الباب الثالث في بيان القضايا وتقسيمها،

الباب الرابع في القياس وأقسامه.

الباب الأول

في بيان الكلي والجزئي

الكلي هو الذي إذا تصوره العقل وجده مشتركاً بين كثيرين كالإنسان، فإنه يشترك فيه زيد وعمرو وبكر وغيرهم فيصدق حمل الإنسان على كل واحد منهم فيقال لكل واحد منهم «إنساناً». و**الجزئي** هو الذي ليس

فالجنس القريب كالحیوان والبعيد كالجسم النامي ثم الجسم وحده ثم الجوهر وهو جنس لهذه الأجناس الثلاثة؛ لأنه أعلاها. وأما الفصل القريب فهو الفصل الذي يميز النوع عمًا يشاركه في الجنس القريب كالناطق، فإنه يميز الإنسان عما يشاركه في الحيوان، وأما الفصل البعيد فهو الذي يميز الإنسان ذلك النوع عما يشاركه⁽³⁵⁾ الجنس البعيد كالحساس، فإنه يميز الإنسان عما يشاركه في الجسم النامي. ثم اعلم أن كل كليين لا بد أن يكون بينهما نسبة من نسب أربع وهي: **التباين والتساوي والعموم والخصوص مطلقا والعموم والخصوص من وجه.**

فإذا رأيت الكليين لا يصدق واحدهما على فرد من أفراد الآخر أصلًا، فيكون بينهما نسبة يقال لها **التباين** كالإنسان والفرس، فإن الإنسان لا يصدق على فرد من أفراد الفرس والفرس لا يصدق على فرد من أفراد الإنسان.

وإذا رأيت الكليين يصدق كل منهما على فرد من أفراد الآخر فيكون بينهما نسبة يقال لها **التساوي** وذلك كالإنسان والكاتب، فإن الإنسان يصدق على كل فرد من أفراد الكاتب والكاتب يصدق على كل فرد من أفراد الإنسان.

وإذا رأيت أحد الكليين يصدق على كل فرد من أفراد الآخر والآخر يصدق على بعض أفراد الأول فيكون بينهما نسبة يقال لها **العموم والخصوص مطلقًا** وذلك

(35) تبدو في المخطوط برسم «بشار له». وافترضناها «بشاركه» لكونها تتكرر في نفس السطر بـ «بشاركه».

فيه شركة أصلًا كذات زيد، فإنك إذا تصورته رأيت شخصًا لا يصدق على كثيرين. ثم الكلي خمسة أقسام: **جنس وفصل ونوع وخاصة وعرض عام**، وكل واحد / من الجنس والفصل والنوع يسمّى «ذاتيًّا»، وكل واحد من الخاصّة والعرض العام يسمّى «عرضيًّا».

فالجنس ذاتي مشترك بين كثيرين مختلفين في الحقائق كالحیوان المشترك بين الإنسان والفرس والحمار وغيرهم وهم مختلفون في الحقائق؛ لأن حقيقة الإنسان حیوان ناطق وحقيقة الفرس حیوان صاهل وحقيقة الحمار حیوان ناهق. **والفصل** هو الذي يميز حصته من الجنس فتصير به نوعًا كالناطق الذي ميز حصته من الحيوان فصارت⁽³⁴⁾ به إنسانًا. **والنوع** هو الذي تركيب من الجنس والفصل كالإنسان المتركب من الحيوان والناطق. **والخاصة** عرض لا يوجد إلا في نوع واحد كالکاتب فإنّه خاص بالإنسان فلا يوجد في غيره. **والعرض العام** عرض يعم أنواعًا كالماشي والمنتفس فإنهما عرضان يوجدان في أنواع متعددة كالإنسان والفرس والحمار وغيرهم.

فإذا عرّفمت هذا عرفت أن المقصود هو **النوع** وأما **الجنس** / **والفصل** فإنهما أجزاءه، وأما **الخاصة والعرض العام** فإنهما أعراض قائمة به إلا أن **الخاصة** عرض خاص به **والعرض العام** يعمه ويعمُّ غيره. واعلم أن **الجنس** قد يكون قريبيًا وقد يكون بعيدًا **والفصل** كذلك،

(34) كتبت في الأصل «فصارة».

العموم والخصوص ولا يجوز أن يكون المعرّف أخفى من المعرّف ولا/ متساويين في الوضوح والخفاء⁽³⁶⁾، فلا يجوز تعريف الإنسان بالحيوان الصاهل؛ لأنه مباين له ولا تعريفه بالحيوان فقط؛ لأنه أعم منه، ولا يجوز تعريف الحيوان بالإنسان؛ لأنه أخص منه وأخفى منه، ولا يجوز تعريف الحركة بعدم السكون ولا تعريف السكون بعدم الحركة؛ لأنهما متساويان في الوضوح والخفاء⁽³⁷⁾.

ثم المُعَرَّفُ الجامع للشرطين المذكورين ينقسم أربعة أقسام كل منها يقال له مانع جامع وهي **حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص**. فالحد التام هو المعرّف الذي تركب من الجنس القريب والفصل القريب كالحَيوان الناطق في تعريف الإنسان. والحد الناقص هو المعرف الذي تركب من الجنس البعيد والفصل القريب كالجسم الناطق في تعريف الإنسان، والرسم التام هو المعرف الذي تركب من الجنس القريب والخاصة كالحَيوان الكاتب في تعريف الإنسان، والرسم الناقص هو المعرف الذي تركب من الجنس البعيد والخاصة كالجسم الكاتب في تعريف الإنسان. / وقد يكون المعرف مفردًا، فإن كان بالفصل القريب وحده كان ناقصًا كتعريف الإنسان بالناطق وحده، وإن كان بالخاصة وحدها كان رسمًا ناقصًا كتعريف الإنسان بالكاتب وحده.

(36) كتبت في الأصل «الخفى».

(37) كتبت في الأصل «الخفى».

كالإنسان والحيوان فإن الحيوان يصدق على كل فرد من أفراد الإنسان والإنسان يصدق على بعض أفراد الحيوان.

وإذا رأيت الكليين يصدق كل منهما على بعض أفراد الآخر فيكون بينهما نسبة يقال لها **العموم والخصوص من وجه** وذلك كالحَيوان والأبيض، فإن الحيوان يصدق على بعض أفراد الأبيض والأبيض/يصدق على بعض أفراد الحيوان؛ لأن الحيوان والأبيض يصدقان على زيد الأبيض، فيقال: «زيد أبيض وزيد حيوان». ويصدق كل من الحيوان والأبيض على أفراد لا يصدق عليها الآخر. فيصدق الحيوان وحده على زيد الأسود والفرس الأحمر وأمثالهما من أنواع الحيوان اللأبيض. ويصدق الأبيض وحده على القطن والتلج وأمثالهما من أنواع الأبيض اللأحيوان.

الباب الثاني في المعرّف

ويقال له القول الشارح وهو الذي يحمل على الشيء الذي قصد تعريفه لاستفادة تصوره كالحَيوان الناطق إذا حمل على الإنسان لأجل إفادة تصور ماهية الإنسان فيقال للحَيوان الناطق حينئذ معرّف وللإنسان معرّف. إذا عرفت المعرّف فاعلم أن له شرطين:

الأول أن يكون بينه وبين المعرّف نسبة التساوي، والثاني أن يكون أوضح من المعرّف، فلا يجوز أن يكون بينهما نسبة التباين ولا

شيء من الإنسان بحجر. فالجزء الأول يسمى موضوعًا والثاني يسمى محمولًا.

ثم الموضوع إن كان جزئيًا سميت العملية شخصيَّة مثل: «زيد عالم زيد ليس بحجر». وإن كان كليًا وأريد به جميع أفراده مثل: «كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بحجر». سميت محصورة كلية. وإن كان كليًا ولكن أريد به بعض أفراده مثل: «بعض الحيوان إنسان وليس بعض الحيوان بإنسان». سميت محصورة جزئية. وإن / كان الموضوع كليًا لكن لم يبيَّن أن المراد جميع أفراده أو بعضها مثل: «الحيوان إنسان الحيوان ليس بإنسان». سميت مهمة وهي تستعمل مكان جزئية؛ لأنها في قوتها.

والشرطية المتصلة الموجبة هي القضية التي حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير ثبوت نسبة أخرى كقولنا: «إن كان هذا الشيء إنسانا فهو حيوان». فحكمنا بثبوت الحيوانية لهذا الشيء على تقدير بثبوت الإنسانية له. فإن ثبت له الإنسانية ثبتت له ثبت له الحيوانية. والشرطية المتصلة السالبة هي القضية التي حكم فيها بنفي نسبة على تقدير ثبوت نسبة أخرى كقولنا: «ليس إن كان هذا الشيء إنسانا فهو شجر». فحكمنا بنفي الشجرية عن هذا الشيء على تقدير ثبوت الإنسانية له؛ أعني إن ثبتت له الإنسانية انتفت عنه الشجرية. إذا عرفت هذا عرفت أن السلب في المتصلة السالبة هو رفع الاتصال الذي هو ثبوت نسبة على / تقدير أخرى.

وكل من هذه التعاريف سواء كان مركبًا أو مفردًا مانع جامع. ولا يعتد بالتعريف ما لم يكن مانعًا جامعًا ومعنى كونه مانعًا ألا يصدق على غير أفراد المعرف، فإن صدق على غيرها كان غير مانع كتعريف الإنسان بالحيوان وحده وهو باطل عند المحققين من المناطقة؛ لأنه تعريف بالأعم وهو لا يجوز وقد أجازته غير المحققين. ومعنى كونه جامعًا هو أن يصدق على جميع أفراد المعرف، فإن لم يصدق على جميعها كان غير جامع كتعريف الإنسان بأنه حيوان حبشي، وهو باطل أيضًا عند المحققين؛ لأنه تعريف بالأخص؛ لأن الحيوان الحبشي لا يعمُّ جميع أفراد الإنسان، فهو أخص من الإنسان فلا يكون التعريف به جامعًا وقد أجازته غير المحققين.

الباب الثالث في القضايا

القضية قول يحتمل الصدق والكذب ويقال لها الخبر. فقولك «زيد قائم» خبر وقضية، وتنقسم إلى حملية وشرطية. والشرطية تنقسم إلى متصلة ومنفصلة. فصارت القضية بهذا المعنى ثلاثة أقسام: حملية وشرطية متصلة ومنفصلة. وكل من هذه الثلاثة ينقسم إلى موجبة وسالبة، فالحملية الموجبة هي القضية التي يحكم فيها بثبوت شيء لشيء كقولنا الإنسان كاتب، والحملية السالبة هي التي يحكم فيها بنفي شيء عن شيء كقولنا لا

• فصل في التناقض

هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب / بحيث يلزم من صدق أحدهما كذب الأخرى، ومن كذب أحدهما صدق الأخرى، ويكون هذا للزوم من نفس الاختلاف. فإن كان للزوم بواسطة كقولنا: «زيد إنسان زيد ليس بناطق»، فلا يسمى تناقضًا؛ لأن العلم بأن الناطق هو الإنسان صارت واسطة. فإن كانت القضيتان شخصيتين، فلا بد من الاختلاف بينهما في الإيجاب والسلب فقط نحو قولنا: «زيد إنسان زيد ليس بإنسان». وإن كانتا محصورتين، فلا بُدَّ من اختلافهما في السلب وفي الإيجاب وفي الكلية والجزئية نحو قولنا: «كل إنسان حيوان بعض الإنسان ليس بحيوان».

• فصل العكس

هو جعل الموضوع محمولًا والمحمول موضوعًا مع بقاء الصدق وبقاء الإيجاب والسلب نحو قولنا: «كل إنسان حيوان بعض الحيوان إنسان»، والمراد من بقاء الصدق أن القضية الأولى لو كانت صادقة كانت الثانية صادقة أيضًا، والمراد من بقاء الكيف أي الإيجاب والسلب أن الأولى لو كانت موجبة كانت الثانية موجبة أيضًا، وإن كانت / الأولى سالبة كانت الثانية سالبة أيضًا كالمثال المذكور.

واعلم أن الموجبة الكلية لا تنعكس إلا جزئية: أي يلزمها هذا العكس في جميع المواد، وأما انعكاسها كلية كقولنا: «كل إنسان ناطق

فأما السالبة المتصلة هي التي حكم فيها بسلب الاتصال لا باتصال السلب؛ لأن القضية إذا حكم فيها باتصال السلب فهي موجبة لا سالبة، فإذا قلنا: «ليس إن كان هذا الشيء إنسانًا فهو حجر»، كانت سالبة؛ لأننا حكمنا فيها بنفي الاتصال فكان قائلًا قال: «إن كان هذا الشيء إنسانًا فهو حجر»، فقلنا له ليس الأمر كما قلت فسلبنا الاتصال الذي توهم هذا القائل إنه بين الإنسان والحجر. وإذا قلنا: «إن كان هذا الشيء إنسانًا فليس هو حجر»، كانت هذه القضية موجبة لا سالبة؛ لأننا حكمنا فيها باتصال السلب لا بسلب الاتصال المتوهم.

والشرطية المنفصلة الموجبة هي القضية التي حكم فيها بتنافي نسبتين كقولنا: «هذا العدد إما زوج وإما فرد»، فحكمنا بالتنافي بين الزوجية والفردية. والشرطية المنفصلة السالبة هي التي حكم فيها بعدم تنافي نسبتين كقولنا: «ليس إما أن يكون هذا الشيء أسود أو كاتبًا»، فحكمنا بعدم منافات السواد والكاتب؛ أعني أن الأسود والكاتب ليسا متنافيين. واعلم أن الشرطية مركبة من حمليتين سواء كانت متصلة أو منفصلة؛ لأن قولنا: «إن كان هذا إنسانًا فهو حيوان»، ولا شك أن قولنا: «هذا إنسان» من حملية. وقولنا: «هو حيوان» حملية أخرى. وقولنا: «العدد إما زوج وإما فرد»، فكان قبل التركيب حمليتين، الأولى العدد زوج والثانية العدد فرد، فإذا عرفت هذا علمت أن الحملية الأولى تسمى مقدمًا والثانية تسمى تاليًا.

والاستثنائي هو القياس الذي تذكر فيه النتيجة أو نقيضها مع هيئتهما.

واعلم أن النتيجة وهي قولنا: «فكل جسم حادث»، يقال لها قبل إقامة الدليل عليها المطلوب وبعد إقامة الدليل، وتركيب القياس يقال لها نتيجة، إذا عرفت هذا فاعلم أن موضوع المطلوب يسمى **حدًا أصغر** ومحموله يسمى **حدًا أكبر**، والمتكرر في القياس يسمى **حدًا أوسط**، والحادث **حدًا أكبر** والقضية التي فيها الحد الأصغر يسمى **المقدمة الصغرى** والقضية التي فيها الحد الأكبر يسمى **المقدمة الكبرى** والهيئة الحاصلة للقياس تسمى **شكلاً**.

والأشكال أربعة؛ لأن الحد الأوسط قد يكون محمولاً في المقدمة الصغرى موضوعاً في الكبرى ويسمى هذا **الشكل الأول** كقولنا: «كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث ينتج كل جسم حادث». وقد يكون الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين فيسمى **الشكل الثاني** كقولنا: «كل إنسان حيوان ولا شيء من الجماد بحيوان ينتج لا شيء من الإنسان بجماد». وقد يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين فسمى **الشكل الثالث** كقولنا: «كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق ينتج بعض الحيوان ناطق». وقد يكون الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى محمولاً في الكبرى فيسمى **الشكل الرابع** كقولنا: «كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان ينتج بعض الحيوان ناطق».

وكل ناطق إنسان»، فلا يعتد به؛ لأنه لا يلزمها في جميع المواد، بل في بعضها فلا يكون لزومًا كليًا. والموجبة الجزئية تنعكس بنفسها كقولنا: «بعض الحيوان إنسان بعض الإنسان حيوان»، وإن انعكست كلية فلا يعتد به؛ لأنه لا يلزمها في جميع المواد. والسالبة الكلية تنعكس كلية في جميع المواد كقولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر لا شيء من الحجر بإنسان». وأما السالبة الجزئية فلا يعتد بعكسها أصلًا؛ لأنه لا يلزمها عكس في جميع المواد فلا يكون لها عكس معتد به. واعلم أن العكس المعتد به لازم للقضية فمتى صدقت القضية صدق عكسها.

الباب الرابع في القياس

وهو قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول آخر كقولنا: «كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فكل جسم / حادث»⁽³⁸⁾. فقولنا: «فكل جسم حادث» هو القول الأخير⁽³⁹⁾ ويقال له «نتيجة»، وما قبله هو القول المؤلف من أقوال وهو «القياس». ثم القياس ينقسم إلى اقتراني واستثنائي، فالاقتراني هو القياس الذي تذكر فيه النتيجة لا مع هيئتها كالمثال المذكور،

(38) في هذا القول تقليد لمسلمة أرسطو البديهية، التي جاء فيها: «كل إنسان فان (مقدمة كبرى)، سقراط إنسان (مقدمة صغرى)، سقراط فان (النتيجة)»، إن هذا هو مبدأ القياس الأرسطي المشهور، حيث يشترط فيه أن تكون المقدمتان الكبرى والصغرى صحيحتين كي تكون النتيجة النهائية معقولة وصحيحة.

(39) كتبت في الأصل «الأخر».

– الثالث، «بعض الحيوان إنسان ولا شيء من الفرس بإنسان»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.

– الرابع، «بعض / الحيوان ليس بإنسان وكل ناطق إنسان»، ينتج بعض الحيوان ليس بناطق.

وشروط الشكل الثالث إيجاب الصُغْرَى وكلية إحدى المقدمتين الكُبْرَى أو الصُغْرَى، فضروبه المستجمعة للشروط ستة:

– الأول، كقولنا: «كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق»، ينتج بعض الحيوان ناطق.

– الثاني، «بعض الإنسان حيوان وكل إنسان ناطق»، ينتج بعض الحيوان ناطق.

– الثالث، «كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ناطق»، ينتج بعض الحيوان ناطق.

فهذه ثلاثة ضروب تنتج **موجبة جزئية** والثلاثة الباقية تنتج **سالبة جزئية**.

– الرابع، كقولنا: «كل إنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بفرس»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.

– الخامس، «بعض الإنسان حيوان ولا شيء من الإنسان بفرس»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.

– السادس، «كل إنسان حيوان وبعض الإنسان ليس بفرس»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.

وشروط / الشكل الرابع أحد أمرين: إما

ثم اعلم أن لكل واحد من هذه الأشكال شروطًا ولا يعتد به نتيجة، إلا إذا وجدت شروطه كلها:

فشروط الشكل الأول أن تكون مقدمته الصُغْرَى موجبة سواء كانت كلية أو جزئية والمقدمة الكُبْرَى كلية سواء كانت موجبة أو سالبة، فضروبه / المستجمعة الشروط أربعة:

– الأول، من كليتين موجبتين، كقولنا: «كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث».

– الثاني، من موجبتين صُغْرَاهُمَا جزئية وكُبْرَاهُمَا كلية، كقولنا: «بعض الحيوان إنسان وكل إنسان ناطق».

– الثالث، من كليتين صُغْرَاهُمَا موجبة وكُبْرَاهُمَا سالبة، كقولنا: «كل جسم مؤلف ولا شيء من المؤلف بقديم».

– الرابع، من صُغْرَى موجبة جزئية وكُبْرَى سالبة كلية، كقولنا: «بعض الحيوان إنسان ولا شيء من الإنسان بحجر».

وشروط الشكل الثاني أن تكون إحدى مقدمتيه موجبة والأخرى سالبة وأن تكون كُبْرَاهُ كلية، فضروبه المستجمعة للشروط أربعة أيضًا:

– الأول، كقولنا: «كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف»، ينتج لا شيء في الجسم بقديم.

– الثاني، «لا شيء من القديم بمؤلف وكل جسم مؤلف»، ينتج لا شيء من القديم بجسم.

بالرد إلى الشكل الأول أو بالخلف، وهو أن يقول إن لم تصدق هذه النتائج تصدق نقائضها، فيؤخذ نقيض النتيجة ويجعل مقدمة من الشكل الأول ويضم إليه إحدى مقدمتي ذلك القياس، بحيث ينتظم قياسًا على هيئة الشكل الأول، فلا شك أنه ينتج نتيجة فاسدة فيقال حينئذ من أين هذا الفساد؟ لأنه لا يخلوا من أن يكون مُقَدَّ سَرُط من الشروط المعتبرة في الشكل الأول، أو من كذب إحدى المقدمتين فننظر في القياس الذي نظمناه على هيئة الشكل الأول فنراه مستجمعًا للشروط، وننظر في المقدمة التي ضمناها لنقيض النتيجة فنراها مسلمة في الشكل المتقدم، فنجزم حينئذ بأن الفساد من نقيض النتيجة. وإذا كان نقيض النتيجة فاسدًا فعينها صادقًا والخلف يختلف في الأشكال الثلاث، فلكل من الأشكال طريقة في ذلك.

أما في الشكل / الثاني فهو أن تأخذ نقيض النتيجة وتُجَعَلَ صُغْرَى. وتأخذ كُبْرَى القياس وتُجَعَلَ كُبْرَى، فينتظم قياس⁽⁴²⁾ على هيئة الشكل الأول، فينتج نتيجة فاسدة مناقضة لُصْغْرَى القياس المتقدم المسلمة فيه، فيقال في مثال الضرب الأول من الشكل الثاني الذي نتيجته: «لا شيء من الجسم قديم»، لو لم تصدق هذه النتيجة لصدق نقيضها وهو: «بعض الجسم قديم»، فَيُصَمَّم إلى كبرى القياس المتقدم فيقال: «بعض الجسم قديم ولا شيء من القديم بمؤلف»،

(42) كتبت «قياسًا» لكن الألف ضرب عليه بخطين فوقه فصارت «قياس».

إيجاب الصُغْرَى والكُبْرَى مع كَلِيَّة الصُغْرَى، وإما اختلافهما في الإيجاب والسلب مع كَلِيَّة أحدهما، فرضوبه المستجمعة للشروط ثمانية:

- الأول، كقولنا: «كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان»، ينتج بعض الحيوان ناطق.
- الثاني، «كل إنسان حيوان وبعض الناطق إنسان»، ينتج بعض الحيوان ناطق.
- الثالث، «كل إنسان حيوان ولا شيء من الفرس بإنسان»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.
- الرابع، «كل إنسان حيوان وبعض الفرس ليس بإنسان»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.
- الخامس، «بعض الإنسان حيوان ولا شيء من الفرس بإنسان»، ينتج بعض الحيوان ليس بفرس.
- السادس، «لا شيء من الإنسان بحجر وكل ناطق إنسان»، ينتج لا شيء من الحجر بناطق.
- السابع، «بعض الإنسان ليس بحجر وكل ناطق إنسان»، ينتج بعض الحجر ليس بناطق.
- الثامن، «بعض الإنسان ناطق ولا شيء من الفرس بإنسان⁽⁴⁰⁾ (بناطق)⁽⁴¹⁾»، ينتج بعض الإنسان ليس بناطق.

واعلم أنه لا يمكن الاستنتاج من هذه الأشكال الثلاثة، أعني الثاني والثالث والرابع إلا

(40) كتبت بالهامش بلون غامق.

(41) كتبت وفوقها خطين.

إحدى المقدمتين لينتج نتيجة تنعكس إلى نقيض المقدمة الأخرى، ففي بعض الضروب يُجَعَلُ نقيضُ النتيجة كُبْرَى وناخِذُ من القياس من صُغْرَاهُ وتجعلها صُغْرَى لنقض النتيجة، فينتظم قياسًا على هيئة الشكل الأول، فينتج / نتيجة منافية لكُبْرَى القياس المتقدم. وفي بعض الضروب تجعل نقيض النتيجة صُغْرَى وناخِذ من القياس كُبْرَاهُ ونجعلها كُبْرَى لينقض النتيجة فينتظم قياس⁽⁴⁶⁾ على هيئة الشكل الأول، فينتج نتيجة منافية لصُغْرَى القياس المتقدم.

ففي الضرب⁽⁴⁷⁾ الأول من الشكل الرابع، تأخذ نقيض نتيجته وهو «لا شيء من الحيوان بناطق» وتجعل كُبْرَى وتنظم إليه صُغْرَى ذلك القياس وهي قولنا: «كل إنسان حيوان»، فينتج «لا شيء من الإنسان بناطق»، هذا خُلف؛ لأنها تنافي كُبْرَى القياس المتقدم وهي قولنا «كل ناطق إنسان».

وفي الضرب السادس من الشكل الرابع، تأخذ نقيض النتيجة وهو قولنا: «بعض الحجر ناطق»، ونضم إليه كُبْرَى ذلك القياس وهي قولنا: «كل ناطق إنسان»، فينتج «بعض الحجر (بعد عكسها)⁽⁴⁸⁾ إنسان». هذا خُلف؛ لأن هذه النتيجة تنافي صُغْرَى القياس

وهذا قياس من الشكل الأول مستجمع للشروط، فينتج منه أن «بعض الجسم ليس بمؤلف»، وقد كانت صغرى ذلك القياس «كل جسم مؤلف»، فهذا خلف لزم⁽⁴³⁾ من نقيض النتيجة فالنتيجة⁽⁴⁴⁾ حق لا محالة.

وطريق الخلف في الشكل الثالث فهو أن تأخذ نقيض النتيجة وتُجَعَلَهُ كُبْرَى وتُجَعَلُ صُغْرَى القياس صُغْرَى، فينتظم قياس⁽⁴⁵⁾ على هيئة الشكل الأول، منتج لما قلنا في الكبرى التي / كانت مسلّمة في القياس المتقدم، فنقول في نتيجة الضرب الأول من الشكل الثالث مثلاً: «لو لم يصدق بعض الحيوان ناطق لصدق نقيضه وهو لا شيء من الحيوان بناطق»، فتضمه إلى صُغْرَى القياس فتقول: «كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بناطق»، ينتج «لا شيء من الإنسان بناطق»، وقد كانت كُبْرَى القياس «كل إنسان ناطق»، هذا خلف جاء من نقيض النتيجة؛ لأن الشكل الذي نظمناه مستجمع للشروط وتعين أن يكون من إحدى المقدمتين وليس هو من صُغْرَى الشكل؛ لأنها مسلمة، فتعين أن يكون الخلف من نقيض النتيجة وإذا كان نقيضها فاسدًا وخُلفاً فهي حق وهو المطلوب.

وطريقة الخلف في الشكل الرابع هو أن تأخذ نقيض النتيجة وتضمه إلى

(46) نفس الملاحظة، كتبت «قياسًا» لكن الألف ضرب عليه بخط فوّه فصارت «قياس».

(47) كتبت «الضروب» لكن ضرب على حرف الواو بخط فصارت «الضرب».

(48) كتبت على الهامش.

(43) كتبت «لزم» لكن ضرب على حرف الواو بخط فصارت «لزم».

(44) كتبت بالطره بخط غليظ ولون غامق.

(45) نفس الملاحظة، كتبت «قياسًا» لكن الألف ضرب عليه بخطين فوّه فصارت «قياس».

المركب من مقدمات مخيلات وهي التي إذا تخيلتها النفس انقبضت أو انبسطت، والغرض من هذا القياس انفعال النفس بالترغيب والترهيب ويزيد في تأثيره الصوت الحسن والوزن. وأما السفسطي فهو القياس المركب من المقدمات المشبهات وهي القضايا الكاذبة الشبيهة بالحق كقولنا لصورة الفرس المنقوشة على الجدار «هذا فرس وكل فرس صهال فهذا صهال».

تم الكتاب الموصوف [...] ⁽⁵⁰⁾ بعونه تعالى على يد أفقر العباد وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

البليوغرافيا:

- قاسم بن صلاح الدين الخاني، السير والسلوك إلى ملك الملوك، دراسة وتحقيق سعيد عبد الفتاح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى 2002.
- ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، الرد على المنطقيين، أعاد طبعه ونشره إدارة ترجمان السنة، لاهور - باكستان، الطبعة الثالثة 1976.
- ابن تيمية (تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني)، مجموع فتاوى، كتاب المنطق، المجلد التاسع، جمعه ورتبه عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد بن محمد بن قاسم، طبع في مجمع الملك

المتقدم، وهي قولنا: «لا شيء من الإنسان بحجر»، وهذا الخلف جاء من نقيض النتيجة. فالنتيجة حق وقد ترد الأشكال إلى الشكل الأول بأساليب أخرى لكن الطالب / إذا أتقن طريق الخلف لا يحتاج إليها.

وأما القياس الاستثنائي فهو القياس الذي تذكر فيه النتيجة أو نقيضها مع هيتهما كقولنا: «إن كان هذا الشيء إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان»، أو تقول: «لكنه ليس حيواناً فهو إنسان»، فإن استثنيت المقدم بعينه تكون النتيجة التالي بعينه، وإن استثنيت نقيض التالي يكون النتيجة نقيض المقدم، والمقدم في مثلنا هذا «الشيء» والتالي هو «الحيوان».

ثم القياس ينقسم إلى برهاني وجدلي وخطابي وشعري وسفسطي⁽⁴⁹⁾: أما البرهان فهو القياس المركب من مقدمات يقينية مثل قولنا: «الواحد نصف الاثنين والنار محرقة»، ومثل حكمنا بوجود: «مكة وبغداد». وأما الجدلي فهو القياس المركب من مقدمات مشهورة بين الناس كقولنا: «العدل حسن والظلم قبيح». وأما الخطابي فهو القياس المركب من مقدمات مقبولات مظنونات والغرض / من هذا القياس ترغيب الناس فيما ينفعهم من تهذيب الأخلاق وأمور الدين والدنيا كما يفعل الوعاظ والخطباء. وأما الشعري فهو القياس

(49) كتبت في المخطوط برسم «سفسطي»، والمقصود بها سفسطائي.

(50) كلام ساقط غير واضح أو مقروء.

- وفهد لطباعة المصحف الشريف، إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المدينة المنورة، السعودية، 2004.
- ابن رشد، تلخيص منطوق أرسطو، كتاب أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان، المجلد الخامس، دراسة وتحقيق جبرار جهامي، سلسلة علم المنطق، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى 1992.
- ابن سينا، الشفاء (المنطق)، المدخل، تصدير طه حسين باشا، مراجعة إبراهيم مذكور، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضري ثم فؤاد الأهواني، نشر وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، الخزانة العالمية للمخطوطات الإسلامية، إيران، الطبعة الثانية 2012.
- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق وشرح حسن سندوبي، دار سعاد الصباح، القاهرة والكويت، الطبعة الثانية 1992.
- أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرحه أمين شمس الدين، دار الكتاب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية 2013.
- أحمد فتحي، نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي ومشروعه المضاد (1)، شبكة الألوكة الإلكترونية، نشر بتاريخ: 2014/11/02.
- جعفر آل ياسين، المنطق السينيوي (عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا)، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1983.
- دومينيك أوفوا، تاريخ الفكر العربي والإسلامي، ترجمة رندة بعث، مراجعة سهيل سليمان، المكتبة الشرقية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2010.
- عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، 2001.
- محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، المكتب الإسلامي لصاحبه زهير الشاويش، بيروت-لبنان، دمشق-سورية، الطبعة الأولى 1979.
- مصطفى طباطبائي، المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين، ترجمة عبد الرحيم ملازني البلوشي (من الفارسية إلى العربية)، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1990.
- الطيب بوعزة، نقد ابن تيمية والفلاسفة للمنطق الأرسطي اليوناني، محاضرة ألقيت في تاريخ: 28 شتبر 2019، الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=iwO14yD5ma8>

ترجمات Translations



Translations | ترجمات

ميغيل أسين بلاثيوس والفلسفة الإسلامية⁽¹⁾

Miguel Asín Palacios and the Islamic Philosophy

رفاييل رامون غيريرو

Rafael Ramón Guerrero

جامعة مدريد

ترجمة

عبد العزيز النقر⁽²⁾

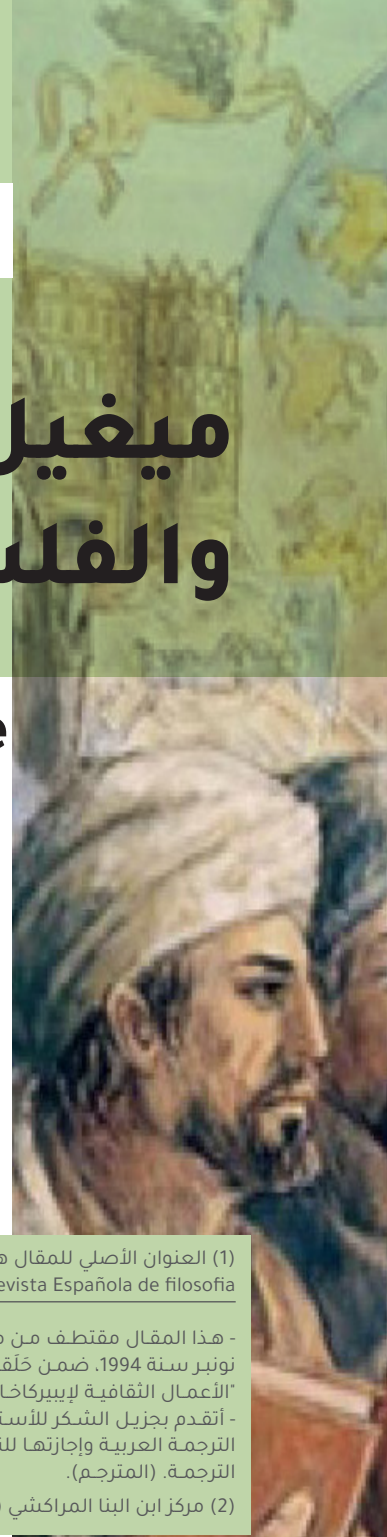
Abdelaziz ENNAKR

(1) العنوان الأصلي للمقال هو:

Rafael Ramón Guerrero, **Miguel Asín Palacios y la filosofía musulmana**, en: *Revista Española de filosofía Medieval*, 2 (1995), pp. 7-17.

