

دورية
نماء

فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوعي والدراسات الإنسانية



الفهرسة والتصنيف الدولي



Crossref



DOAJ

معرفة
e-Marefa



OpenAlex



دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

Arcif
Analytics

ROAD
DIRECTORY
OF OPEN ACCESS
SCHOLARLY
RESOURCES

EBSCO

Google Scholar

رئيس التحرير — Editor-in-Chief

Said Bentajar

(Hassan II University, Morocco)

د. سعيد بنتاجر

(جامعة الحسن الثاني، المغرب)

مدير التحرير — Managing Editor

Abdulghani sultan Alfakih

(namaeacademy for Research and Studies, Morocco)

د. عبد الغني سلطان الفقيه

(أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية، المغرب)

هيئة التحرير — Editorial Board Members

Ahmed Mahmoud Ibrahim

(Cairo University, Egypt)

أ.د. أحمد محمود إبراهيم

(جامعة القاهرة، مصر)

Ilyas Amharar

Jacques Berque Center, Rabat

د. إيثياس أمحرار

(مركز جاك بيرك، الرباط)

Abderrahmane Boudra

(Abdelmalek Essaadi University, Morocco)

أ.د. عبد الرحمن بودرع

(جامعة عبد المالك السعدي، المغرب)

Noura Bouhannache

(Constantine University, Algeria)

أ.د. نورة بوحناش

(جامعة قسنطينة، الجزائر)

Mohamed Anas Sarmini

(Istanbul 29 May University, Turkey)

أ.د. محمد أنس سرميني

(جامعة إستانبول 92 مايو، تركيا)

Mohammed Eriouiche

(Mohammed V University, Morocco)

د. محمد الريوش

(جامعة محمد الخامس، المغرب)

Esam Wasel

(Dhamar University, Yemen)

أ.م.د. عصام واصل

(جامعة ذمار، اليمن)

Abderrahmane Zaatri

(nama center)

د. عبد الرحمان زعتري

(مركز نماء للبحوث والدراسات)

سكرتير المجلة — Copy Editor

Saad khedr

(nama center - Egypt)

سعد خضر

(مركز نماء للبحوث والدراسات، مصر)

Indexing during publication - Prepared by Namah Center for Research and Studies: Nama Journal for Islamic and Human Studies, Group of Researchers, 167 pages, (Peer-reviewed Journal; Volume 9, Issue 1), 17 × 24

1. Islamic Studies

2. Human Studies

a. Title

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات: دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين 214 ص. (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 9، العدد 1). 17 × 24

1. الدراسات الإسلامية 2. الدراسات الإنسانية أ. العنوان

ISSN: 2785-9746

التدقيق اللغوي بالعربية: إسماعيل الزمزمي

Proofreading in Arabic: Ismail Elzmzmy

التدقيق اللغوي بالإنجليزية: أ.د. أمين علي الصل

Proofreading in English: Amin Ali Al-Sallal

تصميم وإخراج: آية الحسيني

Design and Layout: Aya El-Hussieny

دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Advisory Board ————— الهيئة الاستشارية

Badran Masoud bin Al-Hassan

(King Hamad Bin Khalifa University, Qatar, Algeria)

د. بدران مسعود بن الحسن

(جامعة قطر)

Hatem bin Aref Al-Awni

(Umm Al-Qura University, Saudi Arabia)

أ.د. حاتم بن عارف العوني

(جامعة أم القرى، السعودية)

Ridwan Al-Sayyid

(Mohammed Bin Zayed University, UAE)

أ.د. رضوان السيد

(جامعة محمد بن زايد، الإمارات العربية المتحدة)

Farida Zemmoured

(Al-Qarawiyyin University, Morocco)

د. فريدة زمرد

(جامعة القرويين، المغرب)

Mohamed Mohamed Abu Mousa

(Al-Azhar University, Egypt)

أ.د. محمد محمد أبو موسى

(جامعة الأزهر، مصر)

Mohammed Fadel

(University of Toronto, Canada)

البروفيسور محمد فاضل

(جامعة تورنتو، كندا)

Wael Hallaq

(Columbia University, USA)

البروفيسور وائل حلاق

(جامعة كولومبيا، الولايات المتحدة الأمريكية)

ترسل كل النصوص والاستفسارات باسم رئيس التحرير على البريد الآتي:

nama-journal@nama-center.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Research Papers

The Qur'an's Vision of the World and Its Role in Renewing the Approaches to the Jurisprudence of Revelation from the Point of View of Toshihiko Izutsu

Ali Sa'a'ow 12

The Reconciliation of Sunni Theological Thought in Approaching the Issue of Imamate: An Analytical and Critical Study

Abdullateef Bu Abdallaoui 42

The Formalism of Judicial Procedure in Islamic Jurisprudence

A Critical Analysis of Baber Johansen's Theory

Olajide Ganiu Olajide 78

Orientalist Miklós Murányi and His Contribution to Serving the Maliki Jurisprudential Heritage in the Islamic West:

Factors of Influence and Impact: Description and Criticism

Youssef El idrissi 106

Socratic Dialogue as a Pedagogical Exercise in the Philosophical Lesson

Farid Tamouh 128

الدراسات والأبحاث

رؤية القرآن للعالم ودورها في تجديد مناهج فقه الوحي من وجهة نظر توشيهيكو إيزوتسو

علي ساعو 12

توفيقية الفكر الكلامي السنِّي في مقارنة مسألة الإمامة: دراسة تحليلية نقدية

عبد اللطيف بو عبدلاوي 42

شكلية الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي:

دراسة تحليلية نقدية لنظرية بابر يوهانسن

غني أولاكلني أولاجدي 78

المستشرق ميكلوش موراني (Miklós Murányi) وإسهامه في خدمة التراث الفقهي المالكي في الغرب الإسلامي

عوامل التأثير والتأثير: وصف ونقد

يوسف الإدريسي 106

الحوار السقراطي تمرين بيداغوجي في درس الفلسفي

فريد طموح 128

Translations

Islam and the European Empires

David Motadel

Translated by:

Ibrahim El-Fida..... 148

Philosophical Theism

Richard Swinburne

Translated by:

Bahija Elmadi..... 182

الترجمات

الإسلام والإمبراطوريات الأوروبية

دايفيد موتادل

ترجمة:

إبراهيم الفيضا

التأليه الفلسفي

ريتشارد سوينبرن

ترجمة

بهيجة الماضي

Book Reviews

"The Astronomical Revolution": A Reading of Alexandre Koyre's Book

Badr Ghanmat..... 204

المراجعات

«الثورة الفلكية»: قراءة في كتاب
ألكسندر كويريه

بدر غنمات

الدراسات والأبحاث Research Papers



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-8-23

تاريخ القبول: 2024-10-4

رؤية القرآن للعالم ودورها في تجديد مناهج فقه الوحي من وجهة نظر توشيهيكو إيزوتسو

علي سعاو⁽¹⁾Alifsaou9@gmail.com

الملخص

هدف البحث إلى الكشف عن دور رؤية القرآن للعالم في تجديد مناهج فقه الوحي، ومن خلاله أهمية امتلاك الباحثين في الوحي نظرًا كليًا إلى القرآن الكريم، وهمّ الكشف عن رؤيته للعالم، بدل النظر التجزيئي الذي طبع نظر القدماء واصطبغت به مناهجهم، فلم تُعدّ الكشف عن النواحي الأدبية والفقهية ونحوها، لأن امتلاك هذه النظرة وهذا الهمّ من شأنه البعث على التجديد، سواء بتجديد المناهج القديمة، أو توظيف مناهج علوم الإنسان والألسنية المعاصرة، وقد اقتصر البحث -في سبيل النمذجة- على العالم الياباني توشيهيكو إيزوتسو، الذي وظف علم الدلالة بعد أن جدد فيه، في بحثه عن سبل الكشف عن رؤية القرآن للعالم، وقد سلكت في منهج البحث: المنهج الوصفي والمنهج الاستقرائي، وانقسم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث: الأول: في مفهوم رؤية العالم ورؤية القرآن للعالم، والثاني عن رؤية القرآن للعالم وتجديد مناهج فقه الوحي، أما الثالث فخصصته لعام الدلالة عند توشيهيكو. وقد توصل البحث إلى نتائج، أبرزها: أهمية توسع الباحثين في القرآن الكريم في مجالات علوم الإنسان واستثمار ما تنتجه من المعارف والمناهج في تجديد مناهج فقه الوحي. أهمية رؤية القرآن للعالم في إعادة صياغة وتجديد مناهج فقه الوحي.

الكلمات المفتاحية

رؤية القرآن للعالم، التجديد، مناهج فقه الوحي، توشيهيكو إيزوتسو، علم الدلالة.

(1) الكلية متعددة التخصصات بالراشدية جامعة مولاي إسماعيل - المغرب.

للاقتباس: سعاو، علي، رؤية القرآن للعالم ودورها في تجديد مناهج فقه الوحي من وجهة نظر توشيهيكو إيزوتسو، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع1، 2025، 41-12.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2024-8-23

Accepted: 2024-10-4



The Qur'an's Vision of the World and Its Role in Renewing the Approaches to the Jurisprudence of Revelation from the Point of View of Toshihiko Izutsu

Ali Sa'a'ow⁽²⁾Ali1saaou9@gmail.com

Abstract

The research aims to reveal the role of the Qur'an's vision of the world in renewing the methods of jurisprudence of revelation and through it the importance of researchers in revelation having a comprehensive view of the Holy Qur'an and the concern of revealing its vision of the world, instead of the partial view that characterized the view of the ancients and colored their methods. It did not go beyond revealing the literary and jurisprudential aspects and the like, because possessing this view and this concern is likely to inspire renewal, whether by renewing the old methods or employing the methods of contemporary human sciences and linguistics. The research was limited - for the sake of modeling - to the Japanese scholar Toshihiko Izutsu, who employed semantics after innovating it, in his research on ways to reveal the Qur'an's vision of the world. In the research methodology, I followed the descriptive and inductive approaches. The research is divided into an introduction and three chapters. The first focuses on the concept of the worldview and the Qur'an's view of the world, the second on the Qur'an's view of the world and the renewal of methods of jurisprudence of revelation, and the third is devoted to the science of semantics according to Toshihiko. The research conclusion assured the importance of researchers expanding the Holy Qur'an in the fields of human sciences and investing the knowledge and methods it produces in renewing the methods of jurisprudence of revelation and the importance of the Qur'an's vision of the world in reformulating and renewing the approaches to the jurisprudence of revelation as well.

Keywords

The Qur'an's View of the World, Renewal, Methods of Jurisprudence of Revelation, Toshihiko Izutsu, Semantics.

(2) The Multidisciplinary Faculty of Errachidia, Moulay Ismail University - Morocco.

ite this article as: Saaou, Ali, The Qur'an's vision of the world and its role in renewing the approaches to the jurisprudence of revelation from the perspective of Toshihiko Izutsu, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 1, 2025,12-41.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة

لا يتمارى اثنان في أن القرآن الكريم-الكتاب المهيم- منذ فجر نزوله وأمره بالقراءة باسم الله الذي خلق، شكل مرحلة فاصلة، ومنعطفًا عمرانيًا في حياة الكون كله، من خلال رؤيته الفريدة للعالم، التي استوعب فيها مشكلاته المعرفية والمنهجية، بيد أن الكشف عن هذه الرؤية في نسق جامع وروح ناظمة، بحيث ترسم منهج الانطلاق وبوصلة التوجيه مسلکًا وغايةً، لم تهض له الهمم الكافية إلا بعد سقوط النموذج الحضاري الغربي، بعد أن هيمن على العالم ردحًا من الزمان، ففي القرون المتأخرة عرفت الحياة الغربية تطورًا حضاريًا متسارعًا انبنت عليه تحولات معرفية وقيمية كبيرة طبعها رؤية مادية للحياة، فنجم عنها مشكلات شاملة على نفسية الإنسان وإنسانيته، إذ النمو الحضاري في شقه المادي بتسارع مهول على حسب القيم والمرجعيات والأخلاق، حول هذه من صلابتها التي بها قيام ديمومتها وحاكميتها إلى سيولة وتآكل ونسبية، أفقد الإنسان الثقة بها وجدواها، ونتج عنه عدمية ويأس، وفقدان المعنى. ولتجاوز ذلك، انبرى كثير من أهل الفكر الغربيين إلى البحث عن حل لهذه المشكلات المتسارعة المتكاثرة من خلال بناء إطار مرجعي يُمكن من فهم المجتمع وتأطيره وتطويره، فظهر في هذا الخضم مصطلح «رؤية العالم»، وهو مصطلح يحاول التوليف بين أنماط الحكمة المختلفة التي أنتجتها الفلسفات والأديان والعلوم⁽³⁾. وعلى الجانب الآخر استشعر العلماء المسلمون -قديمًا وحديثًا- أهمية بناء مقومات تصور القرآن الكريم للحياة، أجرأة لخاصيته العالمية الشاملة ومصدريته الربانية، ورغم ذلك اصطبغت مناهج تعاطيهم مع القرآن الكريم بالجزئية، ضمن شروط تاريخية واجتماعية وفكرية معينة حاكمة، ما جعل هذا التعاطي في جملته قاصرًا عن الكشف رؤية قرآنية للعالم، في بوتقة شاملة جامعة تتجلى فيها حقيقة الألوهية وحقيقة الإنسان وحقيقة الحياة والكون، وتنسجم فيها المعرفة والمنهج انسجامًا مهدي الإنسان الصراط المستقيم في ظل تضارب وتعارض الرؤى الأخرى، وهكذا فإن ظروف الكشف عن هذه الرؤية الربانية لم تتوفر إلا في العصور المتأخرة حيث انفتح العلماء على نتائج المعرفة الأممية، ولا سيما في مناهج علوم الإنسان والألسنية المعاصرة، وما يصدر

(3) نقتصر في الإشارة إلى هذا الهم المعرفي العالمي على ما يلخصه كتاب «تسمية الفيل ورؤية العالم كمفهوم» لجيمس سير، الذي صدر في الولايات المتحدة، يستعر فيه المؤلف صورة الفيل-أضخم الحيوانات- لتشخيص أحوال العالم اليوم، ومدى حاجته إلى رؤية يصوغ من خلالها تصورًا جمليًا وفهيمًا للعالم بأكمله، يمكن من حل معضلاته. هذا «العالم (الفيل)» يشكو نتيجة تطور مذهب معارفه ومعلوماته، من انعدام رؤية تركب من كل ما توصل إليه من كشوف في مناحي العلوم المختلفة نسقًا جامعًا وروحًا ناظمة، [ينظر النفيرة أحمد، التجديد الإسلامي ورؤية العالم، مركز نهوض للدراسات والأبحاث. الكويت. 2018. ص: 17.16]

في ذلك وعنه من النظريات في مجال رؤية العالم، بمختلف خلفياتها الفكرية والثقافية، الذي نتج عنه بالضرورة اختلاف الأسس والمسالك والغايات، حيث دعت الحاجة الماسة إلى التجديد، في المعرفة والمنهج معاً، فانجست مسارات ومداخل جديدة بفعل هذا التلاقح والانفتاح، هكذا نرى ظهور ميلاد مصطلحات دلالية تشي باهتمام علماء العصر بهذا الهم المعرفي والمنهجي، من قبيل: «مقومات التصور الإسلامي» و«الفلسفة الدينية في القرآن الكريم» و«النظرة القرآنية الكلية» أو «نظرة القرآن للحياة» و«الرؤية القرآنية» كل ذلك تعبير عن محاولات لبناء معالم هذه الرؤية والإلماع إليها، من خلال التوسل بمناهج مختلفة تجدد فقه الوحي ابتغاء بلوغ هذا الأفق.

وهكذا ظل همّ الكشف عن معالم رؤية القرآن الكريم للعالم الشغل الشاغل لكثير من العلماء على اختلاف البيئات الثقافية والمعرفية التي يمتحنونها، فظهرت بذلك محاولات تجديدية متنوعة لمناهج فقه الوحي، تجاوز طبيعة التفسير التي حكمت الخطاب القرآني وانصب اهتمامها على المناحي الأدبية والفقهية والأصولية... حتى قال الذهبي: «لم يترك الأوائل للأواخر كبير جهد في تفسير كتاب الله والكشف عن معانيه ومراميه»⁽⁴⁾ وهو وإن كان قصده التفسير من حيث كونه ممارسة، فإنه ينم عن زعم غالب أن التعاطي مع الخطاب القرآني لا يخرج عن هذا المضمار من النظر ولا سبيل إلى الجديد فيه، لكن انفتاح أهل العلم على النموذج الحضاري الغربي بما يعانیه من أزمات وشتات على مختلف الأصعدة، ثم محاولة فلاسفته ومفكره تجاوز تلك الأزمات ولملمة هذا الشتات وفق إطار معرفي وحدوي فطنو إلى أهمية هذا المنحى من البحث واللون من النظر، في الكشف عن رؤية القرآن للعالم، ورسم أفق جديد تبتغيه إعادة إعمال النظر فيه ليكون بديلاً حضارياً وانبعاثاً فكرياً من شأنه أن ينهض بالأمة، ولا سبيل لذلك إلا بتجديد منهج النظر نفسه، ولعل من هؤلاء الذي حملهم هذا الهم إلى التجديد في مناهج فقه الوحي، وقل الإلماع إلى جهودهم في ذلك والاستفادة منها: «توشميهيكو إيزوتسو». ومن هنا يتبلور إشكال البحث فيما يلي: إلى أي مدى دفع هم صياغة رؤية القرآن للعالم إلى التجديد

في مناهج وأدوات فقه الوحي من خلال نموذج البحث: توشميهيكو إيزوتسو؟

ويتفرع هذا الإشكال إلى الأسئلة التالية:

1. أي دور لرؤية القرآن الكريم للعالم في تجديد مناهج فقه الوحي؟

2. ما دور الأدوات والمناهج التي وظفها توشميهيكو في تجديد فقه الوحي؟

(4) الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، مصر، مكتبة وهبة، الطبعة السابعة 2000 (2/495).

3- ما ثمار ونتائج هذا التجديد على فقه الوحي؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة افترضنا لها الفرضيات التالية:

1. للرؤية القرآنية للعالم دور في تجديد مناهج فقه الوحي.

2. أسهمت الأدوات والمناهج التي وظفها توشيهيكو في تجديد فقه الوحي.

3- هناك ثمار ونتائج لهذا التجديد على فقه الوحي.

لمقاربة هذا الإشكال توصلت في التحرير بالمنهج الوصفي، وذلك لوصف دور هم صياغة رؤية القرآن للعالم في تجديد مناهج فقه الوحي من خلال نموذج البحث توشيهيكو، ثم المنهج الاستقرائي من خلال تتبع نماذج من القضايا والمفاهيم يراها توشيهيكو ثمارًا ونتائج لهذا التجديد.

ورغم أن هناك دراسات متعددة عن توشيهيكو ونظريته الدلالية، كما أن هناك دراسات عن رؤية القرآن للعالم، لكنها لا تقاطع مع البحث إلا من هذا الجزء المفاهيمي، أما التي تناولت دور رؤية القرآن للعالم في تجديد فقه الوحي فلم أف على شيء منها، نعم هناك دراسات تناولت تجديد فقه الوحي من مداخل عديدة، لكن من مدخل رؤية القرآن للعالم فلم أفق منها على ما يتقاطع مع موضوع البحث وأهدافه. وفي سبيل تأسيس إشكال البحث جعلته على مقدمة وثلاثة مباحث، الأول: في مفهوم رؤية العالم ورؤية القرآن للعالم، والثاني عن رؤية القرآن للعالم وتجديد مناهج فقه الوحي، أما الثالث فخصصته لعلم الدلالة عند توشيهيكو.

المبحث الأول: مفهوم رؤية العالم ورؤية القرآن للعالم.

المطلب الأول: رؤية العالم.

أولاً: المفهوم

يعتبر مفهوم رؤي العالم من المفاهيم الحديثة نسبياً التي لقيت اهتماماً واسعاً، وتداولاً في مختلف مجالات الفكر والمعرفة، وظهرت في تحديدها تعريفات مختلفة متباينة، أقتصر على بعضها: هيدغر: «طرق بحث الذات عن تأسيس لوجودها المتعين في العالم غير قدرة على فهم هذا الوجود، وتكوين رؤية عنه عند بنائه ومن أجل وجود أفضل».

جادامر: «انصهار الأفق للذات بأفاق ورؤى متعددة، عبر عمليات مستمرة من الفهم وإعادة الفهم»⁽⁵⁾.
 غولدمان: «منظومة لفكر مجموعة من البشر الذين يعيشون في ظروف اقتصادية واجتماعية متماثلة»⁽⁶⁾.
 توشيهيكو: «نتاج الطريقة التي يفهم بها المجتمع علمه إذ يحوله إلى مجموع من المفاهيم المتعاقبة
 في شبكة ضخمة معقدة، أو كل منظّم من المفاهيم التي يتضمنها معجم المجتمع بحيث يعبر عن وجوده
 وأسلوبه في فهم العالم وتنظيمه والتفاعل معه»⁽⁷⁾.
 التعريف الإجرائي: انطلاقاً من مختلف التعاريف التي اطلع عليها الباحث، وتوظيفاً لأهداف
 البحث وإشكاله فإن الباحث اختار تعريف توشيهيكو تعريفاً إجرائياً نظراً لدقته وشموله وتناوله
 جوانب الرؤية بنية ووظيفة.

ثانياً: جذوره.

1. الجذور الفلسفية.

يرجع الباحثون والمهتمون بهذا المفهوم ميلاده إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-
 1804) في مقالة حول نقد ملكة الحكم (judgment of Critique) حيث حاول من خلالها المناقشة على
 نظرية مفادها: انعدام قاعدة مطلقة يستطيع الإنسان من خلالها الحكم بموضوعية على الأشياء.
 كما يدل على ذلك عنوان المقالة، فكل حكم يصدره الإنسان يعود إلى تصوره وملكاته هو أو نظرتة إلى
 الأشياء، إذ الأحكام لها طابع ذاتي وتأثر بالمشارب والأهواء. فعند مستوى الحكم الذاتي، يرى الإنسان
 العالم من خلال ذاته، وتلك رحلة من النظر إلى العالم يتكون فيها «الحكم» و «الرأي»، بعد مراحل من
 الإدراك الأخرى السابقة⁽⁸⁾.

ولقد أدت نظرية كانط حول الأحكام، إلى أن يصير المفهوم متجذراً في الثقافة والفكر الألماني. ولذلك
 ظهر بقوة في أعمال فلاسفة كثر وعلى رأسهم فلهلم ديلتاي (1833-1911) Wilhelm Dilthey الذي

(5) أحمد زايد، التأويل والظاهرة الاجتماعية، مجلة التفاهم، عمان العدد الحادي عشر 2006 ص 150 إلى 174.

(6) عادل اسعيدى وعبد القادر بختي، مرتكزات بنيوية لوسيان غولدمان التكوينية، مجلة آفاق علمية، الجزائر المجلد: 11 العدد
 04 السنة 2019 ص: 506.

(7) ينظر كتابه: الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم لترجمة: هلال محمد الجهاد. بيروت. المنظمة العربية
 للترجمة. الطبعة الأولى 2007 ص: 373.

(8) تراجع مقدمة سعيد الغانمي مترجم المقالة بيروت، منشورات الجمل، الطبعة الأولى سنة: 2009 ص 10 فما بعدها.

أكد حول رؤيته الحديثة للعالم، على كلية الظاهرة الإنسانية، والترابط بينة مكوناتها، والتأكيد على تاريخيتها وتعقدتها النظري⁽⁹⁾.

ولهذا يذهب هيدغر إلى أن ديلتاي هو الذي نقل رؤية العالم من مجرد «حدس للعالم» إلى المعنى المستقر الذي يشير إليه هيدغر على أنه: «النحو المستقل في اكتماله والمنتج الواعي للالتقاء بالموجود كلا وتأويله»⁽¹⁰⁾.

2: الجذور النفسية

انشغل علم النفس بالطريقة التي تدرك بها الذات العالم المحيط بها، أي: كيف يكون الفرد تصورًا ذهنيًا عن هذا العالم، وبالتالي كيف يتشكل إدراكه لهذا العالم⁽¹¹⁾، ولقد كانت نظرية الجشطالت (Gestalt) أو الإدراك الكلي للعالم من أولى الأفكار التي بنيت عليها نظرية مبكرة لرؤية العالم. وفي ضوء هذه النظرية أكد بعض علماء النفس الأوائل المتأثرين بالنظرة الكلية للحياة والطبيعة في الفلسفة الإغريقية القديمة، على أن الإدراك عملية غير مجزأة، وأن إدراك الكل سابق على إدراك الجزء. ودلالة ذلك أن رؤية العالم هي رؤية كلية بالضرورة، صحيح أن الإحساسات تأتي إلينا مجزأة، ولكن العقل لديه تلك القدرة الفائقة على تنظيم المدركات الحسية بشكل كلي، أو على التقريب بين الأشياء المتفرقة أو غير المكتملة ليظهرها في إطارها الكلي⁽¹²⁾.

وقد تطور بعد ذلك المفهوم بتطور نظريات علم النفس التي جاءت بعد الجشطالت وارتبطت. في تكاثف بمفاهيم أخرى مثل: مفهوم الرؤية (Vision) والصورة: (Image)، والرؤية المعرفية (Cognition orientation) والتوجه المعرفي (Cognitive view) ومنظور رؤية العالم (World view perspective) والمبادئ المتضمنة: (Implicit premises) وروح الثقافة (Ethos of culture) والافتراضات الأساسية (Ba-sic assumptions) والخرائط المعرفية: (Cognitive maps) وغيرها⁽¹³⁾، وغير ذلك من المفاهيم لا نطيل

(9) ينظر أحمد زايد، مفهوم رؤية العالم في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد 52 العدد: 3 القاهرة، سبتمبر 2015 ص: 3.

(10) ينظر: مصباح صالح؛ ديلتاي ومفهوم رؤية العالم في الدين والفن والفلسفة مجلة التفاهم، العدد السادس والعشرون، سلطنة عمان ربيع 2009 الصفحة 37.

(11) ينظر: سهير أنور محفوظ، التخيل العقلي لدى طالبات الجامعة في علاقته بالأسلوب المعرفي، المجلة المصرية للدراسات النفسية، العدد الثامن، القاهرة، 1994. ص: 169.

(12) ينظر: أحمد زايد، مفهوم رؤية العالم في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ص 5.

(13) للمزيد ينظر: السيد الأسود، تصور رؤية العالم في الدراسات الأنثروبولوجيا، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، مجلد 27 عدد 1 القاهرة يناير 1990 ص 10-11.

المقام بتتبعها، فالذي يهمننا بالأولية هنا هو رصد التطور والخلفيات الحاضنة لمفهوم رؤية العالم لنخلص بعد ذلك إلى رؤية القرآن للعالم.

3 الجذور الأدبية

تعود قوة ظهور مصطلح رؤية العالم إلى البنيوية التكوينية التي أرساها لوسان غولدمان «حيث طبق هذا المفهوم في دراسته لعدد من الأعمال الأدبية منها: باسكال ومسرحية الجانسييه لراسين، إذ يؤكد غولدمان على أهمية اللغة، ويرى أن الرؤية للعالم هي رؤية ماثلة في النص كلغة، إنها حسبه: النواة، فيها تتجلى فيما يحكم بنيته من قوانين، وتبرز منطقتاً تتبين به عناصر النص»⁽¹⁴⁾. وقبله أستاذه جورج لوكاش الذي كان لكتابه (نظرية الرواية) الأثر المهم في البنيوية التكوينية، حيث «يربط بين التطور الاجتماعي والتطور الأدبي في مضامينه وأشكاله ويعكس العلاقة بين الوعي والعالم»⁽¹⁵⁾.

وهكذا فإن رؤية العالم مفهوم مركزي في البنيوية التكوينية بل إن «المسلمة الأساسية التي انطلق منها هذا المنهج النقدي مفادها: أن العمل الأدبي هو تعبير عن رؤيا للعالم، صاغها المبدع نيابة عن جماعته. لذا شكل مفهوم رؤيا العالم العمود الفقري للمقاربة النقدية عند لوسيان غولدمان وتلامذته»⁽¹⁶⁾.

إذ فقد انبنت البنيوية التكوينية سواء عند لوكاش أو غولدمان على رؤية مفادها أن الأدب والفلسفة تعبيران عن رؤية العالم. وهكذا يمكن القول: إن رؤية العالم انتقلت من مبحث نظري وحدس معرفي إلى مبحث فهم الوجود الإنساني، وصار مفهوماً مؤطراً لوعي الإنسان الوجودي وتفاعله مع الكون.

المطلب الثاني: مفهوم رؤية القرآن للعالم.

أولاً: المفهوم

لم يتفق العلماء الباحثون على تعريف واحد موحد لهذا المصطلح نظراً لجذته في حقل الدراسات القرآنية بيد أن حضوره قوي كما رأينا، ويمكننا من خلال المصطلحات التي استعملها أهل العلم

(14) عادل اسعدي وعبد القادر بختي، مرتكزات بنيوية لوسيان غولدمان التكوينية، (مرجع سابق) ص: 506.

(15) السابق ص: 502.

(16) أنسية حاج أحمد، الاتجاه الاجتماعي في النقد الروائي في المغرب العربي، أطروحة دكتوراة غير مطبوعة ص: 213.

وسياقات توظيفها بناء تعريف إجرائي لهذا المصطلح، فنقول: «هي ذلك النظام المفاهيمي الذي حمله القرآن الكريم المشكل في نسقه لرؤيته للعالم، في حقيقة الألوهية، وحقيقة الإنسان ثم حقيقة الحياة (دنيا وأخرة) والكون بشقيه الغيب والشهادة والعلاقة بين هذه المكونات».

ثانيًا: مقومات الرؤية القرآنية للعالم وخصائصها:

من خلال التعريف نتيبن مقومات هذه الرؤية فيما يلي:

1. الرؤية الكونية نظام من المفاهيم، ورفضها كليةً، نسق من المفاهيم، ومن هنا يظهر لنا أهمية المفهوم في هذه الرؤية، وألوية دراسة المفاهيم في صياغتها.
2. هذه الرؤية ربانية المصدر موحدة شاملة؛ ولئن كانت رؤية العالم في البيئات الفلسفية السالفة الذكر تختلف باختلاف تلك المرجعيات المؤطرة، وتوحيدها عسير لطبيعة الأهواء المختلفة والعقول المتباينة، والمشارب المتضاربة، وإن اتحدت تظل نسبية لمحدودية العقل وإطلاقية الزمان. فإن رؤية القرآن للعالم تتجاوز ذلك الشتات والنسبية، لكونها ربانية المصدر مطلقة في الزمان والمكان، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.
3. مكونات هذه الرؤية تبتدئ بحقيقة الألوهية، باعتبار أن التوحيد له الأولوية القصوى في هذه الرؤية فكل انحراف عن حقيقته القرآنية يثمر انحرافاً في كل المكونات الأخرى⁽¹⁷⁾، ثم حقيقة الإنسان بكونه المكلف المستخلف في الأرض، ثم حقيقة الكون باعتباره عالمين غيب وشهادة، وأنهما عالمان لا ينفصلان، متداخلان متفاعلان، ولئن كانت الرؤى الأخرى تقتصر في نظرتها إلى الكون على الطبيعة أو عالم الشهادة وحده، وإلى الحياة على الحياة الدنيا فحسب فإن الرؤية القرآنية تشمل الغيب والشهادة، الحياة الدنيا والأخرة. ومركزية الآخرة في ذلك كله.
4. حقيقة الإنسان تشمل طبائعه، عقله وقلبه ونفسه. كوامن القوة فيه (مؤهلات حمل الأمانة) وعوامل ضعفه (الهوى - النفس الأمارة - الشيطان) حيث إن القرآن الكريم يتناول الأمرين معاً في بيانه لحقيقة هذا الإنسان.

(17) اعتبر سيد قطب حقيقة الألوهية الحقيقة التي لها الأولوية في التصور الإسلامي، ويمكن في عملية استنباط رؤية القرآن الكونية توظيف مقوم الإحصاء حيث إن المفاهيم الأكثر وروداً في القرآن الكريم يكون لها من حيث ذلك الأولوية في بناء هذه الرؤية ورفضها. وهذا موضوع مقالة قادمة - بحول الله.

6. العلاقة؛ ونقصد بها تلك العلاقة الجدلية بين هذه المكونات الثلاثة، فبالنسبة لعلاقة الألوهية بالإنسان: فهي علاقة تجليها وظيفية المخلوق في الكون كما أراد الخالق وتمايز المخلوق عن الخالق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] وبالنسبة لعلاقة الإنسان بالكون فهي علاقة التسخير والإعمار المادي والإيماني. أما علاقة الألوهية بالكون فهي علاقة الفاعلية، ذلك أن الله هو الفاعل في الوجود بالخلق والتدبير والتسيير والأمر كله، لا يقع شيء فيه إلا بمشيئته.

كما أن رؤية القرآن للعالم تتميز بخصائص ومميزات خاصة، تستقيها من خصائص ومميزات القرآن الكريم نفسه، تجعلها مدخل كل تجديد منهجي ومعرفي منشود، ولعل من أبرزها⁽¹⁸⁾ ما يلي:

(1) التوحيد (2- الاستخلاف (3) العدل والاعتدال - (4) الحرية - (5) المسؤولية - (6) الغائية - (7) الأخلاقية - (8) الشورى - (9) - الشمولية العلمية السننية - (10) العالمية - (11) السلام - (12) الإصلاح والإعمار - (13) الجمال

المبحث الثاني: رؤية القرآن للعالم وتجديد مناهج فقه الوحي.

المطلب الأول: المراد بتجديد مناهج فقه الوحي

أولاً: المراد بالتجديد

1: التجديد في اللغة:

قال ابن فارس «الجيم والبدال أصول ثلاثة: الأول العظمة، والثاني الحظ، والثالث القطع... وقولهم ثوب جديد، وهو من هذا (الأصل الثالث)، كأن ناسجه قطعه الآن. هذا هو الأصل، ثم سمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديداً؛ ولذلك يسمى الليل والنهار الجديدين والأجدين؛ لأن كل واحد منهما إذا جاء فهو جديد»⁽¹⁹⁾ وقال الجوهري: «جد الشيء يجد بالكسر جدّة، صار جديداً، وهو نقيض الخلق»⁽²⁰⁾.

(18) أشار غير واحد إلى هذه الخصائص أو المبادئ، منهم عبد الحميد أبو سليمان، في كتابه الرؤية القرآنية الحضارية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن، فيرجينيا الطبعة الأولى 2009. الصفحة 2، وعبد الله هيتوت في كتابه: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية- الرابطة المحمدية للعلماء - المغرب ص: 12 فلتنظر هنالك بالتفصيل.

(19) ابن فارس، مقاييس اللغة دار الجبل، بيروت، لبنان، ط، 1972 مادة (جدد).

(20) انظر: الجوهري أبو نصر إسماعيل - الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين - بيروت الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م مادة (جدد) (454/2).

و«تجدد الشيء صار جديدًا، وأجدّه واستجدّه، وجدّده: أي صيّره جديدًا»⁽²¹⁾.
قلت: على هذا مدار التجديد في اللغة على البعث والإحياء حتى كأن الجديد لم تأت عليه الأيام،
وعلى هذا معنى القطع الذي أشار إليه ابن فارس.

2 التجديد في الاصطلاح:

عرف العلماء التجديد في الدين بتعريفات متقاربة تدور على الإحياء والبعث والقطع مع ما ليس
منه، منها:

المناوي: «يجدد لها دينها: أي يبين السنّة من البدعة ويكثر العلم وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة
ويذلّهم»⁽²²⁾.

العلمي: «معنى التجديد: إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما»⁽²³⁾.
المودودي: «تنقية الاسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصًا محضًا
على قدر الامكان، ومن هنا يكون المجدد أبعد ما يكون عن مصالحة الجاهلية، ولا يكاد يصبر على أن
يرى أثرًا من آثارها في أي جزء من الاسلام مهما كان تافهًا»⁽²⁴⁾.

تعريف وحيد الدين خان: «إنّ تجديد الدين لا يعني اختراع إضافة لدين الله، وإنما يعني تطهير
الدين الالهي من الغبار الذي يتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة»⁽²⁵⁾.
أما المجدد كما قال المودودي فهو «كل من أحيا معالم الدين بعد طموسها وجدّد حبله بعد
انتقاضه»⁽²⁶⁾.

فعلى هذا التجديد في الدين ليس المراد به القطع مع التراث جملة، ولا الإتيان بما لم تستطعه
الأوائل، وإنما هو إحياء ما اندرس وإحياء ما يحتاج إلى إحيائه، ولهذا لا يكون التجديد إلا بعد الدروس،

(21) نفس المصدر السابق، مادة (جدد).

(22) انظر: زين الدين عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر الطبعة:
الأولى، 1356 (357/2).

(23) انظر: العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الثانية، 1415 هـ (260/11).

(24) انظر: المودودي أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبل النهوض بهم دار الفكر الحديث لبنان -
الطبعة الأولى 1967 (ص: 44).

(25) انظر: خان وحيد الدين، تجديد علوم الدين ترجمة ظفر الإسلام خان، مطبوعات دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة،
1986 (ص: 9).

(26) انظر: المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص: 9).

قال ابن تيمية: «والتجديد إنّما يكون بعد الدروس، وذلك هو غربة الاسلام»⁽²⁷⁾.

وقال السيوطي: «وإنّما كان التجديد على رأس كل مائة لانخراط علماء المائة غالبًا، واندراس السنن وظهور البدع، فيحتاج حينئذ إلى تجديد الدين، فيأتي الله من الخلف بعوض من السلف»⁽²⁸⁾.

ثانيًا: مناهج فقه الوحي:

لتحرير مفهوم مناهج فقه الوحي الذي هو مركب إضافي لا بد من التطرق أولاً إلى تعريف أجزائه، وذلك في الآتي:

1. المناهج

في اللغة جمع منهج، وبالرجوع إلى القواميس اللغوية نجد أن كلمة المنهج أو المنهاج، يقصد بها الطريق الواضح البين. فنهج الطريق أبانه وأوضحه. ونهجه أيضًا سلكه، والمنهاج الطريق الواضح⁽²⁹⁾ يقال نهج الطريق أي: بيّن واضحًا، وَهُوَ النَّهْجُ⁽³⁰⁾.

أما في الاصطلاح فقد عرف بعدة تعريفات، متقاربة الدلالة، لعل أجلاها وضوحًا وتداولًا: «الطريق المؤدي إلى التعرف على الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العلمية العامة، والتي يسلكها العقل في حركته للبحث حتى يصل إلى نتيجة معلومة»⁽³¹⁾.

2. الفقه

الفقه في اللغة: إدراك الشيء والعلم به وفهمه، قال ابن فارس: «الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدل على إدراك الشيء والعلم به»⁽³²⁾. وقال الجوهرى: «الفقه: الفهم»⁽³³⁾.

أما في الاصطلاح فله إطلاق عام وخاص، فالخاص هو اسم لفرع من فروع الشريعة المعروف. والذي يهمننا هنا هو العام وهو كما قال الكفوي: «الفقه: هو العلم بالشيء والفهم له والفتنة، والفقه

(27) انظر: ابن تيمية أحمد، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة - السعودية، عام النشر: 1425 هـ - 2004 م (18/297).

(28) انظر: التنبية بمن يبعثه الله على رأس كل مائة: ص (63).

(29) الرازي مختار الصحاح (نهج) (مرجع سابق).

(30) ابن منظور لسان العرب (نهج) (مرجع سابق).

(31) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي دار النهضة مصر - 1963 بدون رقم الطبعة ص 3.

(32) ابن فارس، مقاييس اللغة (مرجع سابق) (فقه).

(33) الجوهرى، الصحاح تاج اللغة (مرجع سابق) (فقه).

في العرف: الوقوف على المعنى الخفي يتعلق به الحكم»⁽³⁴⁾.

وقال الراغب «الفقه: هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد، فهو أخص من العلم»⁽³⁵⁾.

3. الوحي

في اللغة يدور على الإعلام الخفي السريع، قال ابن فارس «الواو والحاء والحرف المعتل: أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء أو غيره إلى غيرك. فالوحي: الإشارة. والوحي: الكتاب والرسالة»⁽³⁶⁾. وقال الراغب: «ويتضمن السرعة»⁽³⁷⁾.

أما في الاصطلاح: فعرف بعدة تعريفات خاصة وعمامة، من أوضحها تعريف الجرمي: «ما أنزله الله تعالى على رسله الكرام بواسطة جبريل عليه السلام». وقد يراد به «القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم»⁽³⁸⁾. وهو المقصود هنا والسنة التي هي بيانه وتفسيره.

ومن خلال ما سبق فالمراد بمناهج فقه الوحي: السبل والطرق المتبعة في فهم القرآن الكريم، والمراد بتجديدها: «تحديث وتطوير وإحداث المناهج التي من خلالها يحيى ما ندرس من فهم الوحي (الكتاب والسنة)، والرجوع بالأمة إلى الأصولين، بنفض الغبار الذي تراكم عليهما بفعل الزمان، واختلاط الفهوم بالأهواء والمشارب، قصد النهوض بالأمة حضارياً».

المطلب الثاني: دور رؤية القرآن للعالم في تجديد مناهج فقه الوحي.

لا يخفى أن ما تعيشه الأمة اليوم من أزمات فكرية حضارية، نتاج لبعدها عن الوحي وزلزلها عن فقهه بما يوجب الزمان والمكان، ولئن كان ثمة ما يحيي هذا الفقه من جديد ويجدد فيه فهو أن تعود إلى القرآن الكريم عودة أخرى، عودة كلية ستقي منه نظرتة الكلية عن العالم، كما خلصنا في ما سبق إلى أن التجديد يراد به الإحياء لما اندرس من فقه الوحي وأشيب بغيره، وأن رؤية القرآن للعالم إنما هي جملة من المفاهيم بأساقها المشكلة لتصوير القرآن للعالم في حقيقة الألوهية، وحقيقة الإنسان، وحقيقة الحياة والكون، فإن ذلك يحيلنا بالضرورة إلى بيان مقومات تجديد فقه الوحي، من خلال هذه الرؤية في ما يلي:

(34) الكفوي، الكليات (ص690).

(35) الراغب، المفردات في غريب القرآن دار القلم، دمشق ط1 - 1412 هـ، (فقه).

(36) مقاييس اللغة (مرجع سابق) (وحي).

(37) [المفردات (مرجع سابق) (وحي)].

(38) الجرمي إبراهيم محمد معجم علوم القرآن، دار القلم - دمشق الطبعة: الأولى 2001، ص: 318.

- في كونها تفسيراً شاملاً للوجود كله، تفسيراً بمثابة معيار تتعامل الأمة على أساسه مع هذا الوجود، إذ لا بد لها من تفسير يقرب لإدراكها طبيعة الحقائق الكبرى التي تتعامل معها والطبيعة العلاقات والارتباطات بين هذه الحقائق الكليات: حقيقة الألوهية، حقيقة العبودية، وهذه تشمل حقيقة الكون وحقيقة الحياة وحقيقة الإنسان وما بينها جميعاً من ارتباط.

- في كونها تُعرف -معرفة حقيقية- مركز الإنسان في هذا الوجود الكوني وغاية وجوده، ومن خلال ذلك تتبين وظيفة الإنسان في الكون، وحدود خصوصياته، وعلاقته بخالقه، خالق هذا الكون جميعاً. -لأنه بناءً على ذلك التفسير الشامل، وعلى معرفه حقيقة مركز الإنسان في الوجود الكوني، وغايه وجوده الإنساني، يتحدد منهج حياة الإنسان، الذي ارتضاه الله له ونوع النظام الذي يحقق هذا المنهج، فنوع النظام الذي يحكم الحياه الإنسانية رهين بذلك التفسير الشامل. ولا بد من أن ينبثق منه انبثاقاً ذاتياً، وإلا كان نظاماً مفتعلاً قريب الجذور، سريع الذبول، والفترة التي يقدر له فيها البقاء هي فتره شقاء للإنسان، كما أنها فتره صدام بين هذا النظام وبين الفطرة البشرية، وحاجات الإنسان الحقيقية، الأمر الذي ينطبق اليوم على جميع الأنظمة في الأرض كلها بلا استثناء، وخاصة في الأمم التي توصف بالتقدم والتطور.

- لأن القرآن الكريم جاء لينشئ أمة ذات طابع خاص متميز متفرد وإدراك المسلم لطبيعة رؤيته للعالم وخصائصها ومقوماتها من شأنه أن يكفل له أن يكون عنصراً صالحاً في بناء هذه الأمة ذات الطابع الخاص المتفرد المتميز وعنصراً قادراً على القيادة والإنقاذ⁽³⁹⁾. وللوصول إلى هذا كله، يستلزم تجديد الفهم، ولا تجديد للفهم إلا بتجديد المنهج، ومن خلال ذلك يمكن القول: إن دور رؤية القرآن للعالم في تجديد مناهج فقه الوحي يتلخص في أمرين.

الأمر الأول: تجاوز التفسير التجزيئي للوحي والشئات المنهجي في فقهه.

إذ إن البحث في هذه الرؤية هو بحث عن النظام الشامل الرباني المصدر الذي يقوم عليه نظام حياة الإنسان في أكمل صورة، بل هو بحث عن الأصل الذي منه انبثق هذا النظام⁽⁴⁰⁾. فهو إذن: بحث يتجاوز التفسير التجزيئي للقرآن الكريم، إلى النظرة الكلية. وهو بحث يستلزم مناهج جديدة أو تجديد

(39) هذه النقاط ملخصة متصرف فيها من مقومات التصور الإسلامي لسيد قطب ضمن مبحث الخصائص فتتظر هناك للمزيد.

(40) ينظر: سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الثالثة 1988 ص 22 بتصرف.

المناهج القديمة في فقهه، بحيث تتسم بهذه الشمولية فلا تقتصر على جانب من الجوانب في تفسير الكتاب العزيز، وتشئى موضوعاته، بل تنظر إليه على أنه رؤية للعالم في مختلف مناحيه، متصف بالإطلاقية والحاكمية يتجاوز بها حدود الزمان والمكان، أو ما يصطلح عليه بـ«حاكمية الكتاب»⁽⁴¹⁾.

الأمر الثاني: تجاوز الخلاف العقدي الضيق المنكفي المستعاد.

وذلك من وجهين:

1: البحث عن أسس هذه الرؤية من شأنه تجلية حقيقة التوحيد، كما هي في الوحي صافية من أقدار الجدل وشوائب الهوى، بما يرشد تيه الإنسان في مسألة الألوهية عالمياً من جهة، ويتجاوز الجدل السلبي المقوض في الخصوصية الإسلامية. (جدل الأسماء والصفات - جدل الجبر والاختيار - جدل خلق الأفعال - جدل الإيمان والعمل...) من جهة ثانية.

2: هذه الرؤية من خصائصها الشمولية والعالمية، فهي أزلية سرمدية مطلقة، ومن شأن ذلك الكشف عن حقائق الوجود الثلاثة: حقيقة الألوهية، حقيقة الإنسان، حقيقة الحياة والكون في علاقة جدلية يتضح فيها حقيقة الإنسان ووظيفته الكونية الإيمانية. وبذلك نتجاوز تلك الطبيعة الذهنية للمعرفة الإيمانية الباردة إلى الوظيفة الحركية. وبذلك نتجاوز مناهج فقه الوحي التي قوقعت الأمة ورمت بها في أحضان الجدل مزقاً وأشلاء. إلى البحث عن مناهج جديدة تناسب القصد من عملية تجديد فقه الوحي: بناء بديل حضاري عالمي من خلال رؤية القرآن للعالم.

وهذا كله من شأنه أن تستعيد الأمة به ومن خلاله: «دوافعها وغاياتها وحراكها الإسلامي الإيماري الحضاري الخبير، وفي أن تستعيد بذلك قيادتها وريادتها للحضارة الإنسانية، على ضوء رسالتها الحضارية الحياتية الخيرة المقدسة، لتستنقذ ذاتها، وتستنقذ الحضارة الإنسانية من ورائها»⁽⁴²⁾ وهذا منوط بتجاوز تلك الأغلاق والأغلال التي قيدت فقه الوحي وقصرته على جزء من الحياة وهو جاء لكل الحياة، ولا حياة للأمة إلا بتجديد هذه المناهج ليتجدد الفقه فتتجدد لها الحياة. ولنأخذ الآن نموذجاً من مناهج فقه الوحي، قصدت من خلاله الكشف عن دور هذه الرؤية وصياغتها في تجديد مناهج فقه الوحي، على سبيل التمثيل، والقياس.

(41) لعل طه جابر العلواني من أكثر من فصل في المصطلح من خلال كتاب له بالعنوان نفسه، وطبعه المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة 1996.

(42) عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية ص: 16.

المبحث الثالث: علم الدلالة عند توشيهيكو إيزوتسو

لعل من الباحثين المحدثين الذين كان لهم صياغة رؤية القرآن للعالم أثر في تجديد مناهج فقه الوحي، أو بتعبيره: «امتلاك نظرات جديدة إزاء مشكلات قديمة»، هو الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو⁽⁴³⁾، وهو يوضح ذلك في كتابه: «الله والإنسان في القرآن» قائلاً: «ولذا فسأركز في القسم الأول من هذا الكتاب على الجانب المادي التطبيقي أقل من الوجه المنهجي لموضوعنا، لذلك من أجل جعل المختصين في دار الاسلام يدركون فائدة أن يمتلكوا وجهة نظر جديدة حول مشكلات قديمة، ويدركون قيمه ذلك»⁽⁴⁴⁾ في سعيه للكشف عن رؤية القرآن للعالم توسل توشيهيكو بعلم الدلالة، الذي اصطلح عليه في مركب دلالي: «علم الدلالة القرآني» قائلاً: «فلا بد لعلم دلالة القرآن أن يبحث بشكل رئيسي في مسألة كيف نتبين الوجود من منظور هذا الكتاب الكريم»⁽⁴⁵⁾ فعلم الدلالة -حسبه- المفتاح الذي يحدد النظام أو الرؤية القرآنية للعالم، وعلم الدلالة عنده جعل اللفظ محوراً في فهم النص القرآني، وهذا ليس جديداً تماماً، ولكن الجديد عنده هو عدم التعامل مع اللفظ هنا من زاوية معجمية محضة، أي من حيث دلالاته اللغوية قبل النزول، بل التركيز على دلالاته المكتسبة من الاستعمال القرآني له، وكان الدافع لهذا وثمرته كما يصرح هو نفسه: «نتاج سنوات عديدة من العمل على مشكلات الرؤية القرآنية للعالم»⁽⁴⁶⁾ فما مفهوم علم الدلالة القرآني؟

المطلب الأول: مفهوم علم الدلالة:

علم الدلالة أو دراسة المعنى «يعد فرعاً من فروع علم اللغة، ولم يقتصر البحث فيه على علماء اللغة فحسب، بل تطرق إليه العلماء بمختلف التخصصات فهو قديم قدم الإنسان، ولكنه لم يعرف بهذا المصطلح إلا على يد العالم ميشال بريال michelbrial عام 1830م»⁽⁴⁷⁾. ونتبين معناه من خلال ما يلي:

(43) هو العالم اللغوي والفيلسوف الياباني إيزوتسو توشيهيكو (Izutsu Toshihiko) من رواد الدراسات العربية والإسلامية المعمقة في اليابان، عالج عدة موضوعات تتصل بالتراث العربي والإسلامي، تتلمذ على يديه في اليابان وفي كندا وفي إيران عشرات الطلبة الذين تخصصوا في حقول معينة في تراث وأداب وتاريخ الشعوب العربية والإسلامية، كما استثمرت منهجيته في البحث الدلالي في دراسات عدة. له مؤلفات عدة منها: 1- ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة اليابانية. 2- المفهومات الأخلاقية - الدينية في القرآن. 3- الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم 4- مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي. ينظر ترجمته في موقع

الألوكة على الرابط التالي: https://www.alukah.net/world_muslims/0/62916

(44) الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم ص 30.

(45) الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم ص 31.

(46) ينظر: مقدمة كتابه: «الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم» ص 29.

(47) لو شن نور الهدى، علم الدلالة، دراسة نظرية وتطبيق المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، الطبعة الأولى ص 23.

1 - الدلالة في اللغة:

ورد لفظ الدلالة في المعاجم العربية بتعريفات متفاوتة زيادةً ونقصاً متقاربة في المراد والمعنى. قال ابن فارس: «الدَّالُّ واللام أصلان أحدهما إبانة الشيء، بأمانة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء... وقوله: دللت فلاناً على الطريق، والدليل الأمانة في الشيء، فهو بين الدلالة والدلالة»⁽⁴⁸⁾. وفي الأساس: «دل: دل على الطريق، وهو دليل المفازة وهم أدلاؤها، وأدلت الطريق اهتديت إليه وتدلت المرأة على زوجها، ودلت: تدل، وهي حسنت الدلّ والدلال، وذلك أن تريه جراً عليه في تغنج وتشكل كأنها تخالفه وليس بها خلاف»⁽⁴⁹⁾. وفي اللسان: «الدلالة بالفتح، حرفه الدلال، ودليل بين الدلالة بالكسر لا غير، والتدليل كالتهدل، قال: كأن خصييه من التدليل وتدليل الشيء إذا تحرك متدلياً والدلالة: تحريك الرجل في المشي»⁽⁵⁰⁾. من هنا يتضح أن الدلالة مدارها في اللغة على الإيضاح والإرشاد والاهتداء والحركة.

2 - الدلالة في الاصطلاح:

يتحدث علماء الاصطلاح عن الدلالة من حيث هي مشتقة من الدليل، والدليل من حيث اللغة هو المرشد وما به الإرشاد⁽⁵¹⁾، وفي الاصطلاح عرف بتعريفات متقاربة متفاوتة حسب مدى الاشتغال على أنواع الدلالة (قطعية - ظنية)، ولعل من أجمعها تعريف الكفوي حيث يقول «والتعريف الحسن الجامع (للدليل): أنه هو الذي يلزم من العلم أو الظن به، العلم أو الظن بتحقيق شيء آخر و (أو) هاهنا للتبيين أي كل واحد دليل كما يقال: الإنسان إما عالم أو جاهل، لا للتشكيك»⁽⁵²⁾. والدلالة يعرفها الجرجاني بقوله: «هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال»⁽⁵³⁾.

(48) ابن فارس، مقاييس اللغة، (دل).

(49) الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، مادة (د ل ل).

(50) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط4، 2005، (دل).

(51) ينظر الجرجاني، الشريف، التعريفات، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة: الأولى 1403هـ (ص104).

(52) الكفوي أبو البقاء، الكليات، عناية عدنان درويش - محمد المصري. الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت د. ط (ص440).

(53) الجرجاني، الشريف، التعريفات (ص104).

3 - علم الدلالة عند القدماء

إن علم الدلالة ليس بدءًا من القول وابن الحضارة المعاصرة بل كان معروفًا عند القدماء، فنجد الجاحظ (255هـ) مثلاً: يبرز مجهوده من خلال اجتهاده في أبواب البيان، وإظهار مكانة اللغة العربية وجماليتها فأخذ في جمع الصور اللفظية، وغير اللفظية فهي عبارة عن تمثيل لدلالات المعاني المختلفة، كما ركز على أصوات الحروف⁽⁵⁴⁾.

والفارابي (339هـ): اهتم اهتمامًا بالألفاظ فصنفها إلى تصنيفات عدة، بل إنه وضع لها علمًا خاصًا، سماها علم الألفاظ، الذي عدّه من فروع علم اللسان، وقسمها إلى سبعة أقسام⁽⁵⁵⁾:

كما اهتم القاهر الجرجاني (412هـ): بمبحث حول قيمة اللفظ، سواء كان في حالة الأفراد أو التركيب، وعلاقته بالمعاني ومباحث أخرى كما اهتم بالحقل الدلالي وقيّمته مقابل التطور الحاصل في ميدان علم اللغة⁽⁵⁶⁾، فأقسام الدلالة عند الجرجاني اثنان⁽⁵⁷⁾:

الدلالة اللفظية: إذا كان الشيء الدال لفظًا.