- هذا المقال مقتطف من محاضرة عنوانها "أسين بلاثيوس ومساهمته في تاريخ الفلسفة الإسلامية" قدمناها يوم 21 نونبر سنة 1994. ضمن حلقة الذكرى الخمسون لوفاة ميغيل أسين بلاثيوس التي نُظمت بسرقسطة من طرف الأعمال الثقافية لإيبيركاخا "la Obra Cultural de Ibercaja".

- أتقدم بجزيل الشكر للأستاذ د. رفاييل رامون غيريرو على سماحه بترجمة ونشر هذا المقال، وعلى تفضله بقراءة هذه الترجمة العربية وإجازتها للنشر؛ كما أشكر الأستاذ عبد الرزاق النقر، أستاذ اللغة الإسبانية، على تفضله بمراجعة هذه الترجمة. (المترجم).

(2) مركز ابن البنا المراكشي (المغرب). البريد الإلكتروني: abdelaziz.ennakr@gmail.com

يقدم لنا فقط جانبًا محدودًا وجزئيًا من عمله الهائل حول المعرفة في الإسلام.

لذلك أريد هنا أن أبرز إسهام أسين في عمل طاله النسيان منذ زمن طويل في إسبانيا. عمل أضحى فيه أستاذًا لا يُصاهى: استعادة الفلسفة التي أنجزها المسلمون، خصوصًا تلك التي أنتجها الأندلسيون. مهمة تأثر فيها، دون ريب، بواحد من اثنين من أهم أسوتَيْه في الحياة.

يخبرنا خوان ثاراغويتا Juan Zaragüeta في تأيينه لميغيل أسين⁽⁵⁾ أنه "كان له فيما هو إنساني قdotان استلهمهما، هما الكاردينال نيومان Cardinal Newman والكاردينال ميرسيي Cardinal Mercier اللذان زينتا صورهما غرفة عمله". ينعكس إعجاب أسين تجاه ميرسيي في العبارات التي كتبها في التكريم الدولي المخصص له (أي لميرسيي): "إن المعيار الذي سعيت إلى استلهاه في دراساتي الإسلامية تختصره عبارات الكاردينال ميرسيي التالية: إن إحدى وسائل تفادي مؤاخذة المثقفين المسيحيين على الخضوع الديني التام، هو تعاطي العلم لذاته دون بحث مباشر فيه عن أي منفعة تبريرية"⁽⁶⁾.

إقرارا منه بهذا الدّين، يكون بلاثيوس قد اعترف أيضًا بإحدى مصادر إلهامه في أحد

ملخص

يقدم المؤلف في هذا المقال، بمناسبة الذكرى الخمسين لوفاة المستعرب الإسباني ميغيل أسين بلاثيوس، عرضًا لإسهامات هذا الأخير في تاريخ الفلسفة الإسلامية، خصوصًا الفلسفة بالأندلس، من خلال تحليل موجز لكتاباته الأساسية.

النص:

ليس من اليسير الحديث عن حياة ميغيل أسين بلاثيوس⁽³⁾ متعددة الجوانب، سواء من حيث غنى شخصيته، أو من حيث مجموع أعماله المتنوعة. ورغم أننا نتوفر على دراسة مستفيضة خصصها له خوسي بالديبا بالور⁽⁴⁾ José Valdivia Valor، إلا أن موضوعها الأساسي، كما يشير العنوان الفرعي، هو التصوف الإسلامي كما يراه أسين، وهو ما

(3) نشير هنا إلى ملاحظتين:

أ- بخصوص أسماء الباحثين الإسبان قمنا بكتابة رسمها العربي كما نُنطق في اللغة الإسبانية، أما باقي الباحثين غير الإسبان، كالبلجيكي الكاردينال ميرسيي Mercier وغيره، فقد حاولنا كتابة أسمائهم كما نُنطق في لغاتهم الأصلية. ب- ترد في جل إحالات أسين بلاثيوس عبارة "إسبانيا الإسلامية أو المسلمة" musulmana España، ورغم ما تكتسبه هذه العبارة من دلالة إيجابية تتجلى في النظر إلى الإرث الثقافي "الأندلسي" باعتباره إرثًا ثقافيًا مشتركًا، إلا أننا فضلنا أن نستعمل في الترجمة كلمة "الأندلس" لأنها أكثر استعمالًا في الدراسات المنشورة باللغة العربية، كما أنها لا تختلف عن عبارة "إسبانيا المسلمة" من حيث الدلالة على مكان وزمان مخصوصين، أي على رقعة جغرافية محددة وفترة تاريخية معينة. (المترجم).

(5) Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas cuadernos 2 1952 p. 14.

(6) Le Cardinal Mercier (1851-1926), Bruselas, 1927, p. 314.

(4) D. Miguel Asín Palacios. Mística cristiana y mística musulmana Madrid Hiperión 1992.

بتشجيع من مَرْتِلينو مينينديث بلايو Marcelino Menéndez Pelayo ، الذي ناقش أطروحته (أطروحة أسين) باعتباره عضواً ضمن لجنة المناقشة، قرر أسين نشر ثمار أبحاثه عن الغزالي (1057-1111) في مؤلف ضخيم بعنوان **الغزالي: العقيدة، الأخلاق، الزهد**⁽⁹⁾، وهو العمل الأول ضمن سلسلة من الأعمال التي سيخصصها لاحقاً لهذا المفكر الفارسي. رغم أنه لم يشتغل في هذا العمل بالفلسفة بالمعنى الدقيق، نظراً لأنه تطرق فيه لأفكار الغزالي الكلامية والصوفية، غير أننا نرى هنا أن أسين بلاثيوس كان على ألفة جيدة بالفلسفة الإسلامية السابقة على الغزالي؛ وتتطور علم الكلام في الإسلام؛ وبحضور الفلسفة اليونانية في العالم العربي؛ وباستفادة المتكلمين الأشاعرة من النظرية الذرية اليونانية لرفض التصور الأرسطي لأزلية العالم؛ وأخيراً، على ألفة جيدة بتطور الأفكار الصوفية في الإسلام.

تكوّن الغزالي في دراسة الفيلسوفين الشرقيين الفارابي وابن سينا. عرض أفكارهما في مؤلفه **مقاصد الفلاسفة** بطريقة أمينة وممتازة، وسيتخذ بعد ترجمته إلى اللاتينية موجزاً للفلسفة العربية من طرف السكولائيين اللاتين. سينقض فيما بعد هذه الفلسفة في كتابه **تهافت الفلاسفة** حيث سيميل إلى النزعة الزهدية والنزعة الصوفية. هكذا سيرز كاتب مصنف **إحياء علوم الدين**. سيوضح أسين بلاثيوس في دراسته كيف

اهتماماته الأساسية، وهي الفلسفة العربية. وذلك نظراً لأن ميرسي، الأستاذ بجامعة لوفن، أراد في الواقع أن يؤسس سنة 1887 معهداً عالياً للفلسفة قصد تقديم تكوين في معرفة طوماس الأكويني وكبار السكولائيين في العصر الوسيط ومصادر هؤلاء، والتي كانت من بينها الفلسفة العربية. فضلاً عن ذلك، كان ميرسي واعياً بأنه لمعرفة هذه الفلسفة حق المعرفة، فإنه من الضروري قراءة النصوص العربية بلغتها الأصلية وتحصيل أساس متين في الدراسات الإسلامية.

أدرك أسين بلاثيوس الروح التي حثت مسعى الكاردينال ميرسي وانصرف بشكل كلي إلى تحقيقه. بدأ دراسة اللغة العربية والثقافة الإسلامية وحضارتها على يدي أستاذه كوديرا Codera وريبيرا Ribera. وكان من ثمار هذا التكريس أطروحته للدكتوراه حول الغزالي، التي قدمها سنة 1896، وأعماله الأولى حول ابن عربي المرسي وابن باجة السرقسطي. وعن هذا الأخير كانت دراسته الأولى في الفلسفة الإسلامية بالمعنى الدقيق، وكان عنوانها **"الفيلسوف ابن باجة السرقسطي"**⁽⁷⁾. أما بخصوص دراسات أسين حول ابن باجة فقد تكلف بها الأستاذ لومبا⁽⁸⁾.

(7) Revista de Aragón, 1 (1900), pp. 193-197, 234-238, 278-281, 300-302 ; y 2 (1901), pp. 241-246, 301-303, 348-350.

(8) العمل الذي يقصده المؤلف هنا هو المقال الذي سيُنشر فيما بعد بعنوان:

Joaquín Lomba Fuentes, **Asín Palacios y el filósofo zaragozano Avempace**. Éndoxa. Series Filosóficas; No 6, 1995. pp. 53-78.. (المترجم)

سنة 1671، وسرعان ما انتشرت ترجماتها في اللغات الأوربية الأساسية، وهو ما يقدم فكرة عن الفضول الذي أثارته بين المثقفين.

منذ ذلك الحين، سينشر أسين كل سنة تقريباً أعمالاً أو مقالات تكشف عن إلمامه بالفلسفة عامة والفلسفة العربية خاصة، مع وعيه بالإهمال الذي طال هذا الجانب من الدراسات الإسلامية طيلة قرون. كما يؤكد أنه لا يستطيع أي شخص، رصين ويحترم نفسه، أن يتجرأ على إنكار ما يدين به القرن 13م للفلاسفة العرب، مع تأكيده أن الأمر ما دام يتعلق بمعرفة أفكار كتاب استعملوا لغة مختلفة عن لغتنا، فإنه من الضروري ترجمة النصوص الفلسفية العربية الأصلية. وإنجاز هذا المسعى، فمن اللازم تحصيل تكوينين متينين في علم النحو ومعجم [اللغة العربية]. هذا إضافة إلى معرفة المصطلحات التقنية الخاصة التي استعملها الفلاسفة العرب، وهي مصطلحات غير مُدرجة في المعاجم المستعملة عادة، بعد تعرفه على المعضلات التي كابدها أيضاً العرب أنفسهم أثناء ترجمة النصوص اليونانية، وباقتناعه بالإيجابيات التي يمكن أن يوفرها معجم يضم المصطلحات التقنية الأساسية لهذا المبحث، سيؤلف [عمله الموسوم بـ] "صيغة أولية لمعجم تقني للفلسفة وعلم الكلام الإسلاميين"⁽¹³⁾ الذي قدم فيه الخطوط العامة لمشروعه هذا.

استفاد الغزالي من التأمل النظري لعلم الكلام ومن التأمل الميتافيزيقي والفلسفي لأسلافه في الإسلام، وكيف كان هذا التأمل النظري حاضراً في كل أعماله، خصوصاً في إحياء علوم الدين الذي ترجم أسين فقراته الأساسية بأسلوب واضح، بديع وفريد. عرض أسين تصورات الغزالي حول الفكرة القائلة بأن الله هو أساس الأمر الأخلاقي، وعرض مجهوداته لحل التناقض بين حرية الإرادة والعلم الإلهي المسبق، كما عرض آراء الغزالي الأكثر أهمية، التي سيتوسع فيها لاحقاً ويطورها في عمله الضخم المكوّن من أربع أجزاء: **روحانية الغزالي ودلالاتها المسيحية**⁽¹⁰⁾.

نشر في نفس السنة، أي سنة 1901، مقالاً صغيراً خصصه لابن طفيل من وادي آش⁽¹¹⁾ عُنونه بـ"الفيلسوف العصامي"⁽¹²⁾، وقد بسط فيه الأفكار الأساسية للقصة [الفلسفية] التي كتبها هذا الفيلسوف الوادي آشي، التي ترجمها الفقيه المستعرب فرانثيسكو بونس إي بويغيس Farncisco Pons Y Boigues قبل ذلك بسنة. إن الفيلسوف العصامي، حسب قول مينينديث بيلايو في تقديمه لهذه الترجمة، هي العمل الفلسفي الأكثر أصالة وعمقا في الأدب العربي - الأندلسي. وقد كانت معروفة جدا في أوروبا انطلاقاً من طبعتها العربية وترجمتها اللاتينية التي أنجزت في أوكسفورد

(10) Madrid, Ed. Imprenta Maestre 1934-1941.

(11) بلدة تقع شمال شرقي غرناطة، وتسمى بالإسبانية Guadix. (المترجم).

(12) Revista de Aragón 2 (1901) pp. 25-27 57-60 89-91.

(13) Revista de Aragón 5 (1903) pp. 179-189 264-275 343-359.

المفكرين (النُّظَّار) العرب التي استلهموها بصفة عامة من الأفلاطونية المحدثة. ودرس فيه كذلك مسألة العقل والإيمان لدى كل من سيجير دي برابانتي والقديس توماس الأكويني وابن رشد. حيث سيؤكد بعد ذلك أن نظرية ابن رشد المتعلقة بالإيمان والعقل مناقضة تمامًا لتلك التي دافع عنها الرشديون: فبالنسبة له، وبعيدًا عن أن يكون ابن رشد أستاذًا وراعيًا للعقلانية الرشدية، فقد كان هو خصمها الأكثر جذرية. فنظريته تتوافق في كل شيء مع نظرية العالم الملائكي⁽¹⁵⁾، وليس هذا الأمر مجرد صدفة أو بسبب الاستخدام المشترك للمصادر اليونانية، بل إنه يرجع بالأحرى إلى قراءة القديس توماس لابن ميمون، أو على الأرجح، يرجع إلى قراءته لكتابات الدومينيكاني الإسباني رايمونديو مارتيين Raimundo Martín أو رامون مارتي Ramon Martí ، الخبير باللغة العبرية والعربية، خصوصًا لكتابه *Pugio fidei* عن معرفته (أي مارتيين) بنصوص دينية وفلسفية إسلامية حيث يستشهد فيه بالقرآن والفارابي وابن سينا والغزالي، وخصوصًا، بابن رشد وشروحاته على كتاب الطوبيقا (الجدل) وكتاب الميتافيزيقا، والجوامع وكتاب تهافت التهافت والضميمة (*Epistola ad amicum*).

تَقَلَّ توماس الأكويني، حسب أسين، عن كتاب الـ *Pugio fidei*، خصوصًا في كتابه *Summa contra gentes*. يؤكد أسين: "ليس

يَبِّن في هذه "الصيغة الأولية" ما شكَّل في نظره إطار ممارسة الفلسفة بين العرب: نفس فروع المعرفة التي شكلت موسوعة المشائين والأفلاطونيين المحدثين، وهي: المنطق والميتافيزيقا والرياضيات والفيزياء والأخلاق والاقتصاد (التدبير) والسياسة؛ وقد أضاف إليها العرب الطب والعلوم الطبيعية والكيمياء وعلم الفلك والميكانيكا وعلوماً أخرى. لكن، يقول بلاثيوس، يجب أن نستثني كل تلك العلوم التي تشكلت باستقلال عن الفلسفة منذ عصر النهضة الأوروبية. فبالنسبة له، لا يجب أن يتضمن معجم تقني للمصطلحات الفلسفية إلا الكلمات التي تُعَبَّر عن أفكار هي حاليًا موضوع للفلسفة: المنطق والأنطولوجيا والسيكولوجيا والكوسمولوجيا ونظرية العدل الإلهي والأخلاق. إضافة إلى ذلك، يجب أن يشتمل المعجم على المصطلحات الخاصة بالعلوم التقليدية (النقلية) أو علوم الوحي.

سينشر فيما بعد واحدًا من أشهر أعماله، وقد نُشر بمناسبة تكريم أستاذه فرانسيسكو كوديرا Francisco Codera الذي كان أستاذ كرسي اللغة العربية بجامعة مدريد، وسيشغل أسين هذا الكرسي بعد التقاعد الاختياري لكوديرا. كان عنوان هذا العمل هو "الرشدية اللاهوتية للقديس توماس الأكويني"⁽¹⁴⁾، وهنا، سيرهن أسين مجددًا على

معارفه الفلسفية العميقة. يَبِّن فيه كيف كانت الأرسطية منذ البداية محاطة بتفسيرات

(14) Homenaje a D. Francisco Codera en su jubilación del profesorado Zaragoza Mariano Escar 1904.

(15) لَقَبُ يُطَلَق على القديس توماس الأكويني. (المترجم).

نص مارتين. لا زالت هناك نقاشات دائرة حول هذه المسألة بين المتخصصين في القديس توماس، أي إذا كان [هذا الأخير] قد قرأ كتاب *Summa Pugio fidei* أم لا، انتحله أم لا في كتابه *Summa contra gentes*، أو إذا كان رامون مارتني هو من استخدم [كتاب] توماس الأكويني⁽¹⁷⁾.

كانت مساهمته الجديدة في التعريف بالغزالي وبابن رشد هي مقاله المعنون بـ "معنى كلمة 'تهافت' في أعمال الغزالي وابن رشد"⁽¹⁸⁾، حيث سيعمل فيه، مقابل الترجمات المتباينة التي اقترحها بعض الدارسين، على تحديد معنى هذه الكلمة، أي التهافت، لدى هذين الكاتبين. باستناده إلى دراسات فيلولوجية وتهميشه للجانب النحوي بشكل صريح، سيخلص أسين بخصوص استخدام الغزالي لهذا المصطلح في نصوص عديدة وفقرات مختلفة، إلى أن تهافت الفلاسفة تعني لديه "التسرع النزق للمشائين".

إن الموقف الذي تبناه ابن رشد، عندما أقدم في كتابه تهافت التهافت على تنفيذ ونقد الغزالي، سيؤكد تماما فرضية الترجمة

في ذلك أدنى شك بالنسبة"، ويتابع قائلاً: "كان رايمونديو مارتين، الأكبر سنًا، قد قضى سنين طويلة في دراسة المصادر العربية والعمل عليها عندما بدا أن القديس توماس قد بدأ في تأليف كتابه. من جهة أخرى، فإن كثيرًا من الأبواب في كتاب *Summa* متطابقة حرفيًا مع أبواب في كتاب *Pugio*، كما أن الأفكار المشتركة بين الكتابين هي أحيانًا ترجمات حرفية لنصوص عربية للغزالي وابن سينا وابن رشد... وليس من الواحة التأكيد أن القديس توماس أخذها عن رايمونديو مارتين الخبير بمعرفة الفلسفة الإسلامية. وسيكون من الغريب افتراض العكس".

إذن، فقد بدا الأمر غريبًا، خصوصًا بالنسبة لكثير من التوماويين الذين لم يستطيعوا بسهولة تقبل أن يكون القديس توماس قد انتحل نصوصًا لأخيه في الدين رايمونديو مارتين. هكذا سينشر الأستاذ خيتينو Getino بعد ذلك بسنتين، أي في سنة 1906، في دار النشر Vergara مجلدًا من 109 صفحة بنفس عنوان مقال أسين⁽¹⁶⁾، وسعى فيه إلى دحض بحث هذا المستعرب (أسين) برمته. رغم اعترافه بعدم إمامه باللغة العربية وبعدم توفره على كتاب *Pugio fidei* لمقارنته بكتاب *Summa* للقديس توماس، فإنه لم يتردد في أن يرفض رفضًا باتًا أطروحة أسين ولا أن يؤكد أن الأكويني لا يمكن أن يكون قد استعمل

(16) العمل الذي يقصده الأستاذ غزيريو هو:

Luis Alonso Getino, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*. Vergara. 1906. 109 p. (المترجم).

(17) بخصوص أحدث دراسة حول هذه المسألة، يُنظر:

E. Colomer, *La controversa islamo-judeo-cristiana en la obra apologética de Ramón Martí*, en *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*. Actes du Colloque international de San Lorenzo de El Escorial, 23-26 juin 1991, organisé par la Société Internatiobale pou l'Etude de la Philsophie Médiévale, édités par Horacio Santiago-Otero, Turnhout (Belgique), Editions Brepols, 1994, pp. 229-257, especialmente en pp. 240-242.

(18) *Revue Africaine*, 1906, pp. 185-203.

من إشارات إلى وضعية الدراسات في تلك الفترة ونظرًا لإشارته إلى التغييرات التي شهدتها المعيار اللاهوتي (الكلامي) الضيق لفقهاء الأندلس الرافضين لكل تجديد علمي، والمستعدين لقبوله كرأي صحيح بمجرد اعتيادهم النظر إليه كشيء تقليدي. بين أسين أيضًا كيف أن ابن طملوس، تلميذ ابن رشد، تفادى بشدة الاستشهاد بأستاذه بسبب وصمة الكفر التي اشتدت عليه سابقًا وطأتها، وكيف أنه استعان بنصوص الفارابي بدلًا من شروح ابن باجة أو شروح ابن رشد نفسه؛ وكيف يُقر في المقابل بأنه تلميذ للغزالي الذي ينسب لكتبه المنطقية فضل تعلمه هذه المادة (صناعة المنطق).

سينشر أسين بلاثيوس في وقت لاحق نص هذا العمل، مُرَفَّقًا بترجمة إسبانية، معنونًا إياه بـ "مدخل إلى صناعة المنطق لابن طملوس الشقري"⁽²⁰⁾. عرض في المقدمة سيرة مقتضية للمؤلف مع وصف للمخطوط وتقييم موجز للمنطق عند ابن طملوس. وبهذه الطريقة، فقد أسهم أسين بلاثيوس مرة أخرى في التعريف بأهمية الفلسفة الأندلسية من خلال نصوصها نفسها.

انضم د. ميغيل أسين بلاثيوس في مارس من سنة 1914 إلى الأكاديمية الملكية للعلوم الأخلاقية عضوًا أكاديميًا ليشغل المكان الشاغر الذي تركه مينينديث بيلايو. وكان خطاب انضمامه هو "ابن مسرة

المقترحة، وذلك نظرًا لأن أسين قد وجد نصوصًا كافية لهذا القرطبي (ابن رشد) يردد فيها الغاية التي دفعته إلى تأليف هذا العمل. فـ"التهافت" يعني عند ابن رشد "حلا غير ناضج ومتسرع للمسائل الفلسفية-الكلامية". اعترف أسين بلاثيوس في خاتمة المقال بذيئه، في شرح هذه الكلمة، ليدومينيكاني Dominico رايمونديو مارتين: إذ عندما استشهد [هذا الأخير] في كتابه *Pugio* بعمل الغزالي عَنَوْتُهُ بـ *Ruina seu Praecipitium philosophorum*. إن عمل أسين هذا له نفس جذور دراسته السابقة.

قدم سنة 1908 خطابًا في المؤتمر الدولي للمستشرقين المنظم بكونهاغن تناول فيه بالدراسة فيلسوفًا أندلسيًا آخر، هو ابن طملوس الشقري، حيث عرّف بعمله في المنطق الموجود ضمن المخطوط رقم 649 بمكتبة الاسكوريال. قدّم الكاتب الأندلسي في هذا العمل تلخيصًا للمنطق من خلال كتاب⁽¹⁹⁾ رُتب بشكل منهجي معين، وقد أبان فيه، كما يقول أسين، عن استيعاب ممتاز لهذه المادة (صناعة المنطق) وعن نية مقصودة في ألا يقتصر دوره على الشرح الصرف. أبرز أسين أن الأمر يتعلق بنص بالغ الأهمية لتاريخ الفلسفة الإسلامية بالأندلس، وذلك نظرًا [لما تضمنه]

(19) عنوان كتابه هو "مختصر في المنطق"، وقد حققه مؤخرًا الأستاذ فؤاد بن أحمد:
- *Ibn Ṭumlūs (Alhagiag Bin Thalmus d. 620/1223), Compendium on Logic (al-Muḥtaṣar fi al-mantiq)*, Edited, with Introductions, Notes, and Indexes by Fouad Ben Ahmed, Brill, Leiden/Boston, 2019. 554 p. (المترجم).

تزال أصداءه الأخيرة تُسمع في أيامنا هذه داخل التأمّلات العرفانية لصوفية الإسلام المهرطقة من إفريقيا إلى الهند.

وصلت أصول الفلسفة الإسلامية الأندلسية منذ القرن العاشر أي القرن الذي بدأت فيه، إلى مسيحيي العصر الوسيط من جهة، وإلى مسلمي اليوم أنفسهم من جهة أخرى. ومن هنا أهمية العمل الذي انكب عليه أسين في هذا الخطاب. لكن، لم يبدأ هذا العمل في القرن العاشر وفي قرطبة حيث كان ابن مسرة، بل بدأ قبل ذلك بكثير، بدأ مع النبي محمد وتعاليمه ومع القرون الثلاثة الأولى للحياة الإسلامية ومع تطور الفكر الإسلامي. لقد فحص أسين بلاثيوس هذا الفكر ابتداء من أشكاله وتجلياته الأولى، وحلل العديد من الفرق التي امتزجت آراؤها ببعض عناصر الفلسفة اليونانية حيث ساهمت في نشر هذه الفلسفة داخل الإسلام. كما حلل أيضًا، وباقتضاب، التيار الفلسفي وظهور التصوف أو الحركة الصوفية. وقد سمح له كل هذا بأن يضع نشوء الفكر الأندلسي في سياقه: "إن تاريخ الفكر الفلسفي - الكلامي في الأندلس نسخة وفيّة للثقافة الإسلامية في المشرق، وليس له أي صلة مؤكدة ومبرهن عليها بتقاليد البلد الأصلية". هنا عبّر عن الأطروحة المركزية لأسين: إن الفكر الأندلسي لا يدين بشيء للثقافة الرومانية - القوطية السابقة، بل إنه ثمرة لما سبق أن أنجز في المشرق

ومدرسته: دراسة في مصادر الفلسفة الإسلامية بالأندلس⁽²¹⁾. نكتشف في العبارات الافتتاحية التواضع الذي تحلى به أسين بلاثيوس في معالجة كل أعماله، حيث يقول: "إن الشيء الوحيد الذي أعمل لأجله بشكل متواضع هو البحث، مع شيء من الصبر، في سجلات ماضيينا عن تاريخ الأنظمة الفلسفية والكلامية للمفكرين المسلمين بالأندلس". يا له من صبر تطلب توثيقًا كبيرًا وعملاً هائلًا! وهو ما يقدمه لنا هذا الخطاب: إذ نعثر فيه حقًا على بحث عميق حول أصول الفلسفة الإسلامية في الأندلس. وهو أمر لم يجرؤ عليه أحد من قبل.

إن هدفه، كما أقر في البداية، هو تقديم "دراسة متواضعة لأصول الفكر الفلسفي-الكلامي في الأندلس، التي يبرز داخل تنوع توجهاتها الأولية نظام هرطقي حقيقي داخل الإسلام، هو نظام المسريين"⁽²²⁾، بخصائص أفلاطونية محدثة، صوفية وطولية (وحدة الوجود)، ذات جذور أكثر عمقا داخل الروح الأندلسية. سيُقلق [هذا النظام]، من خلال مفكرين لاحقين هما اليهودي ابن جبرول والمسلم ابن عربي، السكولائية المسيحية مثيرًا بين ممثليها الرئيسيين بعض المجادلات، ولا

(21) خطاب ألقاه ميغيل أسين بلاثيوس بمناسبة استقباله بالأكاديمية الملكية لعلوم الأخلاق والسياسة ، La Real Academia de Ciencias Morales y Políticas وعقب عليه فضيلة السيد إدواردو سانت إي إيسكارتين Don Eduardo Sanz y Escartín في 29 مارس سنة 1914، (Madrid, Imprenta Ibérica, 1914).

(22) نسبة إلى ابن مسرة وتلاميذه (المترجم).

المسري، إلى اجتماع بعض الظروف التي لا تحدث عادة: التستر الغامض الذي أخفى وراءه ابن مسرة مذهبه؛ والطابع الباطني لكتاباتهِ؛ والعدد القليل لتلاميذه؛ وتهمة الهرطقة والكفر التي وُصِّموا بها؛ وأخيرًا الضياع الكلي لكتبه. استطاع أسين بلاثيوس فقط من خلال طرق غير مباشرة أن يتتبع ويستقرئ شيئًا مما كانت عليه أفكار هذا المفكر القرطبي الجريء. سِينعت صامويل ستيرن Samuel Stern، في الخطاب الذي قدمه في المؤتمر التاسع للدراسات العربية الإسلامية المنظم بكيومبراً⁽²⁴⁾ ولشبونة سنة 1968، أطروحة أسين بأنها [مجرد] "وهم". غير أنه، كما سيُبين كل من كروث إيرنانديث Cruz Hernández وإيميليو طورنيرو Emilio Tornero في وقت لاحق، فإن أطروحة كُون ابن مسرة تابعًا لإنبازوقلس المزيف بعيدة عن أن تكون وهمًا، ولا يمكن دحضها طالما لم تظهر شواهد مضادة.

كانت خلاصة أسين هي التالية: "سيتم منذ القرن الثامن الميلادي، أثناء الخلافة الرائعة ببغداد، إحياء أنظمة متعددة من الأفلاطونية المحدثة المطبوعة بتصوف مسيحي قوي، وستنتشر بسرعة بفضل أدب عزيز من الأسماء المستعارة والمنتحل. من بين هذه الأنظمة، هناك نظام إنبازوقلس المزيف ... الذي أدخله إلى الأندلس خلال القرن 11م مسلم ذو أصول أندلسية هو ابن مسرة القرطبي الذي كرس حياته لنشره بين

الإسلامي. رغم أنه أثبت لاحقًا وجود بعض عناصر هذه الثقافة (الرومانية - القوطية) في الأندلس، ورغم أنه لا زالت تنقص دراسات حول إسهام المستعربين Mozárabes في الحضارة الإسلامية بالأندلس، إلا أن أطروحة أسين ما تزال تحتفظ بصحتها سليمة في خطوطها الأكثر عمومية.

بعد أن بين أسين كيف دخلت الفلسفة إلى الأندلس، إذ "لم [تدخل] بشكل صريح، بل مصاحبة للعلوم التطبيقية أو تحت ستار هرطقات المعتزلة والباطنية"، سيبدأ دراسته للشخصية التي خصص لها النصيب الأوفر من خطابه، وهو ابن مسرة القرطبي المولود سنة 883 والمتوفى في 20 من أكتوبر سنة 931. وقد أوجز إميليو غارثيا غوميث Emilio García Gómez بشكل رائع الرأي الذي عرضه أسين حول ابن مسرة [قائلًا]: "سيدرست هناك ببراءة، بخصوص الأساس الفكري الغامض للقرون الأولى للإسلام في الأندلس، التجديد الفريد لابن مسرة: دمج للنظام الأفلوطيني لإنبازوقلس-المزيف ونظريته الأكثر تميزًا (تراتبية الجواهر الخمس التي تنصدرها المادة العقلية الأولية [الهيولى]) مع عناصر معتزلية، شيعية وصوفية"⁽²³⁾.

يرجع النقص الشديد في المعطيات، الذي كان على أسين مواجهته قصد إعادة بناء النظام

(23) «Esquema de una biografía», Al-Andalus, 9 (1944), pp. 277-278.

(24) أو "قُلْمُريّة"، وهي مدينة توجد بالبرتغال. (المترجم).

(اليوميّات) واعترافات من سيرته الذاتية⁽²⁷⁾. قبل ذلك، نشر أسين في سنة 1907 أول دراسة مخصصة لهذا القرطبي الذي كتب في علوم شتى، وكان عنوانها "اللامبالاة الدينية في الأندلس حسب ابن حزم مؤرخ الملل والنحل"⁽²⁸⁾، وقد عرض فيها الخطوط الأولى لما سيشكل فيما بعد خطاب انضمامه إلى الأكاديمية الملكية للتاريخ، وكان عنوان خطابه "ابن حزم القرطبي: أول مؤرخ للأفكار الدينية"⁽²⁹⁾.