الدلالة غير اللفظية: إذا كان الشيء الدال غير لفظ.

وما عمل الغزالي كله في تهافت الفلاسفة إلا توظيف لعلم الدلالة في نقض فلسفة ابن سينا، إذ إن هذا النقد انبنى بشكل أساسي على التحليل المفهومي⁽⁵⁸⁾.

فعلم الدلالة عامة معروف عند القدماء ووظفوه قبل أن يعرف في الألسنية المعاصرة.

4. علم الدلالة عند المحدثين

يرجع الدارسون المحدثون في الألسنية المعاصرة نشأة علم الدلالة الحديث إلى أواخر القرن التاسع عشر حين ظهر مصطلح سيمانتيك (sémantique)، في مقال كتبه ميشال بريال michelbrial عام 1883، وتبع ذلك كتاب لدارمستيتير (darmestiter) تطرق فيه إلى مسائل دلالية متعددة، هو كتاب «حياة الألفاظ» (laviedes mots)، وصدر عام 1887، وفي عام 1897، نشر بريال كتاب بعنوان (essai

(54) ينظر: الجاحظ أبو عثمان البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، ط4، ص108.

(55) الفارابي أبو نصر إحصاء العلوم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1 ص1996، ص9.

(56) ينظر: الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، دار الجبل، بيروت، ط1، 2004، ص133.

(57) منقول عبد الجليل، علم الدلالة أصولها ومباحثها في التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ط1، 2001، ص41.

(58) ينظر: توشهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ص: 93 على الهامش.

(de sémantiques) وإلى بريال يعود الفضل في الاهتمام العلمي بالدلالة ضمن إطار اللسانيات⁽⁵⁹⁾. في ذلك يقول بريال: «وبما أن هذه الدراسة تستحق اسمًا خاصًا بها فإننا نطلق عليها اسم سيمانيتيك للدلالة على علم المعاني»⁽⁶⁰⁾. لقد ربط مثال بريال سيمانيتيك بدراسة تطور الكلمة وتبعية تاريخيًا من ميلادها إلى وفاتها، ولذلك اعتقد بعض الباحثين أن علم الدلالة ظهر من رحم المنهج التاريخي، لأن منهجه هو أصلًا هو المنهج التاريخي أو المنهج التطوري التأصيلي الذي يقف على ميلاد الكلمات ويتبناها في مسارها التاريخي وقد يردّها إلى أصولها الأولى⁽⁶¹⁾. ومهما يكن فإن علم الدلالة هو: العلم المختص بدراسة معاني الألفاظ والعبارات والتراكيب اللغوية في سياقاتها المختلفة⁽⁶²⁾. هذا من حيث المراد بهذا المنهج عامة، أما حيث دلالاته عند توشيهيكو فهو ما سنعرفه في الآتي:

5 - علم الدلالة عند توشيهيكو

المراد بعلم الدلالة عند توشيهيكو -زيادةً على ما سبق- هو: السبيل إلى الكشف من خلال اللغة عن رؤية للعالم. يقول: «علم الدلالة -كما أفهمه- دراسة تحليلية للمصطلحات المفتاحية الخاصة بلغة ما تتطلع للوصول في النهاية إلى إدراك مفهومي «لرؤية العالم» الخاصة بالناس الذين يستخدمون تلك اللغة كأداة ليس للكلام والتفكير فحسب بل الأهم كأداة لمفهمة العالم الذي يحيط بهم وتفسيره. إن علم الدلالة بهذا الفهم نوع من «علم الرؤية للعالم» أو دراسة لطبيعة رؤية العالم وبنيتها لأمة ما في هذه المرحلة المهمة أو تلك من تاريخها»⁽⁶³⁾. وطبيعة هذه الرؤية ذات مركزية إلهية بشكل جوهري⁽⁶⁴⁾. ثم يضيف توشيهيكو لبيان أكثر لهذا النهج واللون من تجديد علم الدلالة، أو المنهج الدلالي: «وبهذا الفهم فإن علم دلالة القرآن سيكون نوعًا من الأنطولوجية (مبحث الوجود) ولكنها أنطولوجية حية حركية... أعني بأن ندرس المفاهيم الكبرى بشكل تحليلي ومنهجي، أعني تلك المفاهيم التي يبدو أنها كانت

(59) ينظر: قدور أحمد محمد، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط3، 2008 ص338.

(60) منقول عبد الجليل، علم الدلالة أصولها ومباحثها في التراث العربي ص17.

(61) زروال صلاح الدين الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري منشورات الاختلاف. الجزائر الطبعة الأولى 2008 ص: 58.

(62) أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب الطبعة: الأولى، 2008 م (1/764).

(63) الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم ص:32.

(64) المرجع السابق ص: 157.

ذات دور حاسم في تشكيل الرؤية القرآنية للكون⁽⁶⁵⁾، ذلك أن المفاهيم -حسبه- ليست على درجة واحدة في الأهمية والكشف عن رؤية القرآن العالم، وهذه المفاهيم الأساسية الكاشفة يسميها «المصطلحات المفتاحية»، مثل: (نبي) (رسول) (كافر) (إيمان) (إسلام) (الله)⁽⁶⁶⁾.

من هنا نتبين أن همّ الكشف عن رؤية القرآن للعالم هو الذي دعا توشمهيكو إلى توظيف علم الدلالة في دراسة المفاهيم: مفاتيح هذه الرؤية -حسبه- من خلال الكشف عن «المعنى العلائقي» الذي يضيفه السياق على هذه المفاهيم، إذ المفردات -حسب قوله- كانت معروفة في المجتمع الجاهلي، ولكن «السياق الذي استعملت فيه هو ما صدم المكيين المشركين لكونه شيئاً في غاية الغرابة وغير مأوف، ومن ثم غير مقبول، وليست الكلمات أو المفاهيم المفردة نفسها»⁽⁶⁷⁾، وبهذا الوجه أي نقل علم الدلالة من الاختصار على الألفاظ إلى دراسة سياق المفاهيم جواهر الألفاظ، كيّف توشمهيكو علم الدلالة ليناسب الخصوصية القرآنية، واتخذ منهجاً قاصداً في الكشف عن رؤية القرآن للعالم.

المطلب الثاني: نماذج تجديدية لفقه الوحي بعلم الدلالة عند توشمهيكو.

انطلق توشمهيكو في عمله التجديدي في فقه الوحي من علم الدلالة، من منظور أن القرآن الكريم وظف ألفاظاً كانت معروفة قبل الإسلام، ولكنه جمعها في شبكة مفهومية، وأصبغها دلالة جديدة فريدة من خلال السياق، وقد أدى هذا التحول في المفاهيم، والتبدل الجوهرية في القيم الأخلاقية والدينية التي نشأت عنه، إلى إحداث تغيير أساسي كامل في تصور العرب للعالم والوجود الإنساني، وهذا -وليس أي شيء آخر- هو ما أعطى الرؤية القرآنية للكون هذا الطابع المميز الواضح⁽⁶⁸⁾. نجد هنا أن توشمهيكو يتحدث عن شيء أساسي في هذا العمل هو ما سماه «المعنى الأساسي» وهو المعنى الذي يلازم الكلمة في أي نظام استعملت فيه، و«المعنى العلائقي» وهو المعنى الذي اكتسبته من خلال شبكة من المفاهيم المرتبطة بها في النظام القرآني، ومن هنا فإن الكلمة في السياق القرآني يجب أن تفهم في ضوء هذه المصطلحات المرتبطة بها، وذلك ضمن الحقول الدلالية الذي استعملت فيه⁽⁶⁹⁾. وقد فسر

(65) المرجع السابق ص: 33.

(66) ينظر المرجع السابق ص: 52.

(67) المرجع السابق ص: 34.

(68) ينظر: المرجع السابق ص: 37 بتصرف.

(69) عنوان فقرة في كتابه الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم «بهذا العنوان تبين المراد به أكثر لا نستفيض فيه ينظر للإفادة الصفحة 45.46 وعرف المراد بالحقل الدلالي: 50.

هذا المعنى العلائقي بأنه: تجل عياني، أو بلورة لروح الثقافة⁽⁷⁰⁾.

فعمل توشيهيكو إذن تمحور حول: الكشف عن معاني المفاهيم المشككة لرؤية القرآن للعالم من خلال التوظيف القرآني لها، وأن هذه الألفاظ وإن كانت مستعملة قبل، إلا أن القرآن الكريم أضفى عليها معنى جديداً بدخولها في شبكته المفاهيمية، وسنأخذ نماذج تمثيلية مما ذكره⁽⁷¹⁾ لنتبين ذلك أكثر.

المفهوم	المعنى الأساسي (في القاموس العربي)	المعنى العلائقي (في السياق القرآني)	وجه التحول
التقوى	الموقف الدفاعي الذي يتخذه الكائن الحي إنساناً كان أو غيره، تجاه قوة مهددة ما تأتي من الخارج.	الورع الذاتي الخالص المجرد بدلالتها على خشية من العقاب الإلهي يوم القيامة.	حول النظام القرآني، كلمة: التقوى من المعنى العادي إلى معنى خاص يرتبط بالإيمان.
الكفر	ضد الامتنان أو الجحود تجاه فعل حسن أو معروف مقدم من الآخرين. نقيض شكر: كفر نقيض كافر: شاكِر.	الجحود تجاه الله تعالى ونعمه نقيض الكفر: الإيمان نقيض كافر: مؤمن مسلم.	كلمة: كفر كانت معروفة بأنها ضد الشكر ولا علاقة لها بالدين، استعملها القرآن الكريم في معنى نقيض الإيمان والإسلام.
العقل	الذكاء العملي الذي يبديه المرء في مختلف المواقف ليحل المشكلات ويتعد عن الخطر.	القدرة العقلية والروحية للذهن الإنساني التي تمكن الإنسان من فهم الآيات التي بينها الله برحمته للبشر ليدركوا عمقها الديني.	من كونه أداة عامة يوظفها الإنسان لينجو من المشكلات ويحل الإشكالات، إلى فهم خاص لآيات الله سبحانه.
الأمة	جماعة من الناس قائمة على قرابة الدم والقبيلة.	الجماعة المؤمنة/ المجتمع الإسلامي، تقوم على الإيمان الديني المشترك.	من كونه مجرد جماعة يربطها الدم أو القبيلة إلى جماعة قائمة على رباط الإيمان.

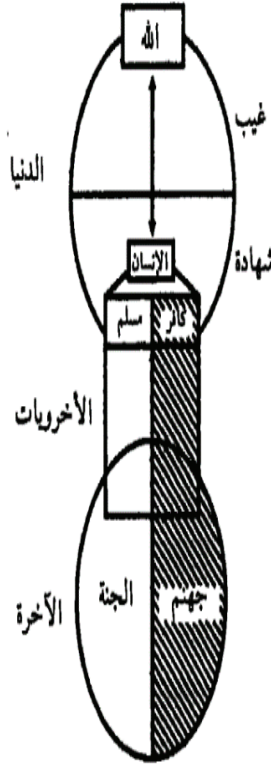
(70) ينظر: المرجع نفس الصفحة 50.

(71) انظر هذه النماذج بمزيد من التفصيل: في «الله والإنسان في القرآن الكريم»: الصفحات التالية على الترتيب: (42) (47 - 48)

(114) (130 - 133)

ويمكن تلخيص عمل توشهيكو فيما يلي:

1- بحث في أصول البنية المفاهيمية من خلال دائرة «الله والإنسان» وما يتعلق بذلك من انقسام العالم إلى الغيب والشهادة، والحياة الدنيا والآخرة ومن ثم الجنة والنار، إلى بناء دوائر مفاهيمية، ولخص هذا المبحث بالخطاطة التالية⁽⁷²⁾:



2. ميز في دراسة المفاهيم بين ثلاثة استعمالات:

أ. الاستعمال الجاهلي

ب. الاستعمال القرآني

ت. الاستعمال ما بعد القرآني: وهي مرحلة تطور المصطلح بفعل نقاش الإسلاميين بعد ذلك، فالذي

يعني في تحرير المفاهيم الكاشفة عن رؤية القرآن للعالم هو الاستعمال القرآني الصرف. وأعطى مثلاً:

بمفهوم العقل⁽⁷³⁾.

(72) ينظر الله والإنسان في القرآن الصفحة: 156 وما قبلها.

(73) في حديثه عن تطور العقل في الفلسفة الإسلامية ينظر: المرجع نفسه ص 115.

خاتمة

أولاً الخلاصات:

في ختام هذا البحث والتحقيق من فرضياته نخلص إلى ما يلي:

- (1) أهمية توسع الباحثين في مجالات علوم الإنسان والمعرفة الوضعية للوقوف على مشكلاتها واستثمار ما تنتجه من المعارف والمناهج في تجديد مناهج فقه الوحي.
 - (2) أهمية رؤية القرآن للعالم في إعادة صياغة وتجديد مناهج فقه الوحي، إذ إن حمل هذا الهمّ من شأنه أن يقي الباحث في فقه الوحي الزلل والشّتات في القضايا الجزئية والصراعات الفكرية، والوقوع في إसार اللحظة التاريخية.
 - (3) همّ صياغة رؤية القرآن للعالم من شأنه أن يعيد للقرآن مركزيته في المجالات البحثية، وحاكميته على المعرفة الكونية، فتحيا به علوم الوحي استمدادًا وامتدادًا، منهجًا ومعرفةً.
 - (4) ما تلمسناه من الصبغة التجديدية في مناهج فقه الوحي عند توشيهيكو كان أساسه وأصله حمله لِهَمّ حل مشكلات الواقع بالقرآن الكريم، وطلبًا لصياغة رؤية قرآنية كونية. حيث اتخذ علم الدلالة سبيلًا إلى ذلك بعد أن عدل فيه بما يتناسب وطبيعة القرآن الكريم، واعتبر علم الدلالة: جعل اللفظ مركزياً في عملية فقه الوحي لكن ليس من حيث لغته قبل التنزيل بل ما اكتسبه من الدلالة في سياق التوظيف القرآني وعلاقته بالمفاهيم المرتبطة به في هذا السياق، أو ما اصطُح عليه بـ«المعنى العلانقي» وذلك من خلال التمييز بين ثلاثة مستويات من الاستعمال للفظ: الاستعمال الجاهلي، والاستعمال القرآني ثم الاستعمال ما بعد القرآني أي المعنى الذي اكتسبه في تاريخ الفكر الإسلامي، فتجديد المفاهيم القرآنية تجريدها من الاستعمال الجاهلي ثم الاستعمال التاريخي ما بعد القرآني أيضاً، كما رأينا في مفهوم الإيمان والعقل والأمة وغيرها.
- ومهما اختلفنا معه في بعض الجزئيات التي أثمرها المنهج المتبع، فإنه يبقى محاولة مهمة في تجديد مناهج فقه الوحي وإحياء حاكمية الكتاب بالكشف عن رؤيته للعالم، التي غير بها منظور العرب القاصر إلى الكون إبان نزوله. إلى نظر حاكمي عالمي.

ثانياً: الاستنتاجات

ويمكن أن نبي من محاولة توشيهيكو الاستنتاجات التالية:

أ- انطواء القرآن الكريم على رؤية فريدة للعالم، وإمكانية الكشف عنها وبناء معالمها رهين بتجديد النظر في القرآن الكريم بتجديد مناهجه.

ب- خصوصية لغة القرآن الكريم، ذلك أن ألفاظه وإن كانت مستعملة قبل المرحلة القرآنية، فإن القرآن الكريم أكسبها دلالة جديدة زيادة على دلالتها الأساسية من خلال سياق توظيفها، فالرؤية القرآنية إذا ثاوية في دلالات هذه السياقات، وكل الصيد في جوف الفرا.

ج- رؤية القرآن للعالم هو البديل الحضاري القميين بإحياء الأمة، وعلى الباحثين الاهتمام بهذا الهم، ولا سبيل إليه إلا بتجديد الفهم ولا تجديد للفهم إلا بتجديد المناهج، ولا تثمر المناهج إلا بامتلاك نظرة كلية اختمرت بمكابدة مشكلات الأمة وأزماتها المعرفية والمنهجية التي ركبت بها بعد إشعاع وريادة وقيادة، ثم امتلاك ناصية الأدوات المنهجية والمعرفية العصرية، وهذا همٌّ ليس بالهين، ومشروع ليس بالسهل، وعقبة كؤود لا يقتحمها إلا من رزق شيئاً من قوة يحيى في أخذه الكتاب، ولا أخذ له إلا بها.

المراجع

- 1- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم ترجمة: هلال محمد الجهاد - بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2007.
- 2- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الجبل، بيروت، لبنان، د ط، 1972.
- 3- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
- 4- الجوهرى أبو نصر إسماعيل، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت الطبعة: الرابعة 1407 هـ.
- 5- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط4، 2005.
- 6- الشريف الجرجاني، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة: الأولى 1403 هـ.
- 7- الكفوي أبو البقاء، الكليات، عناية عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة

– بيروت د. ط.

8- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب الطبعة: الأولى، 2008م.

9- الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت الطبعة: الأولى، 2001م.

10- زين الدين عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير الناشر: المكتبة التجارية الكبرى – مصر الطبعة: الأولى، 1356.

11- العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة: الثانية، 1415 هـ.

12- قدور أحمد محمد، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، ط3، 2008.

13- لوشن نور الهدى، علم الدلالة، دراسة نظرية وتطبيق، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، الطبعة الأولى.

14- منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصولها ومباحثها في التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، ط1، 2001.

15- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم. ترجمة سعيد الغانمي، بيروت - منشورات الجمل، الطبعة الأولى سنة: 2009.

16- زروال صلاح الدين، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى 2008.

17- أحمد زايد، مفهوم رؤية العالم في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد 52 العدد: 3 القاهرة. سبتمبر 2015.

18- أحمد زايد، التأويل والظاهرة الاجتماعية، مجلة التفاهم، العدد الحادي عشر 2006.

19- السيد الأسود، تصور رؤية العالم في الدراسات الأنثروبولوجيا، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، مجلد 27 عدد 1 القاهرة يناير 1990.

20 - النفيرة أحمد، التجديد الإسلامي ورؤية العالم، مركز نهوض للدراسات والأبحاث - الكويت –

.2018

- 21- أبو سليمان عبد الحميد، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني
المعهد العالمي للفكر الإسلامي هيرندن، فيرجينيا الطبعة الأولى 2009.
- 22- هيتوت عبد الله، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية. الرابطة المحمدية للعلماء - المغرب ص: 12.
منشور على موقع الرابطة، الرابط: <https://2u.pw/pLd3neVz>
- 23- الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، مصر - مكتبة وهبة، الطبعة السابعة 2000.
- 24- مصباح صالح، ديلتاي ومفهوم رؤية العالم في الدين والفن والفلسفة مجلة التفاهم، العدد
السادس والعشرون، سلطنة عمان ربيع 2009.
- 25- سهير أنور محفوظ، التخيل العقلي لدى طالبات الجامعة في علاقته بالأسلوب المعرفي،
القاهرة، المجلة المصرية للدراسات النفسية، العدد الثامن، القاهرة 1994.
- 26- وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين ترجمة ظفر الإسلام خان، مطبوعات دار الصّحوة
للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986.
- 27- المودودي أبو الأعلى، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبل النهوض بهم، دار
الفكر الحديث لبنان - الطبعة الأولى 1967.
- 28- الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة
مصر، ط4.
- 29- ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة
المنورة - السعودية، عام النشر: 1425 هـ - 2004 م.
- 30- سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق - القاهرة، الطبعة الثالثة 1988.
- 31- الفارابي، أبو نصر إحصاء العلوم، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1 1996.
- 32- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، شرح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجبل، بيروت،
ط1، 2004.
- 33- عادل اسعدي وعبد القادر بختي، مرتكزات بنيوية لوسيان غولدمان التكوينية، مجلة آفاق
علمية، الجزائر المجلد: 11 العدد 04: السنة 2019.

- 34- أنسية حاج أحمد، الاتجاه الاجتماعي في النقد الروائي في المغرب العربي، أطروحة دكتوراة غير مطبوعة.
- 35- محمد عابد الجابري، مدخل على فلسفة العلوم، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط5، 2002.

Arabic reference

1. Twshyhykw iyzwtsw, Allāh wa-al-insān fī al-Qur'ān 'ilm Dalālat al-ru'yah al-Qur'āniyah lil-'ālam Ed : Hilāl Muḥammad al-jihād – Bayrūt, al-Munazzamah al-'Arabiyah lil-Tarjamah, St1, 2007.
2. Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad, Maqāyīs al-lughah, Ed: 'Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Jabal, Bayrūt, Lubnān, D Ṭ, 1972
3. Al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar, Asās al-balāghah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, Lubnān, St1, 1998.
4. Al-Jawharī Abū Naṣr Ismā'il, al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-'Arabiyah, Ed: Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, al-Nāshir : Dār al-'Ilm lil-Malāyīn – Bayrūt al-Ṭab'ah : al-rābi'ah 1407.
5. Ibn manzūr, Lisān al-'Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, Lubnān, St4, 2005.
6. al-Sharīf al-Jurjānī, al-ryfāt, ḍabaṭahu wa-ṣaḥḥaḥahu Jamā'at min al-'ulamā' bi-ishrāf al-Nāshir, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah Bayrūt-Lubnān St: 1, 1403.
7. al-Kaffawī Abū al-Baqā', al-Kulliyāt, Ed: 'Adnān Darwīsh-Muḥammad al-Miṣrī, al-Nāshir: Mu'assasat al-Risālah – Bayrūt D Ṭ.
8. Aḥmad Mukhtār 'Abd al-Ḥamīd 'Umar, Mu'jam al-lughah al-'Arabiyah al-mu'āṣirah, 'Ālam al-Kutub St1, 2008.
9. Al-Azharī, Tahdhīb al-lughah, Ed: Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib al-Nāshir : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī – Bayrūt St1, 2001.
10. Zayn al-Dīn 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī, Fayḍ al-qadīr sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr al-

- Nāshir : al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā – Miṣr St1, 1356.
11. Al-‘Azīm Ābādī, ‘Awn al-Ma‘būd sharḥ Sunan Abī Dāwūd Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah – Bayrūt St2, 1415.
 12. Qaddūr Aḥmad Muḥammad, Mabādī’ al-lisānīyāt, Dār al-Fikr, Dimashq, St3, 2008.
 13. Lūshan Nūr al-Hudá, ‘ilm al-dalālah, dirāsah Naẓarīyat wa-taṭbīq, al-Maktab al-Jāmi‘ī al-ḥadīth, al-Iskandarīyah, St1.
 14. Manqūr ‘Abd al-Jalīl, ‘ilm al-dalālah uṣūluhā wmbāḥthhā fi al-Turāth al-‘Arabī, It-tiḥād al-Kitāb al-‘Arab, Dimashq, Sūriyā, St1, 2001.
 15. Īmānwīl Kānt, Naqd Malakah al-ḥukm ,Ed: Sa‘īd al-Ghānimī, Bayrūt-Manshūrāt al-Jamal, St1: 2009.
 16. Zirwāl Ṣalāḥ al-Dīn, al-zāhirah al-dalāliyah ‘inda ‘ulamā’ al-‘Arabīyah al-quḍamā ḥattā nihāyat al-qarn al-rābi’ al-Hijrī, Manshūrāt al-Ikhtilāf, al-Jazā’ir, St1 2008.
 17. Aḥmad Zāyid, Mafhūm ru’yah al-‘ālam fi ‘ilm al-ijtimā’ wāl’nthrbwlvjyā, al-Majallah al-ijtimā’iyah al-Qawmīyah, V 52 Issue: 3 al-Qāhirah Sibtamir 2015.
 18. Aḥmad Zāyid, al-ta’wīl wa-al-zāhirah al-ijtimā’iyah, Majallat al-tafāhum, Issue 11 2006.
 19. Al-Sayyid al-aswad, Taṣawwur ru’yah al-‘ālam fi al-Dirāsāt al-anthrübūljyā, al-Majallah al-ijtimā’iyah al-Qawmīyah, al-Markaz al-Qawmī lil-Buḥūth al-ijtimā’iyah wa-al-Jinā’iyah, V 27 Issue 1 al-Qāhirah Yanāyir 1990.
 20. Alnfyrh Aḥmad, al-tajdīd al-Islāmī wa-ru’yah al-‘ālam, Markaz nuḥūd lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth-al-Kuwayt – 2018.
 21. Abū Sulaymān ‘Abd al-Ḥamīd, al-ru’yah al-kawnīyah al-ḥadārīyah al-Qur’ānīyah : almnṭlq al-Asās lil-iṣlāḥ al-insānī al-Ma‘had al-‘Ālamī lil-Fikr al-Islāmī hyrndn, Fīr-jīniyā St 1 2009.

22. Hytwt ‘Abd Allāh, al-ru’yah al-kawnīyah al-ḥaḍārīyah alqr’ānyt al-Rābiṭah al-Muḥammadīyah lil-‘Ulamā’-al-Maghrib Ṣ : 12. manshūr ‘alá Mawqī’ al-Rābiṭah,
23. Alrābt: <https://2u.pw/pLd3neVz>
24. Al-Dhahabī Muḥammad Ḥusayn, al-tafsir wa-al-mufasssirūn, Miṣr-Maktabat Wahbah, St 7, 2000.
25. Miṣbah Ṣāliḥ, dyltāy wa-mafhūm ru’yah al-‘ālam fi al-Dīn wa-al-fann wa-al-falsafah Majallat al-tafāhum, V 26 al-sādis wa-al-‘ishrūn, Salṭanat ‘Ammān Rabi’ 2009.
26. Suhayr Anwar Maḥfūz, al-Takhyīl al-‘aqlī ladá ṭālibāt al-Jāmi’ah fi ‘alāqatihi bāl’slwb al-ma’rifī, al-Qāhirah, al-Majallah al-Miṣrīyah lil-Dirāsāt al-nafsīyah, V8, al-Qāhirah 1994.
27. Waḥīd al-Dīn Khān, Tajdid ‘ulūm al-Dīn Ed: Zafar al-Islām Khān, Maṭbū’at Dār alṣṣhwh llnnshr wālttwzy’, al-Qāhirah, 1986.
28. Al-Mawdūdī Abū al-A’lá, Mūjaz Tārīkh Tajdid al-Dīn w’ḥyā’h wa-wāqī’ al-Muslimīn wa-subul al-nuhūd bi-him, Dār al-Fikr al-ḥadīth Lubnān- St1 1967.
29. Al-Jāḥiẓ, Abū ‘Uthmān, al-Bayān wa-al-tabyīn, Ed: ‘Abd al-Salām Hārūn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah Miṣr, St 4.
30. Ibn Taymīyah, Aḥmad, Majmū’ al-Fatāwá, Majma’ al-Malik Fahd li-Ṭibā’at al-Muṣḥaf al-Sharīf-al-Madīnah al-Munawwarah – al-Sa’ūdīyah, ‘ām al-Nashr: 1425.
31. Sayyid Quṭb, Muqawwimāt al-taṣawwur al-Islāmī, Dār al-Shurūq – al-Qāhirah, St2 1988.
32. Al-Fārābī, Abū Naṣr Iḥṣā’ al-‘Ulūm, Dār Maktabat al-Hilāl, Bayrūt, Lubnān, St1 1996.
33. Al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir, Dalā’il al-i’jāz, Ed : Muḥammad ‘Abd al-Mun’im Khafājī, Dār al-Jabal, Bayrūt, St1, 2004.

34. 'Ādil as'ydy wa-'Abd al-Qādir Bakhtī, Murtakazāt binyawīyah Lūsyān ghwldmān al-takwīnīyah, Majallat Āfāq 'ilmīyah, al-Jazā'ir V : 11 issue 24 : al-Sunnah 2019
35. Ansyh Hājj Aḥmad, al-Ittijāh al-ijtimā'ī fī al-naqd al-riwā'ī fī al-Maghrib al-'Arabī, uṭrūḥat duktūrāh ghayr Maṭbū'at.
36. Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, madkhal 'alā Falsafat al-'Ulūm, Markaz al-Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, St5, 2002.

توفيقية الفكر الكلامي السُّني في مقارنة مسألة الإمامة: دراسة تحليلية نقدية

عبد اللطيف بوعبدلوي⁽¹⁾

abdallaoui1@hotmail.fr

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة سمة منهجية تميّز مقارنة الفكر الكلامي السُّني لمسألة (الإمامة)، وهي (السمة التوفيقية) التي تعني -في هذا السياق البحثي- الميل إلى تبنيّ المواقف التوليفية بين المقالات المتعارضة في باب (الإمامة)، والبحث عن الحلول الوسطى، والبعد عن المواقف الحديّة. ويسعى البحث إلى الإجابة عن جملة من الأسئلة التي تثار في هذا الصدد، من قبيل: ما أبرز مظاهر هذه (السمة التوفيقية) في مبحث (الإمامة)؟ وما البواعث الحاملة على تبنيّ هذه المقاربة في المعالجة الكلامية السُّنية لمشكلات هذا المبحث؟ وأين تكمن عناصر قوّتها الفكرية والمنهجية؟ وما هي الملاحظات النقدية التي توجّه إليها؟... وبناءً على هذه الأسئلة، فقد عمدت الدراسة إلى رصد بعض مظاهر هذه السمة في مبحث (الإمامة) من كتب المتكلمين السُّنة، كما حاولت الوقوف على بعض البواعث الفكرية والمنهجية الحاملة على نهج هذه السبيل، إلى جانب إبداء جملة من الملاحظات النقدية إزاء هذه المنهجية الكلامية السُّنية. وقد اعتمد الباحث -في سبيل إنجاز هذا العمل البحثي- على المنهج التحليلي، من حيث فحص نصوص رواد الفكر الكلامي السُّني في هذا المجال، وقراءتها قراءة تحليلية نقدية.

الكلمات المفتاحية

الفكر الكلامي السُّني، الإمامة، التوفيقية، مرجعية الاختيار، الفتنة الكبرى

(1) أستاذ التعليم العالي بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بوجدة -المملكة المغربية.

للاقتباس: بوعبدلوي، عبد اللطيف، توفيقية الفكر الكلامي السُّني في مقارنة مسألة الإمامة: دراسة تحليلية نقدية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مح 9، ع 1، 2025، 42-77.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2024-2-4

Accepted: 2024-10-9



The Reconciliation of Sunni Theological Thought in Approaching the Issue of Imamate: An Analytical and Critical Study

Abdullateef Bu Abdallaoui⁽²⁾abdallaoui1@hotmail.fr

Abstract

This research aims to study a methodological feature that distinguishes the approach of Sunni theological thought to the issue of (Imamate), which is (the conciliatory feature) which means - in this research context - the tendency to adopt synthesizing positions between conflicting articles in the chapter of (Imamate), and the search for middle solutions, and staying away from extreme positions. The research seeks to answer a number of questions that arise in this regard, such as: What are the most prominent aspects of this (reconciliatory feature) in the topic of (Imamate)? What are the motives that lead to adopting this approach in the Sunni theological treatment of the problems of this topic? Where do the elements of its intellectual and methodological strength lie? What are the critical observations directed at it? Based on these questions, the study sought to monitor some aspects of this characteristic in the topic of (Imamate) from the books of Sunni theologians. It also attempted to identify some of the intellectual and methodological motives that led to this approach, in addition to presenting a number of critical observations regarding this Sunni theological methodology. To achieve the goal of this research, the researcher relied on the analytical approach, in terms of examining the texts of the pioneers of Sunni theological thought in this field and reading them with an analytical and critical reading.

Keywords

Sunni Theological Thought, Imamate, Tawfiqiya, Reference of Choice, The Great Sedition

(2) Professor of Higher Education at the Regional Center for Education and Training Professions in Oujda, Morocco.

Cite this article as: Bouabdallaoui, Abdellatif, The Compatibility of Sunni Theological Thought on the Question of Imamate: A Critical Analysis, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 1, 2025, 42-77.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة

يتبوأ مبحث (الإمامة) -ضمن مباحث علم الكلام الإسلامي- حيزاً مهماً من التنظير والجدل. وترجع هذه الخطوة (الكلامية) التي حُصَّ بها هذا المبحث إلى علاقته بالوقائع التاريخية والخلافات السياسية التي عرفتھا التجربة الإسلامية الأولى عقب وفاة النبي ﷺ، وهي خلافات لم يستطع أصحابها أن يحصرها ضمن حدود الخلاف الكلامي والجدل السياسي، بل أخرجوها إلى ميدان الصراع الواقعي والنزاع المادّي، فكان لها من الآثار البليغة على مجمل الوعي الجمعي لجماعة المسلمين ما انعكس تأثيره على مذاهب المتكلمين في تناولهم قضايا (الإمامة) ومشكلاتها. وقد أخبر الشهرستاني (ت 548هـ) أنه «ما سلَّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلَّ على الإمامة في كلِّ زمان»⁽³⁾.

وبوسعنا القول: إن مبحث (الإمامة) لا يُعدُّ أخطر مبحث درسه المتكلمون في كتبهم -بالنظر إلى صلته الوثيقة بالواقع السياسي والاجتماعي- فحسب؛ بل إن المذاهب الكلامية الأولى من حيث النشأة، إنما نشأت وتأسست أفكارها ومقالاتها انطلاقاً من النقاش الحادّ الذي دار حول خلافات السلف الأول في مسألة (الإمامة)، وهو نقاش بدأ في أصله سياسياً مشتتاً مع الواقع السياسي القائم حينئذ تأييداً أو رفضاً، ثم تبلور بعد ذلك مع مرور الزمن، وبفعل التراكم، ليأخذ بعداً كلامياً فلسفياً في صورة مذاهب كلامية ذات أسس نظرية واختيارات عقديّة.

ولما كانت نشأة أغلب المذاهب الكلامية تمتّ في جوّ النزاع والجدل، فقد غلبت عليها الطبيعة الدفاعية التي اقتضت من أتباعها من المتكلمين، أن ينطلقوا في كتاباتهم الكلامية -غالباً- من نزعة الدفاع عن مقالات المذهب الذي ينتمون إليه ويعبرون عن اختياراته، ومن الحرص على دحض مقالات المخالفين واعتراضاتهم.

ومن هنا جاء تناول الكتب الكلامية -على اختلاف انتماءاتها المذهبية- للقضايا المتّصلة بمبحث (الإمامة) متساوياً -في الغالب- مع رؤية أقطاب هذه المذاهب الكلامية للأحداث التاريخية، والمشكلات السياسية التي وقعت في عهد السلف الأول. وقد أتت معظم الكتابات التراثية في هذا المجال منخرطة في سرديات مغلقة، تحاول حشد الأدلة والحجج التي تعضد سرديّة الأصحاب، وتضعف سرديّة المخالفين. وقَلَّت الأعمال النقدية التي تنطلق من داخل المذاهب الكلامية نفسها، لتنقد مقالاتها وأفكارها -في هذا الصدد- نقداً تاريخياً موثّقاً، ونقداً معيارياً مؤسّساً، بمنأى عن الانحيازات الوجدانية، والمواقف

(3) الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، الناشر: مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968م، ج 1 ص 22.

القبليّة، والتعصّبات المذهبيّة.

وهذا وضع تاريخي نرى ضرورة أن يتحرّر منه الباحثون المعاصرون؛ إذ لا يليق بباحث في الثقافة الإسلاميّة في عصرنا الحاضر، أن يجعل من نفسه مجرد صدى لما استقرّ في بطون الكتب التراثية، وأن يردّها كما سطرّها أصحابها. إن هذا المسلك لا يفيد الأمة في حاضرها ومستقبلها، ولا يساعدها على تجاوز المعضلات الحضارية التي تعاني منها؛ بل الأجدى والأنفع أن يصدر الباحثون في الثقافة الإسلاميّة عمومًا، وفي التراث الكلامي خصوصًا، عن رؤية نقدية معاصرة تجمع بين أصالة الفكر وجرأة الطرح، وتتوخّى الموضوعية العلمية، وتتوسّل بالنظر المنهجي والهدوء العقلي، بعيدًا عن التآثر بالأهواء السياسيّة المتنازعة، أو الوقوع تحت تأثير الصراعات التاريخيّة البعيدة أو القريبة.

وهذه الممارسة النقدية يجب أن تتمّ من داخل المذاهب ومن خارجها على السواء، لأنّ الاقتصار على النقد الخارجي فقط، قد يؤوّل إلى زيادة إذكاء نار الصراع الطائفي، والتناوش المذهبي البغيض. وقد أصبح بعض الدارسين يُؤثرون النأي عن ولوج هذا المجال البحثي، مخافة أن يجدوا أنفسهم عالقين في استقطاب طائفي، أو تجاذب مذهبي دون قصد منهم أو رغبة. والمطلوب في هذا المقام -كما نراه- ليس هو الإعراض عن هذا النوع من الدراسات، وإنما هو تصدّي الباحثين الجادّين لدراسة مختلف المشكلات الكلاميّة، وفي طليعتها المشكلات المتّصلة بمبحث (الإمامة)، بخلفية علمية نقدية مبرّأة من كل نزعة تعصّبيّة، أو انغلاق مذهبي، وأن يكون رائدهم في ذلك الإخلاص للغايات العلميّة النبيلة، والإسهام في تصويب المسيرة الفكرية للأمة جمعاء.

في هذا السياق الفكري تأتي هذه الدراسة العلميّة التي تتناول المقاربة الكلاميّة السُّنية لمسألة (الإمامة) والإشكالات المتفرّعة عنها، من زاوية نظر خاصّة تروم التركيز على سمة منهجية تميّز معالجة المتكلّمين السُّنة لهذا الشأن؛ وهي غلبة (الزعة التوفيقيّة) على مجمل التراث الكلامي السُّني في مجال التعامل مع مشكلات (الإمامة) الفكرية والواقعية التي نشأت في الاجتماع السياسي الإسلامي.

ونقصد بمصطلح (التوفيقيّة) في هذا المقام: المنهجية التي اعتمدها الفكر الكلامي السُّني في مقاربة الإشكالات النظرية والعملية التي تتّصل بمسألة (الإمامة)، والتي تنحُو إلى تجنّب المواقف الحديّة الصارمة، وتميل إلى تبني أسلوب التوفيق بين المقالات الكلاميّة المتعارضة والمتقابلة، ومحاولة اجتراح حلول توليفية بشأن المشكلات الواقعية التي نشأت في هذا الباب.

ويسعى البحث إلى الإجابة عن جملة من الأسئلة التي تثار بهذا الخصوص، من قبيل: ما أبرز مظاهر هذه (الزعة التوفيقيّة) في مبحث (الإمامة)؟ وما البواعث الحاملة على تبني هذه المقاربة في المعالجة

الكلامية لمشكلات هذا المبحث؟ وأين تكمن عناصر قوتها الفكرية والمنهجية؟ وما الملاحظات النقدية التي توجّه إليها، والمآخذ التي تؤخذ عليها؟

وقد اعتمد البحث -في سبيل التعامل مع هذه الاستشكالات- على المنهج التحليلي، من حيث الاستناد إلى فحص نصوص رواد الفكر الكلامي السُّني في هذا المجال، وقراءتها قراءة تحليلية نقدية، من أجل الوقوف على مختلف الأبعاد الفكرية والمنهجية والواقعية المتّصلة بهذا الموضوع.

وقد قام صلب البحث على محورين اثنين:

أولهما: توفيقية الفكر الكلامي السُّني في اعتماد مرجعية (الاختيار)، بين التأسيس المبدئي والتكليف الواقعي.

وثانيهما: توفيقية الفكر الكلامي السُّني في مقارنة «الفتنة الكبرى»: الجمع بين إنصاف عليّ بن أبي طالب، والتماس العذر لمخالفه من الصحابة.

أولاً: توفيقية الفكر الكلامي السُّني في اعتماد مرجعية (الاختيار)، بين التأسيس المبدئي والتكليف الواقعي

يُجمع متكلمو أهل السنة على أن (الإمامة) في أصلها مسألة فروعية، وموضعها الطبيعي في الدرس الشرعي هو كتب الفقه والفروع العملية، وأنها ليست من مسائل العقيدة، فضلاً عن أن تكون من أصولها. ويعتذرون عن إدراجها في مباحث العقيدة بمجاراتهم للفرق الأخرى التي اعتبرتها من مبادئ العقيدة وأصول الدين، وذلك من أجل الردّ على مقالات هذه الفرق وتثبيت مقالات أهل السنة بهذا الخصوص. وقد واظب المؤلفون في الكلام السُّني على هذا الصنيع، ونجد العضد الإيجي (ت 756هـ) يعبر عن هذا التوجّه السُّني بقوله: «الإمامة عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسّيًا بمن قبلنا»⁽⁴⁾. وشرح السعد التفتازاني (ت 793هـ) دواعي هذا الإدراج فقال: «وأحكامها في الفروع، إلا أنه لما شاعت من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد؛ أدرجت مباحثها في علم الكلام»⁽⁵⁾.

وهذا مبدأ مهمّ في مناقشة آراء متكلمي أهل السنة بشأن مسألة (الإمامة)؛ لأن إخراجها من دائرة العقائد، ووضعها في إطار الفروع، ينزع عنها الصبغة التوقيفية المغلقة، ويصبغها بصبغة الاجتهاد والنظر الفقهي المصلحي الواقعي. وهذا معطى مهمّ من الناحية المنهجية، يسعف في فهم طبيعة المقاربة

(4) الإيجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د. ت، ص 395.

(5) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م، ج 5

السنية لقضايا (الإمامة) وإشكالاتها العلمية والعملية.

إن اعتبار (الإمامة) مسألة فروعية يفتح مجالاً واسعاً أمام النظر الاجتهادي، والموازنة الفقهية، والمواءمة المصلحية الواقعية، على حين يؤول اعتبارها مسألة عقدية أصلية، إلى تضيق مجال حركة الفكر الاجتهادي والنظر المصلحي.

إذن، في إطار هذا النظر المبدئي العام بوضع (الإمامة) وقضاياها ضمن دائرة الفروع، قارب متكلمو أهل السنة الإشكالات النظرية والعملية التي تكتنف موضوع (الإمامة). وقد كانت لهم في ذلك اجتهادات نظرية مهمة على صعيد التأسيس المبدئي، والتفعيد النظري لهذا المنصب وما يتعلّق به من وظائف ومسؤوليات.

وسنتطرق فيما يأتي إلى بعض الأفكار السياسية التأسيسية المهمة التي نشأت في المجال الكلامي السني، والتي كان لها أثرها البارز في الاجتماع السياسي الإسلامي؛ وبعض هذه الأفكار مجمع عليه سنيّاً (الاتفاق على مرجعية الاختيار)، وبعضها الآخر فيه خلاف كلامي، ولكنه حظي بقسط مهم من التأصيل النظري.

والقصد من ذلك هو إبراز جوانب من المرونة الفكرية، والواقعية السياسية، التي طبعت مقولات الفكر الكلامي السني بفعل النزعة التوفيقية التي ينطلق منها في معالجته للإشكالات المعرفية والعملية المتصلة بمسألة (الإمامة).

1- التأسيس المبدئي لمرجعية (الاختيار) في تولّي الإمامة

عرف تاريخنا الإسلامي خلافاً كلامياً كبيراً بشأن مرجع (الإمامة)، وانحصر هذا الخلاف في اتجاهين بارزين: اتجاه (النص)، واتجاه (الاختيار). قال الغزالي (ت 505هـ): «لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار»⁽⁶⁾. وقد اجتهد متكلمو أهل السنة في الانتصار لمذهب (الاختيار)، وإبطال مذهب (النص)، وخلصوا من حجاجهم الكلامي إلى تثبيت (الاختيار) مرجعاً وحيداً لتولّي منصب (الإمامة). قال إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ) -بعد أن ناقش مستندات مذهب (النص)، وحكم ببطلانها-: «...ثم إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار»⁽⁷⁾.

ويلاحظ الدارس للتراث الكلامي السني في مبحث (الإمامة) تركيز متكلمي أهل السنة على قضيتين

(6) الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: وزارة الثقافة، مصر، 1964م، ص 176.

(7) الجويني، إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي، مصر، 1950م، ص 423.

كُبريين في هذا المجال: تتعلّق أولاهما بالإيجاب الشرعي لنصب الإمام، وتتعلق ثانيتهما بتأصيل مرجعية «إرادة الأمة» في هذا النصب.

أما بخصوص القضية الأولى، فقد اتّفتحت كلمتهم على وجوب نصب الإمام شرعاً، وعلى حرمة أن يبقى هذا المنصب شاغراً، ورأوا أن «نصب الإمام من أتمّ مصالح المسلمين، وأعظم مقاصد الدين»⁽⁸⁾. وقد بذل الغزالي جهداً نظرياً لافتاً في سياق حجاجه عن ضرورة نصب الإمام، وخلص من هذا الحجج إلى أن «السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً؛ فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه»⁽⁹⁾.

وخطأ متكلمو أهل السنة في هذا الصدد مذهب أبي بكر الأصم (ت 279هـ) الذي يرى جواز أن تُدبّر الأمة شؤونها العامة على سنن العدل - إن استطاعت - دون حاجة إلى نصب الإمام⁽¹⁰⁾، واعتبروا هذا القول ضرباً من المثالية المجنّحة التي لا يقرّها الواقع.

ونكتفي -هنا- بردّ ابن خلدون (ت 808هـ) على أصحاب هذا الاتجاه، حيث رأى «أن الذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لمّا رأوا الشريعة ممتلئة بدمّ ذلك والنعي على أهله، ومرغبة في رفضه. واعلم أن الشرع لم يذمّ الملك لذاته، ولا حظر القيام به، وإنما ذمّ المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم»⁽¹¹⁾.

يبدو من كلام ابن خلدون أن السبب الذي حمل هؤلاء على القول بجواز الاستغناء عن منصب (الإمامة)، هو ما شاهدوه من انحراف نظام الحكم عن كثير من المقاصد الشرعية التي أقيم من أجلها، وكثرة الفتن التي نشبت بسببه. ولكن الفكر الكلامي السني لم يندسّق مع هذه التبريرات، وتمسكّ بوجود نصب الإمام في كل الأحوال بغضّ النظر عن الحيثيات والملابسات المرافقة.

أما بخصوص القضية الثانية، فقد اتفقت كلمة متكلّمي أهل السنة على أن النبي -ﷺ- لم ينصّ على أحد يكون إماماً بعده⁽¹²⁾. ورأوا في إغفال التنصيب على الخليفة -مع الأهمية القصوى التي يحظى

(8) الجرجاني، الشريف، شرح المواقف، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدميّاطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م، ج 8 ص 378.

(9) الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، عناية: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، جدة، د.ت، ص 293.

(10) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار القلم، بيروت، الطبعة الرابعة، 1981م، ص 192.

(11) المرجع السابق، ص 192.

(12) ينظر: المعافري، أبو بكر بن العربي، العواصم والقواصم، تحقيق محب الدين الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م، ص 185.

بها هذا المنصب، لتوقف مصالح الدين والدنيا على إقامته- دليلاً على أن النبي -ﷺ- ترك هذا الأمر العظيم للأمة تدبره باجتهادها واختيارها في ضوء المبادئ الإسلامية الموجّهة. وعلى حسب اختلاف الأوضاع والظروف والأزمنة.

وقد استنتجوا أن ترك هذا الأمر العظيم دون تحديد للشخص الذي يتولاه، هو «اعتراف بالرأي العام للجماعة، أو كما نقول في تعبيرنا الحديث (إرادة الأمة)»⁽¹³⁾.

وانطلاقاً من هذا التقرير المبدئي، فقد اجتهدوا في قراءة الطرق التي تولّى بها الخلفاء الراشدون الحكم على نحو يؤكد ثبوت صبغة الاختيار، وتأولوا كل طريق انتقل به الحكم من خليفة راشد إلى من يليه بما يُثبت أنه بُني على اختيار الأمة، وأن هذا الاختيار كان هو الأساس الشرعي والقانوني والأخلاقي الذي استمدّ منه الخلفاء شرعية إمامتهم، وصلاحيات حكمهم.

من ذلك -مثلاً- ما نجده من تعليق الغزالي على إمامة أبي بكر الصديق، حيث قرّر أنه «لو لم يبايعه (أي: أبا بكر) غير عمر، وبقي كافة الخلق مخالفين، وانقسموا انقسامًا متكافئًا لا يتميّز فيه غالب عن مغلوب، لما انعقدت الإمامة»⁽¹⁴⁾. ونجد الطبري (ت 310هـ) يثبت البعد الشوري الاختياري في حديثه عن بيعة الخلفاء الراشدين، فيورد أن أبا بكر لم يكتب عهده لعمر إلا بعد أن استشار بعض كبار الصحابة، ويروي أن عبد الرحمن بن عوف -وهو أحد أعضاء اللجنة التي عيّنها عمر- «دار لبيالبيّة يلقي أصحاب رسول الله -ﷺ- ومن وافى المدينة من أمراء الأجناد، وأشرف الناس، يشاورهم»⁽¹⁵⁾. ويروي الطبري أيضًا عن الشعبي أنه قال: «لما قتل عثمان بن عفان -رضي الله عنه-، أتى الناس عليًا وهو في سوق المدينة، وقالوا له: ابسط يدك نبايعك، قال: لا تعجلوا، فإن عمر كان رجلًا مباركًا، وقد أوصى بها شوري، فأمهلوا يجتمع الناس ويتشاورون»⁽¹⁶⁾.

ونجد المنحى نفسه في تحليل ابن تيمية (ت 728هـ) للطرق التي تولّى بها الخلفاء الأربعة الحكم، فقد رأى أنه «لو قدر أن عمر وطائفة معه بايعوه (أي: أبا بكر)، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إمامًا بذلك، وإنما صار إمامًا بمبايعة جمهور الصحابة»⁽¹⁷⁾، ورأى في مبادرة عمر بن الخطاب إلى

(13) الرئيس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة السابعة، دت، ص 36.

(14) الغزالي، فضائح الباطنية، ص 177.

(15) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، دت، ج 3 ص 428 وج 4 ص 231.

(16) المرجع السابق، ج 4 ص 433.

(17) ابن تيمية، أحمد تقي الدين، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1986م، ج 1 ص 530.

بيعة أبي بكر مجرد سَبَق، لا يترتب عليه أي حكم من الناحية الشرعية والواقعية لو امتنع الآخرون من البيعة. قال: «وأما كون عمر أو غيره سبق إلى البيعة، ففي كل بيعة لا بدّ من سابق»⁽¹⁸⁾. ورأى أن هذا الحكم يسري إلى إمامة الخلفاء الثلاثة الآخرين، «وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إمامًا لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه لم يصير إمامًا (...). وعثمان بن عفان لم يصير إمامًا باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له (...)، وإلا لو قدر أن عبد الرحمن بايعه، ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة، لم يصير إمامًا»⁽¹⁹⁾.

2- صور من واقعية الفكر الكلامي السني في باب (الإمامة) تؤول إلى تعزيز مرجعية (الاختيار)

أ- مناقشتهم شرط (القرشية)

نجد في مناقشات المتكلمين السنة أفكارا مهمة في مجال تعزيز مبدأ الاختيار في تحديد شرعية الإمام. ومن شواهد ذلك: النقاش الكلامي الذي ثار بخصوص اشتراط قرشية النسب فيمن يتولى منصب الإمامة؛ ففي حين تمسك كثير منهم باشتراط هذا الشرط استنادًا إلى ظواهر بعض النصوص، مثل حديث: «الأئمة من قريش»⁽²⁰⁾، وحديث: «قدموا قريشًا ولا تقدّموها»⁽²¹⁾، نجد متكلمين آخرين حاولوا أن يتجاوزوا المعنى الظاهر المتبادر من ألفاظ هذه النصوص، وأن يربطوها بالظروف التاريخية التي احتقت بورودها. ومن ثمّ، فتحوا بابًا للاجتهاد في فهمه وتنزيله. ومن هؤلاء: إمام الحرمين الجويني؛ فقد قال بعد أن أورد هذه النصوص: «وهذا مما يخالف فيه بعض الناس، وللاحتتمال فيه عندي مجال»⁽²²⁾. وبين أن (الإمامة) لا تفتقر مقاصدها -من الناحية المبدئية- إلى «الاعتزاء إلى نسب، والانتماء إلى حسب»⁽²³⁾، وقرّر أنّنا «لسنا نعقل احتياج الإمامة في وصفها إلى النسب»⁽²⁴⁾، وربط اشتراط

(18) المرجع السابق، ج 1 ص 531.

(19) المرجع السابق، ج 1 ص 532.

(20) ينظر: ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، ج 19 ص 318.

(21) ينظر: السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2004م، حديث 6108.

والألبياني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988م، حديث 4382.

(22) الجويني، إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 427.

(23) الجويني، إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية،

1979م، ص 225.

(24) المرجع السابق، ص 63.

(القرشية) بمفهوم مركزي عنده وعند غيره من متكلمي أهل السنة، وهو «حصول الشوكة»؛ فبيعة الإمام ينبغي أن تفضي إلى تمتعه بالقوة السياسية التي تمكنه من إنفاذ أمره، وإخضاع العامة لقراره. وقد كان الانتساب إلى قريش في الزمن الأول ممّا يساعد على تحقيق هذا المطلب في الواقع؛ لأنه نسب النبي ﷺ، وهو يعطي لمن ينتمي إليه دعمًا معنويًا وعمقًا روحيًا، يُمكن له في نفوس الناس، ويحملهم على الإذعان والقبول. ولذلك درج السابقون على الالتزام بشرط النسب القرشي للمصلحة الظاهرة التي كان يحققها. «إن الماضين ما زالوا بائحين باختصاص هذا المنصب بقريش، ولم يتشوّف قطّ أحد من غير قريش إلى الإمامة على تمادي الأحيان، وتطاول الأزمان»⁽²⁵⁾. ومن ثمّ فتح إمام الحرمين بابًا للخروج من اشتراط النسب القرشي في الإمام إذا دعت الحاجة إلى ذلك، بناء على القول بتاريخية هذا الشرط، ويظهر هذا المعنى جليًا في كلامه الآتي: «فقد تقدّم أن الانتساب إلى قريش معتبر في منصب الإمامة؛ فلو لم نجد قرشيًا مستقلّ بأعبائها، ولم نعدم شخصًا يستجمع بقيّة الصفات، نصبنا من وجدناه عالمًا كافيًا ورعًا، وكان إمامًا منفذًا الأحكام على الخاصّ والعامّ؛ فإن النسب ثبت اشتراطه تشريفًا لشجرة رسول الله ﷺ؛ إذ لا يتوقّف شيء من مقاصد الإمام على الاعتزاء إلى نسب، والانتماء إلى حسب»⁽²⁶⁾.

وكذلك صنع ابن خلدون، حيث ربط شرط النسب القرشي بنظريته في (العصبية)؛ إذ رأى أن هذا الشرط كان يحقق شرط (العصبية) الذي يعتبره مقومًا أساسًا لاستقرار الحكم وقوته. وقريش يومئذ كانت هي واسطة عقد الانتماء العربي والإسلامي، فكان انتساب الإمام إليها معاونًا على تحقيق مقاصد (الإمامة)، والقيام بوظائفها.

لقد بحث ابن خلدون عن الغاية من اشتراط (القرشية)، فانتهى إلى أنّنا «إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي، ومقصد الشارع منه (...)، وإذا سبرنا وقسمنا، لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها»⁽²⁷⁾. وقد عضّد ابن خلدون مذهبه في ربط شرط (القرشية) بمفهوم (العصبية)، بإسقاط أبي بكر الباقلاني (ت 403هـ) هذا الشرط، حيث أرجع هذا الموقف إلى تأثر الباقلاني بما رآه في عصره من اضمحلال عصبية قريش، وتلاشي قوتها السابقة⁽²⁸⁾.

(25) المرجع السابق، ص 63.

(26) المرجع السابق، ص 225.

(27) ابن خلدون، المقدمة، ص 195.

(28) المرجع السابق، ص 194.