سَيَبْسُطُ أسين الحديث فيما بعد عن هذه المفاهيم في عمله الكبير "ابن حزم القرطبي وتاريخه النقدي للأفكار" الذي نشر بين سنة 1927 و1932 في خمسة أجزاء. الجزء الأول منها عبارة عن عرض، منقطع النظر في زمننا هذا، لسيرة وعمل وفكر هذا القرطبي، في حين تشكل باقي الأجزاء الأربعة الترجمة الإسبانية لكتاب "الفصل" لابن حزم، أي تاريخه للأفكار.

(27) ترجم أسين هذه الرسالة بعنوان "Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Aben-házam de Córdoba"، والعنوان الفرعي (مصنف في الأخلاق العملية) من وضع أسين وغير موجود في النص الأصلي. كما نشير إلى أنه تم إعادة تحقيق هذه الرسالة ضمن: رسائل ابن حزم الأندلسي، ج1، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، ط. 2، 2007، ص 325-415. (المترجم).

(28) Cultura Española, 5 (1907), pp. 297-310.

(29) خطاب ألقى بالأكاديمية الملكية للتاريخ La Real Academia de la Historia أثناء حفل استقبال عام للسيد ميغيل أسين بلايوس يوم 18 ماي سنة 1924. مع خطاب تعقيبي للسيد خوليان ريبيرا تاراغو Don Julián Ribera Tarragó. (Madrid, Impenta Mae-stre, 1924).

إخوانه في الدين، مازجاً بينه وبين معتقدات وممارسات صوفية مسيحية الأصل. فالمدرسة الصوفية والأفلاطونية المحدثة التي أسسها دامت في الأندلس حتى القرن الحادي عشر الميلادي، واندمجت⁽²⁵⁾ فيما بعد في التصوف الأندلسي للمدرسة الألميرية، حيث ستغني التركيب الحلولي (وحدة الوجود) والعرفاني لابن عربي المرسي ومدرسته، الذي انتشرت أعماله حتى أيامنا هذه وصولاً إلى أقصى حدود الشرق الإسلامي وغربه، حاملة معها الروح المسرية (ابن مسرة) إلى التعاليم الصوفية في بلاد فارس والهند". وختم [أسين خطابه] مقراً بتفوق الثقافة الأندلسية التي سبق أن أبان عنها ابن حزم القرطبي في القرن 11 الميلادي.

خصص أسين بلايوس لهذا القرطبي عمله الفلسفي التالي، وهو ترجمة نص لابن حزم. يتعلق الأمر بعمل يحمل عنوان "الأخلاق والسير في مداواة النفوس: مصنف في الأخلاق العملية لابن حزم القرطبي"⁽²⁶⁾، وهو نوع من المذكرات

(25) وضع المؤلف مباشرة بعد هذه الكلمة هذا الرمز [sic]، وهو كلمة لاتينية تشير إلى أن ما ورد قبلها ورد حرفياً كما هو في النص المُقْتَبَس منه. أما الكلمة المقصودة فهي ingertada، ولم نعثر على هذه الكلمة في المعاجم التي عدنا إليها. من المرجح أن الكلمة المقصودة من طرف أسين هي injertada لكن تصحيحاً وقع لحرف ز فأصبح و. ويشير فعل injertar إلى عملية تطعيم النبات. وقد استعمل أسين هنا نفس هذا المعنى بنوع من المجاز.

(26) ترجم أسين هذه الرسالة إلى الإسبانية M. Asín (Palacios, Madrid, Imprenta Ibérica, 1916).

حيوية الحياة الواقعية في الأندلس خلال القرن الحادي عشر الميلادي. فإضافة إلى المشاكل النفسية العميقة لهذه الشخصية (ابن حزم) في جانبها العاطفي كما في جانبها الديني، فقد ظهر [بالأندلس] شغف سياسي خلال فترة كانت تنهار فيها الإمبراطورية وبرز بشكل أكثر جلاء أمر بالغ الأهمية هو المشكلة الدستورية في الإسلام بالأندلس. كان تحليل الإنتاج البيبليوغرافي لابن حزم تأملاً ومنتزاً؛ حيث يرى القارئ كيف ألف هذا الكاتب القرطبي كتاباته الفلسفية والفقهية والكلامية والتاريخية أو الأدبية الصرفة التي تميّز من بينها نضال من الطراز الأول، كل واحد منهما كافٍ لتخليد [اسم] أي كان: كتاب طوق الحمامة الذي ترجمه إيميليو غارثيا غوميز Emilio García Gómez وكتب مقدمته خوسي أورتيغا إي غاسيت José Ortega y Gasset؛ وكتاب الفصل في الأهواء والملل والنحل (التاريخ النقدي للأفكار الدينية) الذي ترجمه أسين بأسلوب نثري خلاب.

سيكون ابن حزم أيضاً موضوعاً لعقلين آخرين لأسين بلاثيوس. نشر أحدهما سنة 1934 بعنوان "مخطوط مجهول لابن حزم القرطبي"⁽³¹⁾ وهو مهم؛ نظراً لأنه نبّه فيه إلى مجموع رسائل ابن حزم التي عُثر عليها في مسجد الفاتح بإسطنبول، وهي مجهولة في معظمها وغائبة حتى عن الفهارس الغربية والشرقية. تسترعي الانتباه من

يخبرنا أسين بلاثيوس أن ابن حزم كان واحداً من أكثر الكتاب إنتاجاً وأكثر المفكرين أصالة في الأندلس. فهو مؤرخ وشاعر وأديب وفقهه ومتكلم ومفسر وعالم أخلاق ومنطقي وكاتب في السياسة وعالم نفس ومجادل (مناظر) وميتافيزيقي. فقد كرس نشاطه "المذهل" لكل فروع الموسوعة اليونانية والإسلامية، باستثناء الرياضيات التي أقرب بعدم إمامه بها. سَيُطَبَّق على كل هذه الفروع نفس المعيار المنهجي: نفي كل سلطة بشرية ليحل محلها المعنى الحرفي (الظاهري) لنصوص الوحي بخصوص الأمور الدينية، والعقل البديهي المحض، الخالي من الأحكام المدرسية المسبقة، في المسائل الدينية. إن اسم مفكر عبقرى كهذا - يقول أسين - يغيب بشكل تام عن التواريخ العامة للفلسفة، ولا تكاد تخصص له أعمال المتخصصين، حتى وقت قريب جداً، إلا بعض السطور المقتضبة التي تُلَمَّح بغموض شديد إلى أهمية نسقه لعلم الكلام والشريعة في الإسلام. وهذا الغياب هو ما ملأته إلى حد كبير أعمال أسين.

لا يزال الجزء الأول، حتى يومنا هذا، من أتم الدراسات المتخصصة (monografías) التي كُتبت على الإطلاق. وكما قال بالديبيا⁽³⁰⁾ Valdivia، فقد برزت للعيان، إلى جانب الشخصية المحورية لهذا القرطبي المتميز،

(31) Al-Andalus, 2 (1934), pp. 1-56.

(30) José Valdivia, op. cit., p. 33.

كفيلولوجي ونحوي، نظرًا لأن مؤلفيها ركزوا على إظهار هذه المواهب أكثر من مواهبه كمفكر وفيلسوف، هذه المواهب التي كانت محتقرة في أعين كتاب التراجم والسير المتشددين (الأرثوذكسيين) في الأندلس. تمثل كتابات البطلوسي الفلسفية لحظة تكوّن للأنظمة التي صاغها ثلاثة مفكرين كبار في القرن 12م: ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

تحدث أسين بلاثيوس أول مرة عن هذا الكاتب في مقال بعنوان "أطروحة ضرورة الوحي في الإسلام والسكولائية"؛ إذ أشار فيه إلى وجود مخطوط بمكتبة الإسكوريال يضم كتاب المسائل لابن السيد البطلوسي. وهي مسائل ذات طبيعة فيلولوجية، لكن بعضها يتعلق بالفلسفة. من بين هذه المسائل، لفت انتباه أسين بلاثيوس مسألة يحيل فيها البطلوسي إلى نقاش جرى مع صديق له حول تَدَيّن أو عدم إيمان الشاعر الطليطي أبو الوليد الوقاسي بسبب بيتين شعريين له يتطرقان للفلسفة وعلم الكلام بعبارات مبهمّة تحتمل تأويلات مختلفة. بخصوص هذين البيتين، يطرح ابن السيد إشكالية التوفيق بين الإيمان والعقل ويحلها على طريقته. يحكي أسين بلاثيوس في هذا المقال عن تحولات أطروحة ضرورة الوحي منذ أصولها في الفلسفة اليونانية وظهورها في المذهب المسيحي، [وصولًا] إلى الفارابي وابن سينا والغزالي وابن حزم القرطبي وابن

بينها رسالة مراتب العلوم (وهي رسالة في تصنيف العلوم) التي يتصدى فيها كاتبها للعلوم من وجهة نظر كلامية لا من وجهة نظر فلسفية. رغم ذلك، لا يمكننا القول بأن الرسالة تعوزها القيمة الفلسفية أو المنطقية؛ إذ رغم أن استدلالاتها كانت موجّهة دائمًا نحو وجهة نظر دينية، إلا أنها تزخر بمعطيات مهمة حول كل فروع الموسوعة اليونانية والإسلامية.

أما المقال الآخر فعنوانه "أصل اللغة وبعض المشاكل المرتبطة بها عند الغزالي وابن سينا وابن حزم"⁽³²⁾، حيث درس فيه أسين إشكال أصل اللغة عند هؤلاء الكتاب الثلاثة. اهتم ابن حزم بهذا الإشكال في مؤلفه "كتاب الأحكام في أصول الأحكام" الذي نُشر في ثمانية أجزاء بالقاهرة. سيجزم منه أسين بلاثيوس الباب الرابع من الجزء الأول الذي يدور "حول الكيفية التي نشأت بها اللغة؛ أَعْنُ طريق تعليم (تلقين) إلهي أو من خلال اصطلاح إنساني؟"، حيث يميل ابن حزم إلى الخيار الأول مؤكدًا بوضوح أن أصل اللغة كان بواسطة تعليم من الله، كما يُبيّن ذلك الوحي والعقل.

أخيرًا، انتشل أسين بلاثيوس مرة أخرى كاتبًا أندلسيًا آخر من النسيان، وكان هو أول من أشار إلى أهميته وخطورته باعتباره فيلسوفًا، وهو ابن السيد البطلوسي (ت. 1127) الذي قرّر في كتب تاريخ الثقافة العربية

(32) Al-Andalus, 4 (1936-39), pp. 253-281.

الفلسفي الأندلسي، وبدون هؤلاء سيكون من الصعب تفسير هذا العمل الفلسفي في مجموعته، وفي تقدمه وتطوره. لقد درس أسين بلاثيوس كل الفلاسفة الأندلسيين الذين وصلتنا أعمالهم، منذ أصول هذا الفكر مع ابن مسرة القرطبي حتى فتراته الأخيرة مع ابن طملوس الشقري. وكان من بين هؤلاء من عرّفنا عليهم كفلاسفة.

كما أشار إلى ذلك ميغيل كروث هيرنانديث Miguel Cruz Hernández ، فإن مجال الفلسفة الإسلامية الذي درسه أسين كان واحدًا من أوسع المجالات التي أُحيط بها حتى ذلك الحين، سواء من حيث امتداده أو من حيث مضمونه. إن ثراء هذا المضمون مذهل جدًا، وما نزال اليوم نعيش فيه على كثير مما أنجزه أسين بلاثيوس. كانت أبحاثه في هذا الميدان تهدف من جهة إلى انتشار آراء الفلاسفة الأندلسيين من النسيان وإبراز أصلها واتصالها بآراء الفكر الإسلامي في المشرق، ومن جهة أخرى، إثبات كيف أن هذه الآراء أثّرت في المفكرين المسيحيين خلال القرن الثالث عشر الميلادي لدرجة شق مسارات معرفية جديدة في العالم اللاتيني خلال العصر الوسيط. ونظرًا لاستثنائية عمله من حيث رسوخه ودقته العلمية ونزاهته الفكرية، فقد استحق السيد ميغيل أسين بلاثيوس، السرقسطي الشهير، تكريم مسقط رأسه له بجدارة.

رشد وابن ميمون والقديس طوماس. كما قدم في الأخير، ضمن الملحق، تحقيقًا للنص العربي وترجمة إلى الإسبانية لمسألة ابن السيد البطليوسي.

سيخصص في وقت لاحق لنفس هذا الكاتب الأندلسي المسلم مقالًا بعنوان **"ابن السيد البطليوسي ومؤلفه كتاب الحقائق"**، وقد درس فيه حياة ابن السيد وحل أعماله الرئيسية، كما سيحقق ويترجم "كتاب الحقائق"، وهو نوع من الكتب تهدف إلى تعليم آراء الفلاسفة لغير الملمين بها، ويعكس هذا الكتاب بأمانة وضع المعارف الفلسفية بالأندلس في أواخر القرن الحادي عشر وبدايات القرن الثاني عشر الميلادي. كما تتجلى في هذا الكتاب المحاولة الأولى في الأندلس للتوفيق بين الفكر اليوناني وعلم الكلام الإسلامي. إنه عمل يتمحور حول نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة الموسومة بآثار من الفيثاغورية، لكن المتنكرة دائمًا بصيغ تقليدية للأرثوذكسية الإسلامية (العقيدة الإسلامية الصحيحة). أما عنوانه، فيرجع إلى أن هناك ثلاث دوائر أو حدائق ترمز إلى ثلاث مراحل من الفيض: العقول السماوية، النفوس والموجودات المادية.

كما رأينا، فقد خصص أسين بلاثيوس للفلسفة الإسلامية أعمالًا عديدة منذ أطروحته الأولى للدكتوراه حول الغزالي. وبعودتنا إليها، فإننا نلاحظ أن أسين بلاثيوس اكتشف كُتّابًا كانوا مجهولين تمامًا في التقليد



ترجمات | Translations

نظرية سياقية في التبرير المعرفي

A Contextualist Theory of Epistemic Justification

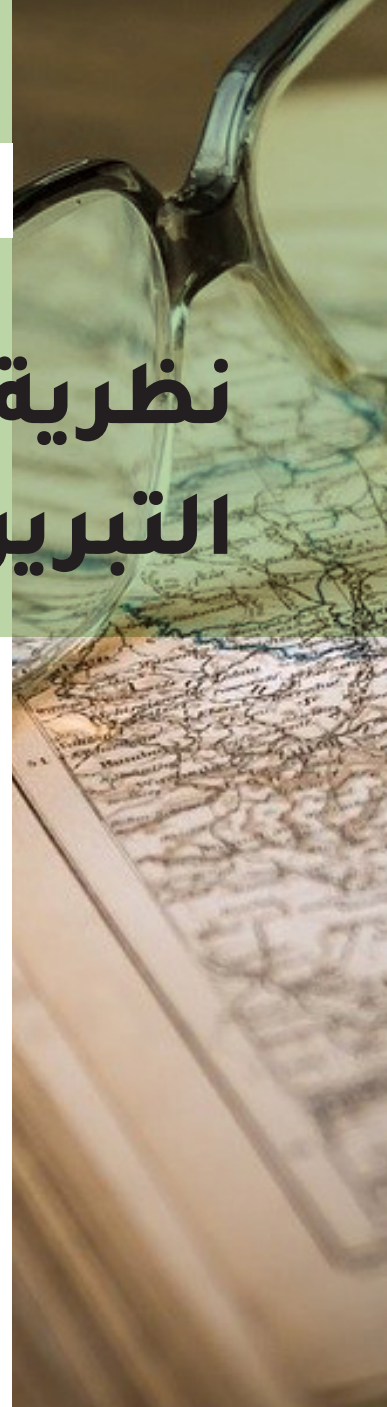
ديفيد بي أنيس

David B. Annis

ترجمة

محمد سيد سلامة⁽¹⁾

Mohamed Sayed Salama



(1) باحث ومترجم - حاصل على ليسانس الدراسات الإسلامية من جامعة الأزهر وماجستير الدراسات الدينية من كلية هارتفورد للاهوت بالولايات المتحدة. (مصر). البريد الإلكتروني: philomohamed2411@gmail.com

مقدمة المترجم

افتراضيين وهميين؟ تبدو هذه الأسئلة مثيرة للضحك بالنسبة إلى أي شخص عادي، وعلى الأغلب سيُتهم صاحبها بالجنون إن كان يسأل على محمل الجد. أما الفلاسفة فلا يألوا جهدًا في مناقشة هذه الأسئلة والرد عليها، فأنصار النزعة الشككية ينفون وجود الضمانة التي تؤكد معرفتنا بقضايا العالم الخارجي، ولكن لأننا بصفتنا بشرًا لا نملك خيارًا آخر، فعلى أن نتجاهل هذه الحقيقة لتتعامل برجماتيًا مع ما يبدو لنا أنه عالم حقيقي واقعي، وفي المقابل يرد المثبتون للمعرفة بإمكان معرفة قضايا العالم الخارجي ويستدلون على ذلك بأدلة مختلفة. وما برح الجدل بين الفريقين يتمحور حول كفاية الأدلة وقدرتها على تبرير

هل بإمكاننا معرفة أي شيء عن قضايا العالم الخارجي؟ ما الذي يضمن لنا أن الأرض لم تأت للوجود منذ خمس دقائق فقط، إلا أنها خلقت خلقًا تامًا وأودع فيها من الأدلة المتنوعة (بما في ذلك ذكرياتنا واعتقاداتنا المزيفة التي وضعت في أدمغتنا) التي تشير إلى وجود قديم وهمي وأحداث قديمة وهمية؟ وإذا كان المخ هو مركز تلقي الإحساسات ومعالجتها فما الذي يضمن لي أنني لست مجرد مخ في وعاء به محلول مغذي ومتصل بجهاز كمبيوتر متقدم ليصنع إدراكاتي الحسية في عالم افتراضي أمتلك فيه جسمًا افتراضيًا وهميًا وأتعامل فيه مع ناس

تتعدد نسخ النظريات السياقية وتتشترك جميعًا في إبراز الدور الجوهرية الذي يلعبه السياق في تحديد شروط صدق القضايا أو المعايير الإبستمولوجية اللازمة لصحة نسبة المعرفة. ويمكن تقسيم النظريات السياقية عمومًا إلى فرعين أساسيين:

الفرع الأشهر هو فرع سياقية المسند Contextualism Attributor أو السياقية التحدثية Contextualism Conversational وهي سياقية سيمائية تتمحور حول التطبيقات الدلالية لكلمة (يعرف). ومن أشهر نظارها كيث ديروز وديفيد لويس وستيورات كوهين. ووفقًا لسياقية المسند، فإن الجملة أو العبارة "س يعرف أن ق في الزمن ز" تكون صادقة في سياق تحادتي معين، في حين تكون كاذبة في سياق تحادتي آخر لنفس الشخص ولذات القضية وفي ذات الزمن. فسياق المتحدث (الذي يسند المعرفة إلى الشخص س)، لا سياق س، هو الذي سيحدد شروط صدق العبارة المنطوقة "س يعرف أن ق" إلا في حالة كون المتحدث هو نفسه المسند إليه، أي في حالة إسناد المتحدث المعرفة إلى نفسه، ففي هذه الحالة يكون سياق المسند إليه (أي س) هو المحدد لشروط صدق العبارة.

ويتحدد سياق المتحدث من خلال خصائص وملامح المحادثة فإذا انتبه المتحدث إلى احتمالية ورود خطأ ما (ي)

معتقدات العالم الخارجي حتى ظهرت مواقف أخرى تطرح حلولًا مختلفة لأسئلة النزعة الشككية لا تتخذ من الأدلة محورًا للنقاش، ومن ذلك النزعة السياقية الإبستمولوجية التي تذهب إلى "أن المعايير الخاصة بالإسناد أو الادعاء الصحيح للمعرفة ليست ثابتة، بل تتغير بتغير الظروف"⁽²⁾. لا يجيب السياقيون على الأسئلة الشككية بإجابة فاصلة، بل يرون أن الإجابة تختلف باختلاف السياق الذي يطرح فيه المسألة المعينة، ففي حين أنه يمكننا ادعاء معرفة امتلاك جسمًا حقيقيًا في سياق المعايير العادية، فإننا لا نعرف ذلك في سياق المعايير العالية الخاصة بالدرس الفلسفي مثلًا.

(2) Michael Williams, *Problem of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, (New York: Oxford University Press, 2001), 159.

يختلف باختلاف المعايير الإبستمولوجية التي يحددها سياق المسند أو المتحدث.

ومما يُعترض به على سياقية المسند كونها أقرب إلى فلسفة اللغة منها إلى الإبستمولوجيا؛ إذ هي نظرية عن دلالات إسناد المعرفة وليس عن المعرفة ذاتها⁽³⁾. ويجيب ديروز بأن السياقية وإن كانت مبحثاً من مباحث فلسفة اللغة فإنها وثيقة الصلة بالإبستمولوجيا، يقول: "أولئك الذين يدرسون مشكلة الجبرية وحرية الإرادة على سبيل المثال ينبغي عليهم أن يكونوا مهتمين جداً بما يعنيه أن يكون الفعل **حرّاً**. فإذا كان ذلك يعني أشياء مختلفة في سياقات مختلفة فإن أنواعاً من المشاكل يمكن أن تنهض من الإخفاق في التعرف على هذا التحول في المعنى، وإذا لم يكن ثمة تحول فستكون هذه أيضاً معلومة جوهرية. ففي كلتا الحالتين سنحتاج إلى معرفة ما تعنيه مثل هذه الادعاءات. وبالمثل فإنه من المهم في دراسة المعرفة فهم ماذا يعني أن نقول إن شخصاً ما يعرف شيئاً ما. فإذا كان هذا يعني أشياء مختلفة في سياقات مختلفة فإن أنواعاً من المشاكل والأخطاء في الإبستمولوجيا، وليس فقط في فلسفة اللغة، ستنهض من الإخفاق في التعرف على مثل هذه التحولات في

في القضية (ق) وذكرها حين لم تكن قد أثرت قبل ذلك فإن السياق سيتحول من سياق ذي معايير منخفضة (حيث لا يلزم استبعاد الاحتمالية ي لصدق العبارة: "س يعرف أن ق") إلى سياق ذي معايير مرتفعة (حيث يلزم استبعاد الاحتمال ي لصدق العبارة).

وبحسب سياقة المسند، فإن ادعاءات المعرفة ينظر إليها باعتبارها ادعاءات ذات دلالة سياقية، فكلمة (يعرف) كلمة سياقية الدلالة indexical تتغير دلالتها من سياق لآخر مثلها مثل الكلمات السياقية: أنت، أنا، هنا. فإذا قلتُ مثلاً: (أحمد هنا)، فإن ما أعنيه بكلمة (هنا) سيعتمد على المكان الذي كنتُ فيه حين قلتُ ذلك، فإذا كنتُ في قاعة مؤتمرات فأنا أعني إذن أن أحمد في قاعة المؤتمرات. وهكذا كلمة (أنا)، فمعناها يعتمد على السياق التي استخدمت فيه، وتحديدًا على من يستخدمها. فإذا قال أحمد: (أنا في قاعة المؤتمرات) فهو يعني أن أحمد في قاعة المؤتمرات. ولكن عندما تستخدم فاطمة (أنا) فهي تعني شيئاً آخر، ف (أنا) التي تستخدمها فاطمة تعني: فاطمة. وهكذا كلمة (يعرف) فهي كلمة سياقية يعتمد محتواها الدلالي (أو السيمائي) على السياق التي استخدمت فيه. ولأن السياق يؤثر على المحتوى الدلالي لكلمة يعرف فهو أيضاً يؤثر على شروط صدق عبارات الإسناد المعرفي، أي إن صحة إسناد كلمة (يعرف)

(3) Elke Brendel and Christoph Jäger, "Contextualist Approaches to Epistemology: Problems and Prospects," *Erkenntnis* 61, no. 2 (November 1, 2004): 143-72, <https://doi.org/10.1007/s10670-004-0489-3>.

طرحها الفليسوفان ديفيد بي أنيس ومايكل ويليمز، ويطلق عليها سياقية المسألة issue-contextualism.

وتتميز نظريات سياقية المسألة بتعلقها الصريح بالتبرير الإبستمولوجي، بل وتُطرح بديلاً أو مكماً للنظريات التقليدية في التبرير الإبستمولوجي، أي النزعة الأساسية foundationalism والنزعة الاتساقية coherentism، بخلاف النظريات السياقية التحادثية الأحدث التي لا تعني ببنية المعرفة أو التبرير الإبستمولوجي، والتي لا يرى منظروها أنها بديلاً لأي من النظريتين التقليديتين في التبرير بل هي في تلائم مع كليهما⁽⁵⁾.

وتدين سياقية المسألة بالكثير لفتجنشتاين حتى إن ويليمز يصف نسخته من السياقية بأنها "سياقية فتجنشتاينية Wittgensteinian Contextualism؛ إذ فيها يُعلق التبرير بالممارسات والمعايير الاجتماعية⁽⁶⁾، ويقول ويليمز: "إن محور هذا المفهوم [للسياقية]، الذي يدين بالكثير لفتجنشتاين، هو فكرة أن معايير التبرير

المعنى. وإذا لم يكن هناك مثل هذا التحول وكنا نعتقد مع ذلك بحدوثه، فسنقع في أنواع من الأخطاء المتعلقة بالمعرفة، وكذلك المتعلقة بـ "يعرف". إن توافق المقترحات حول المعرفة وحول ادعاءات المرء حول دلالات "يعرف" توافقاً معقولاً عبر الحدود الهشة الفاصلة بين هذين المجالين الفرعيين للفلسفة ضروري لأي نظرية إبستمولوجية جديرة بالثقة، وكذلك لأي رؤية جديرة بالثقة حول دلالات الجمل الإبستمولوجية المهمة ذات الصلة"⁽⁴⁾.

والفرع الثاني من السياقية الإبستمولوجية هي سياقية المسند إليه Subject Contextualism، ووفقاً لها تتحد المعايير المعرفية الواجب على (س) الوفاء بها من خلال سياق (س) نفسه (وهو المسند إليه) لا سياق المتحدث أو المسند. ولأن السياقات التي تحدد المعايير المعرفية ليست تحادثية، فلن يكفي مجرد ورود الاحتمال (ي) في حديث ما ليرفع المعايير، بل سيعتمد اعتبار الاحتمال (ي) وما يترتب عليه من رفع أو خفض للمعايير على خلفية (س) المعلوماتية واهتماماته العملية في سياق المسألة issue-context. ويندرج تحت هذا الفرع من السياقية الإبستمولوجية عدد من النظريات ومنها النسخ المبكرة التي

(5) يقول ديروز مميّزاً نظريته عن نظرية ديفيد أنيس " إن 'السياقية' كما أشرحتها هنا ليست بالتأكيد أطروحة حول بنية المعرفة أو التبرير، بل هي في الواقع تتلاءم مع كل من النزعة الأساسية والنزعة الاتساقية، وأيضاً مع الخيارات البنيوية المختلفة بين هاتين النزعتين." انظر: DeRose, 21.

(6) Brendel and Jäger, "Contextualist Approaches to Epistemology: Problems and Prospects," 171; Michael Williams, "Why (Wittgensteinian) Contextualism Is Not Relativism," *Episteme* 4, no. 1 (February 2007): 93, <https://doi.org/10.3366/epi.2007.4.1.93>.

(4) Keith DeRose, *The Case for Contextualism: Knowledge, Skepticism, and Context* (New York: Oxford University Press, 2009), 18-19.

التقليديتين - ولا سيما الأساسية⁽⁹⁾. وكما يرى ديروز "إن سياقية أنيس هي أقرب ما تكون لأن توصف بأنها شكل من أشكال النزعة الأساسية، لا بديلاً بنويًا لكل من النزعة الأساسية والاتساقية"⁽¹⁰⁾.

يرى أنيس أن التبرير المعرفي يختلف باختلاف المعايير والممارسات الاجتماعية، فالتبرير نشاط اجتماعي قد نخرب فيه بغية إقناع الآخرين أو للدفاع عن التمسك عن معتقداتنا. ولا يتعارض التركيز على التبرير بصفته نشاطًا مع الاعتقاد في التبرير بصفته وضعًا status، ولكن التركيز على التبرير بصفته نشاطًا سيؤثر على رؤية المرء للتبرير بصفته وضعًا، على سبيل المثال سيكون من الطبيعي النظر إلى الاعتقاد المبرر على أنه الاعتقاد القابل للدفاع عنه من خلال النشاط التبريري. وبمجرد أن ننظر إلى التبرير كنشاط ستبدو بعض النظريات جذابة وسيستبعد البعض. فالتسلسل اللانهائي مثلًا من النظريات المستبعدة؛ لأن عمرنا محدود ولا يمكننا المضي قدما في تقديم الأسباب إلى ما لا نهاية، بل نحن نميل إلى الاعتقاد بأن الطفل الذي يستمر يسأل "لماذا" متسلسلاً لم يدرك كيفية عمل الممارسة التبريرية. وكذلك ستستبعد النزعة الاتساقية؛ إذ إننا في حياتنا الواقعية نرفض عادة الحجج

خاضعة للتنويعات الظرفية circumstantial الكبيرة، ومن ثم فهذه المعايير ليست مطلقة ولا ثابتة⁽⁷⁾. وإذا كانت معايير التبرير بحسب هذه الرؤية ليست ثابتة ولا مطلقة فهل يعني ذلك أن النظرية تؤول في النهاية إلى النسبية المعرفية؟ يجب ويلمز بالنفي ويدعي أن الامر على خلاف ذلك تمامًا. بل هو يرى أن نظريته يمكن استعمالها كعلاج ناجح لإغراءات النزعة الشكية بما ذلك النسبية المعرفية. يقول: "إن ما يؤخذ علي أو على فتجنشتاين على أنه تنبي للنسبية لا يعبر عن إهدار المعرفة الموضوعية ولكن يعبر عن شكوك معينة حول مزاعم الإبستمولوجيا التقليدية"⁽⁸⁾.

وكذلك يستمد ديفيد أنيس نظريته السياقية من فتجنشتاين وآخرين مؤكدًا على الطبيعة الاجتماعية للتبرير المعرفي، وهو ما تتجاهله النظريتين التقليديتين لبنية التبرير المعرفي. كما ينفي أنيس أن تؤول نظريته إلى النسبية أو إلى استبعاد الموضوعية، كما سيأتي بيانه في ثانيا ورقته الكلاسيكية التي أقدم لها. وعلى الرغم من أن أنيس أراد من نظريته أن تكون بديلاً للنظريتين التقليديتين فمن الواضح أنه لم يستبعدهما بالكلية؛ فثمة قرابة أو مصاهرة ظاهرة بين النظريتين

(9) Michael Williams, *Problem of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology* (New York: Oxford University Press, 2001), 159.

(10) DeRose, *The Case for Contextualism*, 21.

(7) Williams, "Why (Wittgensteinian) Contextualism Is Not Relativism," 93.

(8) Williams, 94.

DeRose, Keith. *The Case for Contextualism: Knowledge, Skepticism, and Context*. New York: Oxford University Press, 2009.

Williams, Michael. *Problem of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2001.

Williams, Michael. "Why (Wittgensteinian) Contextualism Is Not Relativism." *Episteme* 4, no. 1 (February 2007): 93–114. <https://doi.org/10.3366/epi.2007.4.1.93>.

نظرية سياقية في التبرير المعرفي⁽¹²⁾

ديفيد بي أنيس⁽¹³⁾

1. النزعة الأساسية والنزعة الاتساقية والنزعة السياقية

تذهب النزعة الأساسية foundationalism إلى أنه لا بُدَّ لكل قضية تجريبية مبررة أن ينتهي تبريرها، ولو جزئياً على الأقل، إلى فئة خاصة من القضايا الأساسية التي تتمتع، في أقل تقدير، بدرجة من التبرير مستقلة عن الدعم الذي

الدائرية باعتبارها غير مقنعة. وفي المقابل يبدو نشاط التبرير في الحياة الحقيقية أساسية النزعة: فنحن نقدم بعض الأسباب لدعم معتقداتنا ثم نتوقف في مرحلة ما ولا بُدَّ، وإذا كانت أسبابنا التي قدمناها جيدة على الأقل فإن الجمهور العاقل الراشد سيقنع بأننا قدمنا تبريراً كافياً⁽¹¹⁾.