إذن، لقد خُصص بعض رواد الفكر الكلامي السني إلى جعل شرط النسب القرشي في الإمام شرطاً تاريخياً يجوز إهماله، إذا تغيّرت الظروف التاريخية، وتعدّرت معها إفضاء أعمال هذا الشرط إلى تحقيق المقاصد المرجوة من اشتراطه ابتداءً.

والذي يعيننا من الاسترسال مع هذا التحليل، هو أن الحكم بتاريخية شرط النسب القرشي، يحرّر منصب (الإمامة) من الخضوع التام لهذا الشرط القبلي غير الكسبي. وهذا يصبّ -من الناحية النظرية- في توسيع دائرة الاختيار، ويدعم مرجعية «إرادة الأمة» في اختيار من يحكمها. ويدلّ من جهة أخرى على مرونة الفكر الكلامي السني، واستعانة بعض أقطابه على فهم النصوص الشرعية التي تدخل في باب (الإمامة) بربط هذه النصوص بالوقائع التاريخي الذي وردت فيه.

ب- مناقشتهم شرط (الاجتهاد) فيمن يتولّى منصب (الإمامة)

من شواهد واقعية الفكر الكلامي السني في مسألة (الإمامة)، النقاش الذي جرى بين المتكلمين السُّنة بخصوص اشتراط صفة (الاجتهاد) فيمن يتولى هذا المنصب. فنجدهم -من الناحية المبدئية- يشترطون هذا الشرط؛ لأنهم يفترضون في الإمام أن يكون متبوعاً لا تابعاً، وقائداً لا مقوداً، وهذا يقتضي عندهم أن يكون مجتهداً لا مقلداً. ذلك أنه «إذا كانت الإمامة زعامة الدين والدين، وجب استقلاله بنفسه في تدبير الأمور الدنيوية، وكذلك يجب استقلاله بنفسه في الأمور الدينية (...). ولا بدّ على كل حال من كون الإمام متبوعاً غير تابع، ولو لم يكن مجتهداً في دين الله، لَلزّمة تقليد العلماء واتباعهم، وارتقاب أمرهم ونهيمهم، وإثباتهم ونفيمهم، وهذا يناقض منصب الإمامة، ومرتبة الزعامة»⁽²⁹⁾. على أن بعض المتكلمين السنة رأوا أن التشديد في اشتراط مقوّم (الاجتهاد) في الإمام، قد يفوّت المصلحة العامّة في بعض الأوقات، وذلك حين يغيب هذا الشرط فيمن يُرشّح للإمامة مع توافر الشروط الأخرى؛ إذ قد يفضي التمسك بضرورة وجود هذا الشرط إلى وقوع الأمة في الحرج، وهو مرفوع عنها في شريعتها. وبناءً على هذا الاعتبار، اقترح بعضهم إلغاء هذا الشرط، والاكتفاء بأن يكون المرشّح لهذا المنصب عدلاً، عاقلاً، مشهوداً له بالعلم والاعتدال. وقد أشار الإيجي إلى هذا التوجّه بقوله: «الجمهور على أن أهل الإمامة مجتهد في الأصول والفروع، ليقوم بأمر الدين، ذو رأي ليقوم بأمر الملك، شجاع ليقوى على الذبّ عن الحوزة. وقيل لا تشترط هذه الصفات، لأنّها لا توجد فيكون اشتراطها عبثاً، أو تكليفاً بما لا يطاق، ومستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها، نعم يجب أن يكون عدلاً لئلا

(29) الجويني، إمام الحرمين، غياث الأمم، ص 66 و 68.

يجور، عاقلاً ليصلح للتصرفات، بالغاً لقصور عقل الصبي»⁽³⁰⁾.

إن المُعْتَبَرُ إذن بناءً على هذه المناقشة الكلامية، هو أن يأخذ الإمام شرعيته من اختيار الأمة ورضاها، ولا يَضِيرُهُ في ذلك ألا يكون بالغاً درجة الاجتهاد؛ لأن هذا الشرط قد يتعدّر وجوده في بعض الأوقات والظروف، فيكون عندئذ أخذ الإمام شرعيته من «إرادة الأمة» جابراً لهذا النقص المتعلق بشرط كمالٍ وهو (الاجتهاد).

ونخلص ممّا تقدّم إلى أن مناقشة شرط (الاجتهاد)، ومناقشة شرط «النسب القرشي»، تدلّان على سمة (الواقعية) التي تميّز الفكر الكلامي السني في باب (الإمامة) ومتعلقاتها، وهي سمة تدلّ -من ناحية مبدئية- على حيوية هذا الفكر، وقابليته لأن يطور نفسه بناءً على محدّد منهجي مهمّ يتعلّق بظنية أغلب القضايا المندرجة في باب (الإمامة)، وقابليتها للاجتهاد. وقد عبّر إمام الحرمين الجويني عن هذا المحدّد المنهجي بقوله: «ومعظم مسائل الإمامة عريّة عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين»⁽³¹⁾. يبيد أنّنا نلاحظ أن هذه السمة الواقعية قد جنحت في بعض المواطن إلى الإفراط في محاولة التكيّف مع التغيّرات السياسية التي طرأت في الواقع الإسلامي، والتي كانت -في الغالب- تغيّرات سلبية مثلت نزعة نكوصية عن المبادئ الشرعية والأخلاقية التي أسّست عليها مسألة (الإمامة). وسنوضح فيما يلي بعض تجلّيات محاولة التكيّف السني مع هذا المسار النكوصي.

3- في مآلات التكيّف الواقعي مع المسار النكوصي لمؤسسة الإمامة

يلفت نظرنا ونحن نقرأ ما كتبه كبار متكلّمي أهل السنة في باب الإمامة، أنّهم كانوا معنيين بالحرص على عدم شغور منصب (الإمامة) أكثر من عنايتهم بحفظ الأسس الشرعية والأخلاقية التي يتمّ على أساسها شغل هذا المنصب. نلمس هذا الأمر في تنظير الغزالي لوجوب نصب الإمام في كل الأحوال، بغضّ النظر عن مدى احترام الأسس والمبادئ المرجعية التي يستند إليها هذا النصب، حيث نجده يقرّر أن «الأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسُلطان مطاع (...)»، وتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وأن ذلك لو دام ولم يُتدارك بنصب سلطان آخر مطاع (...). دام الهرج، وعمّ السيف، وشمل القحط، وهلكت المواشي، وبطلت الصناعات، وكان كل من غلب سلب، ولم يتفرّغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيّاً، والأكثرون يهلكون يهلكون تحت ظلال السيوف»⁽³²⁾. ويلاحظ القارئ لهذا النص أن

(30) الإيجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام، ص398.

(31) الجويني، إمام الحرمين، غياث الأمم، ص59.

(32) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص292.

الغزالي يركّز على وجود «الإمام المطاع»، أي: صاحب القوّة والنفوذ السياسي؛ فهو الضامن لاستقرار كيان الأمة ووحدها، وانتظام أمورها. ولا يشير نص الغزالي إلى مصدر شرعية هذا الإمام المطاع، وكأنّ الاستقرار والانتظام ودفع أسباب الهرج، ليس متوقّفًا أيضًا على الطريقة التي يتولّى بها الحاكم منصبه. وقد أشار الإيجي إلى الحاجة المبدئية لِنَصْب الإمام في كل الأحوال، لتوقّف نظام الحياة عليه. والأضرارُ التي قد تنجم عن وجوده هي أضرار مرجوحة؛ إذ غياب الإمام هو الضرر الأكبر الذي يجب دفعه وتلافيه⁽³³⁾.

أعطى متكلّموا أهل السنة إذن الأولوية لحفظ الوحدة السياسية للأمة، وضمان استقرار أوضاعها الأمنية والمعيشية، على حفظ الأسس الشرعية لتولّي منصب (الإمامة)، وعلى رأسها أساس (الاختيار)؛ وبعبارة أخرى: إنهم قدّموا الاعتبار الواقعي (العملي) على الاعتبار الأخلاقي (المثالي).

لقد انساق هؤلاء المتكلّمون مع نزعة الواقعية السياسية، في محاولة منهم للحاق بالمسار التقهيري⁽³⁴⁾ الذي عرفته مؤسسة (الإمامة)، وكانوا يصرّحون بأن الحامل لهم على ذلك، هو الرغبة في حفظ بيضة الأمة، وصون وحدتها السياسية، وسدّ أبواب الفتن والهرج، وكانوا يكتفون ذلك أصوليًا بحديثهم عن تحمّل الضرر الأصغر، وهو استبدال الحاكم، من أجل درء الضرر الأكبر، وهو الفتنة والافتتال، وانفراط عقد جماعة المسلمين. ومن عباراتهم في ذلك: «جور ستين سنة خير من هرج ساعة»⁽³⁵⁾.

ونرى أن مسار التفريط في الشروط المبدئية لمنصب (الإمامة)، بدأ بتفريقهم بين (الابتداء) و(الدوام) في النظر إلى متولّي هذا المنصب؛ ففي حين تمسّك بعضهم بضرورة توافر الشروط المرعية في الإمام في الابتداء، وفي الدوام والاستمرار، ذهب البعض الآخر إلى التساهل في تطلّب هذه الشروط في أثناء حكم الإمام، لأنّ التشدّد في ذلك -من وجهة نظرهم- قد يفضي إلى الوقوع في الهرج، وتهديد الاستقرار السياسي والاجتماعي.

وقد أشار إمام الحرمين الجويني إلى أصحاب الاتّجاه الأول الذين يذهبون إلى أن «الفسق إذا تحقّق طرأه، وجب انخلاع الإمام، وهؤلاء يعتبرون الدوام بالابتداء، ويقولون: اقتران الفسق إذا تحقّق

(33) ينظر: الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 396.

(34) ينظر: الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010م، ص 269.

(35) ينسب هذا القول إلى الفضيل بن عياض. ينظر: الطرطوشي، محمد بن الوليد، سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، الناشر: الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1994، المجلد 1 ص 200.

يمنع عقد الإمامة، وطرأه يوجب انقطاعها»⁽³⁶⁾. بيد أن الجويني ذكر في مقابل هذا الاتجاه اتجاهًا ثانيًا لا يرى اعتبار الدوام بالابتداء، ورجّحه على الاتجاه الأول لاعتبارات مصلحة واقعية، فقال في ذلك: «والذي يجب القطع به أن الفسق الصادر من الإمام لا يقطع نظره (...). وقد قرّرنا بكل عبءة أن في الذهاب إلى خلعه وانخلاءه بكلّ عبءة رفض الإمامة، ونقضها، واستئصال فائدتها، ورفع عائدها، وإسقاط الثقة بها»⁽³⁷⁾.

وأصحاب هذا الاتجاه الواقعي -وهو الاتجاه الغالب في الفكر الكلامي السني- لا يأخذون بقاعدة «اعتبار الدوام بالابتداء»، التي يأخذ بها أصحاب الاتجاه الأول الذي يمكن أن نسميه اتجاهًا مثاليًا؛ بل يفرقون بين (الابتداء) و(الدوام)، فيُجرون الأمور عند ابتداء تولّي الأمر على قاعدة الشروط المبدئية التي يذكرونها في باب (الإمامة)؛ وأمّا في أثناء تحمّل المسؤولية السياسية (أي: الدوام)، فيخففون التقيّد بهذه الشروط إبقاءً على الوحدة السياسية للأمة، وخوفًا من فتح باب الشقاق والهرج.

وقد بيّن إمام الحرمين وجه التفريق بين (الابتداء) و(الدوام) في هذا المقام بقوله: «... فإن قيل: فلمّ منعتم الإمامة لفاسق؟ (أي: في الابتداء) قلنا: إن أهل العقد على تخييرهم في افتتاح العهد، ومن سوء الاختيار أن يعيّن لهذا الأمر العظيم والخطب الجسيم فاسق، وهم مأمورون بالنظر للمسلمين من أقصى الإمكان. وأمّا الذهاب إلى الانخلاء بعد الاستمرار والاستتباب مع التعرّض للزلّات، فمفسد لقاعدة الولاية، ولا خفاء بذلك عند ذوي الدراية»⁽³⁸⁾.

وقد أشار التفتازاني (ت791هـ) إلى السبب الذي دفعهم إلى التفريق بين (الابتداء) و(الدوام) وحملهم على التشدّد في قضية عزل الأئمة بالفسق، وهو انتشار هذا الحال في الواقع الإسلامي، وعموم البلوى يقضي بالمسامحة. نجد ذلك في قوله: «ولا ينعزل الإمام بالفسق، أي بالخروج عن طاعة الله تعالى، ولا بالجور، أي الظلم على عباد الله تعالى؛ لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة»⁽³⁹⁾. وهذا كلام يدلّ بوضوح على سعي الفكر الكلامي السني إلى محاولة التكيّف مع الواقع السياسي القائم، انطلاقًا من سميته التوفيقية وواقعيته السياسية.

إذن، فالبحث عن الاستقرار السياسي هو الذي دفع إمام الحرمين ومن معه من متكلمي أهل

(36) الجويني، إمام الحرمين، غياث الأمم، ص76.

(37) المرجع السابق، ص79.

(38) المرجع السابق، ص80.

(39) -التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1988م، ص100.

السنة إلى التعامل بمرونة قانونية وأخلاقية، وبواقعية سياسية مع ما يصدر عن الإمام من سلوكات وتصرفات منافية لمقتضى توكُّل منصب (الإمامة) ابتداءً، ما دام هذا الإمام قائمًا بوظائف الحكم، ملتزمًا بتدبير شؤونه، حاميًا لسيادة الأمة، ذائدًا عن حياضها، حافظًا لمصالحها، فإن بلغ انحرافه حدًا يفضي إلى تهديد وحدة الأمة، وتعطيل مصالحها، وإطماع أعدائها فيها، فهنا يتعيَّن التدخل لتصحيح الوضع، وتقويم العوج؛ لأن (الإمامة) إنَّما وجدت لنقيض هذه الأحوال المخوفة. هنا يذهب الجويني إلى أن الإمام «إذا تواصل منه العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السداد، وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة، ووضحت الخيانة، واستجراً الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفاً من ظلمه، وتداعى الخلل والخلل إلى عظام الأمور، وتعطيل الثغور؛ فلا بدَّ من استدراك هذا الأمر المتفاقم (...)، وذلك أن الإمامة إنَّما تعنى لنقيض هذه الحالة، فإذا أفضى الأمر إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة والإيالة، فيجب استدراكه لا محالة»⁽⁴⁰⁾.

وحتى في هذه الحالة لا يُخفي الجويني خوفه من حدوث الفتنة والهرج، بالخروج على الإمام الذي افتقد الحد الأدنى من مقومات الصلاحية لهذا المنصب، فنجده يحذّر من خروج الأحاد، ويشترط توافر (الشوكة) فيمن يخرج، «فلا يطلق للأحاد في أطراف البلاد أن يثوروا؛ فإنهم لو فعلوا ذلك، لاصطلموا وأبيدوا، وكان ذلك سبباً في ازدياد المحن وإثارة الفتن، ولكن إن اتَّفَق رجل مطاع ذو أتباع وأشباع، ويقوم محتسباً أمرًا بالمعروف ناهياً عن المنكر، وانتصب بكفاية المسلمين ما دفعوا إليه، فليمض في ذلك قدماً، والله نصيره على الشرط المتقدم في رعاية المصالح، والنظر في المناجح، وموازنة ما يندفع ويرتفع بما يتوقَّع»⁽⁴¹⁾.

فهذا النصّ يجليّ الحذر الشديد الذي يلتزمه متكلمو أهل السنة في مقاربتهم مشكلة «فساد الأئمة وعزلهم»، فحتى حين يبلغ فسق الإمام وفساده مبلغاً يتعدّد معه استمرار مصالح الأمة، وتُهدّد عنده حقوق أفرادها، ويُخشى على عقدها من الانفراط، وعلى نظامها من الاختلال؛ فإننا نرى الجويني -وهو من كبار أئمة الفكر الكلامي السُّني- ينصّ على ضرورة توافر شرط (الشوكة) فيمن يتصدّى لعزل الحاكم الفاقد لأهلية الإمامة، ويحذّر من مغبة الخروج الفردي، وما يمكن أن يترتب عليه من انتشار الفوضى، واستفحال الاضطراب.

وإذا كان الفكر الكلامي السُّني قد بدأ مسار التكيّف الواقعي بالتنظير للتفريق بين (الابتداء)

(40) الجويني، إمام الحرمين، غياث الأمم، ص 80.

(41) المرجع السابق، ص 88 و89.

و(الدوام)، عن طريق التشدد في شروط (الابتداء) -وفي طليعتها (الاختيار)-، والتساهل في شروط (الدوام)؛ فإن هذا المسار قد انتهى به إلى التساهل في شروط الإمام ومقوماته في الابتداء والدوام جميعاً.

لقد اختار المتكلمون السنة أمام عجز الأمة عن وقف خطّ الانحراف عن قيم الخلافة الراشدة وهداياها، أن يتكيفوا -قدر الإمكان- مع الأوضاع السياسية السلبية المستجدة، حرصاً على حفظ وحدة الأمة، وتماسك كيائها السياسي والاجتماعي. وقد تساهلوا في هذا السياق التقهقري في شروط انعقاد الإمامة، إعمالاً لقاعدة (الضرورة)، فصرح الغزالي بأنه «يُحكم بانعقاد الإمامة مع فوات شروطها لضرورة الحال، ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب، وأهون الشرين خير بالإضافة، ويجب على العاقل اختياره»⁽⁴²⁾.

وقد مضى التفتازاني في السبيل نفسه فأقرّ التساهل في شروط انعقاد الإمامة استجابة لمفهوم «فساد الزمان»، وما يفرضه من إعمال لقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، فقال في ذلك: «وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار، وأما عند العجز والاضطرار، واستيلاء الظلمة والكفار والفجار، وتسلب الجبابة الأشرار، فقد صارت الرياسة الدنيوية تغليبية، وبنيت عليها الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة، ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط، والضرورات تبيح المحظورات، وإلى الله المشتكى في النائبات، وهو المرتجى لكشف الملمات»⁽⁴³⁾.

يُثبت ما تقدّم أن الفكر الكلامي السني كان موجّهاً في مقارنته لمسألة (الإمامة) وما يتفرّع عنها من إشكالات نظرية وعملية بمبدأ أساس، هو عدم السماح بوقوع الفراغ القيادي، وشغور منصب (الإمامة). والذي يضمن ذلك -عندهم- هو وجود مُقوّم (الشوكة) عند العقد للإمام، وعند عزله. وقد عبّر إمام الحرمين عن هذا المعنى بلغة صريحة، فقال: «لا بدّ في الخلع والعقد من اعتبار الشوكة»⁽⁴⁴⁾. ولقد صار وصف (الشوكة) مع مرور الزمن هو المحدّد الأساس لتوليّ منصب (الإمامة)، وهُمّشت المحدّدات المبدئية وعلى رأسها مبدأ (الاختيار).

لقد تراجعت -في رحلة التكيف الواقعي- المحدّدات المبدئية لمنصب (الإمامة)، وفي مقدّمها محدّد (الاختيار)، والصدور عن «إرادة الأمة»، وبات المحدّد الأساس لإضفاء الشرعية السياسية على القائم بهذا المنصب هو القدرة على حفظ الوحدة السياسية لكيان الأمة، وصون نظامها الاجتماعي. وقد

(42) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 297.

(43) التفتازاني، شرح المقاصد، ج 5 ص 245.

(44) الجويني، غياث الأمم، ص 96.

تجسد هذا التراجع المؤسف في تحديد الفكر الكلامي السني للطرق المعتبرة في تويي الحكم؛ حيث صار (الاختيار) طريقاً من الطرق، وليس الطريق الوحيد.

وقد حدّد التفنازاني -في النص التالي- الطرق التي تنعقد بها الإمامة، وتجري أحكامها: «أحدها: بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء، ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم، من غير اشتراط عدد، ولا اتفاق من سائر البلاد (...).

الثاني: استخلاف الإمام وعهده، وجعله الأمر شورى بمنزلة الاستخلاف، إلا أن المستخلف غير متعين، فيتشاورون ويتفقون على أحدهم.

الثالث: القهر والاستيلاء؛ فإذا مات الإمام، وتصدّى للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف، وقهر الناس بشوكته، انعقدت الخلافة له، وكذا إذا كان فاسقاً أو جاهلاً على الأظهر، إلا أنه يعصي بما فعل»⁽⁴⁵⁾.

يستبين من هذا النصّ انتصار الواقع بتراجعاته على المبدأ بمثاليته، في مقارنة الفكر الكلامي السني لمسألة (الإمامة)؛ إذ صار اختيار الأمة للإمام -عن طريق من يمثلها- مجرد طريق من طرق إرساء (الإمامة)، وليس هو الطريق الوحيد المعتبر كما كان الشأن في عهد الخلافة الراشدة.

ويلفت نظرنا -هنا- أن ابن حزم (ت 456هـ) قد رجّح طريق الاستخلاف والعهد على غيره من الطرق، وبزّر ترجيحه هذا على نحو يؤكد ما قلناه أنفاً من سيطرة هاجس الخوف من الفراغ القيادي -وما قد يترتب عليه من فوضى واضطراب- على التفكير السياسي لدى متكلمي أهل السنة. يقول ابن حزم في سياق ترجيحه لطريق عهد الإمام لمن يليه، على غيره من الطرق: «وهذا الوجه هو الذي نختاره ونكره غيره، لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة، وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب، ممّا يتوقع في غيره، من بقاء الأمة فوضى، ومن انتشار الأمر، وارتفاع النفوس، وحدوث الأطماع»⁽⁴⁶⁾.

وقد قال محمد ضياء الدين الريس (ت 1977م) في تعليقه على اعتبار (الاستخلاف) طريقاً من طرق تويي الإمامة: «اتفاق الأمة هو الأساس، ورضاها هو المصحح للعقد، وما الإمام في اختياره إلا وكيل، أو نائب مفوض»⁽⁴⁷⁾.

(45) التفنازاني، شرح المقاصد، ج 5 ص 233.

(46) ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: عبد الرحمن عميرة وزميله، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1996م، ج 5 ص 16.

(47) الريس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص 242.

ونقول في مناقشة هذا الكلام: إن اعتبار طريق (الاستخلاف) مجرد ترشيح من الإمام بغرض تفادي الوقوع في مشكلة «الفرغ القيادي»، وإنّ الزعم بأنّ المعتمد في ذلك هو «إرادة الأمة» التي يأخذ المستخلف عن طريقها شرعيته، هو مجرد كلام نظري لا يسنده الواقع التاريخي؛ إذ يُفترض -من الناحية المبدئية- أن يختار الإمام من يُرشّحه ليخلفه في منصبه، ممّن يراه الأجدد والأولى بهذا المنصب، بغضّ النظر عن القرابة العائلية، أو الاعتبارات البعيدة عن المقومات الضرورية لمنصب (الإمامة). وهذا الأمر يحتاج إلى مستوى عالٍ من الاستقامة الأخلاقية، والتجرد من المصالح الذاتية، قلّ من يبلغه، ولا توجد في الفكر الكلامي السني ضمانات مؤسسية تضمن إجراءه على وجهه الصحيح، وتُبَعِّدُه عن الأهواء والأغراض السياسية الشخصية والفئوية. ويخبرنا تاريخنا الإسلامي أنه في أحيان كثيرة عُهد إلى من ليس بأهل لمنصب (الإمامة)، وعجزت مؤسسة (البيعة) -بعد إفراغها من مضمونها الدستوري وقوّتها القانونية- عن ممارسة دورها التقويمي والتسديدي، وانعكست الآثار السلبية لهذا المسلك على أداء مؤسسة (الإمامة) بشكل عامّ.

وأما طريق التغلّب والاستيلاء الذي اعتبره نصّ التفتازاني السابق مسلماً من مسالك انعقاد الإمامة، فإنه مصيبة حلّت بساحة الفكر الكلامي السني؛ لأنه وقّر الأرضية النظرية للإجهاز على علوّ مبدأ (الاختيار) في تولّي الحكم، ومصادرة (إرادة الأمة)، وتحويل (البيعة) إلى طقس شكلي يُغلف به الجوهر الاستبدادي.

لقد ظنّ متكلمو أهل السنة أنهم بإضفائهم الشرعية على (حكم المتغلب)، يسدّون منافذ الخلاف والشقاق، ويدرؤون سبل الفتنة والهرج، ويقروّن مفسدة صغرى، هي مفسدة الاستبداد، من أجل درء مفسدة كبرى هي مفسدة الفوضى واختلال النظام العامّ. والحق أن مغالاة الفكر الكلامي السني في تبنيّ النزعة التوفيقية، ومبالغته في إعمال الواقعية السياسية، قد قطعت الطريق على حقّ مبدأ (الاختيار) في التبلور والمأسسة. لقد اعتبر متكلمو أهل السنة مبدأ (الاختيار) هو الأصل والقاعدة في مرجعية (الإمامة) كما أشرنا في بداية هذه الدراسة. وكان عليهم أن يدافعوا نظرياً عن اختصاص هذا المبدأ وحده بإضفاء الشرعية على متولّي منصب (الإمامة)، ولكثّم بدافع من نزعتهم التوفيقية حاولوا أن يقيموا جسراً من التواصل الشرعي مع الواقع السياسي المنحرف عن مبدأ (الاختيار)، على أساس أن يكون ذلك على سبيل الاستثناء إلى حين تهيؤ الظروف المواتية لعودة أمور (الإمامة) إلى مبدئها وأصلها. ولكن الذي حدث بعد ذلك أن طريق (التغلب) طغى وتحكّم في الواقع الإسلامي، ودفع الطريق الأصلي المبدئي إلى الانزواء بعيداً، فتحول الأصل -في الواقع- إلى استثناء، وصار الاستثناء هو الأصل والقاعدة.

وُئلفي توفيقية الفكر الكلامي السُّني تبلغ المدى في هذا السياق التقهقري، حين نقرأ ما كتبه التفتازاني بخصوص اعتماد معيار (التغلب) في إضفاء الشرعية على الحاكم أو نزعها عنه. يقول في هذا الصدد: «وإذا ثبت الإمام بالقهر والغلبة، ثم جاء آخر فقهره، انعزل وصار القاهر إماماً»⁽⁴⁸⁾. إن في ثنايا هذا الكلام رسالتين ضمنيّتين -في غاية الخطورة- إلى طرفين متقابلين: الطرف الحاكم، والطرف المعارض؛ فأما الرسالة الضمنية للحاكم، فهي أن بقاءه في منصب (الإمامة)، واستمرار الناس في الولاء له، مرهون بقهره واستيلائه على مقاليد الأمور. وفي هذا إغراء له بالاستبداد، وإحكام القبضة السياسية والأمنية. والرسالة الضمنية للطرف المقابل، هي أن الأمة مستعدّة لتغيير ولأئها من الحكم القائم إلى جهة أخرى، إذا استطاعت هذه الجهة أن تخلعه بالقوّة، وأن تبسط سلطانها بالقهر والشوكة.

والنتيجة الطبيعية لمثل هذا الكلام، هي أن تظلّ الأمة في وضع نفسي قلق ومتوجّس؛ إذ تجد نفسها بين حكم استبدادي واقع، وحكم استبدادي متوقّع.

لقد قاد الإيغال في أعمال النزعة التوفيقية بين المبدأ والواقع في مقارنة مسألة (الإمامة) إلى تعطيل مسار مأسسة مبدأ (الاختيار) في تولّي السلطة السياسية، وأدّى إلى تعويق مشروع تطوير مؤسسة (الشورى) باعتبارها المغنّية بلورة هذا المبدأ السياسي الأصيل في الفكر الكلامي السُّني، وأسهمت هذه النزعة في تأييد حالة الاستثناء المتمثّلة في (الحكم التغلّبي).

وبعبارة أخرى: لقد أدّت مراعاة المصلحة الظرفية الأنبية المتمثّلة في حفظ الوحدة والاستقرار، في ظلّ التغلّب والاستبداد، إلى إهدار المصلحة الاستراتيجية المتمثّلة في البناء المؤسسي، والترسيخ الواقعي للمبدأ الأصلي، ألا وهو الصدور عن (إرادة الأمة) في تولي منصب (الإمامة) ابتداءً ودواماً، وتحكيم اختيارها في كسب الشرعية السياسية وفي فقدانها.

نخلص ممّا تقدّم إلى القول بأن مجازاة المتكلّمين السُّنة لمسار التراجع السياسي الذي طرأ على مؤسسة (الإمامة)، عن طريق المقاربة التوفيقية، والمواءمة (البرغماتية)، ربّما مثل حلّاً ظرفيّاً في مراحل تاريخية معيّنة؛ ولكنّه أفضى على المستوى الاستراتيجي إلى مأزق تاريخي، بإسهامه التظليلي في التصالح مع الوضع التغلّبي القهري، وفي استدامته. وتقودنا هذه الخلاصة إلى التنبيه على مشكلة بنيوية عانى منها الفكر الكلامي السُّني في أثناء مقارنته لمسألة (الإمامة) وما يتفرّع عنها من إشكالات نظرية وواقعية، وتتمثّل هذه المشكلة البنيوية في تغليب منطق حفظ استمرار الدولة، على منطق الدفاع عن مرجعية الأمة.

(48) التفتازاني، شرح المقاصد، ج5 ص233.

ولعلّ من المناسب -في هذا المقام- أن نشير إلى النقد المنهجي الذي وجّهه علّال الفاسي (ت 1974م) إلى ابن خلدون بخصوص نظريّته في (العصبية)، حيث عاب عليه اعتناؤه الشديد بتحليل العوامل المتعلّقة ب(الدولة)، من حيث النشأة، والاستمرار، والأفول... وإغفاله التطرّق إلى (الأمة)، مع أنّها هي الأصل⁽⁴⁹⁾.

ثانياً: توفيقية الفكر الكلامي السّني في مقاربة «الفتنة الكبرى»: الجمع بين إنصاف الإمام علي بن أبي طالب، والتماس العذر لمخالفه من الصحابة

لا نجد مثلاً تطبيقياً يجسّد المنهجية السّنية التوفيقية في مقاربة المشكلات الواقعية المتّصلة بمسألة (الإمامة)، أقرب إلى الأفهام من تعاطي متكلّمي أهل السنة مع أكبر مشكلة سياسية وقعت في التاريخ الإسلامي الأول، والتي نشبت عقب استشهاد الخليفة الثالث عثمان بن عفان؛ فقد كان لهذه المشكلة السياسية التي سمّيت في الأدبيات الإسلامية بـ«الفتنة الكبرى»، آثار عميقة في الاجتماع السياسي الإسلامي، بل وفي الوجدان الإسلامي بشكل عامّ. وقد اختلفت الأنظار الكلامية، وتباينت اتّجاهاتها في تحديد الموقف الشرعي والأخلاقي ممّا وقع من نزاع واحتراب بين السلف الأول. وتبلورت المواقف المختلفة في شكل سرديات كبرى مغلقة، وكل سرديّة لها روايتها ورؤيتها الخاصّة لما حدث، ولها -تبعاً لذلك- أحكامها وتقويماتها التي تزعم أنّها تمثّل الموقف الشرعي السليم بإزاء تلك الأحداث المؤسفة. وليس القصد -هنا- أن نتقصّى هذه السرديات المختلفة، ولكن حسبنا أن نجتزئ بسرديتين كبريّتين جاءت السردية السّنية لتقدّم صيغة توفيقية بينهما؛ ففي مقابل السردية الشيعية التي وقفت إلى جانب الإمام علي بن أبي طالب، وآل بيته، ودانت لهم بالولاء، وتبرّأت من كلّ مخالفه، وقفت السردية الخارجية متبرّنة من جميع الأطراف المتنازعة، ورمّتها بالانحراف والمروق عن المبادئ الشرعية، وعن سيرة النبوة والخلافة الأولى... وفي هذا الجوّ الكلامي والسياسي المشحون بالتوتر النفسي، والانفعال العاطفي، والجدل السياسي، حاول متكلّمو أهل السنة أن ينهجوا نهجاً وسطاً في مقاربة الإشكالات الفكرية والسياسية والواقعية التي نجمت عن خلافات الصحابة وتوابعها، في ظلّ الأطر الشرعية الحاكمة والموجّهة.

وقد كان جهدهم الفكري في هذا السبيل يهتدي بمعلّمين كبيرين:

(49) ينظر: الفاسي، علّال، النقد الذاتي، المطبعة العالمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1952م، ص 236.

- أولهما: صحّة إمامة الإمام عليّ بن أبي طالب، وما يترتب عليها من وجوب طاعته واتباعه، وعدم الخروج عليه.

- وثانيهما: عدالة الصحابة التي تُعتبر من أهمّ مقوّمات الفكر السني، والتي تفرض قراءة الأحداث المؤسفة في وقعة (الجمل)، و(صقّين) وغيرهما على نحو لا ينزع صفة العدالة عن مخالفين الإمام عليّ من الصحابة.

وانطلاقاً من هذين المعلمين المبدئيين مضت معالجة متكلمي أهل السنة لمختلف المشكلات التي ارتبطت بالفتنة الكبرى. وسنستعرض -فيما يلي- الخطوط الفكرية البارزة التي ميّزت مقارنة الفكر الكلامي السني لهذه الفتنة ولوآحقتها.

1- إنصاف الإمام عليّ بن أبي طالب

يُجمع المتكلمون السنة على توقيف الإمام عليّ بن أبي طالب، وإجلاله لقربه من النبي ﷺ، ولسابقتها في الإسلام، وإبلائه البلاء الحسن في خدمته، والذود عن حياضه. ويجتهدون في تقديم صورة ناصعة فيما يتعلّق بعلاقته بالخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، عنواها التقدير والوفاء. وقد دَعَمُوا هذا التوجّه بالجدل النظري، وبسوق المرويات والأخبار التي تسند وجهة نظرهم في هذا الشأن.

ففيما يتعلّق بعلاقة الإمام عليّ بأبي بكر الصديق، نذكر -على سبيل المثال- ما أوردوه بخصوص ما راج من عدم مبادرة الإمام عليّ إلى مبايعة الخليفة الصديق، وردّهم على ما سيق في ذلك من تأويلات واستنتاجات. ونجزي بنصّ للبهقي (ت 458هـ) يبرز النزعة التوفيقية السنية في معالجة هذه المسألة، وتقوم هذه المعالجة على مناقشة الرواية التي تزعم أن الإمام عليّاً تأخّر عن مبايعة الصديق ستّة أشهر. قال البهقي: «والذي روى أن عليّاً لم يبايع أبا بكر ستّة أشهر، ليس من قول عائشة، إنّما هو من قول الزهري، فأدرجه بعض الرواة في الحديث عن عائشة في قصّة فاطمة عليها السلام. وحفظه معمر بن راشد، فرواه مفصّلاً، وجعله من قول الزهري منقطعاً من الحديث.

وقد روينا في الحديث الموصول عن أبي سعيد الخدري ومن تابعه من أهل المغازي، أنّ عليّاً بايعه في بيعة العامّة بعد البيعة التي جرت في السقيفة (...)، ويحتمل أن عليّاً بايعه بيعة العامّة، كما روينا في حديث أبي سعيد الخدري وغيره، ثمّ شجر بين فاطمة وأبي بكر كلام بسبب المبراث ما سمعه أبو بكر وغيره، فكانت معذورة فيما طلبته، وكان أبو بكر معذوراً فيما منع، فتخلف عليّ عن حضور أبي بكر حتّى توقّيت، ثم كان منه تجديد البيعة والقيام بواجباتها كما قال الزهري. ولا يجوز أن يكون قعود عليّ

في بيته على وجه الكراهية لإمارته»⁽⁵⁰⁾.

إن نصّ البيهقي يجتهد في قراءة ما روي من تأخر الإمام عليّ عن مبايعة الخليفة الصديق ستّة أشهر قراءة توفيقية تُحاول أن تثبت أن الأمر لا يتعلّق بمعارضة سياسية، ولا بمقاطعة للمسار السياسي الذي اعتُمد بعد وفاة النبي ﷺ، وإنّما يتعلّق بظرف إنساني خاصّ، عبّر عنه التفتازاني بقوله: «وتوقّف عليّ -ﷺ- في بيعة أبي بكر كان للحزن والكآبة، وعدم الفراغ للنظر والاجتهاد»⁽⁵¹⁾. كما نلمح في نصّ البيهقي حضور النزعة التوفيقية في المقابلة بين الروايات المختلفة، والبحث عن أوجه الجمع الممكنة بينها، فقد حاول التوفيق بين رواية الزهري التي تفيد أن الإمام عليّاً غاب عن أبي بكر الصديق ستّة أشهر، وبين رواية أبي سعيد الخدري بأنه بايع في بيعة العامة. ووجه التوليف والتوفيق بين الروايتين أن مبايعته بعد ستّة أشهر كانت تجديدًا للبيعة الأولى، بعد أن اضطرّ إلى الانشغال بزوجه فاطمة -ﷺ- في مدّة مرضها. وفي موضوع الخلاف الذي نشب بين أبي بكر الصديق وفاطمة الزهراء، نجد البيهقي يعالج هذه المسألة -وفق المنظور التوفيقية- بتكليفها على أنّها مسألة خلاف فقهي لا ينبغي أن يُحمّل أكثر ممّا يحتمله أي خلاف فقهي، رغم ما يمكن أن يُحدثه مثل هذا الخلاف من نفرة، وتلك طبيعة النفوس البشرية. ويمضي البيهقي في هذا النّفس التوفيقية فيسوق رواية تفيد باصطلاحهما قبل وفاتها ﷺ. فقد روى بسنده عن الشعبي أنه قال: «لمّا مرضت فاطمة أتاها أبو بكر الصديق، فاستأذن عليها، فقال عليّ: يا فاطمة، هذا أبو بكر يستأذن عليك، فقالت: أتحبّ أن أذن له؟ قال: نعم، فأذنت له، فدخل عليها يترضّها، وقال: والله ما تركتُ الدار والمال والأهل والعشيرة إلا ابتغاء مرضاة الله، ومرضاة رسوله، ومرضاتكم أهل البيت، ثم ترضّها حتى رضيت»⁽⁵²⁾.

وأما ما يتعلّق بإثبات علاقة الوفاق بين الإمام عليّ والخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فيكفي أن نذكر حرصهم على إيراد الروايات التي تثبت حدوث المصاهرة بينهما؛ إذ زوّج عليّ ابنته أم كلثوم لعمر. والمصاهرة تعبير عن مدى القرب الذي كان جاريًا بين الرجلين. قال الذهبي (ت 748هـ): «روى عبد الله بن زيد بن أسلم عن أبيه عن جدّه أنّ عمر تزوّجها (أي أمّ كلثوم)، فأصدقها أربعين ألفًا. قال أبو عمر بن عبد البر: قال عمر لعليّ: زوّجتها أبا حسن، فإنّي أرصد من كرامتها ما لا يرصد أحد»⁽⁵³⁾.

(50) البيهقي، أبو بكر، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق: أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، 1999م، ص 494.

(51) التفتازاني، شرح المقاصد، ج 5 ص 304.

(52) البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص 496.

(53) الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة 11، 1996م، ج 3 ص 501.

وفي تحديد العلاقة بين الإمام عليّ والخليفة الثالث، ساقوا الروايات التي تنفي أيّ تورط لعليّ في مصرع عثمان بن عفّان، أو رضاه بما وقع. قال البيهقي: «وكان أمير المؤمنين عليّ -عليه السلام- بريئاً من قتل عثمان، وكان يقول: والله ما قتلْتُ، ولا أمرْتُ، ولا رضيتُ، ولا شاركتُ في قتل عثمان، ولكي غلبت. وكان يقول: إني لأرجو أن أكون أنا وعثمان من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غَيْلٍ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ [الحجر: 47]»⁽⁵⁴⁾.

وبعد إثباتهم لصلة الودّ والوفاء والالتزام، التي جمعتها بالخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، أثبتوا -بإجماع- صحّة إمامته، وجريانها على سنن (الاختيار) الذي جرت عليه خلافة من سبقه؛ فقد كان الإمام عليّ في التصوّر السنيّ خليفةً راشداً، وإماماً تامّ الإمامة من يوم تولّيه إلى حين استشهاده، ورأوا أنه باستشهاده تمّت مدّة الخلافة الراشدة النموذجية.

وانطلاقاً من تحديدهم لهذا الموقف العامّ الذي يشمل كل الحقب التي تولّى فيها الإمام عليّ «الإمامة العظمى»، فقد صوّبوه في كلّ النزاعات التي وقعت بينه وبين مخالفيه من الصحابة، ورأوا في وقعة (الجمل)، ووقعة (صفين) خروجاً على الإمام الحقّ، وأنّه كان مصيباً في قتالهم، وكانوا هم بغاة فيما أقدموا عليه. قال ابن حزم: «فهمذا قطعنا على صواب عليّ عليه السلام، وصحّة إمامته، وأنّه صاحب الحقّ، وأن له أجرين: أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة»⁽⁵⁵⁾.

ونشير -هنا- إلى تصدّي بعض متكلمي أهل السنة للإنكار على مواقف بعض الفرق الكلامية التي جاءت بمقالات شاذّة في هذا الباب، من قبيل: إنكار وقوع النزاعات والحروب بين عليّ ومخالفيه، أو الحكم بتصويب جميع المتنازعين، أو الحكم بتخطئتهم جميعاً، أو الحكم بتخطئة طرف واحد دون تعيينه...

قال الأمدي (ت 631هـ) في هذا الصدد: «اعلم أن من أنكر وقوع ما جرى من الحروب وشجر من الفتن، فقد أنكر ما تواترت به الأخبار، وعلم ضرورة، وكان كمن أنكر وجود مكّة وبغداد. (...)، وأمّا تخطئة الفريقين فممتنع لما حقّقناه من انعقاد الإجماع على صحّة إمامة الإمام، مع عدم ظهور ما يقتضي التخطئة، وبه يظهر فساد قول من قال بتخطئة أحد الفريقين لا بعينه، فلم يبق إلا تخطئة أحدهما بعينه، وهو الخارج على الإمام»⁽⁵⁶⁾.

ويمضي التفتازاني في نفس سبيل الأمدي قائلاً: «وأمّا في حرب الجمل، وحرب صفين، وحرب

(54) البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص 529.

(55) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 4 ص 242.

(56) الأمدي، سيف الدين، الإمامة من أبقار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: محمد الزبيدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992م، ص 315 و316.

الخوارج، فالمصيب عليّ لما ثبت له من الإمامة، وظهر من التفاوت، لا كلتا الطائفتين على ما هو رأي المصوّبة، ولا إحداهما من غير تعيين على ما هو رأي بعض المعتزلة. والمخالفون بغاة لخروجهم على الإمام الحقّ»⁽⁵⁷⁾.

ولمّا كان معاوية بن أبي سفيان هو حامل لواء المعارضة السياسية للإمام عليّ، فإن الفكر الكلامي السني، لم يكتفِ بتخطئة معاوية، بل حدّد مواطن الخطأ والافتيات في موقفه السياسي. ونجتزئ -هنا- بما جادل به ابنُ حزم في نقد الخطّ السياسي الذي انتهجه معاوية، حيث قال: «... ولو أن معاوية بايع عليّاً لَقَوِيَ به على أخذ الحقّ من قتلة عثمان، فصحّ أنّ الاختلاف هو الذي أضعف يد عليّ عن إنفاذ الحقّ عليهم... وأمّا تأسي معاوية في امتناعه من بيعه عليّ بتأخر عليّ عن بيعه أبي بكر، فليس في الخطأ أسوة، وعليّ قد استقال، ورجع وبايع بعد يسير. فلو فعل معاوية مثل ذلك لأصاب، ولَبَّايَع حينئذ بلا شكّ كلُّ من امتنع من الصحابة من البيعة من أجل الفرقة»⁽⁵⁸⁾.

لقد كان أهل السنة طوال تاريخهم يرون عليّ بن أبي طالب إماماً من أئمة الهدى، ويرون في خلافته تتمّة الخلافة الراشدة النموذجية، المستجمعة للشرائط الشرعية والمقومات الأخلاقية في أعلى مستوياتها الممكنة إنسانياً. وكان الإمام عليّ في مخيالهم العامّ «المدافع الأخير عن الحياة السياسية الرفيعة التي تخضع السياسة فيها للمثل العليا»⁽⁵⁹⁾. ويجدر أن نسوق -هنا- قولة أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ): «ولقد كان عليّ -عليه السلام- على الحقّ في جميع أحواله، يدور معه حيث دار»⁽⁶⁰⁾، وقولة الشهرستاني: «وبالجملة، كان عليّ -عليه السلام- مع الحقّ، والحقّ معه»⁽⁶¹⁾.

2- التماس العذر لمخالفتي الإمام عليّ من الصحابة

تقدّم أنّ عامّة متكلّمي أهل السنة ذهبوا إلى تصويب الإمام عليّ، وإلى تخطئة الصحابة الذين عارضوه وقتلوه، ومنهم: عائشة، وطلحة بن عبيد الله، والزيبر بن العوام؛ فقد «أجمع فقهاء الحجاز والعراق من فريقتي الحديث والرأي، منهم: مالك، والشافعي، والأوزاعي، والجمهور الأعظم من المتكلّمين، أنّ عليّاً مصيب في قتاله لأهل صقّين، كما قالوا بإصابته في قتال أهل الجمل»⁽⁶²⁾.

(57) التفتازاني، شرح المقاصد، ج 5 ص 306 و 307.

(58) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 4 ص 243.

(59) الرئيس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص 64.

(60) الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، ج 1 ص 103.

(61) المرجع السابق، ج 1 ص 26.

(62) ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذبّ عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة

كما اتفق أكابرهم على توصيف فعل الصحابة المحاربين للإمام عليّ بالبغي على الإمام الحقّ. وقد عقد إمام الحرمين في كتابه (الإرشاد) فصلاً سماه: «فصل في حكم قتال عليّ عليه السلام»، وقرّر فيه أن «عليّ بن أبي طالب كان إماماً حقّاً في توليته. ومقاتلوه بغاة»⁽⁶³⁾. وأورد التفتازاني ذهاب الأكثرين إلى أن أول من بغى في الإسلام معاوية⁽⁶⁴⁾.

ويبدو أنهم أخذوا وصف البغي الذي أطلقوه على الصحابة الذين قاتلوا الإمام عليّاً، من قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ...﴾ [الحجرات: 9]، ومن قول النبي صلى الله عليه وآله في عمّار بن ياسر: «تقتله الفئة الباغية»⁽⁶⁵⁾.

وقد بيّن التفتازاني أنّ من دواعي دراسة النزاع الذي وقع بين السلف الأول في باب (الإمامة): معرفة بعض الأحكام الفقهية في باب البغاة، لابتنائها على دراسة تفاصيل هذا النزاع⁽⁶⁶⁾.

على أن الجدير بالملاحظة -هنا- هو أن متكلّمي أهل السنة يقفون عند حدّ التخطئة، والوصف بالبغي، دون أن ينجروا إلى القول بالتفسيق، أو التكفير، كما انجرّ غيرهم. ففي الوصف بالخطأ، نقرأ -مثلاً- قول البيهقي: «وأما خروج من خرج على أمير المؤمنين عليه السلام من أهل الشام في طلب دم عثمان، ثمّ منازعته إيّاه في الإمارة؛ فإنّه غير مصيب فيما فعل»⁽⁶⁷⁾. وفي الوصف بالبغي نقرأ -مثلاً- قول التفتازاني: «المخالفون بغاة لخروجهم على الإمام الحقّ بشبهة، هي تركه القصاص من قتلة عثمان»⁽⁶⁸⁾. وفي النصّ التالي لأبي الحسن الأشعري نجد مزاجية بين وصف بعض الصحابة بالخطأ، وبعضهم الآخر بالبغي: «ولا نقول في عائشة، وطلحة، والزبير إلا أنّهم رجعوا عن الخطأ (...). ولا نقول في حقّ معاوية وعمرو بن العاص إلا أنّهما بغيا على الإمام الحقّ، فقاتلهم عليّ مقاتلة أهل البغي»⁽⁶⁹⁾.

وتبدو النزعة التوفيقية في السردية السنّية أشدّ بروزاً في معالجة مواقف أكابر الصحابة، ولا سيما طلحة والزبير وعائشة؛ ففيما يتعلّق بطلحة والزبير، نجد المتكلّمين السنة يثبتون تراجع هذين

الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م، ج 8 ص 20.

(63) الجويني، إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 433 و 434.

(64) التفتازاني، شرح المقاصد، ج 5 ص 309.

(65) ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى، 2002م، كتاب الصلاة،

باب التعاون في بناء المسجد، حديث 447.

(66) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 5 ص 304 و 305.

(67) البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص 529.

(68) التفتازاني، شرح المقاصد، ج 5 ص 308.

(69) الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 ص 103.

الصحابيين عن مقاتلة الإمام عليّ، وَنَدَمَهُمَا عَلَى ذَلِكَ⁽⁷⁰⁾. وفي هذا الإثبات إيدانٌ بآئهما كانا متأوّلين في مقاتلة عليّ، وآئهما رجعا إلى الحقِّ لَمَّا تَبَيَّنَ لهما خطأ تأويلهما. وفائدة إيرادهم هذا الكلام: إثبات صحّة موقف الإمام عليّ من جهة، وإثبات عذر الصحابيّين الكبيرين - بكونهما اجتهدا وأخطأ - من جهة أخرى. وأمّا فيما يتعلّق بموقف أمّ المؤمنين عائشة، فهنا نجد النزعة التوفيقية السّنية تتقدّم خطوة، فلا تقتصر على إثبات ندم عائشة، بل تضيف أنّ قصدها من الخروج في وقعة (الجمل) كان الإصلاح لا الحرب. وفي هذا الصدد يقول التفتازاني: «والمحقّقون من أصحابنا على أن حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين، بل كانت تهييجاً من قتلة عثمان، حيث صاروا فرقتين، واختلطوا بالعسكريّين، وأقاموا الحرب خوفاً من القصاص. وقصد عائشة لم يكن إلاّ إصلاح الطائفتين، وتسكين الفتنة، فوقع في الحرب»⁽⁷¹⁾.

وغير خافٍ أن حرص الفكر الكلامي السّنيّ على التسوية الأخلاقي لموقف أمّ المؤمنين عائشة، نابع من مكانتها الاعتبارية في الإسلام، لشدّة قربها من النبي ﷺ. إن هذا الحذر المعرفي والأخلاقي الذي التزمه متكلمو أهل السنة في الحكم على الصحابة الذين خالفوا الإمام عليّاً وقاتلوه، مُؤَسَّس على قاعدة عقدية كبرى في المعتقد السّني، وتُعتبر من مقومات البناء العقدي لدى أهل السّنة، وهي: الحكم بعدالة الصحابة، ووجوب توقييرهم جميعاً. وقد عبّر عن هذه المُسَلِّمة العقدية السّنية أبو الحسن الأشعري في قوله: «وكل الصحابة أئمّة مأمونون غير متهمين في الدين، وقد أتى الله ورسوله على جميعهم، وتعبّدنا بتوقييرهم، وتعظيمهم، وموالاتهم، والتبرّي من كل من ينقص أحداً منهم، ﷺ أجمعين»⁽⁷²⁾.

3- ملاحظات نقدية حول النزعة التوفيقية السّنية في مقاربة «الفتنة الكبرى»

إن جيل الصحابة في المنظور الكلامي السّنيّ، جيل مرجعي بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة، تكتّفت فيه خلاصة المعاني الإيمانية والأخلاقية التي جاءت بها الرسالة المحمّدية، وعن طريقهم نُقل القرآن الكريم والسنة النبوية إلى القرون التالية، وشهدت لهم النصوص القرآنية والحديثية بالخيرية. وبناءً على هذه

(70) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 5 ص 308.

(71) - المرجع السابق، ج 5 ص 308.

وينظر أيضاً: الجويني، إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 433 و 434.

(72) الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقيّة حسين، توزيع: دار الأنصار، مصر، 1977م، ج 2 ص 260.

الاعتبارات المبدئية وغيرها، قرّر الفكر الكلامي السني أن يحفظ لكل الصحابة أقدارهم، واتّصافهم بالعدالة والأمانة، وأن يحصر معالجة الخلافات التي نشبت بينهم بحُدّي التصويب والتخطئة.

وفي ضوء هذا الموقف المبدئي الذي اتّخذه متكلمو أهل السنة من جميع الصحابة، تناولوا الخلاف الحادّ الذي وقع بين الإمام عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان؛ فحكموا بأحقّيّة عليّ، وببغّي معاوية. ولكنهم لم يَعدُوا وَصَفَ معاوية بالبغّي على الإمام الحقّ، وقرّروا أنه كان متأوِّلاً مخطئاً، والخطأ في التأويل لا يوجب تفسيراً ولا تكفيراً. «فالتأويل لا يخرج من الملة، وإن أخطأ في تأويله»⁽⁷³⁾.

لقد وجدوا في مفهوم (التأويل) مسوّغاً شرعياً وأخلاقياً، لتطبيق نزعتهم التوفيقية في معالجة أخطر مشكلة سياسية ظهرت في الواقع الإسلامي.

ويمكننا أن نلمح هذا التوجّه الكلامي السني في المسلك الذي انتهجوه في التعاطي مع معاوية بن أبي سفيان (الصحابي) من جهة، ومع ابنه ووريثه يزيد بن معاوية (غير الصحابي) من جهة ثانية. فإذا كنّا نجد التحفّظ والاحتياط يطبع تعليقاتهم على النهج السياسي لمعاوية، فإنهم يتحرّرون -في الغالب- من ذلك عند تعليقاتهم على نهج (يزيد) السياسي. وفي النص التالي للتفتازاني تأكيد لهذه الملاحظة: «وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين، والعلماء الصالحين، جواز اللعن على معاوية وأعوانه، لأن غاية أمرهم البغّي والخروج عن طاعة الإمام الحق، وهو لا يوجب اللعن. وإنما اختلفوا في يزيد بن معاوية (...). والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين، واستبشاره بذلك، وإهانتة أهل بيت النبي عليه السلام، ممّا تواتر معناه، وإن كانت تفاصيله أحاداً، فنحن لا نتوقّف في شأنه (...); فلعننا الله عليه وعلى أعوانه وأنصاره»⁽⁷⁴⁾.

كما نلاحظ هذا التفريق بين معاوية ويزيد في كتب التراجم، فلو أخذنا -على سبيل المثال- ترجمة الرجلين في «سير أعلام النبلاء»، فسنجد الذهبي يحتاط في أثناء ترجمته لمعاوية، ولا يذكره بما يثلم عدالته التي أوجبتها له صحبته حسب المنظور السني⁽⁷⁵⁾، في حين نجده يُرْخي عنان النقد والجرح عند ترجمته ليزيد، فذكر أنّه «كان ناصبياً، فظاً، غليظاً، جلفاً (...). افتتح دولته بمقتل الشهيد الحسين، واختتمها بواقعة الحرّة، فَمَقَّتْه الناس، ولم يُبارك في عمره»⁽⁷⁶⁾.

(73) الخطابي، أبو سليمان، معالم السنن شرح سنن الإمام أبي داود، صحّحه: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، 1932م، ج 4 ص 295.

(74) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 103.

(75) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 3 ص 119 وما بعدها.

(76) المرجع السابق، ج 4 ص 35-38.

وقال الذهبي أيضاً في يزيد بن معاوية: «مقدوح في عدالته، ليس بأهل أن يروى عنه، وقال أحمد بن حنبل: لا ينبغي أن يروى

ونحن، وإن كنا نعتقد أن النزعة التوفيقية السُّنَّية في مقاربة مشكلة «الفتنة الكبرى»، قد وُفِّقت إلى حدٍّ بعيد في ترسيخ خطأ الاعتدال الفكري والسياسي، وفي تجنُّب المنزلقات الفكرية الخطيرة التي وقعت فيها اتِّجاهات كلامية أخرى، إلا أننا نرى أن المغالاة في اعتماد هذه النزعة التوفيقية قد ترتبت عليها عدَّة إشكالات منهجية، نلخصها -قبل التفصيل- في فقرة مركَّزة على النحو الآتي:

إن المقاربة السُّنَّية القائمة على تغليب النزعة التوفيقية الاعتدالية، في تناول الأحداث والمشكلات التي وقعت في زمن الخليفة الراشد عليّ بن أبي طالب ومن بعده، قد أفضت إلى عدم بذل الجهد الفكري الكافي لتحليل أبعاد التجربة السياسية لهذا العهد تحليلاً عميقاً شاملاً، ونقدتها نقداً فكرياً ومنهجياً وحضارياً، كما أفضت أيضاً -في بعض المواطن- إلى الوقوع في مشكلة (التهوين) من خطر بعض الأحداث الجسام التي وقعت في هذا العهد.