فمن هو هذا الجمهور؟ وأي الاعتقادات تلك التي يمررونها من غير اعتراضات؟ وما هي أشكال الاعتراضات إن وجدت؟ وما طبيعة الأسباب يُنتهى إليها؟ هذا ما سيوضحه أنيس في ورقة.

مراجع المقدمة:

Brendel, Elke, and Christoph Jäger. "Contextualist Approaches to Epistemology: Problems and Prospects." *Erkenntnis* 61, no. 2 (November 1, 2004): 143–72. <https://doi.org/10.1007/s106703-0489-004->.

Daniel Greco. "Contextualism about Foundations." In *The Routledge Handbook of Epistemic Contextualism*. New York: Routledge, 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315745275.ch33>.

(12) نشرت هذه الورقة عام 1978 في *American Philosophical Quarterly*, Jul., 1978, Vol. 15, No. 3 (Jul., 1978), pp. 213-219.

(13) أستاذ الفلسفة بجامعة بول سنات بالولايات المتحدة (المترجم)

(11) Daniel Greco, "Contextualism about Foundations," in *The Routledge Handbook of Epistemic Contextualism* (New York: Routledge, 2017), 427, <https://doi.org/10.4324/9781315745275.ch33>.

ليس كافياً للتبرير⁽¹⁵⁾. وقد جنح منظرو التبرير المعرفي إلى إبراز النزعتين، الأساسية والاتساقية، متجاهلين أو متغاضين عن نوع ثالث من النظريات، ألا وهي **النزعة السياقية** Contextualism. ينكر السياقي وجود عبارات أساسية بالمعنى الذي تذهب إليه النزعة الأساسية، كما ينكر أن يكون الاتساق كافياً في التبرير. ووفقاً للنزعة الاتساقية، فإن كلتا النظريتين تتجاهل الضوابط السياقية الجوهرية للتبرير، وفيما يلي سأقوم بتقديم نسخة من النظرية السياقية⁽¹⁶⁾.

(15) وجدت مؤخراً مناقشات حول النزعة الاتساقية في Keith Lehrer, *Knowledge* (London, 1974), chaps. 7-8. Nicholas Rescher, "Foundationalism, Coherentism, and the Idea of Cognitive Systematization," *The Journal of Philosophy*, vol. 61 (1974), pp.

وكذلك في كتاب نيكولاس ريشر Nicholas Rescher: *The Coherence Theory of Truth* (London, 1973).

ويمكن العثور على نقد نظرية ليرر Lehrer للاتساقية في Cornman, "Foundational Versus Nonfoundational Theories of Empirical Justification"

وكذلك في مراجعتي للبر في *Philosophic*, vol. 11 (1976), pp. 209-213.

ويمكن العثور على نقد نسخة ريسلر Reseller في ورقة "Foundationalism in Redux" لمؤلفها Mark Pastin وهي غير منشورة ويمكن الإطلاع على ملخص لها في *The Journal of Philosophy*, vol. 61 (1974), pp. 709-710.

(16) عُرف كل من بيرس وديوي وبوبر تاريخياً بأنهم رموز السياقية. وتوجد أيضاً تلميحات واقتراحات ونظريات سياقية في الأعمال التالية:

Robert Ackermann, *Belief and Knowledge* (Garden City, New York, 1972). Bruce Aune, *Knowledge, Mind, and Nature* (New York, 1967). John Austin, *Sense and Sensibilia* (London, 1962). Stephen Toulmin, *The Uses of Argument* (London, 1958). Stephen Toulmin, *Human Understanding* (Princeton, New Jersey, 1972). Carl Wellman, *Challenge and Response: Justification in Ethics* (Carbondale, Illinois, 1971). F. L. Will, *Induction and Justification* (Ithaca, New York, 1974). Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York, 1953). Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford, 1969).

ومن أجل مقارنة نظرية للقرار Isaac Levi, *Gambling with Truth* (New York, 1967)

قد تستمده مثل هذه القضايا من قضايا أخرى. ولا تشترط هذه النزعة الأساسية **المعتدلة** *minimal* اليقين أو عدم قابلية التصحيح incorrigibility، ولا تنفي إمكان إعادة النظر في **جميع** القضايا، كما أنها تعطي دوراً بارزاً للاتساق أو التبرير من داخل النسق⁽¹⁴⁾. وتتمثل الاعتراضات الرئيسية على النزعة الأساسية في (أ) إنكار وجود القضايا الأساسية و(ب) الادعاء أن مثل هذا الأساس المجذب، على افتراض وجوده، لن يفلح أبداً في تبرير جميع القضايا المتنوعة التي نعدها عادةً مبررة.

وأما النظرية الاتساقية في التبرير فتذهب إلى عكس ما تذهب إليه النزعة الأساسية. فوفقاً لها تكون القضية مبررة إذا، و فقط إذا، كانت متسقة مع نسق معين من القضايا. وعلى الرغم من وجود خلاف بين الاتساقيين في توضيح ماهية الاتساق وتحديد النسق الخاص بالقضايا، فإنهم يتفقون على أن العناصر الرئيسية للنظرية هي الاتساق والترابط والشمولية. ويتمثل الاعتراض الرئيس على النظرية في أن الاتساق ضمن مجموعة منسجمة وشاملة من القضايا

(14) للاطلاع على مناقشة للنزعة الأساسية المعتدلة انظر:

William P. Alston, "Has Foundationalism Been Refuted?," *Philosophical Studies*, vol. 29 (1976), pp. 287-305; James W. Cornman, "Foundationalism Versus Nonfoundational Theories of Empirical Justification," *American Philosophical Quarterly*, vol. 14 (1977), pp. 287-297; David B. Annis, "Epistemic Foundationalism," *Philosophical Studies*, vol. 31 (1977), pp. 345-352.

(د1، د2، ...، درقم). قد نعترض بأن أحد تلك الأسباب التي يقدمها (س) خطأ، أو أن أسبابه لا تقدم دعمًا كافيًا لـ (ق)، أو أن استدلال (س) تحديدًا على صدق (ق) من هذه الأسباب استدلال مغالطي، أو أن ثمة دليل (ي) إذا ما اعتبر مع تلك الأسباب فلن تتلقى القضية (ق) الدعم الكافي لتبريرها. وقد تثار هذه الاعتراضات على أسبابه للأسباب (د1، د2، ...، درقم)، كما قد تثار على ردوده على اعتراضاتنا.

وتوجد أيضًا حالات لا يكون الشخص فيها مطالبًا بإبداء أسباب اعتقاده أن (ق)؛ فنحن لا نطلب عادة أسبابًا إذا ادعى (س) أنه يرى كتابًا بني اللون في الغرفة، ومع ذلك قد نعترض بأن الشخص ليس في وضع يسمح له بالمعرفة. وذلك بأن نبين مثلًا أن الشخص غير موثوق به في مثل هذه المواقف، ومن هنا فإن الاعتراضات التي تنتمي إلى الفئات (أ) أو (ب) يمكن أن توجد حتى في الحالات التي لا نطلب فيها أسبابًا عموميًا.

ولكن سيكون شرطًا مبالغًا فيه ذلك الذي يستلزم من الشخص أن يكون قادرًا على دفع جميع الاعتراضات **الممكنة** التي تنتمي إلى هاتين الفئتين: فقد تظهر في المستقبل أدلة جديدة، جراء التقدم في معرفتنا العلمية، تثير الشكوك حول صدق القضية (ق)، وعلى الرغم من أننا في الواقع لا نمتلك هذه الأدلة الآن، فإنه

2. النموذج الأساسي: دفع الاعتراضات

إن النموذج الأساسي للتبرير الذي أقدمه هنا يتطلب أن يكون الشخص قادرًا على دفع اعتراضات معينة، وتحديد تلك الاعتراضات الواجب على المرء دفعها ومدى نجاحه في هذه المهمة مرتبط بأهداف معينة. ولأن المسألة تتعلق بالتبرير المعرفي فستكون الأهداف ذات طبيعة معرفية، وقد يكون قبول بعض القضايا معقولًا بالنسبة إلى هدف معرفي واحد وغير معقول بالنسبة إلى هدف آخر. ومن أهدافنا المعرفية امتلاك المعتقدات الصادقة واجتناب المعتقدات الكاذبة، ومن المفترض أن تكون الأهداف المعرفية الأخرى كالبساطة وحفظ المعتقدات الموجودة وتعظيم القوة التفسيرية تابعة للهدفين: تحقيق الصدق واجتناب الخطأ⁽¹⁷⁾.

وبأخذ هذه الأهداف في الاعتبار، فإننا قد نعترض على الشخص (س) إذا ادعى أن بعض القضايا (ق) صادقة، بأن (س) ليس في وضع يسمح له بمعرفة أن (ق) [ولنطلق على هذا الاعتراض (أ)]. أو قد نعترض بأن (ق) كاذبة [ولنطلق عليه (ب)]. والآن لنعتبر الاعتراض (أ)، ولنفترض أننا سألنا (س) كيف يعرف أن (ق)، فأجاب بأن أمدنا بأسباب متنوعة لصدق (ق) كالتالي:

(17) للإطلاع على مناقشة الأهداف المعرفية انظر: Levi, *Gambling with Truth*.

العنيفة أو التصدعات أو الكسور أو الحواجز ... أو الحوادث في انقطاع المسار السلس المستقيم للسلوك⁽¹⁹⁾. ولذلك فإنه لكي يكون (س) ملزماً بتقديم رد على اعتراض ما فلا بُدَّ أن يكون هذا الاعتراض مظهرًا من مظاهر شك حقيقي، أي أن يكون الشك ناتجًا عن موقف حياتي حقيقي. وبافتراض أن الاحتماليات الذاتية التي يُعَيَّنُها الشخص تعكس مواقفه المعرفية الفعلية وأنها نتاج مواجهته مع العالم، فإن التعبير عن النقطة أعلاه يمكن أن يصاغ على النحو التالي: لا يلزم (س) الرد على الاعتراض إذا عيَّن الأشخاص الذين يستجوبون (س) احتمالية منخفضة عمومًا⁽²⁰⁾.

وإذا وجب أن يكون الاعتراض تعبيرًا عن شك حقيقي ناجم عن هزات الحياة الحقيقية، فإن مثل هذه الاعتراضات إذن ستكون **محلية** *local* في الأساس، لا **عالمية** *global*. والاعتراضات العالمية هي التي تثير الشك في مجمل المعتقدات التي اعتقد بها في وقت معين أو في المعتقدات بإطلاق، في حين تثير الاعتراضات المحلية الشك في معتقد معين. ولا يعني ذلك أن الموقف الواقعي لا يمكن أن ينجم عنه

من الممكن منطقيًا امتلاكها، ومن ثم فهي اعتراضات ممكنة على (ق) الآن. ولو كان يجب على الشخص أن يكون قادرًا على دفع مثل هذه الاعتراضات، لوجب أن يكون في وضع معرفي مختلف وأفضل من الذي هو فيه حاليًا، أي سيتعين عليه أن يمتلك دليلًا جديدًا من أجل الرد على الاعتراضات، وكذلك سيتعين على المعارضين أن يكونوا في وضع أفضل لرفع اعتراضهم. والصحيح أنه لا ينبغي أن يتطلب رفع الاعتراضات والرد عليها أن يكون المشاركون في وضع معرفي جديد، بل المطلوب معرفة إن كان الشخص في وضعه الحاضر مبرر في اعتقاده أن (ق)؛ ولذلك يتعين على الشخص فقط أن يرد على الاعتراضات **الحالية، أي القائمة** على الأدلة الحالية المتاحة.

ومجرد التلطف بسؤال ينتمي إلى إحدى الفئتين لا يجعل منه اعتراضًا يلزم على (س) الرد عليه. ولكي يلزم الرد فلا بُدَّ أن يعبر الاعتراض عن شك **حقيقي** *real* *doubt*. والشك، وفقًا لبيرس Peirce، حالة مقلقة ممتعضة تكافح جميعًا لتحرير أنفسنا منها. ويظهر مثل هذا الشك نتيجة "لبعض الظواهر المفاجئة، أو بعض الخبرات التي خالفت توقعًا أو نقضت عادةً متوقعة..."⁽¹⁸⁾ (6.469). وكما يقول ديوي Dewey:

لا يظهر الشك إلا عندما تتسبب "الهزات

(19) John Dewey, *Knowing and the Known* (Boston, 1949), p. 315.

وانظر أيضًا:

Wittgenstein's On Certainty.

(20) ومثال الاحتمالية المنخفضة الناجمة عن شك غير حقيقي، احتمالية أن نكون أدمغة في أوعية موصوله بجهاز كمبيوتر ضخم يجعلنا نشعر بواقعية عالم افتراضي وهمي. (المترجم)

(18) C. S. Peirce, *Collected Papers*, vol. 6, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss (Harvard, 1965).

المعتراض عن أسبابه ويمكنه أن يثير أيًا من الاعتراضات من النوع (أ) أو (ب) في الرد. ومرة أخرى، يعتمد الأخذ والعطاء هنا على اعتراضات وردود حقيقية.

3. الطبيعة الاجتماعية للتبرير

إن تحديد حالة (س) التبريرية فيما يتعلق باعتقاده أن (ق) يجب اعتباره بالنظر إلى **سياق المسألة** *issue-context*. لنفترض أننا مهتمون بمعرفة إن كان جونز، وهو شخص عامي غير مدرب طبيًا، لديه المعلومات العامة التي تفيد أن شلل الأطفال سببه فيروس. فإذا سألناه عن ذلك وكان رده على سؤالنا هو أنه يتذكر الصحيفة التي ذكرت أن سولك⁽²¹⁾ قال ذلك، فهذا جواب جيد بما فيه الكفاية؛ فقد كان أدأوه مناسبًا بالنظر إلى سياق المسألة. ولكن لنفترض أن السياق هو امتحان لدرجة الماجستير في الطب، هنا سنتوقع المزيد. فإذا اقتصر الطالب المرشح على ما قاله جونز، فسنعده ضعيفًا جدًا في المعرفة. ولذلك فإن الشخص قد يكون مبررًا في اعتقاده أن (ق) بالنسبة إلى أحد سياقات المسألة، وغير مبرر بالنسبة إلى سياق آخر.

وسياق المسألة *issue-context* هو ما تثيره مسألة محددة تتعلق بـ (ق)، ومن خلال

اعتراض عالمي. فلو أننا تعرضنا لإشعاع نووي أحدثته حرب عالمية ثالثة، ونتج عن هذا الإشعاع زيادة كبيرة مفاجئة في معدل الخطأ في المعتقدات الحسية المرئية، فسنكون مترددين بشأن جنس هذه المعتقدات.

ولا بُدَّ من افتراض وجود الهدف المعرفي لدى الجمهور المعترض، والمتمثل في تحقيق الصدق واجتناب الخطأ. فإن لم يكونوا نقادًا ساعيين للحقيقة، فلن يأتوا باعتراضات ملائمة. ولكي يتحقق دفع (س) الاعتراض (ي) يجب عليه أن يرد بطريقة تنتج داخل الجماعة المعترضة رفضًا عامًا للاعتراض (ي)، وإن لم يكن بالضرورة كليًا شاملًا، أو على الأقل يجب أن يرد بطريقة تنتج اعترافًا عامًا بوهن القضية (ي) من حيث كونها اعتراضًا؛ كأن يشير (س) مثلًا إلى أنه على الرغم من احتمال صحة الاعتراض (ي)، فإنه لا يفعل سوى التقليل من الدعم المستمد من د1 (أحد أسباب اعتقاد (س) أن (ق)) بمقدار ضئيل جدًا مما يُبقي (س) مبررًا في اعتقاده أن (ق). وتوجد بالطبع العديد من الطرق التي يمكن أن يتعامل بها (س) مع الاعتراضات، فقد يشير إلى أنها ليست من النوع (أ) ولا (ب) ومن ثم لا تكون ذات صلة، وقد يرد بأنها مجرد ملاحظة فارغة ليست مدفوعة بشك حقيقي؛ أي لا يوجد سبب للاعتقاد أنها صحيحة، وله أن يسأل

(21) **جوناس إدوارد سولك** (28 أكتوبر 1914 - 23 يونيو 1995) طبيب أمريكي وعالم وباحث طوّر التجربة الناجحة الأولى للقاح **شلل الأطفال**. (المترجم)

التي تمثل ضابطًا سياقيًا contextual parameter لا يمكن لأي نظرية ملائمة في التبرير أن تتغاضى عنه. ووفقًا للنموذج السياقي للتبرير الموضح أعلاه، فإنه يلزم عند السؤال عن حالة تبرير (س) في اعتقاده أن (ق) أن نعتبر بعض سياقات المسألة المعينة التي تحدد مستوى الفهم والمعرفة المطلوبة، وهذا بدوره سيحدد جماعة المعترضين الملائمة. ولا بُدَّ لكي يكون (س) مبررًا في اعتقاده أن (ق) بالنسبة إلى سياق المسألة، أن يكون قادرًا على دفع جميع الاعتراضات الحاضرة التي تنتمي إلى (أ) و(ب)، التي تعبر عن شك حقيقي لدى جماعة المعترضين المؤهلة، المتصفين بكونهم نفاذًا ساعيين إلى الحقيقة. ومن ثم، فإن المعلومات الاجتماعية social information - أي معتقدات الآخرين ومعارفهم ونظرياتهم - تلعب دورًا مهمًا في التبرير: لأنها تحدد جزئيًا الاعتراضات التي تطرح، وكيفية استجابة الشخص لها، والردود التي يقبلها المعترضون.

وربما يكون العنصر الأكثر إهمالًا في نظرية التبرير هو الممارسات الاجتماعية الواقعية ومعايير تبرير ثقافة مجتمع ما من الناس. ولقد بحث الفلاسفة عن مبادئ التبرير الشاملة والقبلية، ولكن لنقتصر فيما يلي على سياق التحقيق العلمي. هناك بلا ريب تنقيحات في أساليب وتقنيات الاكتشاف والاختبار في العلوم

السياق يتعين مستوى الفهم والمعرفة اللذان يجب أن يتحلى بهما (س)، كما تتعين الجماعة المعترضة الملائمة. فعلى سبيل المثال، الجماعة الملائمة في سياق امتحان درجة الماجستير في الطب هي فئة الممتحنين المؤهلين طبيًا، لا فئة الأشخاص العاديين غير المدربين طبيًا.

وتعد الأهمية (القيمة أو المنفعة) المرتبطة بنتيجة قبول (ق)، عندما تكون كاذبة، أو رفض (ق)، عندما تكون صادقة = أحد مكونات سياق المسألة. فإذا افترضنا أن المسألة هي معرفة مدى نجاعة دواء معين في علاج مرض يصاب به البشر دون أن يسبب آثارًا ضارة، فسنكون مطالبين في مثل هذه الحالة بما هو أكثر عما إذا كان الدواء يُراد منه علاج الحيوانات، وستكون الجماعة المعترضة الملائمة في كلتا الحالتين هي نفسها، أي الباحثون المؤهلون، ولكن سيحتاجون إلى المزيد من التثبيت في الحالة الأولى. وفي الواقع، يقلل الباحثون أو يزيدون من الشروط التبريرية بما يتناسب وأهمية المسألة. فإذا كان قبول (ق) حال كونها كاذبة يترتب عليه عواقب وخيمة، فقد يزيد الباحث من مستوى الأهمية المطلوبة لاختبار (ق).

إن الإنسان حيوان اجتماعي، ومع ذلك عندما يتعلق الأمر بتبرير المعتقدات يميل الفلاسفة إلى تجاهل هذه الحقيقة

ممارسات الجماعة ومعاييرها التبريرية في الاعتبار. وبذلك يتحدد مستوى الفهم والمعرفة المتوقع أن يحققها (س)، وكذلك المعايير التي يجب أن يفي بها، وتعدّ جماعة المعترضين الملائمة جماعة فرعية من (م)، ولكي يكون (س) مبررًا في اعتقاده أن (ق) يتوجب عليه أن يكون قادرًا على رد اعتراضاتهم بطريقة تراعي ممارساتهم ومعاييرهم.

وينبني على ما سبق وجوب **تطبيق** نظرية التبرير: فلا يمكننا إذا أردنا اعتبار تبرير المعتقدات أن نهمل الممارسات الاجتماعية الواقعية ومعايير تبرير الجماعة. وقد بدأ علماء النفس وعلماء الاجتماع وعلماء الأنثروبولوجيا هذه الدراسة ولا تزال توجد حاجة ماسة لمزيد من العمل⁽²²⁾.

وقد أقرت فلسفة العلم الحديثة بضرورة تطبيق to naturalize النظرية التبريرية. أما أتباع الوضعية المنطقية فشددوا على "منطق" العلم - بنية النظريات والتعزيز والتفسير - في معزل عن العلم كما هو مطبق في الواقع. ولكن كثيرًا من الأفكار الرئيسية في فلسفة العلم الحديثة تؤكد على قصور هذا النهج: فالعلم بوصفه مُمارسًا يثمر معتقدات مبررة عن العالم: ومن ثمّ لا يمكن إهمال دراسة الممارسات الفعلية التي تغيرت عبر الزمن. وهكذا فإن التوجه الحالي

[الطبيعية]. فإذا افترضنا أنه في الزمن (ز)، ووفقًا لأفضل مناهج الاكتشاف والاختبار في المجال العلمي التي طورها نقاد ساعون للحقيقة، تقبل (س) النظرية (ن)، فسيكون من السخف أن نقول إن (س) غير مبرر في قبول (ن)؛ لأنه في وقت ما في المستقبل ستؤدي تنقيح هذه التقنيات إلى قبول نظرية مختلفة. وعليه، فإنه بالنسبة إلى المعايير في الزمن (ز)، يكون (س) مبررًا في قبول (ن).

وكذلك الحال إذا اعتبرنا حالة أخرى تتضمن جماعتين مختلفتين موجودتين في نفس الوقت بدلاً من وقتين مختلفين كما في المثال أعلاه. فإذا افترضنا أن (س) عالم متخصص في فيزياء الأرض وقد قبل النظرية (ن) بناء على أفضل المناهج التي طورها علماء فيزياء الأرض في الزمن (ز)، وفي كوكب آخر توم لكوكبنا ومجهول لنا رفض علماء فيزياء الأرض، الأكثر تقدمًا، النظرية (ن) = فسيظل (س) مع ذلك مبررًا في قبوله (ن).

ولكي نحدد هل (س) مبرر في اعتقاده أن (ق) أم لا، علينا أن نأخذ في الاعتبار معايير التبرير الواقعية لجماعة الأشخاص الذي ينتمي إليه (س). وبمعنى أكثر تحديدًا، يمكننا تحديد حالة (س) التبريرية فيما يتعلق باعتقاده أن (ق) من خلال تعيين سياق المسألة الذي طُرح داخل جماعة الأشخاص (م) مع أخذ

(22) انظر على سبيل المثال:

Michael Cole et al., *The Cultural Context of Learning and Thinking* (New York, 1971).

من أشكال النزعة الذاتية: فكما أنه لا توجد لغة ملاحظة في العلم غير مثقلة بالنظرية، فكذلك لا يوجد موقف يمكن للمرء أن يتبناه غير مثقل بالمعيار المعرفي، ولا يلزم من ذلك في كلتا الحالتين إهدار الموضوعية والنقد العقلاني⁽²⁵⁾.

4. حجة التراجع

يقدم أنصار النزعة الأساسية عمومًا نسخة من حجة التراجع اللانهائي the infinite regress argument كدعم لها. وتتضمن الحجة مقدمتين رئيسيتين: إبطال نظرية الإتساق في التبرير، وإبطال الاعتماد على التسلسل اللانهائي باتخاذ مبررًا كافيًا للاعتقاد. ولكن هناك خيار آخر تنتجه الحجة إلى جانب النزعة الأساسية، فنوع النظرية السياقية الموضح أعلاه يمنع التسلسل [في الأسباب] وفي الوقت نفسه لا تتطلب قضايا أساسية بالمعنى الذي يراد في النزعة الأساسية.

لنفترض أن آل جونز يبحثون عن كرسي أحمر ليحل محل آخر مكسور في بيتهم. وبناء على ذلك، فإن سياق الموضوع هنا لن يكون سؤال قدرتهم على تمييز الضلال الدقيقة للون، ولا هو اختبار فيزيائي حيث

(25) وللإطلاع على مناقشة الموضوعية في العلم وعدم وجود ملاحظة لا تتضمن النظرية انظر بحث فريدريك سوب "The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories" وكذلك عمله "Afterword-1976" في *The Structure of Scientific Theories*

في فلسفة العلم يتجه صوب الواقعية التاريخية والمنهجية⁽²³⁾.

ولا تستلزم حقيقة تعلق التبرير بالممارسات الاجتماعية ومعايير الجماعة عدم إمكان انتقادها أو كون التبرير أمرًا ذاتيًا. فهذه الممارسات والمعايير معرفية، ومن ثم فإن أهدافها تحقيق الصدق واجتناب الخطأ، وبقدر عدم تحقيق هذه الأهداف بقدر ما يمكن انتقاد الممارسات والمعايير. فعلى سبيل المثال، يعتمد شعب الكيبال⁽²⁴⁾ Kpelle في إفريقيا على سلطة كبار السن أكثر مما نعتمد نحن، ولكن من الممكن التشكيك في هذه السلطة إذا وجدوا أنها تؤدي بهم إلى الكثير من المعتقدات الحسية الكاذبة. وبالطبع لا بُدَّ في الاعتراض على الممارسة أن يكون حقيقيًا: أي أن الشك يجب أن يكون نتيجة لهزة أو عائق ما في خبرتنا بالعالم، كما أن مثل هذه الاعتراضات ستكون دائمًا محلية، لا عالمية. وقد تؤدي بعض الممارسات أو القواعد وخبرتنا بالعالم إلى وجود إشكالية في ممارسة أخرى، والاعتراض الحقيقي سيفترض وجود بعض الممارسات الأخرى المقبولة. ولا يستلزم من ذلك تبني شكًا

(23) وللإطلاع على مناقشة الحاجة إلى تطبيع النظرية التبريرية في فلسفة العلم انظر:

Frederick Suppe, "Afterword-1976"

والمترجم في الإصدار الثاني من عمله: *The Structure of Scientific Theories* (Urbana, Illinois, 1977).

(24) أكبر مجموعة عرقية في ليبيريا. (المترجم)

أسبابًا، فالاعتقاد إذن ليس أساسيًا سياقيًا. وبناء عليه فإن اعتقاد جونز بوجود كرسي أحمر، كما في الموقف الأول أعلاه، هو اعتقاد أساسي سياقي، في حين أنه ليس أساسيًا في الحالة الثانية.

ولنعتبر الحالتين التاليتين: الأولى لا تطلب فيها جماعة المعارضين من (س) أن يكون لديه أسباب لاعتقاده أن (ق) كشرط ليكون في وضع يسمح له بامتلاك المعرفة ويقبلون دعواه، وأما الثانية فتطلب فيها جماعة المعارضين أسبابًا ثم تقبل دعواه. وفي كلتا الحالتين لا يوجد تسلسل في الأسباب. وإذا لم يكن لدى الجماعة المعارضة الملائمة، التي يتصف أعضاؤها بكونهم متحرين للحقيقة، شكوك حقيقية في سياق المسألة المحددة، فإن اعتقاد الشخص مبرر: إذ قد صمد أمام اختبار المعارضين المدفوعين بدوافع تثبتية.

5. الاعتراضات على النظرية

توجد عدة اعتراضات على النظرية السياقية. وتدور هذه الاعتراضات حول فكرة صرامة الشروط التبريرية المبالغ فيها التي تفرضها النظرية، ويمكن عرض الاعتراضات على النحو التالي:

أولاً: وفقًا للنظرية المقدمة، فإنه يجب على الشخص حتى يكون مبررًا في اعتقاده

يُتوقع أن يكون لدى الشخص معرفة تفصيلية بانتقال الضوء وإدراك الألوان، كما أنه لا وجود لأمر جلل يتوقف على التحديد الصحيح للون. فإذا أشار السيد جونز الذي يتمتع بالمفاهيم الحسية الضرورية وبيصر سليم إلى كرسي أحمر على بعد بضعة أقدام أمامه وقال: "هنا كرسي أحمر"، فإن الجماعة المعارضة الملائمة، التي ستألف من ملاحظين حسيين عاديين ذوي معرفة عامة بالشروط القياسية للإدراك الحسي والخطأ فيه، لن تعترض عليه في مثل هذه الحالات المألوفة لدينا جميعًا عمومًا، ومن ثم سيقبل ادعاء جونز ويُعدّ مبررًا. ولكن تخيل أن شخصًا اعترض بوجود ضوء أحمر مسلط على الكرسي، مشيرًا إلى أن الكرسي قد لا يكون أحمر في حقيقة الأمر. فإن لم يستطع جونز الرد على هذا الاعتراض، عندما يكون حقيقيًا، فلن يكون في وضع إدراكي ملائم. ولكن لنفترض أنه في وضع يسمح له بالرد، بأن يكون جونز على علم بالضوء المسلط وأنه يعتقد أن الكرسي مع ذلك لونه أحمر؛ لأنه رآه البارحة في ظروف الضوء العادي، حينئذ سنقبل ادعاءه.

ويُعد الاعتقاد **أساسيًا سياقيًا** *contextually-basic* إذا كانت جماعة المعارضين الملائمة لسياق مسألة ما لا تتطلب أن يكون لدى الشخص أسباب للاعتقاد ليكون في وضع يسمح له بالمعرفة. فإذا طلبت مجموعة المعارض

قأما بتجربة معينة، ولم يكن لأحدهما علم يعمل الآخر، فحصل العالم الأول (س1) على نتيجة واحدة وخلص إلى أن (ق)، ولم يحصل العالم الثاني (س2) على النتيجة (بسبب قياسات غير صحيحة)، فاشتراط دراية (س1) بتجربة (س2) وكونه قادرًا على دحضها لتبرير اعتقاده هو فرض عبء غير واقعي على (س1)، وهو فرض من شأنه أن يدخل مطلب عدم قابلية الإلغاء *defeasibility* في شرط التبرير. إن إحدى طرق التعامل مع مشكلة جيتيه⁽²⁷⁾ Gettier

(27) قدم الفيلسوف الأمريكي إدموند جيتيه Edmund Gettier في عام 1963 ورقة من ثلاث صفحات بعنوان: «هل الاعتقاد الصادق المبرر معرفة؟» *Is Justified True Belief Knowledge* تحدي فيها التحليل التقليدي للمعرفة (أي كون المعرفة مركبة من الاعتقاد الصادق المبرر) بعرض حالات تتعارض مع هذا التحليل عرفت بحالات جيتيه *Gettier cases* أو مشكلة جيتيه *The Gettier problem*. تبين تلك الحالات كيف أنه من الممكن أن يحصل المرء على اعتقاد صادق مبرر ومع ذلك يقصر عن رتبة المعرفة. ومن الأمثلة التي تضرب لحالات جيتيه مثال الأغنام في الحقل، وهو كالتالي: تخيل أنك تقف خارج حقل، ثم أنت ترى بداخله ما يبدو تمامًا كالشاة، فما هو الاعتقاد الذي يحدث لك على الفور؟ من بين سائر الاحتمالات قد يحدث أن تعتقد أنك ترى شاة في الحقل. وفي الواقع أنت محق فهناك بالفعل شاة في الحقل لكن مكانها خلف التل الذي يقع في منتصف الحقل. فأنت لا تستطيع أن ترى هذه الشاة التي خلف التل ولا لديك أي دليل على وجودها. أما ما رأيته مما يبدو كالشاة تمامًا فهو كلب متكرر في شكل شاة. فوفقًا لما سبق فأنت تملك اعتقادًا صادقًا مبررًا أن شاة توجد في الحقل. ولكن هل هذا الاعتقاد بهذه الصورة يصدق عليه أنه معرفة؟ سيجيب معظم الإبيستمولوجيين، إن لم يكن جميعهم، بالنفي. وعلى إثر هذه الورقة رفض بعض فلاسفة التحليل القياسي للمعرفة لعدم قدرته على مجابهة مشكلة جيتيه. ومن هؤلاء الفيلسوف البريطاني المعاصر تيموثي ويليامسون Timothy Williamson الذي ذهب إلى أن مفهوم المعرفة غير قابل للتحليل إلى ما هو أبسط منه: بمعنى أن المعرفة لا تتكون من مزيج يتضمن حالة عقلية داخلية هي الاعتقاد، وحالة شرط خارجي هو (الصدق)؛ بل المعرفة نفسها نوع من أنواع الحالات العقلية. وهناك من حاول حل الإشكال بإضافة شرط رابع، كأن لا يكون صدق القضية عرضيًا أو بالصدفة مثلًا. (المترجم)

أن يكون قادرًا على دفع فئة محدودة من الاعتراضات المندرجة في الفئتين (أ) و (ب)، وفي ذلك تجاهل للتمييز بين كون المرء مبررًا وبين إظهار أنه مبرر. فأن يكون المرء مبررًا هو مجرد تلبية لمبادئ التبرير، أما إثبات التبرير فهو البرهنة على أن المرء قد استوفى هذه المبادئ، وفي هذا مزيد كلفة⁽²⁶⁾. فعلى سبيل المثال، ربما يكون لدى (س) دليل يبرر اعتقاده أن (ق) مع أنه غير قادر على التعبير عن الأدلة، وفي هذه الحالة لن يستطيع (س) أن يثبت تبريره.

ثانيًا: إذا كان شرط تبرير الاعتقاد أن (ق) يتطلب أن يكون المرء قادرًا على دفع الاعتراض بأن (ق) كاذبة، فإن النظرية تتجاهل إذن التمييز بين الصدق والتبرير؛ فالشخص قد يكون مبررًا في اعتقاد القضية ولو كانت كاذبة.

وأخيرًا: تتطلب النظرية أن يكون (س) في وضع يسمح له بالرد على جميع أنواع الاعتراضات من مختلف وجهات النظر. وهذا، مرة أخرى، مطلب مبالغ فيه جدًا. فإذا افترضنا، على سبيل المثال، وجود اثنين من العلماء في بلدين مختلفين

(26) ناقش أليستون هذا التمييز في

"Has Minimal Foundationalism Been Refuted?"

وانظر أيضًا مقالاته:

"Two Types of Foundationalism," *The Journal of Philosophy*, vol. 73 (1976), pp. 165-185, and "Self-Warrant: A Neglected Form of Privileged Access," *American Philosophical Quarterly*, vol. 13 (1976), pp. 257-272.

شيء، فحينئذ لن نعدده مبررًا في اعتقاده بلا ريب. قد لا نكون قادرين على التعبير عن جميع الأدلة التي لدينا على صدق (ق) ولكننا مطالبون بأداء ذلك لبعض الأدلة. ولا يكفي أن نمتلك دليلًا على صدق (ق)، بل يجب أن نستعمله ما نملكه دليلًا، وهذا يضعنا "في الفضاء المنطقي للأسباب والتبرير والقدرة على تبرير ما يقوله المرء"⁽²⁹⁾.

والنقطة الأولى في الرد على الاعتراض الثاني هي أن للتبرير المعرفي *epistemic justification* ينهض بدعوى عن المعرفة. فأن تكون مبررًا معرفيًا في الاعتقاد أن (ق) يعني أن تكون في وضع يسمح لك بمعرفة (ق). وإذا كانت أهداف التبرير المعرفي هي الصدق وتجنب الخطأ، **فيجب** على المرء ألا يقبل العبارات الكاذبة، فهو أمر مرفوض إبستمولوجيًا، ولذلك فإن كذب (ق) يؤخذ على الأقل ضد كون الشخص مبررًا.

ومع ذلك فإن الرؤية السياقية المقدمة لا تتجاهل التمييز بين الصدق والتبرير. فدفع الاعتراض لا يستلزم إثبات بطلانه، بل لا يتطلب سوى اتفاق عام على الرد، وقد يكون الاعتراض مع ذلك صحيحًا. ولذلك، فإن (س) قد يكون مبررًا في اعتقاده أن (ق)؛ إذ هو قادر على دفع الاعتراض. ولكن في الآن ذاته تكون (ق) كاذبة في حقيقة الأمر. كما

يتمثل في إضافة شرط إلى جانب امتلاك الاعتقاد المبرر الصادق لتحصيل المعرفة، ألا وهو عدم كون التبرير ملغيًا. ومع وجود توصيفات مختلفة لقابلية الإلغاء، فإن أحد مكوناتها الجوهرية أو نسختها المطلقة تذهب إلى أن القضية (ي) تلغي التبرير الذي يمنحه الدليل (د) لـ (ق) فقط في حالة كانت (ي) صادقة وكان الاقتران بين (ي) و(د) لا يوفر الدعم الكافي لـ (ق)⁽²⁸⁾. ووفقًا للنظرية السياقية المقدمة فإنه من أجل أن يكون (س) مبررًا في اعتقاده أن (ق)، يجب عليه أن يكون قادرًا على دفع الاعتراض بوجود دليل لاغ.

وردًا على الاعتراض الأول، فإن النظرية المقدمة لا تتجاهل التمييز بين كون الشخص مبررًا وإظهار أنه مبرر. فليس مطلوبًا من (س) أن يكون قادرًا على ذكر معايير التبرير وإثبات أنه استوفاهها، بل المطلوب أن يكون قادرًا على دفع اعتراضات حقيقية، وقد يتطلب ذلك منه **أحيانًا** مناقشة المعايير. أضف إلى ذلك، أن المثال المعطى ليس مثالًا مضادًا؛ إذ لا يعبر عن حالة اعتقاد مبرر. ولنعتبر حالة يدفعا سياق المسألة فيها إلى أن نتوقع من (س) أن يكون لديه أسباب لاعتقاده أن (ق)، فإذا افترضنا أنه عندما سُئل كيف يعرف أو ما هي أسبابه، لم يستطع قول أي

(28) أفضل مناقشة لقابلية الإلغاء تجدها في

Marshall Swain's "Epistemic Defeasibility," *American Philosophical Quarterly*, vol. 11 (1974), pp. 15-26.

(29) Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (London, 1963), p. 169.

فيها سياق المسألة أن نطلب من (س) أن يضع نفسه في مثل هذا الموقف المعرفي تجنبًا لاتصاح كذب (ق) بعد ذلك. وفي مثل هذه الحالة يكون كذب (ق) أمرًا **غير قابل للعذر** *non-excusable*. ولكي يكون (س) مبررًا في اعتقاده أن (ق) في الحالات التي لا عذر فيها، يجب عليه أن يكون قادرًا على دفع الاعتراض بأن (ق) كاذبة، ولا يُطلب ذلك في الحالات القابلة للعذر.

لنفترض أن (ق) نظرية علمية معقدة للغاية وأن (س) قد أخذ لنفسه أفضل موقف دليلي في الوقت، حينئذ يكون كذب (ق) أمرًا قابلًا للعذر ولو كان صدق (ق) حقيقة أن (س) قد أخذ لنفسه أفضل موقف ممكن يجعل (س) معذورًا فيما يتعلق بكذب (ق)؛ وعليه، يظل (س) مبررًا. ولا يلزم بالضرورة أن تنطوي جميع الحالات القابلة للعذر على قضايا معقدة أو أن يكون الشخص في أفضل وضع ممكن. فلنفترض أن سميث لديه أخ توأم متطابق، وكان الشخص الوحيد الذي يعرف ذلك هو الأخ، ولا توجد سجلات تشير إلى وجود الأخ التوأم. فإذا ذهب جونز إلى منزل سميث ليعيد كتابًا استعاره فأعطاه لأخيه بالخطأ (حيث يكون سياق الموضوع هنا سؤال إعادة الكتاب المستعار وحسب، مع عدم ترتب أي شيء

أن شرط وجوب الرد على الاعتراض هو أن يكون الاعتراض تعبيرًا عن شك حقيقي. ولأنه من الممكن للمعارضين ذوي الدوافع التثبتيّة ألا يكونوا على دراية بكذب (ق)، فلن ينهض الاعتراض، ولذلك من الممكن أن يكون (س) مبررًا في اعتقاده أن (ق) على الرغم من أن (ق) كاذبة.

ومع ذلك فالموقف معقد؛ إذ توجد حالات يستلزم فيها كذب (ق) عدم تبرير (س) في اعتقاده أن (ق). افترض أن جونز كان في حفلة وتساءل عما إذا كان صديقه سميث موجودًا فيها، ولم يكن لوجود سميث في الحفلة كبير أهمية لكنه تساءل وحسب عن وجوده هناك، فربما أراد أن يستأنس بمحادثته. وعندما نظر حوله وسأل بعض الضيوف أخبروه أنهم لم يروا سميث. ففي مثل هذه الحالة، يكون لجونز ما يبرره في الاعتقاد أن سميث ليس موجودًا.

والآن تخيل أن جونز ضابط شرطة يبحث في الحفلة عن سميث المشتبه به في قضية قتل. فمن المؤكد أن مجرد البحث العشوائي وسؤال عدد قليل من الضيوف ليس كافيًا، وإذا تبين أن سميث كان مختبئًا في إحدى الدواليب، فلن نقول: لقد كان لجونز ما يبرره في اعتقاده إلا أنه قد تبين أنه مخطئ. ذلك أنه قد أظهر إهمالًا جسيمًا في عدم التحقق بدقة. وهناك حالات يلزمنا

التماس أوستن Austin المعروف منذ عدة سنوات.

وللرد على الاعتراض الثالث، ينبغي التنبيه أولاً إلى أن التبرير المعرفي لا ينبغي الاستخفاف به؛ فقبول (ق) يحدد جزئياً الأمور الأخرى التي سأعتقد بها وأفعلها؛ كما أنه من الممكن أن أصيب عقول الآخرين بأكاذيب، وأؤثر على معتقداتهم وأفعالهم. ولذلك يتطلب تبريرنا المعرفي أن تجتاز ادعاءاتنا اختبار النقد، وقد دفعت هذه النقطة بعض الفلاسفة لتشديد مطلب عدم قابلية الإلغاء في شروط التبرير⁽³⁰⁾.

ولكن النظرية السياقية المعروضة أعلاه لا تفعل ذلك. فقد توجد قضية لاغية (ي) defeating statement ولا يحتاج (س) إلى دفع هذا الاعتراض ما دام لم تطرحه جماعة المعارضين. ولا يجوز لهم طرحه إلا إن كانت (ي) تعبيراً عن شك حقيقي، ولكن من الممكن جداً لذوي الدوافع التثبئية أن يكونوا غير مدركين لوجود (ي).

وأضف إلى ذلك أن مفهوم العذر المعرفي epistemic excusability ينطبق على الأدلة اللاغية defeating evidence. فإذا افترضنا وجود دليل لاغ (ي)، فإن

ذي بال على تحديد هوية المستلم) فإنه لا يزال مبرراً في اعتقاده أنه أعطاه لصديقه سميث، مع أن جونز كان بإمكانه أن يضع نفسه في وضع معرفي أفضل (من خلال طرح أسئلة حول صداقتهما مثلاً)، ولكن لم يكن ثمة سبب في هذا السياق يدعوه للتثبت؛ فلم يعرف الناس عمومًا عن الأخ التوأم، ولم يلاحظ سميث أي سلوك غريب. وبالنظر إلى سياق المسألة، فإن أعضاء جماعة المعارضين الملائمة لن يتوقعوا أن يجري جونز تدقيقًا، ولذلك لن يعرب جونز عن شعور بالذنب إذا تبين له أن اعتقاده كاذب. ومن ثم فإن قابلية العذر تعتمد على سياق المسألة وما تتوقعه جماعة المعارضين الملائمة من (س) في ظل معاييرهم التبريرية وما يتاح من معلومات.

وكما هو الحال مع المعايير القانونية والأخلاقية، فإن جزءًا من استيعاب معاييرنا المعرفية يكمن في تعلم شروط العذر التي تعتمد اعتمادًا كبيرًا على السياق وسيكون من الصعب للغاية، إن لم يكن من المستحيل، صياغة قواعد للتعبير عنها. وبوجه عام، تُعرف شروط العذر لكل حالة على حدة. ولا يحتاج المرء سوى اعتبار الإهمال الأخلاقي والقانوني ليدرك التعقيد الكامل للأعداء، وهو مجال لا يزال يتعين دراسته، على الرغم من

(30) Carl Ginet, "What Must Be Added to Knowing to Obtain Knowing That One Knows?," *Synthese*, vol. 21 (1970), pp. 163-186.

6. التلخيص

إن النزعة السياقية بديل للنزعتين التقليديتين: الأساسية والاتساقية. فهي تنكرو وجود القضايا الأساسية بالمعنى الذي تذهب إليه النزعة الأساسية (مع إقرارها بوجود قضايا أساسية سياقية)، وتنكر أن تكون النزعة الاتساقية، على الوجه الذي تُعرض به تقليديًا، كافية للتبرير؛ فكلتا النظريتين تتغاضى عن الضوابط السياقية الضرورية للتبرير مثل سياق المسألة، ويتبع ذلك إهمال قيمة (ق) والمعلومات والممارسات ومعايير التبرير الاجتماعية. إن الطبيعة الاجتماعية للتبرير على وجه الخصوص لا يمكن تجاهلها.

جامعة بول ستات

14 إبريل 1977



(س) قد يظل مبررًا في اعتقاده أن (ق) في سياق المسألة حتى ولو كان غير قادر على دفع الاعتراض. ذلك أنه بالنظر إلى سياق المسألة، فإن جماعة المعترضين الملائمين قد لا يتوقعون، بما لديهم من معايير للتبرير ومعلومات متاحة، من (س) أن يكون على دراية بـ (ي)، فربما يكون الموضوع المتعلق بـ (ق) معقد للغاية، ولذا فإن إخفاقه في مواجهة الأدلة اللاغية أمر قابل للعذر.

ويمكننا أن نتخيل سياقات المسائل في حالة التجارب العلمية حيث نتوقع من العالم الأول أن يعرف تجربة العالم الآخر، ولا تتطلب كل سياقات المسائل هذا التوقع. ومع ذلك قد نطلب من العالم أن يكون في وضع يسمح له بقول شيء ما عن التجربة الأخرى إذا أبلغ بها. فقد يشير، على سبيل المثال، إلى أنه يعرف المجال جيدًا، وأنه قد أجرى التجربة عدة مرات وحصل على نتائج مماثلة، وأنه أجراها في ظروف منضبطة بعناية؛ وعليه، فلديه كل الأسباب للاعتقاد بأن التجربة قابلة للتكرار مع اعطاء نتائج مماثلة، فلا بد أن يكون الخطأ إذن من نصيب التجربة الأخرى. وهكذا يبدو أن مطالبة العالم بأن يكون قادرًا على الرد **بأدنى حد** ممكن ليس مطلبًا مبالغًا فيه.

مراجعات الكتب Book Reviews



مراجعات الكتب | Book Reviews

مراجعة كتاب دراسات حول نظم السطور المكية⁽¹⁾

Review of the book “Studies on the composing of the Meccan surahs”

تأليف: أنجليكا نويڤرت

Angelika Neuwirth

بدر الحاكيمي⁽²⁾

Badr Elhakimy

(1) Angelika Neuwirth, Studien Zur Komposition der mekkanischen Suren (Berlin & New York: Walter De Gruyter, 1981).

(2) دكتوراه وخريج مؤسسة دار الحديث الحسنية- جامعة القرويين. باحث في الدراسات القرآنية. (المغرب). البريد الإلكتروني: .badr.modem@gmail.com

تقديم:

يعنى الأول بتحليل نظم السور المكية، ويراعي الثاني تطورها التاريخي.

لا تدرس نويفرت السور المكية باعتبارها وحدات مترهلة كما هو شأن الدراسات الاستشراقية السائدة، بل بوصفها وحدات كلية متناسبة شكلاً ومضموناً. ومن ثم لم يأت هذا الكتاب في اعتقادي إلا رداً على أطروحة تفكك نص القرآن الشائعة. فمنذ صدور كتاب الألماني غوستاف فايل (Gustav Weil) الموسوم بـ **مقدمة تاريخية نقدية للقرآن**⁽⁴⁾، تباينت الآراء حول الأسئلة الجوهرية المتعلقة بالترتيب الزمني للقرآن، ونظمه، وتاريخه، واحتد هذا الاختلاف مع نشر ترجمة ريتشارد بيل (Richard Bell) الموسومة بـ **القرآن مترجماً: إعادة ترتيب نقدي للسور**⁽⁵⁾، الذي عني فيها أيضاً بتحليل نظم القرآن وإعادة ترتيبه.

ولذلك، كان النقاد في ميسيس العوز إلى مقارنة فاحصة وشاملة لهذه الإشكالات العالقة. وإجابة عن ذلك، صدر هذا التحليل الأدبي لنظم القرآن من طرف الباحثة الألمانية أنجليكا نويفرت سنة 1976م. إذ لم تقنع الباحثة بترداد مقولة تفكك سور القرآن، بل تبرهن على وحدتها وتماسك نظمها. ومن ثم غيرت **نسبياً** مسار الاهتمام السائد في الدراسات

يُعد هذا الكتاب **مهاد** دراسات أنجليكا نويفرت حول القرآن الكريم. وهو عبارة عن أطروحة دكتوراه ناقشتها الباحثة بجامعة غوتنغن سنة 1972. كُتبت في الأصل باللغة الألمانية، ولم تترجم إلى أي لغة أخرى إلى حدود اليوم، باستثناء بعض ملخصاتها التي نشرتها الباحثة باللغة الإنجليزية في موسوعة القرآن⁽³⁾. ولم يطبع الكتاب منذ صدوره إلا مرتين، صدرت الطبعة الأولى سنة 1981م، ولم تصدر الطبعة الثانية إلا سنة 2007م. تكشفُ فيه الباحثة عن طاقة وقدرة هائلة في التحليل، وتتوسل في إنجازها بمنهج أدبي بنيوي وتاريخي؛

(3) انظر على سبيل المثال مقالاتها الآتية:

Angelika Neuwirth, "Form and Structure of the Qur'an," in Jane McAuliffe (ed): **Encyclopaedia of the Qur'an**, vol. 2. Leiden, 2002, pp. 245 -266; A. Neuwirth, "Verse", in: Jane McAuliffe (ed): **EQ**, V. 5, Leiden & Boston: Brill, 2006, pp. 419-429; A. Neuwirth, "Sura", in: Jane McAuliffe (ed): **EQ**, V 5, Leiden & Boston: Brill, 2006, pp. 166-177.

(4) G. Weil, **Historisch-kritische Einleitung in den Koran** (Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1844)

(5) Richard Bell, **The Qur'an Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs** (Edinburg: Edinburg University Press, 1937/ 1939).

أولاً: عد آي القرآن

يعنى **الفصل الأول** بَعْدَ آي القرآن⁽⁷⁾، تستهله نويبرت بمقدمة مهمة تبيّن من خلالها أنظمة عدّ آي القرآن في التراث الإسلامي، اعتماداً على دراسة مشرفها على الدكتوراه أنطون شبيتالر (**Anton Spitaler**) الصادرة سنة 1935م، والموسومة بـ **عد آي القرآن وفق التراث الإسلامي**⁽⁸⁾. ثم تفسر الباحثة المعايير التي توظفها لتحديد تقسيمات آي المناسبة، وهي: الفاصلة، والبنية، والدلالة. تكرس هذا الفصل بكامله لمراجعة نقدية لأنظمة عدّ آي القرآن في التراث الإسلامي⁽⁹⁾. إذ تضع قوائم لجميع تقسيمات آي القرآن في خمس وثمانين سورة من السور المكية، وتقرن العد الذي اقترحه غوستاف فلوجل مع العد الكوفي وتسعة من أنظمة عدّ آي القرآن، وهي: العدّ البصري، والدمشقي، والحمصي، والمكي، والمدني الأول والأخير، وعد نافع وشيبة بن نساب وغفار يزيد بن القعقاع. تضع لكل سورة من خمس وثمانين سورة لائحة خاصة، وتعزو كل اختلاف في العدّ إلى قراء القرآن العشرة وإلى عدّ غوستاف فلوجل، لتبرز أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم وبين العدّ الكوفي لقراءة حفص عن عاصم، باعتبار المكانة التي يتبوأها اليوم على المستوى الوظيفي. وبناء على معيار الفاصلة والبنية والدلالة، تحاول أن

القرآنية في الغرب الذي ابتليت به المدرسة التاريخية النقدية ردحاً طويلاً من الزمن. فقد اشتهرت الباحثة أساساً بتفسير نظم القرآن وبلاغته وتطوره التاريخي، ولم يذع صيتها في الأوساط العلمية إلا بعد صدور هذا العمل عام 1981م. وهو تحليل بنيوي لم يلفت انتباه دارسي القرآن منذ نشره حتى اليوم فقط، بل عدّ حجر الزاوية لكثير من الدراسات اللاحقة.

تألف هذه الدراسة من 517 صفحة، تقسمها نويبرت إلى مقدمة طويلة، وأربعة فصول طوال، وملحق يتألف من 35 صفحة في آخر الكتاب، تعالج فيه الثبر في الشعر العربي الكلاسيكي والقرآن الكريم. بالإضافة إلى قائمة المراجع والفهارس، ونقحرة اثنين وعشرين سورة في ستين صفحة وفق عدّ آي الذي تقترحه الباحثة، وتغيير مواقع بعض آي القرآن⁽⁶⁾.

لم تقتصر في مقدمتها على توضيح منهجها، وفرضياتها، وأهدافها فقط، بل وجهت سهام النقد إلى أوجه قصور الدراسات التاريخية النقدية، ومنهج مدرسة المراجعين الجدد. أما موضوع الكتاب الذي يعنى بنظم السور المكية حصراً بوصفها وحدات كلية، فتتناول فيه تواليها أربع مسائل كبرى في أربعة فصول، وهي: عدّ آي القرآن، وفواصلها، وبنى آي، وموضوعات السور الجزئية والكلية.

(7) pp. 11- 63

(8) Anton Spitaler, **die verszahlung des koran im islamischer Überlieferung** (Munich: Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1935).

(9) pp. 21- 63.

(6) تقوم نويبرت بنقحرة عشر سور من الفترة المبكرة، وهي: القارعة، والضحي، والليل، والشمس، والأعلى، والمطففين، وعيس، والنازعات، والقيامة، والحاقة، وسبع سور من الفترة المتوسطة، وهي: الإنسان، والقمر، وق، والفرقان، والأنبياء، ومريم، والحجر، وخمس سور من الفترة المتأخرة، وهي: الملائكة، والسجدة، والروم، والرعد، وهود.

منذ القراءة الأولى اعتباطياً؛ إذ تُجزئ بتعسف مقاطع السور إلى ثلاث لإثبات وحدتها الثلاثية. ثم عند قراءة الأجزاء المتأخرة للكتاب، يخيم الشك على المشروع بكامله عندما يظهر جلياً أن هذه التغييرات في تقسيم الآيات الكوفية يخدم هدفاً آخر ينقله من العلمية إلى الأيدولوجية.

ثانياً: فواصل الآي

يتناول **الفصل الثاني** تحليلاً إحصائياً مُفصّلاً لفواصل الآي في خمس وثمانين سورة⁽¹²⁾. ولم تدرس نويبرت أنواع هذه الفواصل بمعزل عن بعضها البعض، أو في إطار السورة كلها مثل نولدكه وشفالي، بل تدرسها في إطار مجموعات الآي الصغرى⁽¹³⁾. وبناء على ذلك، تُصنّف فواصل هذه السور إلى ثلاثة أنواع كبرى⁽¹⁴⁾، **أولها:** فاصلة المقطع الأخير من الكلمة (**Ultima-Betonte Reim**): **ثانيها:** فاصلة المقطع ما قبل الأخير (**Penultima-Betonte Reim**): **ثالثها:** فاصلة المقطع الثالث ما قبل الأخير (**Antepenultima-Betonte Reim**)⁽¹⁵⁾.

(12) Neuwirth, **Studien**, Pp. 65- 115.

(13) Ibid., pp. 67- 76.

(14) تتحدد الفاصلة عند نويبرت حسب الحرف المشدد سواء على المقطع الأخير (**ultimate**)، أو ما قبل الأخير (**penultimate**)، أو الثالث ما قبل الأخير (**antepenultimate**).

(15) يدل مصطلح ألتيمّا (**Ultima**) في اللسانيات على المقطع الأخير من الكلمة، في حين يدل لفظ بنالتيما (**Penultima**) على المقطع ما قبل الأخير، أما مصطلح أنتينلتيما (**Antepenultima**) فيشير إلى المقطع الثالث ما قبل الأخير. ينظر:

P. H. Mathews, **The Concise Oxford Dictionary of Linguistics**, 2nd edition (Oxford: Oxford University Press, 2007).

تحدد من وجهة نظرها تقسيم الآي الأصلي أو الصحيح. وتبعا لهذه المعايير، تُغيّر التقسيم الكوفي في ست وثلاثين سورة مُحدثة ستين تغييراً⁽¹⁰⁾. وهذا التغيير بالزيادة أو النقصان إما تغيير جذري، أو تستند فيه إلى أحد قراء القرآن العشرة المذكورين أعلاه. وقد وجدت سنداً ودعماً فيما يقارب نصف الحالات من واحد أو أكثر من هؤلاء القراء العشرة. ومن بين الأمثلة التي تحدث فيها تغييراً بالنقص سورة الماعون التي حددت آياتها في ست، خلافاً للعد الكوفي الذي يحددها في سبع، وتعتمد في ذلك على العد الدمشقي والمكي والمدني الأول والأخير الذي لا يعتبر قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرْأَوْنَ﴾ آية مستقلة. ومن أمثلة السور التي يحدث فيها تغيير بالزيادة سورة التين رغم اتفاق جميع أصحاب العد بمن فيهم غوستاف فلوجل على أن عدد آياتها هو ثمان، إلا أن نويبرت لم تعتبر الآية الأولى من السورة آية واحدة بل آيتين، وهي: {وَالنَّيْنِ (1) وَالزَّيْنُونِ (2)} {التين: 2 - 1}⁽¹¹⁾. وبذلك تغير عدد آي السورة إلى تسع آيات.

وتغيا من وراء هذه المراجعة أن تسهم في إتمام مشروع إنتاج نص نقدي للقرآن، الذي ابتدأه الألماني ثيودور نولدكه، وفريدريك شفالي، وغوتلف برجستراسر وأوتو برينزل وأستاذها ومرشدها أنطون شيبثالر. غير أن نتائجها في هذا الفصل لم ترق إلى المستوى العلمي المطلوب؛ لأن الأسباب التي تقدمها لقبول بعض تقسيمات الآي البديلة أو رفض أخرى يبدو

(10) Ibid., p. 13.

(11) Ibid., p. 33.

إلى حرف العلة الطويل مثل [و] أو [ي] ويشير حرف [m] إلى الحرف الصحيح [م]. في حين يُشير حرف [n] إلى الحرف الصحيح [ن]. ومن أمثلتها: [الضالين] (āC2n) و[يسألون] (3C2n).

وتأتي هذه الفواصل كاملة أو متفرقة في المرحلة المكية المتوسطة في ثلاث عشرة سورة. تأتي كاملة في ثمان سور وهي: الحجر، والأنبياء، والمؤمنون، والشعراء، والنمل، ويس، والزخرف، والدخان، وتأتي متفرقة في خمس سور وهي: مريم: 40-34، والصفاء: 180-12، وص: 88-67، والملك: 30-24، ونوح: 1-4. بينما في المرحلة المكية المتأخرة تأتي في ثمان عشرة سورة. تأتي كاملة في إحدى عشر سورة وهي: سورة الأنعام، والأعراف، ويونس، والنحل، والقصاص، والعنكبوت، والروم، والسجدة، والأحقاف، والجمانية، ويوسف. وتأتي متفرقة في سبع سور وهي: هود: 56-6 و 111-123، وغافر: 85-56، وفصلت: 40-2، والرعد: 5-1، ولقمان: 11-2، وسبأ: 42-28، والزمر: 75-24.

ورغم قيمة هذا التحليل الاستقرائي **المفصل في التحليل البنيوي** للسور المكية، إلا أن الإشكال الوحيد هو اعتماده على تقسيم الآي الذي ابتكرته نويفرت. وستكون هذه الجداول قيمة للدراسات اللاحقة لو اعتمدت على نص حفص عن عاصم الكوفي. ومن ثم لن يفيد هذا الاستقراء للفواصل إلا من يقبل تقسيم الآي الذي تقترحه نويفرت.

ثم تُقسّم هذه الأنواع الثلاثة الكبرى إلى **اثني عشر** نوعا، وتُقسم هذه الأنواع أيضا إلى **ثمانين نوعًا** في الفترة المكية المبكرة⁽¹⁶⁾، و **سبعة عشر نوعًا** في الفترة المتوسطة⁽¹⁷⁾، و**ثمانية أنواع** في الفترة المكية المتأخرة⁽¹⁸⁾؛ وهذا يعكس في نظرها تطورًا بنيويًا لنص القرآن الكريم. وأخيرًا تصنف هذه الفواصل الكلية والجزئية لكل آية أو مجموعة من الآي في جداول تضم المراحل المكية الثلاث⁽¹⁹⁾.

ترمز نويفرت إلى هذه الفواصل بجملة من الرموز، فعلى سبيل المثال، ترمز إلى بعض فواصل المقطع الثالث ما قبل الأخير ب (āCaCā) ويدل الحرف (ā) على الألف الممدودة، و (C) على حرف صحيح، ثم يدل حرف (a) على حرف علة قصير، مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىكَ حَدِيثُ الْعَشِيَةِ ﴿١٠﴾ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَشَعَةٌ ﴿١١﴾ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ﴿١٢﴾ تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً ﴿١٣﴾ نُسْقَى مِنْ عَيْنٍ عَاطِيَةٍ ﴿١٤﴾﴾ [الغاشية: 1-5].

أما فيما يتعلق بفواصل سور المرحلة المتوسطة والمتأخرة، فتتفق نويفرت مع نولدكه⁽²⁰⁾ على أن أغلب آياتها تنتهي فاصلتها إما ب [ون] أو [ين] وهو ما يسمى بمد اللين، أو [يم]، وهو ما يسمى بالمد العارض للسكون، وترمز لها نويفرت ب (-2m/n) حيث يشير [2-]

(16) Neuwirth, **Studien**, Pp. 91- 95.

(17) Ibid., pp. 97- 100.

(18) Ibid., pp. 97- 100.

(19) Ibid., pp. 91- 97.

(20) نولدكه، **تاريخ القرآن**، ترجمة: جورج تامر، ط.1 (بيروت: كونراد إدناور، 2004) ص37.

أولها: آيات ذات المقطع الواحد (**Monopartite**)، ويُقصد بها الآيات التي تتألف من كولون واحد (**Kolon**): أي جملة تامة⁽²²⁾. أو آية تركيبية (**Syntagmen verse**) وهي الجملة غير التامة⁽²³⁾.

ثانيها: آيات متعددة المقاطع (**Multipartite**)، وتقسمها نويفرت إلى ثلاثة أنواع، آيات تتكون من مقطعين (جملتين) (**dicola**): وآيات تتكون من ثلاثة مقاطع (**tricola**): وآيات تتألف من مقاطع متعددة تتجاوز بنيتها أربع جمل فأكثر (**mehrgleidrige Vers**). وتبتدئ من بداية الفترة المكية المتوسطة فصاعداً⁽²⁴⁾.

ثالثها: آيات التعقيب أو المقطع الختامي (**clausulae**) وهو أسلوب إيقاعي ختامي يأتي في آخر الجملة، **يتميز عن سياق المقطع القرآني، ويقدم نوعاً من التعليق الحجاجي والأخلاقي عليه.** وهي خاصة من خصائص السور المكية المتأخرة، وينتهي في الغالب بـ [ون] أو [ين] أو [يم]. وتسميها نويفرت أيضاً بالنغمة الختامية أو الإيقاع الختامي (**cadenza**) قياساً على الجزء الأخير من وحدات الخطاب في الإنشاد الغريغوري. وينحصر هذا التعليق الأخلاقي أو الحجاجي الذي تقدمه آيات التعقيب في نظر نويفرت في معنيين: **أولهما: الحث على السلوك الأخلاقي الإنساني وتربية المجتمع:** مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا

ومن خلال ما تقدم، تخلص نويفرت إلى أن فواصل السور المكية المبكرة تتألف من **ثمانين** نوعاً، وتتألف السور المكية المتوسطة من **سبعة عشر** نوعاً، أما السور المكية المتأخرة فلا تتألف إلا من **خمسة** أنواع. ولا يدل هذا التفاوت في الفواصل بين المراحل المكية الثلاث في رأيها إلا على **البعد التعاقبي** لتطور بنى القرآن المرافقة لتطور المجتمع. ويرجع **السبب الرئيس في تنوع** هذه الفواصل وتطورها كرونولوجيا من الأكثر إلى الأقل في نظام تنازلي إلى **أسلوب القرآن الكريم:** إذ يتكاثر إهمال استعمال الفاصلة شيئاً فشيئاً؛ لأنه لا يتناسب والنبوة الثرية الموجودة في المقاطع المتأخرة. ولا يؤثر هذا التنوع في الفواصل في المعاني وسياق الأفكار فحسب، بل يؤثر أيضاً على بنى الآي. فكما أن أسلوب القرآن يتطور تدريجياً من الكثافة إلى النثر، فإن فواصله تتطور أيضاً من الكثرة إلى القلة. علاوة على ذلك، لا يقتصر هذا التطور على الأسلوب والفاصلة فحسب، بل تتطور بنية آيات القرآن أيضاً من الإيقاع القصير إلى الإيقاع الطويل حسب المراحل المكية الثلاث التي تقترحها نويفرت.