وسأشرح أبعاد هذا الحكم النقدي فيما يلي:

لقد كان في مكثّة الفكر الكلامي السني ضمن ثنائية «التخطئة والتصويب» التي قارب بها الإشكالات الفكرية والسياسية التي نجمت عن أحداث «الفتنة الكبرى»، أن يُعْمَلَ مبضع التحليل والنقد في تناول الانحراف السياسي الكبير الذي كان عنوانه الأبرز: بغْي معاوية بن أبي سفيان على الإمام عليّ، وأن يبيِّن باستفاضة وعمقٍ أوجه الافتراق الحادّ الذي وقع بين النموذج السياسي المثالي الذي جسّدته الخلافة الراشدة بمراحلها الأربع، وبين حكم الأمر الواقع الذي جسّدته معاوية بن أبي سفيان ومن جاء بعده.

ولكنّ الاتجاه العامّ في الفكر الكلامي السُّنَّي مَالٌ -في مُعظَمِه- إلى المبالغة في تحكيم النزعة التوفيقية في النظر إلى هذه الوقائع الجسام، وانتهى به المطاف إلى الوقوع في مشكلة (التهوين).

ومن صُور ذلك: اعتبار ابن خلدون أن الخلافة الراشدة، وإن كانت تحوَّلت إلى مُلك مع معاوية بن أبي سفيان، إلا أنه -مع ذلك- «بقيت معاني الخلافة من تحريّ الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحقّ، ولم يظهر التغيّر إلا في الوازع الذي كان ديناً، ثمّ انقلب عصبيةً وسيقاً»⁽⁷⁷⁾. وقد أقرّ بأنّه في العصور التالية، «ذهبت معاني الخلافة، ولم يبقَ إلاّ اسمها، وصار الأمر ملكاً بحثاً»⁽⁷⁸⁾.

يبدو من كلام ابن خلدون، أنه يُقلِّل من حجم الانحراف الذي مَسَّ -في أثناء الفتنة الكبرى- الأسس

عنه». انظر: الذهبي، شمس الدين، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ج 7 ص 262.

(77) ابن خلدون، المقدمة، ص 208.

(78) المرجع السابق، ص 208.

السياسية، والقيم الشرعية والأخلاقية التي يقوم عليها الحكم في الإسلام، ولا يَلْتَفِتُ إلى أنْ ذهاب معاني الخلافة في العصور المتأخّرة كان ثمرة طبيعية لتراكم الانحرافات السياسية التي بدأت مع وقعة (صفين)، بما مثّلته من خروج مسلّح على إمام شرعي لمنازعتة السلطة بالقوّة، وإحلال منطق القوّة المادّية طريقًا لتولّي الحكم بدل منطق «إرادة الأمة».

إنّ مثل هذا الكلام دفع بعض نقّاد الفكر الكلامي السني من خارجه إلى القول بأنّ «المنهج السني السياسي يملك من المرونة ما يجعله يتعايش مع المتناقضات، ويسلك الخلافة الراشدة مع الملكية الأموية في رتبة واحدة»⁽⁷⁹⁾.

ومن صور التهوين من حجم الخلل العظيم الذي وقع في مؤسّسة (الإمامة)، بفعل ارتهان الفكر الكلامي السني لمنطق النزعة التوفيقية، ما نقرّوه في تعليق ابن العربي المعافري على قيام معاوية بن أبي سفيان بالعهد لابنه يزيد، حيث لم يرَ في العهد عَصْفًا بجوهر المعاني السياسية، والقيم الأخلاقية المبدئية التي تحكم مسألة (الإمامة)؛ وإنّما رأى فيه -انسياقًا مع المنطق التوفيقى- عدولًا عن اختيار الأفضل إلى اختيار المفضول. وما دام الفكر الكلامي السني يجيز ولاية المفضول إذا اقتضتها المصلحة⁽⁸⁰⁾، فإنّه لا إشكال منهجيًا، ولا أخلاقيًا، ولا سياسيًا، في عهد معاوية لابنه يزيد. قال ابن العربي -مبرّرًا صنيع معاوية-: «إن معاوية ترك الأفضل في أن يجعلها شورى، وألا يخصّ بها أحدًا من قرابته، فكيف ولدا (...). ولاية المفضول نافذة، وإن كان هنالك من هو أفضل منه إذا عقدت له، ولمّا في حلّها -أو طلب الأفضل- من استباحة ما لا يباح، وتشتيت الكلمة، وتفريق أمر الأمة»⁽⁸¹⁾.

ومن دلائل هذا التهوين أيضًا: الحكم الذي أصدره ابن حزم على طرفي الأزمة، حيث اعتبر عليّ بن أبي طالب ومن معه مستحقّين لأجرين، لإصابتهم في الاجتهاد، ومعاوية بن أبي سفيان ومن معه مستحقّين لأجر واحد لخطئهم في الاجتهاد. وقد قال في هذا الصدد: «فهبذا قطعنا على صواب عليّ عليه السلام، وصحة إمامته، وأتّه صاحب الحقّ، وأن له أجرين: أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة، وقطعنا أن معاوية عليه السلام، ومن معه مخطئون مأجورون أجرًا واحدًا»⁽⁸²⁾.

وبناءً على هذا الحكم العامّ، قرّر ابن حزم أن قاتل عمّار بن ياسر -الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (تقتله

(79) الوزير، زيد بن علي، محاولة في تصحيح المسار، مركز التراث والبحوث اليمني، بريطانيا، الطبعة الأولى، 1992م، ص 24.

(80) ينظر -في تجويز إمامة المفضول- على سبيل المثال: الجويني، إمام الحرمين، غياث الأمم، ص 122 وما بعدها.

(81) ابن العربي، العواصم من القواصم، ص 222 و 227.

(82) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 4 ص 242.

الفئة الباغية) (83) - «متأول مجتهد مخطئ فيه، باغٍ عليه، مأجور أجراً واحداً» (84).

إن المنطق التوفيقي يبلغ المدى، حين يُختصر هذا المصاب الجلل، وهو قتل عمّار بن ياسر - على جلاله قدره وسابقته في الإسلام - في اجتهادين: أحدهما مُصيب يستحقّ صاحبه أجرين، والآخر مخطئ، يستحقّ صاحبه أجراً واحداً. وكأنّ الأمر يتعلّق باجتهاد فقهي في جزئية من جزئيات الفقه الإسلامي. وهذا الأمر يعبّر - في رأيي - عن خلل منهجي كبير يتمثّل في مقارنة الإشكالات المجتمعية الكبرى بنفس الأدوات المعرفية والطرائق الاجتهادية التي تُقارَب بها المشكلات الفروعية الجزئية.

إنّنا، ونحن نقرأ كلام ابن حزم، وابن العربي المعافري السالف، يبلغ منا الاستغراب مبلغه من هذا الاستسهال والتهوين في التعاطي مع آثار أخطر أزمة سياسية عرفتْها الأمة الإسلامية في تاريخها الأول، والتي نتج عنها انفصام حادّ بين المحدّدات القيمية السياسية التي أرسّتها النصوص المؤسّسة في القرآن والسنة، وتجربة الخلافة الراشدة، وبين الممارسة السياسية الأموية، وما انطوت عليه من نقوص عن هذه المحدّدات. ولسنا نجد تفسيراً لهذا الاستسهال والتهوين إلا في المغالاة في إعمال المنطق التوفيقي الذي يقفز على الانحرافات السياسية الكبرى، ويُضخّي بالمبادئ المؤسّسة، بدعوى الحرص على لمّ الشمل، ورأب الصدع.

خاتمة

رصدت هذه الدراسة بعض مظاهر السمة التوفيقية في مقارنة متكلّمي أهل السنة لقضايا (الإمامة) ومشكالاتها النظرية والعملية، وتحليل أبعادها الفكرية والسياسية، وتحديد بعض جوانب القوّة والتفوّق المنهجية في هذه المقاربة السنية، وكذا بعض نقاط الضعف والإخفاق التي اكتنفتها. ونجمل فيما يأتي أبرز النتائج التي خلصت إليها الدراسة:

- إن اعتبار متكلّمي أهل السنة مبحث (الإمامة) داخلياً في الفروع العملية، وخارجاً عن الأصول العقدية، قد فتح المجال أمام الفكر الكلامي السني لإعمال البعد الاجتهادي في تناول إشكالات هذا المبحث وقضاياها، بما يستلزمه من مراعاة الواقع المتغيّر والظروف المستجدة.

- إنّ اتّفاق المتكلّمين السنة على اعتماد مرجعية (الاختيار) في تعيين من يتولّى منصب (الإمامة)، قد مثّل اعترافاً بإرادة الأمة وسلطتها في اختيار من يسوسها. وهذا مبدأ في غاية الأهميّة، يتساق مع اتّجاهات الفكر السياسي الحديث في ترسيخ سلطة الشعب والأمة.

(83) تقدم تخريجه.

(84) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 4 ص 242.

-خلص البحث إلى أن تحكيم النزعة التوفيقية في درس بعض الشروط الموضوعية لمنصب (الإمامة)، (شرط النسب القرشي، وشرط الاجتهاد)، بناءً على اعتبار النظر المصلحي، ومراعاة تبدل المعطى الواقعي، قد صبَّ من الناحية النظرية في تعزيز مرجعية (الاختيار).

-إن المبالغة في تحكيم النزعة التوفيقية في قضايا (الإمامة)، قد أفضى بالمتكلمين السنة إلى مجارة مشكلة (التغلب) والاستيلاء على الحكم بالقوة، عبر البحث عن صيغ لشرعنة هذا النوع من الحكم، مع أنه في جوهره نقيض ناسف مرجعية (الاختيار)، التي اجتهدوا في تأصيلها والتنظير لمبدئيتها. وقد رأى الباحث أن المحاولات التوفيقية التي بذلها المتكلمون السنة من أجل إقامة جسور من الصلة بين مبدأ (الاختيار)، وواقع (التغلب)، قد أسهمت في قطع الطريق على مأسسة مرجعية (الاختيار)، وفي استدامة حالة التغلب والاستبداد.

-تطرق البحث إلى الترابط القائم بين غلبة النزعة التوفيقية التي حكمت المقاربة الكلامية السنية لمرجعية تعيين الأئمة، وبين السمة الواقعية التي طبعت الفكر الكلامي السني في هذا الباب؛ وقد لاحظ أن هذه السمة، وإن كانت مطلوبة في مجال التفكير السياسي عمومًا، فإنها جنحت في بعض المواطن إلى الإفراط في محاولة التكيّف مع التغيرات السياسية التي طرأت في الواقع الإسلامي، والتي كانت في الغالب -تغيرات سلبية مثلت نزعة نكوصية عن المبادئ الشرعية والأخلاقية التي تأسست عليها مسألة (الإمامة).

-رصد البحث بعض مظاهر النزعة التوفيقية السنية في تناول الإشكالات النظرية والعملية التي تمخّضت عنها أحداث «الفتنة الكبرى»، ورأى أن مقارنة المتكلمين السنة لهذه الأحداث المؤسفة كانت مؤطرة بمحدّدين منهجيين كبيرين: أولهما: إنصاف الإمام عليّ بن أبي طالب باعتباره الإمام الحقّ، وباعتبار مقاتليه بغاةً.

وثانيهما: الاحتياط في نقد مخالفي الإمام عليّ من الصحابة، وقصر الحكم عليهم في إطار ثنائية «التصويب والتخطئة»، وعدم الانجرار إلى مشكلة التفسيق والتكفير...

- سجّل الباحث أن النزعة التوفيقية في هذه المقاربة السنية، قد أكسبت الفكر الكلامي السني في هذا المجال -قدرًا كبيرًا من التوازن والبعد عن المنزلقات التي وقعت فيها اتجاهات كلامية أخرى. لكنّه سجّل -من جهة أخرى- أن الفكر الكلامي السني كان يمكنه ضمن ثنائية «التصويب والتخطئة» التي انتهجها في معالجة مشكلات «الفتنة الكبرى»، أن يمارس نقدًا كلاميًا عميقًا للانحراف السياسي الكبير الذي انطلق مع بغي معاوية بن أبي سفيان على عليّ بن أبي طالب، وتطوّر بعد ذلك تطوّرًا تراجيديًا

ليحفر أهدودًا عميقًا بين الأفكار المبدئية (المثالية) التي تؤطر مسألة (الإمامة) في الأدبيات الكلامية الإسلامية، وبين الواقع الاستبدادي الرديء الذي انحدرت إليه الحياة السياسية والاجتماعية، بيد أن المغالاة في أعمال النزعة التوفيقية قد حرمت الفكر الكلامي السني من إمكانية ممارسة النقد الجذري للحياة السياسية في هذه المرحلة المبكرة من تاريخ الأمة الإسلامية.

المراجع

1. الأمدي، سيف الدين علي، الإمامة من أبقار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: محمد الزبيدي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.
2. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين، توزيع: دار الأنصار، مصر، 1977م.
3. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1988م.
4. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د. ت.
5. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى، 2002م.
6. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق: أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، 1999م.
7. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1988م.
8. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م.
9. ابن تيمية، أحمد تقي الدين، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، 1986م.
10. الجرجاني، الشريف علي بن محمد، شرح المواقف، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998م.
11. الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق:

- محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي، مصر، 1950م.
12. الجويني، أبو المعالي إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: مصطفى حلبي وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الإسكندرية، 1979.
13. ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: عبد الرحمن عميرة ومحمد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1996م.
14. ابن حنبل، أحمد، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 7199م.
15. الخطابي، أبو سليمان أحمد بن محمد، معالم السنن شرح سنن الإمام أبي داود، صحّحه: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، 1932م. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار القلم، بيروت، الطبعة الرابعة، 1981م.
16. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار القلم، بيروت، الطبعة الرابعة، 1981م.
17. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 1996م.
18. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1995م.
19. الرئيس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة التراث، القاهرة، الطبعة السابعة، د.ت.
20. السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2004م.
21. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، الناشر: مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968م.
22. الصغير، عبد المجيد، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2010م.
23. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، د.ت.
24. الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد، سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، الناشر: الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1994م.

25. ابن العربي، أبو بكر المعافري، العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986م.
26. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: وزارة الثقافة، القاهرة، 1964م.
27. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، جدة، د.ت.
28. الفاسي، علال، النقد الذاتي، المطبعة العالمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1952م.
29. الوزير، زيد بن علي، محاولة في تصحيح المسار، مركز التراث والبحوث اليميني، بريطانيا، الطبعة الأولى، 1992م.
30. ابن الوزير، محمد بن إبراهيم اليماني، والعواصم والقواصم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.

Arabic References:

1. Al-Amadi, Saif al-Din Ali, "Imamah min Abkar al-Afkar fi Usul al-Din," Edited by: Mohammed al-Zubaidi, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, First Edition, 1992.
2. Al-Ash'ari, Abu al-Hasan Ali ibn Ismail, "Al-Ibanah 'an Usul al-Din," Edited by: Fawqiya Hussein, Distributed by: Dar al-Ansar, Egypt, 1977.
3. Al-Albani, Mohammed Nasir al-Din, "Sahih al-Jami' al-Saghir wa Ziyadatihi," Islamic Office, Beirut, Third Edition, 1988.
4. Al-Aiji, Adid al-Din Abd al-Rahman ibn Ahmed, "Al-Mawakif fi Ilm al-Kalam," Alam al-Kutub, Beirut, n.d.
5. Al-Bukhari, Mohammed ibn Ismail, "Sahih al-Bukhari," Dar Ibn Kathir, Damascus-Beirut, First Edition, 2002.
6. Al-Bayhaqi, Abu Bakr Ahmed ibn Hussein, "Al-Aqeedah wa al-Hidayah ila Sabil al-Rushd," Edited by: Ahmed ibn Ibrahim Abu al-Ainin, Dar al-Fadilah, Riyadh, First Edition, 1999.
7. Al-Tafsazani, Saad al-Din Mas'ud ibn Omar, "Sharh al-Aqaid al-Nasafiyah," Edited

- by: Ahmed Hijazi al-Saqqa, Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, Cairo, 1988.
8. Al-Tafsazani, Saad al-Din Mas'ud ibn Omar, "Sharh al-Maqasid," Edited by: Abdul Rahman Umaira, Alam al-Kutub, Beirut, Second Edition, 1998.
 9. Ibn Taymiyyah, Ahmed Taqi al-Din, "Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah," Edited by: Mohammed Rashad Salim, Publisher: Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Riyadh, First Edition, 1986.
 10. Al-Jurjani, Sharif Ali ibn Mohammed, "Sharh al-Mawaqif," Regulated and Corrected by: Mahmoud Omar al-Damati, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, First Edition, 1998.
 11. Al-Juwayni, Abu al-Ma'ali Imam al-Haramayn, "Kitab al-Irsyad ila Qawati' al-Adillah fi Usul al-I'tiqad," Edited by: Mohammed Youssef Musa and Ali Abdel Moneim Abdel Hamid, Publisher: Maktabat al-Khanji, Egypt, 1950.
 12. Al-Juwayni, Abu al-Ma'ali Imam al-Haramayn, "Ghayat al-Umam fi Taysir al-Dam," Edited by: Mustafa Halimi and Fuad Abdel Moneim, Dar al-Dawah, Alexandria, 1979.
 13. Ibn Hazm, Ali ibn Ahmad al-Andalusi, "Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal," Edited by: Abdul Rahman Umaira and Mohammed Ibrahim Nasr, Dar al-Jil, Beirut, Second Edition, 1996.
 14. Ibn Hanbal, Ahmed, "Al-Musnad," Edited by Shaib al-Arna'ut, Al-Resalah Foundation, Beirut, First Edition, 1997.
 15. Ibn Khaldun, Abdul Rahman ibn Mohammed, "Al-Muqaddimah," Dar al-Qalam, Beirut, Fourth Edition, 1981.
 16. Al-Khattabi, Abu Sulaiman Ahmed ibn Mohammed, "Ma'alim al-Sunan Sharh Sunan al-Imam Abi Dawud," Verified by: Mohammed Raghieb al-Tabakh, Al-Matba'ah al-Ilmiyah, Aleppo, First Edition, 1932.
 17. Al-Dhahabi, Shams al-Din Mohammed ibn Ahmed, "Siyar A'lam al-Nubala," Edited by: Bashar Awwad Maruf and others, Al-Resalah Foundation, Beirut, Eleventh Edition, 1996.
 18. Al-Dhahabi, Shams al-Din Mohammed ibn Ahmed, "Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Ri-

- jal," Edited by: Ali Mohammed Ma'wad and Adel Ahmed Abdel Mawjud, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut, First Edition, 1995.
19. Al-Rees, Mohammed Daa al-Din, "Al-Nazariat al-Siyasiyah al-Islamiyah," Heritage Library, Cairo, Seventh Edition, n.d.
 20. Al-Suyuti, Jalal al-Din, «Al-Jami' al-Saghir,» Dar al-Kitab al-Ilmi, Beirut, Second Edition, 2004.
 21. Al-Shahrastani, Mohammed ibn Abdul Karim, "Al-Milal wa al-Nihal," Edited by: Abdul Aziz Mohammed al-Wakeel, Publisher: Foundation al-Halabi, Cairo, 1968.
 22. Al-Saghiri, Abdel Majeed, "Al-Ma'rifah wa al-Sultah fi al-Tajrubah al-Islamiyah," Egyptian General Book Authority, Cairo, 2010.
 23. Al-Tabari, Abu Ja'far Mohammed ibn Jarir, "Tarikh al-Rusul wa al-Muluk," Edited by: Mohammed Abu al-Fadl Ibrahim, Dar al-Ma'arif, Cairo, Second Edition, n.d.
 24. Al-Turtushi, Abu Bakr Mohammed ibn al-Walid, "Siraj al-Muluk," Edited by: Mohammed Fathi Abu Bakr, Publisher: Dar al-Masriah al-Lubnaniyah, Cairo, First Edition, 1994.
 25. Ibn al-Arabi, Abu Bakr al-Ma'afiri, «Al-'Awasim min al-Qawasim,» Edited by: Muhib al-Din al-Khatib, Dar al-Kitab al-Ilmi, Beirut, 1986.
 26. Al-Ghazali, Abu Hamid Mohammed ibn Mohammed, "Fada'ih al-Batiniyah," Edited by: Abdul Rahman Badi, Publisher: Ministry of Culture, Cairo, 1964.
 27. Al-Ghazali, Abu Hamid Mohammed ibn Mohammed, "Al-Iqtisad fi al-I'tiqad," Edited by: Anas Mohammed Adnan al-Sharifawi, Dar al-Minhaj, Jeddah, n.d.
 28. Al-Fasi, Alal, «Al-Naqd al-Dhati,» Al-Matba'ah al-Alamiyah, Cairo, First Edition, 1952.
 29. Al-Wazir, Zaid ibn Ali, "Muhawalah fi Tasahhah al-Masar," Heritage and Yemeni Research Center, Britain, First Edition, 1992.
 30. Ibn al-Wazir, Mohammed ibn Ibrahim al-Yamani, "Wal-Awasim wa al-Qawasim fi Dhubb 'An Sunnah Abi al-Qasim," Edited by: Shaib al-Arna'ut, Al-Resalah Foundation, Beirut, First Edition, 1996.



فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-8-18
تاريخ القبول: 2024-10-4

شكالية الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي: دراسة تحليلية نقدية لنظرية بابر يوهانسن

غني أولاجدي⁽¹⁾

Olajideganiu65@gmail.com

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تحليل نقدي لنظرية المستشرق الألماني بابر يوهانسن التي تعتبر أن الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي الإجراء القضائي للفقه الإسلامي شكلي محض، لا تعتمد على القرائن. ولتحقيق هذا الهدف، اعتمد منهج تحليلي نقدي لتناول عناصر البحث المقسمة إلى أربعة مباحث: تناول المبحث الأول تبرير يوهانسن لشكالية الإجراء القضائي للفقه الإسلامي، في حين ناقشت المباحث الثلاثة الأخرى اعتماد الأمور التي حاول يوهانسن من خلالها إبراز شكالية الإجراء القضائي للفقه الإسلامي على القرائن، وتمثلت في مسائل التعذيب القضائي واللعان والقسامة ومفهوم البينة. وقد توصل البحث بعد ذلك إلى اعتماد الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي على القرائن، وإمكانية اعتبار اليمين والنكول من جملة القرائن؛ إذ اليمين قرينة تدل على البراءة، والنكول قرينة دالة على المسؤولية. كما يمكن اعتبار اشتراط العدالة في الشاهد اعتماداً على القرائن التي تدل على عدالته، فتكون الشهادة التي يصير بابر يوهانسن على حصر مدلول البينة فيها مبنية على القرائن. ومن نتائج البحث كذلك أن المبررين الذين ذكرهما يوهانسن لا يكفيان لرمي الممارسة القضائية في الفقه الإسلامي بسهم الشكالية الجافة. وأن مسائل التعذيب القضائي واللعان والقسامة مبنية ابتداءً وانتهاءً على القرائن، وأنها لا تدل على شكالية الإجراء القضائي للفقه الإسلامي.

الكلمات المفتاحية

الإجراء القضائي، الفقه الإسلامي، الشكالية، القرائن، بابر يوهانسن.

(1) باحث في سلك الدكتوراه بمؤسسة دار الحديث الحسنية جامعة القرويين، الرباط، تخصص الفقه وأصوله.

للاقتباس: أولاجدي، غني أولاجدي، شكالية الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي: دراسة تحليلية نقدية لنظرية بابر يوهانسن، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع1، 2025، 78-105.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2024-8-18

Accepted : 2024-10-4



The Formalism of Judicial Procedure in Islamic Jurisprudence: A Critical Analysis of Baber Johansen's Theory

Olajide Ganiu Olajide⁽²⁾Olajideganiu65@gmail.com

Abstract

This research aims to critically analyse the theory of the German Orientalist, Baber Johansen, who considers that the judicial procedure in Islamic jurisprudence is purely formal and does not rely on evidence. To this end, a critical analytical approach was adopted to address the four sections of the research. The first section deals with Johansen's justification for the formality of the judicial procedure in Islamic jurisprudence, while the other three sections discuss the reliance on signs in the issues through which Johansen tried to highlight the formality of the judicial procedure in Islamic jurisprudence, the issues are judicial torture, li'an and qasamah, and the concept of Bayyina. The research then concluded that the judicial procedure in Islamic jurisprudence relies on signs; and that the two justifications cited by Johansen are not enough to consider the judicial practice in Islamic jurisprudence purely formal. The research also found that the issues of judicial torture, li'an, and qasamah are based on signs and do not indicate the formality of the judicial procedure in Islamic jurisprudence.

Keywords

judicial procedure, Islamic jurisprudence, formality, signs, Baber Johansen.

(2) PhD researcher at Dar el-Hadith el-Hassania Institution, Al-Quaraouiyine University, Rabat. Major in Jurisprudence and its Fundamentals.

Cite this article as: Olajide, Olajide Ganiu, The Formalism of Judicial Procedure in Islamic Jurisprudence: A Critical Analysis of Baber Johansen's Theory, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 9, issue 1, 2025, 78-105.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة

يتميز الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي بالعقلانية اللازمة؛ بحكم اعتماده على القرائن المرجحة، مما يعني أنه يعنى بإثبات الحقائق قدر الإمكان، ولا يكتفي فقط بالشكليات الجافة التي ينتفي معها المقصد الأساس من القضاء وإجراءاته، ولذلك يشترط فيمن يتولى القضاء رجاحة العقل والنضوج. والفقه الإسلامي، وإن كان شرعاً، فإن اللامعقول ليس جوهرياً فيه، بأي شكل من الأشكال، ولم ينشأ هذا الفقه عن طريق عمليات عصبية على التعقل⁽³⁾.

وقد حكى الطرابلسي أربعة وعشرين مسألة اتفقت فيها المذاهب الأربعة على العمل بالقرائن⁽⁴⁾. لكن عدم ذكر الفقهاء لها صراحة في طرق الإثبات، أو أفرادهم لها باباً خاصاً بها كالشاهد واليمين وغيرها من الأدلة، أدى إلى خلاف متأخري فقهاء الأمة الإسلامية في جواز القضاء بالقرينة. ومن أنصار جواز القضاء بالقرينة ابن تيمية وابن قيم الجوزية من الحنابلة، وابن فرحون المالكي⁽⁵⁾، والقاضي الطرابلسي، قاضي بيت المقدس، وابن الغرس الحنفي⁽⁶⁾، والدسوقي عند تكاثر القرائن، وابن عابدين على ألا توجب القصاص⁽⁷⁾.

وثمة نصوص كثيرة تدل على مشروعية العمل بالقرائن في القضاء، منها: قول الله تعالى ﴿وَشَهِدْ شَاهِدًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِّنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٦﴾ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِّنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾، (يوسف: 25، 26) فقد الثوب من الدبر قرينة على صدق يوسف ﷺ في أن امرأة العزيز هي التي راودته عن نفسه وهو مدبر لها هارب منها، فلو كان الثوب قد من القبل لكان ذلك قرينة على صدقها في أن يوسف هو الذي أراد بها سوءاً وهي ممتنعة عن ذلك ورافضة له، إلا أن ذلك لم يكن، وكذلك قول النبي ﷺ (الولد للفراش)⁽⁸⁾؛ إذ جعل الفراش

(3) حمادي ذويب، «من مواقف المستشرق شاخت من الفقه والأصول والتلقي النقدي لها»، نشر في ملف بحثي بعنوان «الإسلام في

الغرب»، إشراف: بسام الجمل، تنسيق: أنس الطريقي، وعلى «موقع مؤمنون بلا حدود»، بتاريخ: 31/03/2017م، ص: 5.