ثالثاً: بنى آي القرآن

يقدم الفصل الثالث تحليلاً دقيقاً لبنى آي السور المكية⁽²¹⁾. تقسم نويفرت هذه البنى إلى ثلاثة أنواع كبرى:

(22) Neuwirth, **Studien**, pp. 146- 152.

(23) Ibid., Pp. 124- 145.

(24) Neuwirth, **Studien**, pp. 153- 156.

(21) pp. 117- 174.

رابعًا: موضوعات السور

تتناول نويبرت في الفصل الرابع نظم السور ونظم أجزائها المكونة لها⁽²⁶⁾. وتعد خلاصات هذا الفصل وتوصياته في اعتقادي أقل إقناعًا مقارنة مع فصول الكتاب الأولى. تستهله نويبرت بالرد على رأي ريتشارد بيل القائل بأن: "أغلب السور تتكون من مقاطع متعددة مترهلة، ولا تظهر في الغالب أي نظم كلي أو جزئي واضح للمواضيع التي تعالجها"⁽²⁷⁾. ومن ثم تؤكد على أن الهدف الرئيس من بحثها هو دحض أطروحة بيل المتعلقة بتفكك نظم سور القرآن. ولإبراز **نظم** هذه السور استعارت بدون وعي مصطلح **الوحدة الموضوعية (Gesatz)** الذي وظفه الألماني ألفرد بلوخ (Alfred Bloch) في **دراسة الأجزاء الثلاثة التي تتألف منها القصيدة العربية القديمة**⁽²⁸⁾. لتنتهي إلى أن سور **الفترة المكية المتوسطة والمتأخرة** تنظمها **وحدات موضوعية** مثل الأجزاء الثلاثة للقصيدة. وبناء على تقسيم بلوخ للقصيدة، تُصنّف نويبرت زمنيًا مواضيع وحدات السور المكية في خمس وثمانين سورة، وتحصّرها في **عشرة مواضيع رئيسية**، وهي: **أولًا**: القَسَم، و**ثانيًا**: مجموعة إذا، و**ثالثًا**: مقاطع افتتاحية أخرى للسور (21 سورة)، و**رابعًا**: الأخرويات، و**خامسًا**: دروس وعبر من التاريخ، و**سادسًا**: مقاطع إنشادية، و**سابعًا**:

عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَّا الضُّرَّ وَجَعْنَا
بِضَلَعَةٍ مَرْجُلَةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ
اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ ﴿٨٨﴾ [يوسف: 88]، **ثانيهما**:
الدلالة على العناية الإلهية وقدرة الله تعالى المطلقة؛ وغالبًا ما تأتي في صفة من صفات الله تعالى، مثل قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١٠١﴾ [الإسراء: 1].

وعموماً تُصنّف نويبرت الآيات إلى ثلاثة أنواع: آيات تتألف من مقطع واحد؛ وهي خاصة السور المبكرة، وآيات متعددة الأجزاء، وآيات التعقيب، وهما خاصيتا السور المتوسطة والمتأخرة. غير أن نتائجها رغم أهميتها تظل نسبية وغير مطردة؛ لأن بعض الآيات في نهاية الفترة المبكرة تتجاوز ثلاثة مقاطع، وتتألف بعض الآيات في السور المتأخرة من أكثر من عشر مقاطع، مثل الآية 93 و 152 من سورة الأنعام، والآية 31 من سورة الرعد، والآية 143 من سورة الأعراف. ويتجلى قصور منهجها أيضاً في أنها اتخذت الترتيب الزمني الرباعي للسور الذي اقترحه نولدكه بوصفه مسلمة دون إخضاعه لفحص نقدي عميق، مع العلم أن نولدكه نفسه اعترف بنسبية تأريخه في الطبعة الثانية من كتابه، بقوله: "بعض ادعاءاتي، التي بدت في ذلك الوقت مؤكدة تمامًا، تبين بعد فحص جديد ودقيق أنها غير صحيحة"⁽²⁵⁾.

(26) ص. 175-321 (26)

(27) Richard Bell, **Introduction to the Qur'an** (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953) p. 71.

(28) Alfred Bloch, "Qasida", in **Asiat. Studien**, 2/1948/106-132

(25) Nöldeke, **The History of the Qur'an**, Translated by Wolfgang H. Behn (Leiden & Boston: Brill, 2013) p. 61.

والتراتيل، والحجاج. ومع ذلك، لنا أن نتساءل هل السور المتوسطة والمتأخرة جميعها لا تتألف إلا من هذه المواضيع الأربعة الكبرى؟ وهل تقبل السور المتأخرة جميعها هذه التقسيم الثلاثي؟

رغم قيمة هذا التحليل الدقيق المفصل وأهميته لبنى السور المكية ومواضيعها، إلا أن تحليل مضامين هذه السور لا يدعم دفاعها المستميت عن تقسيمها إلى ثلاث وحدات موضوعية مثل موضوعات القصيدة. فقليل من السور التي يمكن أن تقسم إلى ثلاثة أجزاء رئيسية، علاوة على أن مواضيع القصيدة. فالمقاطع الطويلة لطوال السور، مثل مطلع سورة هود وخاتمها، تحتوي على خلط من المواضيع، ولا يمكن تصنيفها بسهولة مثل المقاطع الحجاجية أو إثبات الوحي كما تفعل نويفرت. علاوة على ذلك، تشير أغلب السور إلى أنها أكثر تعقيداً من أن تقسم إلى ثلاثة أجزاء. ولا يطال هذا التقسيم الثلاثي السور المتأخرة فقط، بل تقسم نويفرت أيضاً كثيراً من السور المكية المبكرة إلى ثلاثة أجزاء؛ وهذا يدل على عدم نسقية منهجيتها. أما السور القصيرة جداً فلا ينطبق عليها هذا الشكل الهندسي.

أما فيما يتعلق بمسألة **التناسب**، فتنتهي الباحثة إلى أن السور المكية تتألف من وحدات مرتبة وفق أنماط عديدة، غالباً ما تشكل تناسباً متوازناً. ومن الأمثلة التي تسوقها بتكرار في

مواظ للرسول والمؤمنين، **وثامناً**: مقاطع جدلية، **وتاسعاً**: إثبات الوحي، **وعاشراً**: أدعية ختامية أو أوامر ختامية⁽²⁹⁾.

تخلص نويفرت إلى أن السور المكية المتوسطة والمتأخرة تنقسم إلى ثلاثة أجزاء متناسبة. ولا تعالج إلا أربعة مواضيع رئيسية، وهي: إثبات الوحي، والقصص، والتراتيل، والحجاج. يوظف موضوع إثبات الوحي تسعة عشر سورة، ويأتي القصص في محورها. وتوظف سبع سور أيضاً بموضوع إثبات الوحي دون ذكر القصص في وسطها، ثم يأتي أيضاً في خاتمة أربع سور وهي: الإنسان والروم والنحل وفاطر، ولا يأتي إلا مرة واحدة منفرداً في مطلع سورة الجاثية⁽³⁰⁾. وهذا يعني أن موضوع الوحي يتصدر قائمة مواضيع السور المكية المتوسطة والمتأخرة في واحد وثلاثين سورة من مجموع اثنين وأربعين، ويذكر فيها سبعة وخمسين مرة.

أما موضوع القصص فيذكر سبعة وعشرين مرة في وسط السورة، ومرتين مهمين على السورة ككل من بدايتها إلى نهايتها كما في سورة نوح والجن. بينما يأتي موضوع التراتيل موطئاً لثلاث سور، ويأتي في مطلع أربع سور، ومن ثم يذكر عشر مرات، أما الحجاج فيأتي موطئاً لست سور، ومن ثم يذكر اثنا عشر مرة.

وهكذا تتناول السور المتوسطة والمتأخرة في رأي الباحثة أربعة مواضيع كبرى مرتبة تواليها على الشكل الآتي: إثبات الوحي، والقصص،

(29) Neuwirth, **Studien**, p. 187- 201.

(30) Neuwirth, **Studien**, p. 242.

بعد تغيير عد الآتي وإحصاء الفواصل، تقسمها إلى ثلاثة أجزاء رئيسية⁽³⁵⁾، يتألف الجزء الأول من ست آيات دون عد الحروف المقطعة (حم عسق)، ويتناول موضوع إثبات الوحي والتراتيل، أما الجزء الثاني فتقسمه إلى قسمين فرعيين: أ. يتناول الجدل حول الشرك، ويتألف من قسمين يتألف كل واحد منهما من ثمان آيات. و ب. يتناول موضوع الآيات وقائمة من الفضائل، ويتألف من قسمين فرعيين يتكون كل منهما من اثني عشر آية: في حين يتناول الجزء الثالث موضوع قدرة الله المطلقة، وإثبات الوحي، في شكل خاتمة تتألف من ست آيات. ومن ثم فالبنية الكلية للسورة هي 6-40-6، وهو نمط متناظر يتألف من ثلاثة أجزاء مع تناظر بين مقدمة السورة وخاتمتها، وتناظر داخلي في الجزء الأوسط الذي يتألف من 8 + 8 و 12 + 12. لكن الملاحظ أن أغلب السور لا تتكون من هذا التناسب المتوازن، بل لا تتألف جميعها إلا من أنماط عددية غير متناسبة. فلو استطاعت أن تبرهن على أن أغلبها أو بعضها مرتب وفق أنماط عددية متوازنة، فسيكون اكتشافا كبيرا وخطوة جوهرية جديدة في فهمنا لنظم القرآن. لكن لسوء الحظ، أدلتها غير مقنعة. إذ لا تشكل الوحدات في أغلب السور تناسبا عدديا حقيقيا. ومن بين الأمثلة على ذلك، تقسيمها لسورة الروم إلى الوحدات الآتية: [1] 5+12+11+13+8/9؛ ولم تعتبر الحروف المقطعة (الم) آية.

ومن ثم تبدو مجموعات الآتي في أغلب السور أنها مرتبة وفق أنماط عددية غير متناسقة.

(35) Ibid., p. 311- 12.

مقدمة كتابها⁽³¹⁾، وفي كثير من مقالاتها⁽³²⁾، سورة النازعات التي تتألف من الوحدات التالية: 5+9//6+6+6 //9+5؛ وسورة البروج التي تتكون من المجموعات الآتية: 6+5+5+6؛ وسورة البلد التي تتكون من المجموعات الآتية: 4+6+6+4؛ وسورة الزخرف التي تتكون من المجموعات الآتية: 24 // 20+20//24. وسورة المعارج التي تتألف من المجموعات الآتية: 3+3+3//14+7+7//3+3؛ وسورة عبس: 3+10// (8+3) (8+3) //8؛ وسورة القيامة: 6 //6+6+6 //5+5.

نأخذ على سبيل المثال، سورة الشورى التي تنتمي في رأي نويفرت إلى المرحلة المكية المتأخرة. نلاحظ أن نويفرت تضيف إلى السورة آية بخلاف جميع أصحاب العد بمن فيهم غوستاف فلوغل، وهي قوله تعالى: ﴿بَشِّرْ لَكُمْ مِنَ الَّذِينَ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿33﴾ [الشورى: 13]. تنتهي فواصل السورة دائما بحرف المد الواو أو الياء، متبوعا بحرف ساكن متغير باستثناء فاصلتين؛ إذ تنتهي الآية 32 بالألف والميم، وتنتهي الآية 15 التي أضافتها بالألف والياء⁽³⁴⁾.

(31) A. Neuwirth, **Studien**, p. 6.

(32) A. Neuwirth, "Sura", in *The Encyclopedia of The Qur'an*; "Verse", in *The Encyclopedia of The Qur'an*; "Form and Structure of the Qur'an", in *The Encyclopedia of The Qur'an*.

(33) Neuwirth, **Studien**, p. 62- 3.

(34) Ibid., p. 83.

والفلق، والناس، بينما أدرجت أربع سور اعتبرها نولدكه مكية، ولكنها مدنية وهي سورة الرعد، والرحمن، والإنسان، والزلزلة. ومن ثم يمكن أن نتساءل حول صحة مفهوم السور المكية نفسه والفرضية القائلة بأن السور يمكن أن ترتب ترتيباً زمنياً، وتُقَسَّم إلى أربع فترات محددة؟ وهكذا نرى أن الرأي النقدي الغربي حول الترتيب الزمني للقرآن ونظمه وتاريخه ظل منقسماً، ولم يحقق بعد إجماعاً ولو على مسألة واحدة، وهذا مرده في نظري إلى المركزية الغربية التي لن تعترف بالنموذج التأويلي الذي يقدمه التراث الإسلامي، وتسعى جاهدة إلى تقديم بديل مفترض جديد.

خاتمة:

أعتقد أن دراسة فاحصة لهذا الكتاب ستكون ثمرة لطلاب الدراسات القرآنية الغربية؛ لأنه أحدث **نسبياً** نقلة نوعية في دراسة نظم سور القرآن الكريم، بوصفها وحدات كلية متناسقة شكلاً وموضوعاً. ومن ثم لن نفيده منه في تعزيز إعجاز نظم القرآن الكريم وهندسة بنائه وإبراز جمالياته الأسلوبية والشكلية، وتلمس مقصود السورة وعمودها فقط، بل في القلب التام للصورة التفكيكية الاختزالية التي تتسبب الدراسات الاستشراقية التقليدية.

علاوة على ذلك، ثمة إشكالات كثيرة فيما يتعلق بعَدُّ الآي، والإشكالُ العصي هو أنَّ هذه الأنماط العددية المتوازنة تتحقق أحياناً نتيجة للتغييرات التعسفية التي تُحدثها نويبرت في تقسيم الآي، فلم تعتبر مثلاً وَرَزَّ فاصلة في سورة القيامة⁽³⁶⁾، في حين تعتبر خاف فاصلة في سورة النازعات⁽³⁷⁾، وعقروها في سورة الشمس⁽³⁸⁾ بهدف تحقيق التوازن العددي بين أجزاء السورة.

ولذلك لا تعدو تغييراتها المقترحة من الناحية العملية في تقسيم الآي⁽³⁹⁾ مجرد تحسينات في الأنماط العددية⁽⁴⁰⁾، ويصعب قبول النتيجة الآتية، وهي: أن الأنماط العددية المتوازنة للسور لا تتحقق إلا بفعل تغييراتها التعسفية في تقسيم الآي. ويتبين أيضاً أن تقسيماتها للسور في بعض الحالات اعتباطي، خاصة عندما تدمج عدة وحدات صغيرة لتقسم السور إلى ثلاثة أجزاء رئيسية.

إضافة إلى ذلك، ثمة سؤال مستفز حول انتقاء نويبرت للسور التي تعالجها. فالقارئ يلاحظ بدون شك أن نويبرت لا تقصد بمفهوم السور المكية إلا السور التي تعالجها في كتابها الموسوم بدراسات حول نظم السور المكية. لكن الإشكال هو أن نويبرت لم تعالج سوى 85 سورة، وحذفت عدة سور يعتبرها التراث الإسلامي سوراً مكية مثل سورة الفاتحة، والكافرون، الإخلاص،

(36) Neuwirth, *Studien*, p. 28/216.

(37) Ibid., p. 79/218.

(38) Ibid., p. 33/228.

(39) Ibid., p. 117- 73.

(40) Ibid., p. 175- 318.



تقارير Reports



تقارير | Reports

تقرير ندوة دولية:

مستقبل الدين والتدين في ضوء التحديات المعاصرة

International seminar report :

The future of religion religiosity in light of contemporary challenges

يوسف عكراش⁽¹⁾

Youssef Aakrache

اليوم الأول:

**الجمعة (24 شعبان 1443 هـ،
الموافق لـ 24 يونيو 2022م)**

**الجلسة الافتتاحية برئاسة
الدكتور نور الدين قراط- كلية
الآداب وجدة**

وقد استُهلّت الجلسة الافتتاحية من
الفعالية العلمية بتلاوة آيات بينات من
الذكر الحكيم للقارئ يحيى حساين، ثم تَلَّاهَا
سماع النشيد الوطني، لُفْتُتَنَحَّ بعدها كلمات
الجهات المنظمة بكلمة الدكتور نور الدين
قراط نائب منسق وحدة الاجتهاد والتجديد
ومستقبل، ومنسق هذه الفعالية العلمية
التي نحن بصدد تحرير تقرير لها، وقد أشاد
في الجلسة الافتتاحية بالدور المهم الذي
يؤديه مركز الدراسات والبحوث الإنسانية
والاجتماعية في الساحة العلمية داخل الحرم
الجامعي وخارجه، كما خُصَّ بالذكر جهود
وحدة الاجتهاد التي هيئت لهذه الندوة الدولية
من خلال اعتماد مقاربة تشاركية مع الانفتاح
المتجسد في إشراك العديد من الجهات في
عملية التنظيم، كما أشاد أيضاً بجهود اللجنة
العلمية في اختيار المحاور ومحطات الندوة،
وضبط غلافها الزمني المخصص للمداخلات،
مع انتقاء وانتداب نخبة من المحاضرين
داخل المغرب وخارجه، بالإضافة إلى توزيع
المحاضرات الرئيسة وباقي المداخلات على
جلسات علمية عدة تراعي خصوصيات

موضوع الندوة: مستقبل الدين
والدين في ضوء التحديات المعاصرة.

الجهة المنظمة: مركز الدراسات
والبحوث الإنسانية والاجتماعية
بوجدة "وحدة الاجتهاد والتجديد
ومستقبل الدين"، بشراكة مع
المجلس العلمي المحلي بوجدة
وجامعة محمد الأول.

تاريخ المؤتمر: ٢٤-٢٥ ذو القعدة ١٤٤٣هـ،
الموافق لـ ٢٤-٢٥ يونيو ٢٠٢٢م.

انعقدت برحاب مقر مركز منار المعرفة
بمدينة وجدة عاصمة الشرق بالمملكة
المغربية فعاليات الندوة الدولية
الموسوم بـ: "مستقبل الدين والتدين في
ضوء التحديات المعاصرة"، التي نظّمها
مركز الدراسات والبحوث الإنسانية
والاجتماعية بوجدة "وحدة الاجتهاد
والتجديد ومستقبل الدين"، بشراكة مع
المجلس العلمي المحلي بوجدة وجامعة
محمد الأول، وقد شارك فيها نخبة
من الأساتذة والباحثين من داخل البلد
وخارجه، كما أثنت هذه الفعالية عدد من
الجهات الداعمة والراعية.

التي تعترى حياة البشرية، وأن الوقوف على مكامن الخل ومحاول تشخيصها التشخيص الدقيق، كما بينت أيضًا أن تقويم الخل وتصويب الزلل يكمن في التجديد، لكن ليس كما يرومه الحداثيون من خلال القفز على التراث جملةً وتفصيلاً، أو كما يسير عليه بعض المفكرين الإسلاميين، بل إن التجديد المقصود هو المبني على الإرادة الفكرية والإدارة العملية لضبط المفاهيم الدينية وفهمها الفهم السليم وتنزيلها التنزيل الصحيح، وما أوتيت الأمة إلا من مفاهيمها الدينية التي اعترها الكثير.

المحاضرة الافتتاحية

وقد افتتحت أشغال الندوة بمحاضرة افتتاحية ألقها الدكتور عبد المجيد النجار (أستاذ بالمعهد الأوروبي للعلوم الإنسانية بباريس)، بعنوان "**وسطية التدين بين التميع والتنطع**"، تناول فيها مجموعة من المضامين أهمها بنية الدين والتدين مُبرِّزاً الفرق بينها، وأن التدين هو حمل للدين، كما بين أن للدين طقات ومفاصل يشد بعضها بعضاً ومدار التدين مرتبط بها، وقد حددها في ثلاثة: طقة فهم الدين، ثم الإيمان والتصديق بأن أحكام الدين حق، ثم العمل السلوكي بمقتضى هذه الأحكام، كما بين أيضًا أن التدين لا يكون مطابقاً للدين كما هو؛ لأن هذا الأخير-التدين- هو كسب بشري، وهذا الكسب يعتره ما يعتره الذات البشرية.

موضوع الندوة وتخدم أهدافها وتجلي صور امتدادها في الفعاليات القادمة.

تلتها كلمة الدكتور سمير بودينار (رئيس مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة)، الذي نوّه ابتداءً بجهود كل المنظمين، وقدّم شكرًا لجميع المشاركين الذين تجسّموا عناء السفر والاستعداد للمشاركة بمدخلتهم في هذه الفعالية العلمية، ليشرع بعدها في بيان مداخلته التي تمحور موضوعها حول قيمة الدين والتدين في العصر الحديث، أو بتعبيره "عودة الدين والتدين"، مؤكدًا قوله بالرؤية المادية التقنية الحديثة التي يوجد في مقابلها الرؤية الإيمانية التي أسسها الدين، ليختم كلمته بأن الدين وضع إلهي، والتدين كسب بشري يتفاوت فيه الناس حسب تفاعلهم مع الدين؛ وهذا التفاوت هو الذي يحدد درجة إيمانهم.

وبعدها أبرزت الدكتورة مليكة خثيري (رئيسة وحدة الاجتهاد والتجديد ومستقبل الدين) في مداخلتها إشكالية الانفصال والانفصام بين الدين والتدين، حيث أدى هذا الأخير-الانفصام- إلى بون شاسع تجلت معه القضايا الشكلية للتدين، كما أشارت أيضًا لما نتج عن هذه الاشكالية من نوعين من أنواع التطرف، وهما على طرفي نقيض، الأول: هو التطرف باسم الدين، والثاني: التطرف الإلحادي باسم المادية، ومشيرةً أيضًا أن هذا التطرف وغيره هو سبب الأزمت المتنوعة

وبعد انتهاء المحاضرة الافتتاحية أُفسح المجال للمناقشة والإثراء الذي أضفى حيوية على هاته المداخلات إما عن طريق التساؤلات أو الإبداء بأراء وملاحظات أو إضافات وهكذا أيضًا في نهاية كل جلسة علمية.

الجلسة الافتتاحية المسائية برئاسة الأستاذ: مولاي أحمد كمون

وقد حملت هذه الجلسة محاضرة الدكتور مصطفى بنحمزة (عضو المجلس العلمي الأعلى ورئيس المجلس العلمي المحلي لوجدة) بعنوان: "الدين والتدين: مداخل ورؤى" الذي استهل ببيان الخلل الفكري الواقع في التعامل مع ثنائية الدين والتدين في العصر الحديث، مبررًا أهم مظاهر هذا التعامل وهو الاقتصار على حضور الدين دون التدين بدواعٍ عدة، كما بين حقيقة الدين والتدين بقوله: الدين: وضعٌ إلهي يقود الناس إلى الهدى بإذن ربهم، والتدين: أخذ الناس وحظهم من الدين، ثم انتقل لتفصيل القول في مسألة تعدد صيغ التدين التي تخللت العديد من بقاع العالم الإسلامي، حيث جعل من أهم أسبابها: السبب الفكري المرتبط بنظرة كل الفرق والطوائف والاتجاهات إلى مكونات الإيمان وماهيته التي تختلف اختلافًا جذريًا من طرف إلى آخر، كما تجدر الإشارة أن الدكتور عزز كل المداخل والرؤى التي بسطها في محاضراته بأدلة وشواهد عدة.

كما أبرز الدكتور في ثنايا محاضراته التحديات التي يواجهها الدين، وقد حددها في ثلاثة: أولًا: أن الدين مضمن في رمزية اللغة، ثانيًا: كون البيان الإلهي مضمنًا في قواعد يجب تطبيقها الشيء الذي فتح باب الاجتهاد، ثالثًا: كون التدين يجب أن يكون في الواقع، ليناقدش بعدها هذه التحديات الثلاث منطلقًا من مصطلح الميزان الوارد في القرآن الكريم، الذي عبر عنه الدكتور بكونه: القواعد المنهجية المبنوثة في الكتاب والسنة لفهم أحكام الدين، وتنزيل التدين تنزيلًا سليماً وسطيًا يقترب من الحق والكمال استهداءً بمقاصد الدين.

ثم عاد الدكتور ليناقدش مصطلح التمييع في ارتباطه بالتدين، الذي عبر عنه: بالتساهل والتفريط والتنازل عن الثوابت، ممثلًا بنموذج لهذا التساهل وهو تركيز المتدينين على الغيبيات، وإهمال الأحكام ذات البعد العملي والبعد الاستخلافي العمراني، وجعلها على الهامش وكأنها ليست من الدين والإيمان، كما ذكر أيضًا أهم من وجهة نظره الأسباب التي ساهمت في تمييع التدين: أولًا: سبب الكيد والقصود، ثانيًا: سبب منهجي والمتمثل في عدم تحرير العقول من المُسَلِّمَاتِ الضاغطة من المغلوقة الثقافية الغربية، ثالثًا: الجهل بأدوات وآليات فهم الدين، وتلتها أيضًا ببيان مفهوم التنطع في علاقته بالدين أيضًا، حيث جعل من أسبابه الرئيسية: السبب المنهجي المرتبط بالجهل والمتمثل في عدم فهم الأحكام الدينية حق الفهم.

ويطبقونه في كل عصر، مع الإشارة أنه لا وجود للحديث عن تدين مغربي واحد ثابت، ثم انتقل لبيان أن الحديث عن مستقبل الدين هو نفسه حديث عن مستقبل الدولة، وأن مستقبل التدين هو نفسه مستقبل المواطن، معرِّجًا على ذلك بقوله أن التدين المغربي حالة استثنائية في العالم العربي والإسلامي مستشهدًا على ذلك بنماذج من خصائصه، ثم انتقل للحديث عن مدى أهمية إعادة تعريف المذهب ومناقشته بتفصيل وربطه ببعض القضايا المعاصرة، ومن جهة أخرى أنهى المحاضر مداخلة بالحديث عن مستقبل التدين وبيان ملامحه ومن ذلك جاذبيته هذا النمط من التدين وقدرته على إنتاج الرموز المجتمعية... وغيرها من الملامح.

وألقى في ختام هذه الجلسة الدكتور محمد بنيعيش (كلية الآداب وجدة) مداخلة موسومة بـ: **"قواعد الثبات والاستمرارية في الإسلام لمواجهة التغيرات والتحديات"**، الذي افتتحها بطرح إشكالية متمثلة في قوله: إذا كانت الثوابت والقواعد عبارة عن تراكمات، فكيف يمكن استخلاصها؟ لينتقل بعدها للإجابة عن هذه الإشكالية محاولاً استخلاص القواعد والثوابت وتتبعها فيما يلي: أولًا: ثابت الدين، ثانيًا: ثابت الإنسان، ثالثًا: الثابت العقدي، بحيث حدد لها الثابت ثلاثة قواعد وهي: التقديس- التنزيه- التصديق، أما الثابت الرابع فهو: الثابت التعبدي، خامسًا: الثابت

الجلسة العلمية الأولى: الدين وأنماط التدين: قضايا وإشكاليات

برئاسة الأستاذ: عبد الجليل هنوش

استهلّت أشغال الجلسة العلمية الثانية بمدخلة موسومة بـ: **"الخطاب الديني بين شطائر التأويل ومثارات التجديد"** للأستاذ ميمون النكاز (أستاذ باحث)، الذي حاول إبراز ماهية الخطاب الديني وأنه بيان يُوجّه إلى عموم الناس باسم الإسلام، وقد يكون هذا الخطاب صادرًا عن صاحب الشرع، أو عن الإنسان المتديّن الملم والعالم، كما سعى لإبراز أهم مكونات هذا الخطاب، التي حددها في الآتي: (العقائد- والأعمال- النظم- الأعراف...)، كما بين أيضًا أهمية مصطلح التأويل والجهود التي يحتاجها لضبط حدوده في مختلف الحقول المعرفية، وخاصة أنه تثار حوله أسئلة عدة عندما صار مفتوحًا يمتطيه الكل لتلبية الرغبات الفكرية والنزعات التفسيرية كما تستند عليه التجاذبات المذهبية.

ثم تلتها مداخلة حملت عنوان: **"ارتقاء الإطار المذهبي"** للأستاذ كمال القصير (مفكر وكاتب مغربي) الذي سعى لبيان التدين المغربي من وجهة اجتماعية، كما حاول تأطير مداخلة وأنه يقصد منها مناقشة التدين المغربي ولا يناقش غيره، ليستهل بعد ذلك ببيان الوضع التاريخي للتدين المغربي، وكيف كانوا يفهمونه

تطرقت لمنهج القرآن في التأصيل لمصطلح الدين وفي السنة كذلك.

وقدم الدكتور عبد الرحيم بودلال (مدير مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية-كلية الآداب بوجدة) مداخلة بعنوان: "مفهوم الدين والتدين"، وبين فيها أن مفهوم الدين يتقاطع مع مجموعة من المفاهيم والمصطلحات كالملة والشريعة والمنهاج والشرع والنَّخْلَةُ، ثم بين مفهوم الدين عند كل من الشيخ محمد شاكر، والأستاذ عبد الله دراز الدين، وتطرق لمعنى الدين في الثقافة الغربية في مقابل البيئة العربية، مشيرًا إلى سعى المستشرق الغربي لإفراغ المحتوى المتضمن في مصطلح الدين في البيئة العربية، ثم انتقل بعدها للحديث عن اختيارات الحضارة الإسلامية من خلال توظيف مصطلح التجديد، في مقابل الثقافة الغربية التي اختارت توظيف مصطلح الإصلاح، ثم عقب على اختيار الثقافة الغربية لمصطلح الإصلاح من خلال أمهات المعاجم العربية المعتمدة، ليشير أيضًا إلى موقف الحداثيين العرب الذي حملوا هم التجديد لكن بمفهوم الإصلاح المقصود في الثقافة الغربية.

واختتمت هذه الجلسة بمدخلة الدكتور عمر أجة (كلية الآداب بوجدة)، التي حملت عنوان: "إشكالية التمييز بين الدين والتدين" وقد سعى لطرح مجموعة من الإشكالات القائمة في موضوع الدين

السلوكي الإجرائي، سادسًا: الثابت النفسي، سابعًا: الثابت الأخلاقي.

وبعد فراغ المتدخلين في هذه الجلسة أفسح المجال مرة أخرى للمناقشة والإثراء الذي أضفى حيوية على هاته المداخلات العلمية.

الجلسة العلمية الثانية: الدين والتدين: ضبط المصطلحات وتحقيق المفاهيم

برئاسة الأستاذة: زاهية أفلاي

حملت أولى مداخلات هذه الجلسة عنوان: "الدين والتدين: دراسة مفهومية" للأستاذة كلثومة دخوش (المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بوجدة)، التي سعت لبيان أهمية وضرورة ضبط المصطلحات والمفاهيم وعلى رأسها مفهوم الدين والتدين، مشيرة أن هذا الضبط والاعتناء هو منهج الخطاب القرآني، لتورد بعدها آيات في سياق الحديث للاستدلال، ثم أخذت أطراف الحديث لبيان مفهوم الدين والتدين مركزة القول على المعنى الاصطلاحي للدين، وأنه مصطلح يعود استعماله إلى 202 قبل الهجرة، حيث عرّفت الدين بأنه: الملة والمعتقد الذي يعتقدّه الناس مستشهدة بكلام العرب في تفاخرهم واعتزازهم بانتمائهم إلى دين المسيح، ومن جهة أخرى فقد بينت الأستاذة الاختلاف الواقع في أصل مصطلح الدين هل هو فارسي أم مسيحي أم عربي، كما

السعى لمقاربة ترشيد التدين من خلال النظرية الائتمانية، كما قدم بناءً نسقيًا تجسيراً للمراد من مداخلته. فبين أسس التدين التي أرجعها إلى ثلاثة أسس وهي: القرب والقوة والكمال، كما قدم شرحًا وجيزًا لتلك الأسس. ثم بين ماهية التدين والبنية المفاهيم لمصطلح الترشيد مع إشارة للمراد منه في مداخلته، لينتقل بعدها للحديث عن الاختلالات التي حلت بالتدين وقد حصرها في ثلاثة أمور: الاختلالات الناتجة عن آفة البعد المخلة بالقرب، الاختلالات الناتجة عن آفة الضعف المخلة بمنهج الإصلاح، الاختلالات الناتجة عن آفة النقص المخلة بكمال التخلق، مبيّنًا أيضًا أن هذه الاختلالات لا يمكن معالجتها إلا عمليًا وليس نظريًا، ثم أخذ طريقه في معالجة هذه الاختلالات من خلال نظرية الائتمانية للدكتور طه عبد الرحمن.

تلتها مداخلة الدكتور الحسن مصباح (كلية الآداب وجدة)، بعنوان: "نحو إطار معرفي لدراسة التدين" الذي أكد على ضرورة التأسيس لحقل تداولي داخل العالم الإسلامي لمفهومي الدين والتدين. ثم بين مفهوم الدين والتدين الذي يعرض لدراسته قائلًا: الدين هو الوحي وما تعلّق به، وهو المطلق، أما التدين فهو تفاعل الإنسان مع الدين، كما بين أيضًا التجاذبات التي عرفها التدين في مراحل معينة جراء تعدد المرجعيات، ثم انتقل ليقدم مقاربة اكتنفت في طياتها خطوات عملية لترشيد الدين، ومن أهمها: إنشاء حقل معرفي تداولي

والتدين، من خلال تتبع ورصد ما أنتج في هذا السياق ومحاول نقده مع التقويم، ومما أثاره من إشكاليات مع مناقشتها في مداخلته: قضية أن لا حديث أو نقاش عن دين بمعزل عن الإنسان، وأن الدين له وجود ذاتي وفكرة مطلقة. وكذلك قضية فصل الدين عن التدين، كما أفاد الحضور في ثنايا مداخلته بإيراد العديد من النصوص وذكر بعض الكتب تقاطعه نفس الواجهة في بسط إشكالية التمييز بين الدين والتدين.

وبعد انتهاء مداخلات الجلسة العلمية الثانية أفسح المجال مرة أخرى للمناقشة وطرح التساؤلات أو الإبداء بآراء وملاحظات.

اليوم الثاني:

السبت (25 ذو القعدة 1443هـ، الموافق لـ25 يونيو 2022م)

الجلسة العلمية الثالثة: التأسيس المعرفي والأخلاقي لأنماط التدين

برئاسة الدكتور المفضل الموني

استُؤنفت أشغال الندوة الدولية في اليوم الثاني بمداخلة بعنوان: "التأسيس الأخلاقي لترشيد التدين: إسهام النظرية الائتمانية في بناء فكر ديني وأخلاقي متجدد" للأستاذ عبد الجليل هنوش (كلية الآداب مراكش)، الذي

(كلية الآداب وجدة) الذي افتتحها بالحديث عن امتنان الله تعالى على عباده بإكمال الدين وتمامه، ليبين بعدها مسألة كمال الدين والحكمة منها، ثم انتقل للحديث عن مسألة نقص التدين التي أرجعها إلى درجة تفاعل الناس مع الدين، وهذا التفاعل أساسه الفهم الصحيح للدين وأحكامه وتعاليمه، كما أشار في معرض حديثه إلى خطورة الجهل بأحكام الدين وما ينتج عنه من صورة مشوهة للتدين وغريبة عن الدين، ثم عاد ليؤكد أن تجاوز هذا النقص الحاصل في التدين الذي اصطبغ به واقع المتدينين لا يمكن تصحيحه وتقويمه إلا من نافذة ترشيد الدين بدءًا بالمفاهيم التي هي رأس الأمر وعموده.

واختتمت هذه الجلسة بمدخلة حملت عنوان: "منطلقات في فقه الاجتهاد والتجديد" للدكتور نور الدين قراط (كلية الآداب وجدة) الذي جعل منطلق مداخلته للحديث عن الانغلاق الحاصل في آراء فقهية جاهزة ومُعَلَّبة، وجعلها مطية لينتقل بعدها للحديث عن منطلقات فقه الاجتهاد والتجديد بشكل مفصل، فأورد منها: أولاً: اعتبار فقه الواقع ومآلاته، ثانياً: الضبط المتين للقواعد التي تبني عليها الأحكام الشرعية والتمييز فيما بينها، ثالثاً: أن النص ليس وعاء فارغاً نملأه بما نشاء في الوقت الذي نشاء، بل لا بد من مراعاة شخصيته وخصوصيته المستمدة من روح العبارة التي نزل بها، رابعاً: اختلاف الناس في الحق لا يجعل الحق باطلاً في ذاته؛ لأن هذه

لاستيعاب المصطلحات وضبطها، ثم إبداع طول وأفكار تنطلق من التأصيل الشرعي وتفتح على فقه الواقع، بالإضافة إلى إشراك جميع مكونات الحقل الديني الأكثر التصاقاً بالمجتمع، كما أشار إلى ضرورة الانفتاح، مع إعادة تأسيس رؤية المتدينين للعالم... وغيرها من الخطوات للترشيد المقصود.

الجلسة العلمية الرابعة: الاجتهاد وتجديد الخطاب الديني

برئاسة الأستاذ كمال القصير

أما الجلسة العلمية الرابعة فقد افتتحت بمدخلة الأستاذة مليكة خثيري (منسقة وحدة الاجتهاد والتجديد ومستقبل الدين) التي حملت وسم: "تجديد الخطاب الديني: الشروط والضوابط"، التي سعت لملامسة قضية تجديد الخطاب الديني، حيث أطرت مداخلتها من خلال الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المتمثلة في الآتي: ما المقصود بالخطاب الديني؟ وما حقيقة التجديد المراد؟ وما دواعي تجديد هذا الخطاب؟ وما الغاية من وراء هذا التجديد؟ وما هي شروط وضوابط تجديد الخطاب الديني وما هي المواطن التي يجب أن يطالها هذا التجديد؟ كل هذه الأسئلة وغيرها حاول الأستاذة الإجابة عنها ومناقشتها مع التثبيت بالدليل والتمثيل من الواقع المعاصر.

تلتها مدخلة حملت عنوان: "كمال الدين ونقص التدين" للدكتور المفضل المومني

بالدين الإسلامي، ولا يقع العكس عندما يصدر نفس السلوك أو أخطر منه وأشدُّ وقَعًا من شخصٍ آخر غير مسلم، لينتقل بعدها للحديث عن أهمية الوحدة الفكرية والمرجعية المذهبية في الحفاظ على الأمن الديني فضلًا عن الاستقرار الواقعي بمختلف الميادين، ليختم مدخلته بإيراد بعض الشروط لترشيد التدين، من أهمها: أن يكون المتصدّر من العلماء من أهل الاختصاص. وكذلك البحث عن المتغير الذي حدث اليوم، ثم مزاحمة المتدخلين آخرين كالمدرسة الحديثة التي تحوّلت إلى معترك للأفكار... وغيرها من الشروط.

تلتها مداخلة الدكتور يحيى رمضان (المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين-مكناس) التي كانت بعنوان: "التدين: في حاجة إلى التقليد" وقد بين فيها ابتداء بأنه لا ينبغي النظر إلى مصطلح التقليد الوارد في وسم مداخلته نظرة سلبية، بل المقصود هو التقليد الواعي الحي الذي لا ينهي الصلة بالقديم من الجهود الأولى ولا يقفز عليها ولا يقوم على قطيعتها كما لا يتصادم معها، بل من خلال القديم نصل للحديث، ثم انتقل للكلام عن التحديات التي يعيشها التدين المعاصر جراء التأثير بمنابع عدة، ليقدم بعدها إحصائيات التدين واعتناق غير المسلمين للإسلام في بلدان العالم وخاصة الغرب مشيرًا إلا أنها تخدم الطرف الآخر ولا تخدم المسلمين حقيقة، ثم بين بعدها ماهية التقليد عنده بقوله: التقليد هو العودة إلى الأصل، ثم أبرز بعض فوائده منها: أولاً: أنه سيفيدنا في بناء الحجّة، ثانيًا: الدفاع عن

الحقيقة لا ترجع إلى قصور في الحق، وإنما مرجعها إلى صفات المخلوق واختلاف درجات إدراكه، خامسًا: تنزيه النصوص عن العبث والتلاعب بإبعادها عن الاستثمارات الفاسدة لها تحت مسمى التجديد، كما أشار أيضًا في معرض مداخلته إلى أن عملية الاجتهاد والتجديد لا يقدم عليها كل أحد ولا تؤخذ مخرجتها من كل أحد: بل لا بدّ من شروط معينة أبرزها الرسوخ في العلم المقصود من الاجتهاد والتجديد، ثم أفسح المجال بعد هذا المداخلة للمناقشة وطرح التساؤلات والإدلاء بالآراء والملاحظات.

الجلسة العلمية الخامسة: ترشيد التدين: آليات ومناهج

برئاسة الدكتور عمر أجة كلية الآداب- وجدة

أتت الجلسة العلمية الأخيرة من فعاليات هذه الندوة مستهلةً بمداخلة حملت عنوان: "أى دور للعلماء في صناعة الوعي وترشيد التدين" للدكتور عبد العظيم العمراني (عضو المجلس العلمي المحلي لوجدة)، الذي ناقش فيها قضية التشظي الحاصل في عالم الأفكار الذي نتج عنه اختلاف المعتقدات فضلًا عن المعاملات: كما ولّد هو الآخر الاختلاف الجذري بين الأنا والآخر، كما ناقش من جهة أخرى قضية التدين بين المسلمين وغير المسلمين، متسائلًا: لماذا عندما يقع تصرّف أعوج من طرف مسلم، يُربط هذا السلوك مباشرة

وتوجيه التدين، ثم أعطيت الكلمة مجددًا للحضور بغية المناقشة والإثراء.

التوصيات

وفي ختام هذه الفعالية العلمية التي تميزت بمناقشتها لموضوع الدين والتدين، نُقِلَ لموجز التوصيات التي قدمها لنا الدكتور نور الدين قراط منسق هذه الندوة الدولية، وسأورد أهمها باختصار:

- طبع أعمال الندوة الدولية في كتاب جماعي يشمل المداخلات كاملة ومرفق النتائج والتوصيات.
- كثير من المداخلات التي أُلقيت تحتاج إلى لقاءات وجلسات فكرية خاصة، لذلك وجب برمجة لقاءات شهرية بالموازاة مع دورات تكوينية: تتوج بملتقى سنوي يناقش المواضيع المختارة، مع ضرورة الانفتاح خارج أسوار العالم العربي، الشيء الذي يضيف حيوية أكثر على هاته الفعاليات.
- تدقيق المواضيع المختارة للفعاليات العلمية -مؤتمرات وندوات- القادمة والاشتغال على جزئيات معينة مع الحرص على الرصانة والنوعية، الشيء الذي يجعل مثل هذه الفعاليات مرجعًا للباحثين ومهبطًا للمهتمين في مختلف محطاتهم العلمية.
- ضرورة الحرص على التعاون والتنسيق لتبادل الخبرات مع مختلف المؤسسات العلمية التي تتقاطع رؤيتها مع أهداف الفعاليات القادمة.

العقيدة، ثالثًا: الانفتاح بحذر وقوة، رابعًا: اعتماد آليات لحل النزاعات، خامسًا: بناء الآلة المنهجية، سادسًا: تحديد الغاية النهائية للإنسان وهي العبادة الخالصة لله تعالى... وغيرها من الفوائد.

واختتمت الجلسة العلمية الأخيرة لهذه الفعالية بمدخلة الأستاذة عتيقة بلقاسمي (أستاذة باحثة)، التي حملت عنوان: **"دور وسائل التواصل الاجتماعي في صناعة الأفكار وتوجيه التدين"**، وبينت في مستهلها أن شباب اليوم صاروا يرسلون رسائل مشفرة للنجدة والاستغاثة من خلال سلوكياتهم التي قد تبدو في الظاهر أنها عملية تشويش وشغب وسلوك مشين، لكن وجب الالتفات لها التفاتة جادة ومعقولة، ثم أشارت أيضًا إلى ضرورة حسن الإصغاء لهم والتواصل الفعّال معهم من خلال مسالك وقنوات عدة، كما بينت خطورة إهمال هؤلاء الشباب سيولد لنا جيلاً هجيناً وغريباً لا من هؤلاء ولا من هؤلاء، ثم قدمت بعد هذا التمهيد مجموعة من الأسئلة التي حاولت مقاربتها في حدود الموضوع، ومن أبرزها: كيف يمكن إنقاذ هذا الجيل المغترب؟ ما دور الأسرة والمدرسة في تحصين هذه الأجيال من الظواهر والآفات العابرة القارات نتيجة العولمة؟ وفي ثنايا إجابتها عن الأسئلة المطروحة بين المخاطر المحدقة بالتدين والمخاطر الحاصلة، قدمت نسباً حول هذه المخاطر، ثم عادت لتؤكد القول حول دور وسائل التواصل الاجتماعي في صناعة الأفكار

حوارات Dialogues



حوارات | Dialogues



حوار مع الفقيه الأصولي فضيلة الشيخ: مولود السريري⁽¹⁾

حول: «الإشكالات المعاصرة لأصول الفقه»

يحاوره: محمد سهلي⁽²⁾ - زكريا السليمانى⁽³⁾

Dialogue with the fundamentalist jurist, His Eminence
the Sheikh: Mawlood Al-Sariri

On "Contemporary Problems of Usul al-Fiqh"

By: Mohamed Sahli - Zakaria Soleimani

(1) مدير مدرسة تنكرت العتيقة: إقليم كلميم- المغرب.

(2) خريج مؤسسة دار الحديث الحسنية: جامعة القرويين

(3) باحث بسلك الدكتوراه - قسم الدراسات الإسلامية - جامعة محمد الخامس

السؤال الأول:

وبهذا الموضوع يتميز عن غيره من العلوم الأخرى التي قد تلتبس به، هذا الموضوع هو الذي يعين مداره ومجاله، ولا بدّ له إداً من موضوع هو الذي يكون به وجوده، وبه يصحح، وكذلك لا بدّ من منهج يُتبع في بناء المعارف المودعة في ذلك العلم، هذا كله مما لا يمكن لعلم أن يقوم إلا به، فلا بدّ من موضوع، ولا بد من منهج، وبذلك فإن علم الأصول موضوعه الأدلة الشرعية، وعوارضها الذاتية.

وأما المنهج المتبع في علم الأصول؛ فهو دراسة هذه الأدلة من حيث ثبوتها، وثبوت عوارضها، ثم إثبات الأحكام بها. ثم إن هذا العلم يؤخذ منهجاً في الحكم على الأدلة التفصيلية التي تحتها فقه متعلق بالمكلفين، ويؤخذ كذلك طريقةً في أخذ الأحكام منه؛ إذاً فهو مؤسس على موضوع، ومقام على منهج. فلا تناقض بين الأمرين، بل هذا شرط في وجود ذلك، هذا باختصار ما يتعلق بهذا السؤال الأول.

السؤال الثاني:

هناك دعاوى جديدة فشّت في زماننا هذا عن وجوب قيام علماء مجددين من ذوي الاهتمام بالنظر في العلوم الشرعية بثورة «على العلماء التقليديين»، وعلى المناهج الأصلية القديمة الموضوعة في دراسة الفقه، وأصول الفقه، وكل

بداية نشكركم أستاذنا على قبولكم إجراء هذا الحوار وإدراجه ضمن انشغالاتكم المعرفية. ولعل أفضل ما نستهل به الحوار؛ معرفة موقع علم أصول الفقه من خريطة العلوم الإسلامية، لأننا نقرأ أحيانا أن علم أصول الفقه، من حيث هو علم؛ لا بد له من موضوع ومنهج، ومن ثم يوضع إلى جانب الفقه مع العلوم الدائرة على الوحي الخادمة لأحوال المكلف العملية، ونقرأ أحيانا أخرى أنه هو نفسه منهج، أي أنه بالماهية: علم منهجي. ومن ثم يوضع مع علوم الآلة. كيف نفهم الرؤيتين، وهل هناك تناقض بينهما؟

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

مثل هذه الأسئلة تحتاج إلى كلام طويل جداً، وتفصيلات، ولكن ما يمكن أن يقال هنا سيكون مختصراً بحول الله؛ لأن هذا هو ما يمكن تحصيله الآن.

أولاً: لا تناقض ولا تنافي بين الوصفين المذكورين؛ فإن ما يكون من علوم الآلة، هو أيضاً لا يقوم إلا بمنهج، ولا يقوم إلا بموضوع،

من نظر في هذا الموضوع أن يكون على بصيرٍ بهذا الأمر.

ثم إن هذه الأصول حتى لو قال إنسان مثلاً إنني سأستخرجها من الدين نفسه، وأنني أؤمن بأن الشارع نفسه هو الواضع، وأنني سوف آتي بشيء جديد؛ فإن هذه الأصول من شرط ثبوتها أن تكون ثابتة بطريقة قطعية، لا بُدَّ أن يعلم بأن واضعها هو الشارع، ولا بد أن يعلم أن هذه الأصول لا تُقبل إلا إذا كانت ثابتة بطريقة قطعية، لا يتطرق إليها الشك، ولا يعتورها الظن، وبذلك؛ فإن مثل هذه الدعاوى باعتبار هذا الأصل في هذا المقام تعتبر خواطر تستحسنها النفس أحياناً، باعتبار نوع مزاجها أو طبيعة تكوينها، أو لعدم معرفتها بطريقة بناء الشريعة وأصولها، ثم بعد أن يستحسنها بلفظها، وفساد مثل هذه الدعاوى لا تحتاج إلى الاستدلال، أولاً؛ لأن الثورة لا يمكن أن يقوم بها الإنسان في هذا المقام إلا على من يساويه، ومن يكون مثله، والذي يمكنه أن يقوم بالثورة هنا هو نبي جديد؛ لأنه هو الذي يستطيع أن يزيل أصولاً ويضع أصولاً أخرى.

ثم على أي شيء سيثور على الثائر؟! على الأصول الشرعية الموضوعية: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، أو الاستحسان أو الاستصحاب وما شابه ذلك؟؟

ما تبنى عليه الأحكام الفقهية. وهناك توجُّهان على الأقل في هذا المجال: واحد من داخل البيئة الإسلامية، بدأه حسن الترابي وغيره، واتجاه علماني من خارج البيئة الإسلامية بدأه حسن حنفي في كتابه (مناهج التفسير: محاولة في علم أصول الفقه)، كيف تُقوِّمون هذين المنظورين للتجديد؟

ج: هذا السؤال مما يستوجب فصل المقال فيه كلاً طويلاً.

بعض الألفاظ ينبغي النظر فيها، مثل: «علماء مجددين من ذوي الاهتمام بالنظر في العلوم الشرعية بثورة على العلماء التقليديين»، هذه العبارة توهم بأنه يوجد صنفان من الناس تصارعاً في هذا المقام، وأنه يوجد من جاء بشيء جديد، وأنه يوجد قوم حجروا على النظر ومنعوه. ثم عبارة « وعلى المناهج الأصلية القديمة الموضوعية في دراسة الفقه وأصوله وكل ما تبنى عليه الأحكام الشرعية»، ثم قولكم هنا توجهان: توجه حسن حنفي، وحسن الترابي.

أولاً، نرُد الأشياء إلى أصولها ومن هنا نبدأ الكلام، من المعلوم عند من عرف شيئاً من علم الشريعة أن الأصول ومناهج النظر في الأدلة من وضع الشارع نفسه، إذًا؛ فمن أراد أن يقابل واضع هذه العلوم؛ فإنه سيقابل الشارع نفسه، إذ هو واضعها. فيجب على كل

بالنقل وليس بالوضع، الكشف نعم مقبول، لكن لا بُدَّ أن يكون هذا يوصل إلى أن الشارع هو الذي وضع، ولا بد أن يكون هذا الوضع ثابتاً على وجه الجزم والقطع، كما هو مبين في هذا الفن وغيره، خلاصة الكلام أن هذه الأمور تبقى آراء شخصية وخواطر نفسية، وأنها لا تحمل أي صفة من صفات العلم الشرعي الذي يعتد به عند علماء الدين.

السؤال الثالث:

مما لا يقبله بعض الحداثيين، أننا وجدنا من المثقفين المنصفين من يتكلم عن اكتشاف القوة العلمية المنهجية للدرس الأصولي، ومن أبرز هؤلاء أعلام في المنطقيات وعلوم اللغة المعاصرة وحتى فلسفة العلوم، وعلى رأس هؤلاء طه عبد الرحمن وتلميذه حمو النقاري، وغيرهما، يدافعون كلهم عن القوة المنهجية لعلم أصول الفقه التي ترقى به إلى مستوى يضاهي نظريات الحجاج في المنطقيات والتداوليات في علوم اللغة، ويتفوق عليهما في كثير من التفاصيل المنهجية، والمقاصد الأخلاقية. كيف نفسر ذلك، ولماذا هذه الردود السلبية من غلاة الحداثيين على هؤلاء؟ وهل دخول التنظير الأخلاقي في الدرس الفقهي يُصلِحُ الانفصام بين قوانين

لنساءل أولاً، من الذي وضع هذه المعالم للأحكام، ومن الذي قررها، ومن الذي يحكم بها، ومن الذي جعلها معالم لمعرفة أحكامه.

ثانياً، أن هذا الشخص لو قال: إنني سأقوم بالثورة على طريقة فهم هذه الأدلة أيضاً؛ واستحسن ذلك وأطربه، فيقال له أيضاً: إن هذه الطرق التي تقرأ به هذه الأدلة وتُفهم بها هي أدلة نقلية، ولا يقبل أن ينظر في الأدلة إلا بما هو منقول، ولذلك قد جاءت طوائف ممن سلف بطرقٍ أخرى، فتوقفت عند الجسر؛ لأنها لم تكن مؤصلة، ولم يكن السلف في العهد النبوي ولا من بعده يعملون بها، وقد ظهرت بعض التوسيعات للإشارة فتوقفت، وجاء قوم ببعض مسالك الوجدان، فأبعد ذلك وألغى من الاعتبار، وجاء قوم بجعل الحُسن والقبح مصدرًا للشريعة فألغى، وما ذاك إلا لأن هذه الأشياء لم تستوفِ شرط القبول الذي تقدم ذكره، وهو الإسناد إلى الشارع مع قطعية الإسناد، هذا أولاً، ثم إن ما ذكره حسن حنفي وما ذكره من قبله حسن الترابي، هذه أمور تسمى خواطر معرفية، ثم إذا عُصنا في الأعماق ونظرنا في حال هذين الكاتبين: فإننا نجد أن الأدوات والمناهج التي اعتمدوا عليها ليست مما يعتبر عند علماء الشريعة، ولا مما يُتوسل به إلى بناء الأحكام، فمن المعروف على وجه القطع والجزم وإنهاء الخلاف أن كل من أراد أن يتكلم في هذا الموضوع إنما يتكلم فيه

وهنا سؤال آخر، وهو دخول التنظير الأخلاقي في الدرس الفقهي، أولاً: هذا النوع من الانفصام المشار إليه في السؤال يجب أن يعاد النظر في وجوده، قبل أن يبحث عن إشكاله. فمتى كان الانفصال بين الأخلاق والشريعة قد حصل؟ إن الأخلاق التي قد تميل إليها النفس، ويذهب إليها المزاج، شيء لا يمكن أن يعتبر مخالفاً للدين. إن الذي يمكن أن نقول بأنه خُلِقَ إسلامي هو ما أمر الشرع به وتُرك: إذاً فإذا قيل بأنه يوجد انفصام بين قوانين الشريعة، وبين واقع الناس، فذلك أمر يجب أن يُثبت أولاً، فمتى وجد هذا الأمر في الواقع! الناس خالفوا الشريعة وتركوها وذهبوا على خلافها، هؤلاء قد تركوا أخلاق الإسلام؛ فكيف يقال: لو أدخلنا التنظير الأخلاقي في الدرس الفقهي فقد يصلح هذا الانفصام.

إذا كان الشرع قد وضع ما يُصلح الناس- وهو الحكم بما أنزل الله- فإن هذا هو الذي يُتمسك به في الإصلاح.

وليعلم أن الدرس الأصولي يجب أن يبقى على صرامته، وعلى ما بُني عليه من تنزيل القواعد على الجزئيات على وجه تام، بدون مراعاة أي شيء آخر خارجي؛ فإن لم يفعل ذلك؛ فإن هذا سيفضي إلى الانتقال من حال إلى حال، حتى يصير هذا الدرس بدون ضوابط وبدون قواعد. على كل، هذا هو ما يمكن أن يقال في هذا الباب.

الأحكام الشرعية وواقع الناس، أم يشكل عائفاً أما علمية الدرس الأصولي؟

ج: أولاً كون الدرس الأصولي بهذه المنزلة، هذا أمر لا نقاش فيه، وكونه يتميز بهذه الخصوصية إذا قوبل بما ذكر من نظرية الحجاج وما شابه ذلك مما ذُكر، فهذا أمر مسلم، ولا يُناقش؛ لأن هذه حقيقة خارجية واقعية، والواقع لا يرتفع، أما كون بعض الحدائين لا يقبلون ذلك، فهل فهموا أولاً ماذا قيل، حتى يردوا عليه؟! فمتى استوعبوا هذا المتضمن في علم الأصول من القواعد والمناهج وطرق الاستدلال، وما فيه من مادة تحريك العقول، وتنشيط الأذهان واكتساب الملكة في النقد، متى عرفوه حتى ينتقدوه؟! من لا يعرف الشيء كيف يمكن له أن ينتقده، هؤلاء لم يطلعوا على هذا، ولم يعلموه، وإنما لأمر نفسي فيه كره للدين يتكلمون بهذا، وهذا أمر تلفيه في كتبهم، فليس لديهم الشرعية العلمية في أن ينتقدوا هذا الأمر، أو يقولوا إنه ثابت أو غير ثابت. إن هذا حكم وإنما يعلمه أهل الإدراك لهذه الفنون العلمية، الذين أمضوا حياتهم وهم يبحثون في أحوالها ومضامينها، ومعارفها وأسسها، وثمراتها، ونتائجها. على كل؛ فكون الدرس الفقهي بهذه المنزلة شيء معروف، أما كون هؤلاء يردون؛ فردودهم لا تساوي شيئاً؛ فلا يلتفت إليها.

السؤال الرابع:

هذا يثير سؤالاً من أفق آخر: فبنية الفقه وأصوله جزء منسجم مع بنية الشريعة العامة، بل مع بنية الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاقاً، وذلك مراعى في جميع مواطن الأحكام الشرعية التي تخص المكلف، في كل موطن بحسب حاله، هل هذا التوصيف سليم؟ وإذا كان سليماً هل يمكن أن توضحوه أكثر بأمثلة عملية؟

ج: هذا التوصيف سليم، والواقع يشهد على ذلك بالقطع، وهذا يتأسس على أمور ثابتة في هذا المقام.

أولاً، أن مضامين الفقه الإسلامي، هي نفسها الشريعة الإسلامية، فهو الذي احتوى على أفعال المكلفين على التفصيل. إذاً: فلا يمكن أن يقال هل تنسجم الشريعة مع بنية الفقه: لأنه الشيء لا يقال: إنه لا ينسجم مع نفسه.

ثانياً، أن أحكام الفقه تحتوي على العقيدة والشريعة والأخلاق: فكل فعل يأتيه المسلم- وهو من هذا الدين- فإنه يشتمل على العقيدة والشريعة والأخلاق: فإذا كان عبادة؛ فهو يشتمل على العقيدة والشريعة؛ فالذي يصلي يعتقد أن هذا الفعل من شرع الله، وأنه واجب عليه أن يأتي به، وأن يأتي به على هيئة

مخصوصة، وهذا هو المقصود بالشريعة، إذاً: فالصلاة إذا نُظر إليها: فإنها تحتوي على أمرين: تحتوي على العقيدة التي تأسس عليها حكمها، والشريعة التي تبين هيئتها، وأمثلة هذا قائمة في كل باب فقهي، وما يلح إليه كثيراً في هذا العصر، هو الطرف الأخلاقي في الشريعة: إذ قيل بأنه غير مراعى، وهذا غير سديد: فإن تحصيل الأخلاق الحسنة ودرء الرذائل أساس المحرمات في باب المعاملات.

فإن طلبت لتقرير هذا بعض الأمثلة العملية: فلنأخذ أي معاملة من المعاملات التي في هذا الدين: فإنك ستجد أنها تحتوي على هذه الأمور الثلاثة: العقيدة التي تدل على شرعية هذا الفعل، والشريعة التي يتكون بها هذا الفعل وتقوم به بنيته وماهيته، والأخلاق التي يجب أن تكون مراعاة في هذا الأمر. خذ مثلاً البيع، إذا أردنا أن نمثل به: فإن من يأتيه من أهل الدين يعلم أن هذا الفعل شرعه الله: فيعتقد أن هذا مباح، ثم إذا أتى به، أتى به على وجه مخصوص، على صورة مخصوصة، حيث يكون مكوناً من أركانه المعروفة، وهذه هي الشريعة. ثم إنه يتضمن أموراً يجب أن تراعى فيه تعد من باب الأخلاق، كترك الغش والغدر والغرر والغبن، ووجوب النصيحة وبيان صورة السلعة، وغير ذلك مما يطول حصره، وهذا الذي قيل في البيع يقال في الإجارة، ويقال في الصرف، ويقال في كل المعاملات الإسلامية.

على الفوضى وعلى الأمزجة النفسية، وهذا مرفوض، وهذا دائماً هو محل النزاع بين الفقيه والكتاب المعاصرين.

السؤال الخامس:

من المسائل الموصولة بقضية التجديد عند مختلف التيارات، قضية «المصلحة» وكونها علة الأحكام، حتى ذهب حسن حنفي وغيره إلى الدعوة إلى قلب ترتيب أصول الأحكام من المصلحة أولاً حتى نصل في الأخير إلى الكتاب، وليس من الكتاب أولاً، وذلك عملاً بالمقولة المأثورة: «حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله». ما حدود النظر المصلي في الدرس الأصولي؟ وما هي المحددات المنهجية لتجديد الخطاب الأصولي بناء على العلاقة التفاعلية بين النص والواقع؟

ج: أولاً: أصول الشريعة قائمة منتصبة لا تتغير، والذي كُدد هناك بإجماع فقهاء أهل السنة: المذاهب الأربعة، أن الدليل الشرعي محصور في ضربين فقط: الضرب الأول: النص الشرعي، الضرب الثاني: العلامة الدالة على الحكم الشرعي، وهذه تشمل جميع الأصول الفرعية، هذان هما أصلاً أخذ الأحكام من الشريعة، والاستنباط بجميع ضروبه وأصنافه:

فكل هذا يتضمن ما ذكر من العقيدة والشريعة والأخلاق، حتى إنه يمكن أن يقال بأن المعاملات الإسلامية المحرماً فيها وُضعت من أجل الأخلاق، من أجل نزع الضغينة والحقد، والشعور بالغبن، والشعور بالإيقاع في غير ما هو متفق عليه، وأكل أموال الناس بالباطل، إلى غير ذلك من الأمور التي تعد ملحوظة للشارع حين وضعه هذه المحرمات، وهنا لا بدّ أن نلفت الانتباه إلى أمر: الفقهاء تشبثوا به، وغيرهم ينازعهم فيه، وهو أن الأخلاق تابعة للشريعة، وأن الأخلاق التي تعتبر: هي التي تكون من فروع الشريعة، أما قلب الدين بحيث تجعل الأخلاق أصلاً للشريعة؛ فهذا هو المحذور، ولذلك فتخطي حدود جعل الشريعة أصلاً للأخلاق، وتجاوز هذه المراسم بدعوى توسيع مجال الأخلاق: بإدخال كل ما سيقدر في النفوس حسنه، وما يقضي به جمال المعاملة: فهذا شيء لا يمكن قبوله على وجه الإطلاق: بل لا بد أن ينظر إلى جعل الأخلاق فروعاً للشريعة، لا جعل الشريعة فرعاً للأخلاق، كما يدعو إلى ذلك بعضهم في هذا العصر، مما يدعو إلى جعل الدين جزءاً من الأخلاق، وجعل كل شيء تابعاً للأخلاق، فهذا مردود: لأنه لو صير إلى هذا الأمر على هذا الوجه: فإن هذا سيؤدي إلى الفوضى في الدين: إذ ما من إنسان بدا له جمال شيء واستحسنه بنفسه إلا وسيعلق به حكم الدين، وتصير الشريعة حينئذٍ محالة

ومن الذي سيحدد الراجحة من المرجوحة، خذ أي معاملة ثم انظر فيها، ففيها ما يستوجب حفظ المال، وفيها ما يمكن أن يكون قدحاً في الدين، ووقوعاً في المحذور في الشرع، فمن الذي سيأتي ويقول المصلحة هنا هي حفظ المال، وكسب المال، ويقول الآخر: لا، هنا أمر شرعي يعارض هذه المصلحة، من الذي يحدد هذا وذاك؟ القضية ليست فقط في التنظير، المسألة متعلقة بحقيقة النوازل وحقيقة الشريعة وبنيتها التي وضعت عليها.

مثلاً إذا جاءت نازلة من النوازل، وقلنا المحكم فيها هو المصلحة، فأى مصلحة نقصد، ومصلحة من نراعي؟! ومفسدة من ندرأ؟! وهب أن هذه المصلحة قد ثبت كونها مصلحة بالنسبة إلينا؛ فهل شهد لها الشرع بالاعتبار، أم أنه ألغاه؛ فالشرع يلغي المصلحة ويعتبرها، وتارة يطلقها. المسألة من الزمان الأول حُسمت بحصر المصلحة في ثلاثة أقسام: المعتبرة، والملغاة، والمسكوت عنها؛ إذًا فإذا أردنا أن نحدد هذه المصلحة بأمرجتنا؛ فإن هذا سيفضي بنا إلى الفوضى والاضطراب، والدين لا يمكن أن يبنى على شيء غير قطعي، غير ثابت، غير مستقر.

أما ما ذكر في السؤال من العلاقة التفاعلية بين النص والواقع، فإني لا أرى أن النص والواقع قد توقفا يوماً عن التفاعل، أو يحتاجان إلى مثل هذه الآراء، هذا شيء ثابت

المصلحة جزء من هذا الوصف، الذي تُعَلَّق به أحكام الشرع، لكن هذه المصلحة بُحِثَ فيها طويلاً، من حيث كونها تصلح أن تكون مناصلاً للأحكام أم لا، فمنهم من ذهب إلى أنها تكون مناصلاً للأحكام، ولكن بشروط، من ذلك أن تكون ظاهرة، منضبطة، مطردة، بحيث تصير حينئذٍ وصفاً ظاهراً منضبطاً كالعلة التي تعلق بها الأحكام، هذا أولاً، لكن أغلبهم قال: هذه إن جُعِلت بهذا الوجه، لا بد من ضبطها بقيود وشروط إلى آخر ما قرروه. وهب أن هذه المصلحة الشرعية المعتبرة للفقهاء تكون متعلق الحكم، من الذي يحددها؟ من الذي سيحدد أن المصلحة موجودة في هذا الأمر أو غير موجودة؟ هي لا تُحدد بالأمزجة، ولا تُحال على آراء الناس المضطربة؛ لأنها نسبية بالنسبة للنفوس والعقول، بل تُحال في دركها وإثباتها على الأدلة الشرعية التي تقررها حيث توجد حقاً؛ لأن المصلحة الشرعية هذه أحياناً تكون خفية عن الأذهان، وبذلك؛ فإن الذي انتهى إليه النظر الفقهي هنا: أن قضية المصلحة هاته يراد لها أن تستقل بأن تكون مرتكز الأحكام، وهذا القول لا يمكن إلا أن يصطدم بواقع الشريعة الإسلامية، ثم إن المعروف في طبع النوازل هو التعارض في ذلك بين المصالح؛ فأى شيء تنظر فيه من النوازل، تجد أن فيه ما يمكن أن يكون موجباً لإباحة الفعل، وفيه ما يمكن أن يكون موجباً للتحريم، فمن الذي يحدد هنا المصلحة المقدمة على المصلحة المؤخرة،

معروفة، منصوص عليها، مذكورة، مسطورة؛ فلا حاجة إلى اجترارها. أما المتقدمون من أهل الأصول: فالمعروف أنهم لم يختلفوا في تفسير النسخ، وإنما المعروف عنهم أنهم فسروه بمعنيين، وهما انتهاء الزمان، ورفع الحكم، واختلفوا في تفسيره لأسباب عقدية، تتعلق بجواز رفع الحكم الأزلي، يقال بأنه هذا الحكم مرفوع، والحكم الذي تتعلق به كلمات الله الأزلية لا يمكن أن يرفع: لأنه أزلي قديم، لأنه من كلام الله، وكلام الله أزلي؛ فلا يمكن بأنه مرفوع، ولذلك اختار بعضهم -دفعًا لهذا- كلمة بيان انتهاء زمان التعلق، وليس انتهاء زمان الحكم؛ لأن الحكم لا يمكن أن ينتهي زمانه، وإنما التعلق هو الذي انتهى زمانه. وهذا أيضًا ما ذهب إليه من قالوا بالرفع بعدما رأوا أن رفع الحكم محال؛ لأنه أزلي، فقالوا برفع تعلقه بالمكلفين، فكما أن الخطاب ينفصل عن العبد وينقطع عنه لوصف طرأ فيه، مثلًا كالمرض ونحوه، فكذلك النسخ أيضًا هو على هذه الصورة، وهو أنه قد رُفِعَ تعلقه بالمكلف كالمرضى مثلًا يرتفع عنه تعلق آية الوضوء به أو الصوم أو ما شابه ذلك، وكذلك الحائض، وكذلك كل من له عذرٌ يفضي إلى هذا الرفع، رفع التعلق، أو بيان انتهاء زمان التعلق، هذا هو الأصل. أما هذا الذي ذُكر من تعدد النسخ، وأن النسخ لا يعني الرفع ولا يعني الانتهاء، وأن ذلك الحكم ما زال مستمرًا؛ فهذا كله يرد به العمل النبوي؛ فإنه إذا نزلت عليه آية ناسخة

من الزمان الأول؛ فالقرآن كله مبني على هذا الأصل، وهو التفاعل بين الحكم والواقع، لم يتغير شيء مما أسسه الشرع منذ ذلك الزمن، ولن يتغير، حتى لو أدخلنا في الاعتبار مثل هذه الأمور، وإنما الذي سيقع هو أننا سنصطدم ببنية الشريعة وقواعدها وأصولها، مما يُسقط مثل هذا الكلام.

السؤال السادس:

يعرف مصطلح النسخ لَعَفًا كثيرًا واختلافًا شديدًا بين الناس اليوم؛ لأنها كلمة تفسر بمعان لها تأثير كبير في الأحكام. فقد ذهب البعض في تفسير كلمة «النسخ» إلى أنها تفيد تعدد النسخ، وذلك يقتضي تعدد الأحكام في الأمور التي وقع فيها النسخ. في رأيكم ما سبب اختلاف الفقهاء القدامى في تفسير معنى النسخ؟ وهل اختلاف المعاصرين في دلالة النسخ امتداد لاختلاف لما سبقهم من العلماء؟

ج: أولًا، مصطلح النسخ مصطلح شرعي، والمصطلح الشرعي إذا فسره الشارع بمعنى معين محدد؛ فذلك هو معناه، والنبى ﷺ قد نزلت عليه أحكام ثم نسخت بأحكام، فأزال تلك الأحكام المنسوخة وأبقى الأحكام الناسخة، وهذا قد جرت الشريعة عليه في أحكام

الأصولية وما ليس كذلك؟ خاصة وأن من شروط علمية أي علم استقلاله بموضوعه (أي بمسائله).

ج: هذا أولاً كلام لا يُسلم: فإن المسائل التي في علم أصول الفقه هي من صلبه، لأنها إن لم تكن من ذات العلم، فإنها أداة من أدوات المناقشة والمحاورة في بيان مضامين مسائله، ومضامين الموضوعات. أما أنها «عائق دون تطوره»، فأنا لا أدري ما علاقة وجود هذه المعارف العلمية -التي هي في أغلبها كلامية- بمنع تطور هذا العلم إن كانت تلك الدعوة مسلمة، وهي في الحقيقة غير مسلمة؛ لأن العلم إذا أردنا أن يكون متجددًا؛ فعلينا أن نعمق مباحثه، ثم نعد هذا بعد ذلك من باب نشر هذا العلم وتقويته.

أما كلمة «التطور» ففيها ما فيها مما يمكن أن يراجع في محل آخر.

ويقال للذين يقولون بأن جملة من الكلاميات-كمثل الحسن والقبح العقليين- وبعض أسس اللغة ومبادئها، وما جرى مجرى ذلك؛ ليست من صلب علم الأصول:

هل هذا الذي يطرحه الناس في هذا العصر أصلًا له علاقة بعلم الأصول؟! أنا لا أتحدث عن أن تكون هذه المسائل المعاصرة من صلبه، أنا أسأل، هل هي أصلًا لها علاقة بعلم أصول الفقه؟، هذا الذي يروج الآن في هذا العصر، مثل هذه دعاوى التي يطلقها

ينزل هذا المعنى عليها، وهو أنه يرفع بها الحكم المنسوخ وبلغيه، ويبقى الناسخ هو المعول عليه، وبعد تفسير النبي ﷺ وحسمه في هذا الأمر بعمله، ما قيمة الكلام في مثل هذا الموضوع؟

لا شك أن هذا الموضوع مدخل من مداخل كثير من العلمانيين في مسائل لهم أسسوها عليه؛ من ذلك أن الشرائع تتغير بتغير الأحوال والأزمان، وأن النسخ دليل على التطور في الأحكام، وأن النسخ إنما كان بسبب تعدد الأحوال، وليس لرفع الأحكام؛ هذا كلام طويل، وألفت فيه مؤلفات عديدة، لكن ما نقوله باختصار، إن النسخ مفسر بالعمل النبوي، وذلك كافي في هذا المقام، وكل ما يقال بعد ذلك لا يمكن أن يقابل بهذا الذي ثبت عنه عليه الصلاة والسلام.

السؤال السابع:

في السياق نفسه يتجدد الجدل عن دخول مسائل إلى علم أصول الفقه ليست من صلبه، وقد يراها البعض عائقًا دون تطوره، حيث تدمج في أصول الفقه، وتذكر فيه بدون أن تكون مسائله الحقيقية؛ لأنها لا توظف في بناء الأحكام الفقهية، ولا تكون عونًا على ذلك. هل يمكن أن تحددوا لنا ضوابط أو قوانين علمية للتمييز بين ما يندرج في المسائل

إن ما يندرج في صلب أصول الفقه هو ما تبنى عليه الأحكام الفقهية، سواء كان تبنى عليه الأحكام الفقهية بذاته، وهذا هو الأصل، أو كان مما يبين طريقة هذا البناء والمنهج المتبع في هذا البناء والأدوات العلمية المستعملة في ذلك، وكذلك أيضًا ما يمكن أن يكون مخفيًا ومستترًا من الأمور العقديّة في محل البحث.

وإذا كنا سنحذف كثيرًا مما يدعى بأنه ليس من علم الأصول؛ فالأجدر بالحذف هو هذا الذي يروج في هذا الزمان من هذه الأشياء التي تسمى عندهم بالتجديد وما شابه ذلك.

السؤال الثامن:

نقاد النظر التقليدي في أصول الفقه يذهبون إلى أن صناعة مفاهيمه، وأنماط استدلالته، كلها نتاج اجتهاد بشري تاريخي خالص وهي مصوغّة -على حد قولهم- على وفق أحوال الذين وضعوها، وبناء على هذا فليس من الضروري التقيّد بما وضعه قوم حالتهم الفكرية ليس مثل حالتنا، وحال زمانهم ليس كحال زماننا. تأسيسًا على هذا المعطى، ما وجهة نظركم في هذا التصور؟ وما الإجراءات التي اعتمدها الأصوليون في صناعة مفاهيمهم وحججهم؟

ج: هذا الموضوع الكلام فيه طويل. أولًا: القول بأن المفاهيم تتغير بتغير أحوال الناس

هؤلاء، مثل حسن حنفي، وحسن الترابي، هل لها علاقة بأصول الفقه أصلًا؟ وهل لها به نسب؟ هذا هو الذي يجب أن يُبحث عنه أولًا قبل أن يُتكلّم عن هذه المسائل التي هي في الحقيقة قد بحثت ووجدت بأن لها علاقة بهذا العلم، إما من حيث إنها أدوات من أجل فهمه، وتحديد مصطلحاته ومفاهيمه، وما جرى مجرى ذلك، وإما لأنها تبنى عليها الفروع الفقهية؛ إذًا فهذا على كل حال كلام يقال فقط من أجل أن نحدث تغييرًا، لنقول بأننا جددنا.

إن هذه المسائل المذكورة في مباحث هذا العلم لا يضر وجودها فيه، وهي وإن لم تكن من صلبه فإنها مكملة لفهمه، معينة على استنباط معانيه، مبصرة بكثير من خفاياه وأسراره التي يتضمنها، إما من جهة العقيدة، وإما من جهة المعاني اللغوية وغيرها. وأما القول بأنها «لا توظف في بناء الأحكام الفقهية»، فهو غير مسلم على وجه الإطلاق؛ فإن بعض ما قيل فيه بأنه عارية في أصول الفقه، وجد بأنه تبنى عليه الأحكام الفقهية، وقد نُصِّ على ذلك في كتب الفقه؛ فلا حاجة إلى تكراره. وهذا الكلام قاله الشاطبي في الموافقات ثم اتبعه عليه الناس، ولكن من نظروا في هذه الأشياء التي ذكر الشاطبي أنها ليست مما تبنى عليه الفروع وليست عونًا في ذلك، وجدوا بأن هذا ليس مسلمًا على وجه الإطلاق كما هو معروف.

والأدق نظرًا، والأصفى عقلا والأكثر غوصًا في أعماق هذه الألفاظ، هم-علماء الأصول-أم نحن المعاصرين؟!

طبعًا هم الذين لهم الدراية ولهم الاطلاع الواسع، ولهم القدرة الفكرية والمعرفية، وحالاتهم في هذا الباب أحسن من حالاتنا بمرات. وإذا جئنا نحن الآن إلى هؤلاء المعاصرين، وقلنا لهم ضعوا لنا -مثلًا- مفهومًا لسد الذريعة؛ هل عقولهم مكونة تكوينًا شرعيًا خالصًا صافيًا، بحيث يأتون بهذا المفهوم على وفق معناه الشرعي، أم أنهم سيخلطون به جملة من الثقافات والمعارف المكذرة للفهم، والمغيرة لمعنى الدين.

خلاصة الكلام أن هذه المفاهيم لها معاني محددة، وهذه المعاني هي حقائق ثابتة بالشرع، وهي لا تتبدل، ولا تتغير، ومن ادعى خلاف ذلك فعليه أن يقيم البرهان عليه بالعمل، وليس فقط بالتنظير والكلام السخيف الذي لا معنى له.

أما «الإجراءات التي اعتمدها الأصوليين في صناعة مفاهيمهم وحججهم» فالكلام في ذلك طويل؛ أولًا: اعتمدوا على ملاحظة مقصود الشرع، وهم يعتمدون على أدوات منها عقدية ولغوية وشرعية؛ ولذلك عندما يضعون المفهوم يبدؤون باللغة ثم يذكرون بعد ذلك ما يمكن أن يكون أساسًا للتصور العقلي، ثم بعد ذلك يضعون الحقيقة الشرعية، إذن قد

المعرفية وغير ذلك، هذا كلام غير صحيح؛ لأنّ المُعزّف لا يتغير، المعرف لم يستع، ولم يضح، ولم يزد فيه شيء مما يستوجب أن نراجع مفاهيمه. ولننظر إلى هذه المفاهيم، ما هي هذه المفاهيم التي وضعها الأصوليون؟

الأصوليون وضعوا مفاهيم للسنة، للكتاب، للقياس، للإجماع، للاستصحاب؛ فهل الاستصحاب-مثلًا-الذي كان محل كلامهم حدث فيه تغير؟ أم أنا سنحدث فيه تغيرًا!

إذا أردنا أن نحدث فيه تغيرًا، أو تبديلاً؛ فإن هذا العمل هو من صناعة الشارع، هو الذي يزيد في الحقائق، وينقص فيها، فهذه المفاهيم لمن يجهل هذه الحقيقة هي مثل تلك الأمور التي نتعبد الله بها، فكما أن الصلاة لا تزيد ولا تنقص حقيقتها، كذلك الزكاة، كذلك الحج، كذلك هذه المفاهيم، فإذا أراد أحد أن يقول: وضعت مفهومًا للصلاة، وسأتي أنا بمفهوم جديد، نظرًا لتغير علمي ومعرفتي! يقال له: هب أنك غيرت الألفاظ، فالحقيقة لا تتغير، وما ذكر هؤلاء من التعريفات، ومن التحديدات لهذه المعاني، هو نفسه الذي يمكن أن تأتي به، مهما طولت الكلام، ومهما بدلت الجمل؛ فلن يتغير في الأمر شيء.

إن هؤلاء كثيرًا ما يقبلون الحقائق ويظنون بانها جارية على خصوصية قامت بهم.

ويقال لهم: من الذي يمكن أن يقول بأنه أولى بوضع المفاهيم باعتبار أنه الأعلم،

تستعمل هذا الشيء في الشريعة فتجد أن الشريعة إما أن تقبل ما تقول، وإما أن ترفضه، وهذا هو الذي يقع لكثير من هؤلاء الناس، الذي يريدون أن يركبوا على هذا الذي يسمونه بمقاصد الشريعة من أجل الكلام في الدين. إذن مقاصد الشريعة من المناطات فقط، وهي ليست علمًا مستقلًا، ولا يمكن أن تكون مستقلة؛ لأننا لو فعلنا ذلك، وقلنا مقاصد الشريعة هي التي سنضعها نصب أعيننا، ثم بعد ذلك نبنى الفروع عليها؛ فإن هذه المقاصد التي هي الشرعية، لا يمكن أن تتفق عليها في أي فرع من الفروع؛ إن أي إنسان ستكلمه هنا، سيقول: من مقاصد الشريعة أن يسود السلام... من مقاصد الشريعة حسن الخلق... من مقاصد الشريعة غلبة المحبة بين الناس... من مقاصد الشريعة حفظ النفوس... من مقاصد الشريعة حفظ الأموال...

لكن إلى أي حد سنحفظ الأموال، ما هي حدود هذا الحفظ، متى يقول الشارع احفظوها، ومتى يقول لا تحفظوها! متى يقول الشارع هذه المحبة مقبولة، وهذه المحبة بغیضة، متى يقول بأن المعاملة بالحسنى هنا شرعية، ومتى يقول بأنها غير شرعية، لو أخلنا هذا الأمر على المقاصد بإطلاق من غير أن نرجع إلى الشرع ليحدد لنا المقبول منها والمردود؛ فإن هذا سيفضي بهذا الدين إلى الفوضى، وسيؤدي ذلك إلى أن ينشئ كل إنسان شريعته ودينه.

اعتمدوا هذه الأسس الثلاثة، ولهم طريقة في استخراج هذه الأشياء من هذه المواضيع. والكلام فيها طويل على كل حال.

السؤال التاسع:

كيف ترون علاقة الفقه وأصوله بمقاصد الشريعة من حيث الاشتغال العلمي والتطبيق التنزيلي؟ وهل هي علاقة اتصال أو انفصال؟ وما هو انطباعكم عن الحركة المقاصدية المعاصرة وجهودها؛ خاصة وقد أضحت أصول الفقه والمقاصد مطيةً يركبها كل متنطعٍ أو عاجزٍ لتجاوز التراث الفقهي من جهة، أو لتبرير كل شيء يطرأ على حياة الناس؟

ج: في الحقيقة الشريعة كما وضعها الواضع -الشارع- لا يمكن لأحد أن يبدلها أو يغيرها.

علاقة الفقه وأصوله بمقاصد الشريعة هي علاقة جزئي بكلي. المقاصد جزء من أصول الفقه، وهو كما سبق أن ذُكر من قسم المناط فقط، والمقصد الشرعي أيضًا يعرض للنظر والاختبار والسبر حتى يعلم هل هو علة أو ليس بعلة؛ فإن سلم أنه علة، فهو من قسم القياس فقط، يعني أنه جزء من أصل من أصول الفقه. أما «الاشتغال العلمي والتطبيق التنزيلي» فإن الواقع الشرعي يصفي وينقي ويدفع ويَقبل؛ فعندما

بشكله التقليدي قاصر عن المواكبة الفعلية الحضارية، ومتوقف عن إنتاج المعرفة الفقهية المناسبة، ومعطل عن الإجابة على الأسئلة الاجتماعية والسلوكية. مما يستدعي حسب هؤلاء ضرورة تشييد منظومة أصولية يفقه مواكب للعصر، منسجم معه يتخلى فيه المسلمون عن كل مظاهر عدم المساواة المتفشية في الفقه القديم، سواء تلك التي تتعلق بالمرأة أو بغير المسلم فالإسلام أقر معياراً للتفاضل بين المسلمين هو التقوى قال الله تعالى: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» الحجرات:13. لذلك فلا معنى لكل أنواع المفاضلات الأخرى. في نظركم ما مصداقية هذا الطرح ومشروعيته؟ وهل من الضرورة فعلاً أننا نحتاج إلى أن نُخْرِجَ إلى الوجود نظريةً أصوليةً جديدة تملك مقومات الاستمرار والتحيين، حيث تستطيع حل مشكلات الجمود السائدة في الفكر الإسلامي المعاصر؟

ج: أولاً هذا السؤال من يطرحه لا يعلم حقيقة أصول الفقه. علم أصول الفقه لا علاقة له بمشاكل الناس، ولا علاقة له بأحوال ال

ناس وما يطرأ فيه من التبدل والتغير. أصول الفقه هو علم مستقل تجريدي، ولا علاقة له بأفعال الناس الحضارية ولا غير الحضارية،

أما الحركة المقاصدية المعاصرة: فهي ألعيب، ومضيعة للوقت، صاحبها لا يحظى بعلم، ولا يستفيد شيئاً، وإنما يبقى طول الزمن، وهو يتبع أموراً لا يمكن أن تكون حججاً في هذا الدين.

المفروض هو أن يقرأ الشرع كما أنزل، وأن نرجع إلى أصول الشريعة كما أنزلت، فنقول النص أصل والصفة أصل، ثم بعد ذلك نتحرك، وكل ذلك بمنهج مضبوط متناسق: متناسق في الاستدلال، متناسق في المفاهيم، متناسق في منهج النظر والاستنباط...إلى آخره. إذ كل هذا الذي يقال من أن مقاصد الشريعة يمكن أن تنفصل عن الشريعة، وأنها سنجد هذه المقاصد؛ فهذا فيه إحالة على الفوضى.

نعم، إذا انضبطنا إلى ما وضعه المتقدمون من ضوابط المقاصد وشروطها فسيكون بحثنا في المناط، وحينئذ سنرجع به إلى أصله في مسالك العلة، فيكون مذكوراً في مسلك العلة باعتباره مناطاً من المناطات التي يعول عليها فيه. على كل حال لا بد من الرجوع إلى أصول الشريعة حتى ترفع هذه الفوضى، وترد الأمور إلى أصولها وقواعدها، كما أنزلت.

السؤال العاشر:

تذهب بعض الأوساط الأكاديمية المعاصرة إلى القول: إن أصول الفقه

وسينظر في حالها، ثم يبيّن عليها الحكم، أيّاً كانت، وحيثما وجدت؛ فلا علاقة لتغير أحوال الناس بأصول الفقه، ولا عجز من الفقيه عن الإجابة عن الأسئلة الاجتماعية والسلوكية على وجه الإطلاق.

ثم ما دُكر من أن المسلمين «يتخلون عن كل مظاهر عدم المساواة المتفشية في الفقه القديم» يحتاج إلى بيان، فهلا عرّفونها بما مظاهر عدم المساواة هذه؟! هل نقول للرجل البس الذهب؛ لتقع المساواة! هل نقول للرجل: احلق اللحية!! هل نقول للرجل ضع الحناء، واخرج؛ فإن هذا يقتضي المساواة، أو نقول له: ضع الكحل والبس لباس النساء فإننا في عالم المساواة؟؟

إن ما لا يتفق مع طبيعة الأشياء لا يمكن أن يعدّ مما فيه الكلام، إن هؤلاء لا يلاحظون إلا جهة واحدة، ولا يلاحظون الموانع، ولا يلاحظون طبائع الأشياء، ولا يلاحظون المفاسد، ولا يلاحظون جلب المصالح، وإنما يلقون الكلام على عواهنه... نعم لا شك أن في الفقه ما يجب أن يناقش، لكن هذا لا علاقة له بأصول الفقه؛ لأنه إذا وجد في الفقه ما يدل على أن فيه ضرراً على الرجل أو للمرأة فإنه يجب للضرر أن يزال، وإذا كان فيه ضيق وحرص فاعلم بأنه ليس من الدين؛ إذًا؛ فالذي أوقع في ذلك هو ضعف النظر وليس الدين؛ الدين لا يوقع في الحرج، «ما جعل عليكم في الدين من حرج».

الذي يخاطب بوجوب مراعاة المستجدات هو الفقيه المجتهد، أما الأصولي؛ فلا علاقة له بهذا الموضوع نهائياً؛ لأنه يدرس أدلة شرعية بالتجريد؛ فلا يعلقها بفعل زيد، ولا بفعل عمرو، ولا بفعل في زمان، ولا في مكان؛ إذًا، إذا وجد شيء مما يستوجب أن يلاحظه الفقيه باعتباره أمراً محتاجاً للاعتبار؛ فالفقيه هو الذي يتوجه إلى هذا الأمر. أما القول بأن الفقه معطل عن الإجابة عن الأسئلة الاجتماعية والسلوكية فلا يصح أيضاً؛ ويقال لهؤلاء: ما هي هذه الأسئلة الاجتماعية والسلوكية التي عجز الفقه عن الإجابة عنها؟! وهل توجد أسئلة لا يستطيع الفقه الإسلامي بأصوله أن يجيب عنها؟ هذا كلام لا وجود له إلا في مخيلة من يطرح هذا السؤال.

أصول الفقه يمكن أن تستنبط بها الحلال والحرام، ويمكن أن تستنبط بها الشيء وضده ونقيضه؛ والفقه يواكب كل مستجد في الوجود، ولا توجد نازلة لا يعلم الفقيه حكمها إذا تصورها على ما هي عليه. إن من يقول هذا الكلام لا يفهم أصول الفقه، ولا يفهم طريقة بناء الأحكام عليه، أما هذه الأصول؛ فهي تجيب عن كل كبيرة وصغيرة في الوجود، ولو أن هذا الذي طرح هذا السؤال تأمل قليلاً؛ فنظر في أحوال الناس، فسيجد أن ما طرأ واستجد ليس إلا صفات طرأت على سلوك الناس وأحوالهم الاجتماعية، هذه الصفات تسمى عند الفقهاء بالمناطات، هذه المناطات سيحلها الفقيه،

مما يجب على المرء ألا يلتفت إليه: فإنه من الكلام الذي يقوله من لم يكن على دراية بهذا الدين

السؤال الحادي عشر:

لا يخفى عليكم أن التكامل المعرفي، أضحى ضرورة ملحة بين مختلف العلوم، بحيث لم يعد متسع من التفكير في مدى الاستعانة بعلوم أسدت خدمات جليلة للعقل الإنساني، كالعلوم الإنسانية والعلوم الحقة. وعليه، ما الجديد الذي يمكن أن يقدمه أصول الفقه في هذا التكامل؟ وهل يمكن أن يستفيد أصول الفقه من مناهج العلوم الإنسانية والعلوم الحقة؟ والعكس صحيح.

ج: كثر الكلام عن هذا الموضوع كثيرًا، وكتب فيه ما كُتب، ما يقدمه أصول الفقه للإنسانية معروف، وهو أن من درسه سيكون قادرًا على فهم الدين وبنيته وأن الله تعالى قد جعله مركبًا بدليل العناية وسيعلم به الكثير من الحقائق، ثم إنه يربي العقل على التحرر، وعلى ألا يقبل إلا ما قام عليه الدليل، وعلى أن يبحث عن جذور كل قول، إلى غير ذلك. أما مسألة استفادة أصول الفقه من مناهج العلوم الإنسانية ففصل القول فيها هو أن أصول الفقه لا علاقة لها بهذه الأشياء، إنما الذي له العلاقة بالعلوم الجديدة هو قواعد

أما المرأة فيقال في شأنها: هل الدين لم يشرع لها الحق أم أنها منعت منه؟! هل الأعراف هي التي حجرت المرأة عن حقها، أو الدين هو الذي منعها من حقها؟ طبيعة المرأة ووجودها في هذا الكون، وحالتها أدت بها إلى الضعف فأثر ذلك في طلبها لحقها، ولا علاقة لهذا بالدين، ولو أن امرأة طلبت حقها بالشرع لأعطاه، ولو منعه مانع لأخذ منه بالقوة.

وأما غير المسلم «فالمفاضلات» التي عند الذمي مثلا ليست عند المسلم، هل قرأ هذا الذي يقول هذا الكلام فقه الذمة في الإسلام! ما معنى أن يأتي إنسان ويطلب العهد عند المسلمين، ثم تجيش جيوش المسلمين من أجل الدفع عن عرضه وماله، ما معنى أن يكون كل ما تحت يد الذمي ملكًا له، ولا يحق للحاكم أن يأخذ منه شيئًا، والمسلم لا يجوز له ذلك. هذه المعادن وهذه الأراضي، وهذه الممتلكات: الذمي يملكها بإطلاق، ويفضل فيها على المسلمين، والمسلم إذا أراد أن يأخذ أرضًا له فيها معدن أو فيها ركاز يأخذه، ولا يمكن أن يفعل ذلك مع الذمي. حقيقة الذمي استلزمت أحكامًا؛ ففُضِّل فيها على المسلم، وعلى أهل البلد، وللمسلم أيضًا بعض المجالات التي هي من حقيقته وماهيته؛ فأعطيها. «وكل شيء عنده بمقدار». فأين هي هذه المفاضلة التي تخالف العقل؟! ثم هب أن الله تعالى جعل هذه المفاضلة الابتلاء ومن أجل العبادة؛ فأى شيء في ذلك، إذًا خلاصة القول أن مثل هذا الكلام

العلماء المعاصرين في هذا المجال؟ وما المسائل التي ترونها خصبة وتحتاج إلى دراسة وبحث ومناقشة فيما يتعلق بعلم أصول الفقه؟ وهل يمكنكم توجيه الشباب الباحثين إلى محاور بحثية كبرى في مجال أصول الفقه؟

ج: هذا في الحقيقة موضوع يحتاج إلى تفكير، ويحتاج إلى مراجعة ما كتب من مباحث تستحق الكلام، على كل حال أنا ليس عندي علم محيط بكل ما كتبه العلماء المعاصرون، ولا شك أن كثيرًا من العلماء قد كتبوا في هذا الفن وأفادوا فيه، واستطاعوا أن يضعوا فيه دراسات بيانية تفصيلية. ولكن ليس عندي دقة في تقويم جهودهم على وجه يمكن أن يكون مبيّنًا لمجهود كل واحد منهم على حدة.

أما المسائل التي يمكن أن تكون خصبة وتحتاج إلى دراسة وبحث ومناقشة فهي كثيرة جدًا؛ منها ما يتعلق بما كتبه الغزالي في شفاء الغليل؛ فإنه هذا فيه بحوث كثيرة تحتاج إلى النظر، وفيه أيضًا بعض البحوث التي تتعلق بالأصول الفرعية التي يمكن أن يعاد فيها النظر في الاجتهاد مثل الاستصحاب، وما شابه ذلك. على كل؛ فهذا موضوع تختلط فيه جملة من المواضيع، لكنها لا تحضرني الآن، وربما أفيدكم بها فيما يستقبل من الأيام بحول الله، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفقه، وليس أصول الفقه. أصول الفقه هي أصول منزلة، أما قواعد الفقه فيمكن أن تستفيد كثيرًا من العلوم الإنسانية، يمكن أن تؤخذ قواعد من علم الاجتماع؛ فتوضع في قواعد الفقه؛ فيستفيد منها الفقيه فقه الواقع، ويمكن أن تؤخذ من علوم النفس، ويمكن أن تؤخذ من علم التاريخ، ويمكن أن تؤخذ من كل علم في الوجود، ولكن محلها هو قواعد الفقه، وليس أصول الفقه.

إدًا؛ فقواعد الفقه مفتوحة، يمكن أن توضع فيها عشرات أو مئات أو ألوف من القواعد الجديدة، التي تؤخذ من جميع العلوم؛ بما فيها الفيزياء، والكيمياء، والعلوم الإنسانية، بجميع أصنافها، وأقسامها، يمكن أن تؤخذ منها قواعد علمية وتوضع في قواعد الفقه من أجل أن يتمكن الفقيه بها من فهم موضوع تنزيل الحكم. فالفقيه يريد أن يفهم الإنسان، يريد أن يفهم المجتمع، يريد أن يفهم الصفات الفيزيائية والكيميائية التي تتعلق بمحل كلامه، كل هذا يحتاج إليه، وبذلك فإن القواعد تؤخذ من تلك العلوم، ويستفيد منها الفقيه وينتفع بها في فقه الواقع، وفهم فقه التنزيل. هذا هو الذي يمكن أن يأخذه الفقيه من تلك العلوم.

السؤال الثاني عشر:

باعتبار تخصصكم وتجربتكم الطويلة في أصول الفقه، ما تقويمكم لجهود

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