(4) الطرابلسي، أبو الحسن، علاء الدين، علي بن خليل، الحنفي، معين الحكام فيما يتروى بين الخصمين من الأحكام، بيروت، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ. (1/166، 167).

(5) عكرمة سعيد صبري، «الإثبات بالقرائن والأمارات»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة. (12/879).

(6) هو العلامة محمد بن خليل بن الغرس، ولد بالقاهرة سنة 833هـ/1429م وتوفي بها سنة 894هـ/1488م، وهو من فقهاء الحنفية وله عدة كتب منها: الفواكه البدرية في الأفضية الحكمية (الضوء اللامع: 9/220). وقد ذكر في كتابه المذكور أن القرينة

القاطعة تعتبر من طرق الحكم. المرجع السابق، (12/880).

(7) المرجع السابق، (12/1258).

(8) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: الولد للفراش، حرة كانت أو أمة، حديث رقم 6398، ومسلم في صحيحه، باب الولد

للفراش، وتوفي الشبهات، حديث رقم 2738، والترمذي في جامعه باب ما جاء أن الولد للفراش، حديث رقم 1139، وابن ماجه في

سننه، باب الولد للفراش، وللعاشر الحجر، حديث رقم 2011.

قرينة لإثبات النسب. ولأهمية العمل بالقرائن قال الإمام ابن القيم: «فمن أهدر الأمارات والعلامات في الشرع بالكلية فقد عطل كثيراً من الأحكام، وضيع كثيراً من الحقوق»⁽⁹⁾.

والمطلع على ما كتبه المستشرق الألماني بابر يوهانسن في مقاله الموسوم بـ«القرائن كدليل: مذهب ابن تيمية وابن قيم الجوزية في الدليل»، يجد أنه ينتقد ما ذهب إليه فقهاء العصر المملوكي عمومًا، وابن تيمية وتلميذه ابن القيم خصوصًا، من اعتمادهم على القرائن؛ حيث يرى أن الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي شكلي، ولا يعنى بإثبات الحقائق في الوقائع، لكونه يعفي القضاء من مسؤولية إثبات الحقائق؛ ويفوّض هذه المسؤولية إلى الأطراف والشهود والخبراء⁽¹⁰⁾. وقد ذكر يوهانسن لرأيه مبررات عدة، منمذجا بمسألتي القسامة واللعان، ليصل من خلال ذلك كله إلى التشكيك فيما انتهى إليه اجتهاد فقهاء العصر المملوكي من مشروعية التعذيب القضائي، أو إكراه المتهم لحمله على الاعتراف، منكرًا عليهم اعتمادهم على القرائن في ذلك، ومستدلًا بما يُراه مذهبًا للعلماء في المسألة.

والذي يفهم بالسياق من خلال ما كتبه يوهانسن في مقاله السالف الذكر، ومن خلال الأطروحة التي بدافع عنها في هذا المقال، هو أن المقصود بشكالية الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي هو عدم الاعتداد بدلالة القرائن، والاكتفاء بالإجراءات الشكلية، وإن لم تكن معقولة، ولذلك يحصر مفهوم البيئة في شهادة العدلين، دون غيرها من الأدلة. وليس المقصود بالشكالية في هذا البحث، كما قد يتبادر ذلك إلى الذهن، الشكليات المتبعة في الإجراء القضائي، كالكتابة وشروطها، وإنما المقصود في هذا البحث الاكتفاء بهذه الشكليات، والوقوف عند حدودها، وعدم تجاوزها إلى العمل بالقرائن الظاهرة. ولا شك في أن هذا الأمر سيفتح الباب لرمي الشريعة والإجراء القضائي في الفقه الإسلامي، بسهم التأثير بتشريعات أخرى، على نحو ما قام به يوهانسن نفسه في مقاله المذكور آنفًا؛ حيث استشكل فيه مرافقة التطور الذي عرفه الفقه الإسلامي في مسألة التعذيب القضائي نفس التطور الذي حققه القانون الأوروبي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر في المسألة نفسها، دون أن يكون قد تأثر أحدهما بالآخر، بأي شكل من الأشكال؛ بناء على تجاهله دور القرائن في الإجراء القضائي الإسلامي القديم.

فالإشكالية الجوهرية المطروحة في هذا السياق، هي: مدى شكالية الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي. ولمعالجة هذه الإشكالية من خلال ما كتبه يوهانسن في مقاله المذكور، لا بد من الإجابة عن مجموعة من الأسئلة الفرعية، أهمها:

(9) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، الطرق الحكمية، القاهرة، مكتبة دار البيان. ص: 87.

(10) Baber Johansen: Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim Al-jawziyya (D. 1351) on Proof. (EHESS, Paris) Koninklijke Brill NV, Leiden 2002. P. 12.

هل الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي شكلي محض كما يرى يوهانسن؟
 هل المبررات التي قدمها يوهانسن كافية للشكلية المحضّة في الممارسة القضائية في الفقه الإسلامي؟
 وهل تأثر فقهاء العصر المملوكي بالقانون الأوربي في مسألة التعذيب القضائي؛ بناءً على ما يراه
 يوهانسن من عدم اعتداد الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي بدليل القرائن؟
 وهل مسألتا اللعان والقسامة خاليتان فعلاً عن الحكم بالقرائن كما يعتقد يوهانسن؟
 ومن هنا، كان من المهم التحقيق في هذه الإشكالية وأسئلتها الفرعية، ولا سيما أنني لم أقف على
 أية دراسة حاولت الإجابة عنها من خلال نفي ما يرمى الإجراء القضائي للفقه الإسلامي به من سهام
 الشكلية الجافة، والتي من شأنها أن تجعل هذا الإجراء يُنظر إليها بعين النقص وعدم الكفاءة وانعدام
 الجدوى في إعطاء كل ذي حق حقه، والضرب على أيدي الظلمة، وفي الحد من انتشار الفساد في
 الأرض، وبالنتيجة لن تطمئن إليه قلوب المسلمين أنفسهم، فضلاً عن أن تأخذ به الأنظمة القضائية
 على مستوى العالم.

وعلى الرغم من أنني لم أقف على أية دراسة تهدف إلى نفي ما يرمى الإجراء القضائي للفقه الإسلامي
 به من سهام الشكلية الجافة، فإن هناك دراسات تبين اعتماد الفقه الإسلامي على القرائن، وذلك مثل
 مقال «الإثبات بالقرائن والأمارات»، لعكرمة سعيد صبري، المنشور بمجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع
 لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.

وسيتم تحليل نقدي لنظرية يوهانسن في المسألة من خلال أربعة مباحث، غير أن من الجدير
 التمهيد لذلك بشيء من التعريف ببابر يوهانسن، وكتاباته في الشريعة الإسلامية، وذلك على النحو
 الآتي:

تمهيد: في التعريف ببابر يوهانسن وكتاباته في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول: تبرير شكلية الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني: الشكلية في مسألة التعذيب القضائي.

المبحث الثالث: الشكلية في مفهوم البيئة.

المبحث الرابع: الشكلية في مسألتا اللعان والقسامة.

تمهيد: في التعريف بابا يوهانسن، وكتابه في الشريعة الإسلامية

يجدر التمهيد لهذا الموضوع بشيء من التعريف بابا يوهانسن وكتابه في الشريعة الإسلامية، وذلك ما سيتم من خلال مطلبين، هما:

المطلب الأول: التعريف بابا يوهانسن

المطلب الثاني: التعريف بكتابات بابا يوهانسن في الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: التعريف بابا يوهانسن

ولد بابا يوهانسن في برلين عام 1936م، وتلقى تكوينًا في الدراسات الإسلامية، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والقانون في جامعة برلين الحرة (FU Berlin)، علاوة على اللغة العربية والتاريخ في جامعة القاهرة. تخرج عام 1965م، وتم تأهيله في جامعة برلين الحرة عام 1972م. كان أستاذًا زائرًا في معهد الدراسات المتقدمة في برينستون، وهو محرر مشارك لمجلة الشريعة الإسلامية والمجتمع (بريل، 1994م)⁽¹¹⁾. كما تمت دعوة يوهانسن إلى جامعة كا فوسكاري في فينيس للتدريس لمدة شهر (أبريل - مايو 1996م) كأستاذ زائر. إضافة إلى دعوته من قبل جامعة هارفارد بصفته H.A.R. باحث جيبس في أبريل 1998 وألقى ثلاث محاضرات.

في عام 2006م، عُيّن أستاذًا منتسبًا في كلية الحقوق بجامعة هارفارد ونائب المدير لبرنامج دراسات الشريعة الإسلامية من 2006 إلى 2010م. وفي عام 2007م، كان منتسبًا إلى قسم لغات وحضارات الشرق الأدنى، وكان مدير مركز دراسات الشرق الأوسط من يونيو 2010 إلى يونيو 2013م، وهو أيضًا مساعد لهيئة التدريس بمركز ويذرهد للشؤون الدولية (Weatherhead Center for International Affairs) في جامعة هارفارد وعضو في لجنهما التنفيذية. وكان يعمل كرئيس تحرير قسم الشريعة الإسلامية في موسوعة أكسفورد للتاريخ القانونية (2009م)، ومستشارًا لموسوعة القانون والمجتمع (2009م)⁽¹²⁾.

يعتبر يوهانسن من أكبر المستشرقين الباحثين في مجال الفقه الإسلامي عمومًا، وفي الفقه الحنفي خصوصًا، كما يعد أحد رموز المدرسة الاستشراقية الألمانية، وهي الأهم على الإطلاق بين المدارس

(11) Wikipedia, Baber Johansen: https://de.wikipedia.org/wiki/Baber_Johansen

(12) HDS: Baber Johansen, Professor of Islamic Religious Studies: <http://hds.harvard.edu/people/baber-johansen>.

المختلفة التي سعت إلى سبر أغوار الشرق وما به من مقاربات اجتماعية وفكرية، وذلك في أعقاب الحملات الاستعمارية الغربية على الشرق التي زادت ضراوتها مع نهاية القرن الثامن عشر⁽¹³⁾. وله العديد من الدراسات بالألمانية والإنجليزية التي تتناول مسائل اجتماعية وقانونية. ولم يعد يقدم الدروس في جامعة هارفارد، كما كان يفعل منذ تعيينه في 2005م أستاذًا للدراسات الإسلامية حتى تقاعد بعد الفصل الخريفي للعام 2019م، حسبما أخبرني بذلك أحد طلبته.

ولعل بابر يوهانسن أهم باحث يعمل حاليًا في مجال الفقه الإسلامي الكلاسيكي -الذي يغلب عليه المذهب الحنفي-، ويركز بحثه وتعليمه على العلاقة بين الشريعة والقانون في العالم الإسلامي الكلاسيكي والحديث. ورغم كل هذا، فلا تزال الدراسات حول أفكاره ضئيلة جدًا، وقد يكون السبب في ذلك راجعًا إلى ما تتطلبه دراسة إنتاجاته الفكرية من إلمام باللغات الأوروبية؛ لأنه يكتب بلغات متعددة، من إنجليزية، وفرنسية، وألمانية، ونادرًا ما يكتب باللغة العربية، وأغلب ما كتبه باللغات الأجنبية لم يترجم إلى العربية، بل لم أجد لكتاباتنه ترجمة عربية إلا ما يتعلق بأطروحته التي نال بها درجة دكتوراه تحت عنوان: «محمد حسين هيكل» أوروبا والشرق – من منظور واحد، من الليبراليين المصريين⁽¹⁴⁾، كما قد يكون السبب في ذلك راجعًا إلى ما تتطلبه هذه الدراسة من تخصص مهجي في الفقه الإسلامي، ومملكة لا بأس بها في قراءة التراث الفقهي، ودقة الملاحظة.

المطلب الثاني: التعريف بكتابات بابر يوهانسن في الشريعة الإسلامية

لبابر يوهانسن كتابات كثيرة في مجال الشريعة الإسلامية عمومًا، وفي الفقه الإسلامي -الذي يغلب عليه المذهب الحنفي- على وجه الخصوص، ويمكن ذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر:

- الطوارئ في الشريعة: القواعد الشرعية والأخلاقية في الفقه الإسلامي⁽¹⁵⁾: يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات التي كتبها يوهانسن في سنين طويلة، وهي خمسة عشر مقالًا باللغة الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية. إحدى الأفكار المركزية للكتاب، فكرة تفريق الفقهاء بين الشريعة والأخلاق في المنظومة الفقهية، وكيف أنهما مجالان مختلفان ضمن إطار واحد، إطار الفقه، بمعنى

(13) «مستشرق ألماني يحلل تأثيرات الفكر الغربي على مفكري الشرق» - صحيفة الاتحاد، نشر بتاريخ 16/8/2010م.

(14) Muhammad Husain Haikal – Europa und der Orient im Weltbild eines aegyptischen Liberalen (Beirut/Wiesbaden: Steiner, 1967). Arabic translation 2010.

(15) Baber Johansen: Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh (Leiden: Brill, 1999).

أنهم أحياناً -وهو يركز على الفقه الحنفي- يصححون الفعل شرعاً مع أنه لا يصح أخلاقياً.

- العلاقة بين الدستور والشريعة والفقه: فقه محكمة مصر الدستورية العليا⁽¹⁶⁾: خلص فيه إلى اقتناعه بأن محكمة مصر الدستورية العليا تمثل أحد أكثر الجهود إثارة للاهتمام في القضاء الدستوري العربي الحديث في محاولتها الجمع بين الأُسلمة والدمقرطة.

- الردة كحقيقة موضوعية وغير شخصية: حكمان قضائيان مصريان حديثان⁽¹⁷⁾: ناقش فيه المعيار الذي يحدّد به ما يمكن أن تُعتبر ردة وما لا تُعتبر كذلك، منطلقاً من خلال الحكمين القضائيين الصادرين في حق نصر حامد أبي زيد.

- الضريبة والإيجار في الفقه الإسلامي⁽¹⁸⁾: يكشف فيه عن كيفية تأثير التغييرات في الفقه الحنفي على القانون العام والقانون المدني، والتركيز بشكل خاص على المجالات المرتبطة بالملكات وضرية الأراضي الصالحة للزراعة مما يغير العلاقة بين الضريبة والإيجار.

- تقييم الجسد الإنساني في الفقه السني الإسلامي⁽¹⁹⁾: تحدّث فيه عن إمكانية اعتبار الإنسان (العبد) سلعة، والإشكاليات المطروحة بخصوص جنس العبيد، هل يميّز جنس العبيد عن جنس الإنسان الحر، وهل يشكلان جنساً واحداً؟ أو هما جنسان مختلفان؟ وإذا كانوا من جنس السلعة فكيف يمكن تحديد قيمتهم؟

- القرائن كدليل: مذهب ابن تيمية (1263-1328 م) وابن قيم الجوزية (1351 م) في الدليل: ناقش فيه موضوع اعتبار القرائن كدليل، ضمن مجموعة من الأدلة والحجج التي يمكن من خلالها إثبات الحقوق في الفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي، مقارنة بالاعتبار الذي حظيت به القرائن عند فقهاء العصر المملوكي، مركزاً على مذهب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في ذلك، معتنياً بشكل خاص بمسألة التعذيب القضائي (إكراه المتهم على الاعتراف)، ومستشكلاً مرافقة ظهور هذا الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي لظهوره في القانون الغربي، في الوقت نفسه، دون أن يكون قد تأثر أحدهما بالآخر، أو يكون هناك اشتراك بينهما. وقد شملت هذه الدراسة تحديداً أربعة من مؤلفات

(16) Baber Johansen: The Relationship Between the Constitution, the Shari 'a and the Fiqh: The Jurisprudence of Egypt's Supreme Constitutional Court. EHESS-CENJ, Paris. Max-Planck-Institut Fur ausländisches offentliches Recht und Volkerrecht, 2004.

(17) Baber Johansen: Apostasy as Objective Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian court judgement. Source: Social Research, Vol. 70, No. 3 Islam: The public and Private Spheres (fall 2003), pp. 687- 710. Published by: The New School.

(18) Baber Johansen: The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafi Legal Literature of the Mamluk and the Ottoman Periods (London et al Croom Helm, 1988).

(19) Baber Johansen: The valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law. "princeton papers in Near Eastern Studies 4 (1996) pp: 71- 112.

ابن تيمية وابن القيم، حاول يوهانسن من خلالها دراسة نظريتهما في عد القرائن من جملة الأدلة، وهي: السياسة الشرعية، والحسبة في الإسلام، أو وظيفة الحكومة الإسلامية، لابن تيمية، وإعلام الموقعين عن رب العالمين، والطرق الحكمية، لابن القيم. وهو المقال الذي سيُدرَس في هذا البحث، إن شاء الله تعالى.

المبحث الأول: تبرير شكلية الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي

يبرر يوهانسن شكلية الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي؛ لأن هذا الإجراء -في رأيه- لا يعنى بإثبات الحقائق، ويعنى من مسؤولية إثبات الحقائق؛ ويفوض هذه المسؤولية إلى الأطراف والشهود والخبراء، ولذلك يسمي ما قام به ابن تيمية وابن القيم، وابن فرحون، وغيرهم من فقهاء مرحلة ما بعد الكلاسيكية للفقه الإسلامي، بترشيد الممارسة القضائية؛ للمكانة المهمة التي تحتلها القرائن في إجراءاتهم القضائية.

وهذا أمر فاقد للدقة اللازمة؛ لأن الفقه الإسلامي، وإن كان شرعاً، فإن اللامعقول ليس جوهرياً فيه، بأي شكل من الأشكال، ولم ينشأ هذا الفقه عن طريق عمليات عصبية على التعقل⁽²⁰⁾. والقضاء غير معني من إثبات الحقائق، بل هو مسؤول عن إثبات الحقائق ما أمكن ذلك من خلال اعتماده على الأطراف والشهود والخبراء، ولا يعني ذلك تفويض الأطراف والشهود والخبراء مسؤولية إثبات الحقائق في الوقائع؛ إذ لن يقبل القاضي من الشهود إلا العدول، ولن يبت الخبير في الوقائع، فعلى القاضي النظر في الشهادة من حيث عدالة أصحابها، والخبرة من حيث ثقة وتمكن صاحبها، فليس كل شهادة تقبل، وليس كل خبرة يعتد بها.

ويبرر يوهانسن كل هذا بأمرين، هما:

الأول: حماية القاضي من الضغوط التي يمارسها المتقاضون الذين يرغبون في معرفة حقيقة الوقائع، وحمايته من الانتقادات الموجهة إليه بناءً على أي خطأ قد يكون ارتكبه.

الثاني: حماية حقوق المدعى عليه؛ بحيث لا يحكم عليه القاضي بناءً على علمه بجريمة المدعى عليه، وإنما يعتمد فقط على ما يقوله الأطراف والشهود والخبراء⁽²¹⁾.

إلا أن هذين التبريرين لا يكفيان لرمي الممارسة القضائية في الفقه الإسلامي بسهم الشكلية الجافة،

(20) حمادي ذويب، «من مواقف المستشرق شاخت من الفقه والأصول والتلقي النقدي لها»، ص: 5.

(21) Baber Johansen: Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim Al-jawziyya (D. 1351) on Proof. P. 12.

واللاعقلانية المذمومة؛ فحماية القاضي من الضغوط التي يمارسها المتقاضون الذين يرغبون في معرفة الحقيقة مضمونة، وحمایته من الانتقادات الموجهة إليه بناءً على أي خطأ قد يرتكبه مكفولة، حتى مع عقلانية الممارسة القضائية، فلا بد في أن يبني حكمه على القرائن الراجحة، ولا يسير وراء شهادة الشهود -المتناقضة أحياناً- سير الأعمى. كما أن حقوق المدعى عليه محمية؛ حيث لا يحكم عليه القاضي بما يعلمه من جريمة المدعى عليه، وإنما يعتمد فقط على ما يقوله الأطراف والشهود والخبراء، فليس ما يعلمه القاضي من جريمة المدعى عليه بحق له، حتى إذا لم يحكم على المدعى عليه بعلمه، فإنه لا يتجاهل القرائن في حكمه، فكما أن للمدعى عليه حقوقاً، فكذلك للمدعي حقوق. وأيضاً، فإن الضغوط التي يمارسها المتقاضون الذين يرغبون في معرفة الحقيقة قائمة، حتى وإن اكتفى بالشكليات القضائية، دون احتكام إلى القرائن. كما أن اعتماد القاضي على القرائن لا يعني ضياع حقوق المدعى عليه، وإنما الغاية من ذلك حماية حقوقه وحقوق المدعي، «فمن أهدر الأمارات والعلامات في الشرع بالكلية فقد عطل كثيراً من الأحكام، وضيع كثيراً من الحقوق»⁽²²⁾.

ولا يعتبر الاعتماد على القرائن الظاهرة من باب قضاء القاضي بعلمه⁽²³⁾، بل هو داخل في الظاهر الذي يبني الحكم عليه. «والحكم على ظاهر الأمر، وافق ذلك السرائر أو خالفها»⁽²⁴⁾. والظن المستفاد من دليل القرينة لا يقصر عن الظن المستفاد من شهادة البينة، مع تساويهما في احتمال الغلط وعداوة الشهود، والأحكام الظاهرة تابعة للأدلة الظاهرة من البينات والأقارير وشواهد الأحوال، ولا يقدر عدم مطابقتها أو اضطرابها في كونها طرقاً وأسباباً للأحكام⁽²⁵⁾.

المبحث الثاني: الشكلية في مسألة التعذيب القضائي

إن السبب الأساس الذي كتب يوهانس من أجله مقاله في القرائن، يتمثل في دعواه تأثر فقهاء المملوكي بالقانون الأوربي في مسألة التعذيب القضائي؛ ولكي يثبت ذلك يدعي أن الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي لا يعتد بالقرائن؛ لأن الفقهاء إنما يعتمدون في مشروعية التعذيب القضائي أساساً على القرائن، فإذا أخرج السارق ما سرقه تحت التعذيب، يجوز معاقبته على السرقة؛

(22) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص: 87.

(23) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1405. (4/ 291).

(24) الشافعي، الأم، بيروت، دار المعرفة، الطبعة: بدون طبعة، سنة النشر: 1410هـ/1990م. (7/ 42).

(25) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1411هـ- 1991م. (3/ 15، 16).

بناءً على دلالة قرينة الشيء المسروق الذي أخرجه بعد التعذيب.

فذكر يوهانسن أن المذاهب الأربعة على أن التعذيب القضائي ليس وسيلة موثوقة ومشروعة لإثبات حقائق، فالاعتراف المبتز باطلٌ ولاغٍ. وأن المالكية فقط من شدوا عن هذا المبدأ الشائع. ومنذ القرن التاسع، يبرر العديد من فقهاءهم المهمين تطبيق التعذيب على أساس سمعة المدعى عليه. وشكّل تعليمهم مرجعاً مهماً لمذاهب القرنين الثالث عشر والرابع عشر التي تشكل موضوع هذا المقال. وترى الآراء السائدة في المدارس السنية الأخرى أن التعذيب غير مقبول، فالقاضي الذي يبتز الاعتراف ثم يدين المدعى عليه ويعدم على أساس الاعتراف المبتز، يخضع، وفقاً لمبدأ صارم في المذهب الحنفي للقصاص -وربما لم يطبق أبداً- سيكون هو نفسه محكوماً عليه بالإعدام. وطوال الأرباع الثلاثة الأولى من القرن الثالث عشر، كان هذا فرقا رئيسيا بين القانون العام الأوروبي والمذهب الكلاسيكي للفقه السني. في حين أن القانون العام، منذ بداية القرن الثالث عشر فصاعداً، اعترف بالتعذيب القضائي كأداة ضرورية للتحقيق القضائي في القضايا، فإن المذهب السائد في الفقه الإسلامي الكلاسيكي يعتبر التعذيب القضائي بمثابة خطيئة وتدمير جنائي لمصداقية الأقوال⁽²⁶⁾.

فهو يذكر مذاهب الفقهاء في التعذيب القضائي؛ ليبني على ذلك عدم جوازه في الفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي، وأن المذهب -مثل مذهب فقهاء العصر المملوكي- الذي يخالف هذا المبدأ يعتبر شاذاً، والشاذ لا حكم له، كما يقول الفقهاء. إلا أن يوهانسن هنا يغفل أمراً، وهو كون ادعائه -تأثر فقه العصر المملوكي بالقانون الأوروبي في مسألة التعذيب القضائي- يفتقر إلى الغياب الكلي للتعذيب القضائي في الممارسة القضائية للفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي، وقد تعذر ذلك لوجود هذا الإجراء في المذهب المالكي القديم والكلاسيكي على حسب قوله، فوجود هذا الإجراء في الممارسة القضائية للفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي، ولو في مذهب واحد، يكفي لإبطال دعوى تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الأوروبي في مسألة التعذيب القضائي. وأيضاً، فإن قول يوهانسن بانفراد المذهب المالكي بجواز إكراه المتهم على الاعتراف في الفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي غير مسلم؛ لأن مع المالكية في هذه المسألة بعض الحنفية، والشافعية إذا كان الضرب للتصديق.

يقول السرخسي الحنفي: «وبعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله تعالى أفتوا بصحة إقرار السارق بالسرقة مع الإكراه؛ لأن الظاهر أن السارق لا يقرون في زماننا طائعين وسئل الحسن بن زياد

(26) Baber Johansen: Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim Al-jawziyya (D. 1351) on Proof. P. 3, 4.

-رحمه الله تعالى- أيجل ضرب السارق حتى يقر فقال: ما لم يقطع اللحم ولا يتبين العظم، وأفتى مرة بجواز ضربه ثم ندم واتبع السائل إلى باب الأمير فوجده قد ضرب السارق وأقر بالمال وجاء به، فقال ما رأيت جوراً أشبه بالحق من هذا»⁽²⁷⁾. وقال الماوردي من الشافعية: «يجوز للأمير مع قوة التهمة أن يضرب المتهم ضرب التعزير لا ضرب الحد؛ ليأخذه بالصدق عن حاله فيما قرف به واتهم»⁽²⁸⁾. وقول الماوردي هذا يدل كذلك على أن مسألة التعذيب القضائي مبنية ابتداءً على القرائن، فلا تعذيب إلا بعد وجود القرائن الدالة على مسؤولية المتهم. فكيف يصح مع كل هذا دعوى تأثر الفقه الإسلامي في العصر المملوكي بالقانون الأوروبي، فمسألة التعذيب القضائي قديمة في الفقه الإسلامي، وليست وليدة العصر المملوكي الذي ظهرت فيه هذه المسألة في القانون الأوروبي.

والعجب في كل هذا أن يوهانسن يذكر أن فقهاء العصر المملوكي يستدلون على مشروعية التعذيب القضائي بالسنة النبوية، وسنة الخلفاء الراشدين، والصحابة الكرام، ولذلك أمكن لهم تقويض الحظر الواضح للتعذيب القضائي الذي يميز الشريعة الإسلامية الكلاسيكية من القرن الثامن إلى الثاني عشر⁽²⁹⁾. ولا أدري ماذا يريد منهم أكثر من ذلك، فإذا استدلوا على مشروعية هذا الإجراء بهذا كله، فكيف يصح مع ذلك التشكيك في جهدهم، ورميه بسهم التأثر بالقانون الأوروبي، ولماذا لا يتم يوهانسن القانون الأوروبي بالتبعية والأخذ من جهد هؤلاء الفقهاء، أو على الأقل، من الفقه الإسلامي القديم.

فكما قال يوهانسن، فقد أورد ابن القيم في المسألة الحديث الذي ورد فيه: «أن امرأة وقع عليها في سواد الصبح وهي تعمد إلى المسجد بمكروه على نفسها، فاستغاثت برجل مر عليها، وفر صاحبها، ثم مر عليها ذوو عدد، فاستغاثت بهم، فأدركوا الرجل الذي كانت استغاثت به فأخذوه، وسبقهم الآخر، فجاءوا يقودونه إليها، فقال: أنا الذي أغتتكت، وقد ذهب الآخر، قال: فأتوا به نبي الله - ﷺ -، فأخبرته أنه الذي وقع عليها، وأخبر القوم أنهم أدركوه يشتم، فقال: إنما كنت أغتتها على صاحبها فأدركني هؤلاء فأخذوني، فقالت: كذب، هو الذي وقع علي، فقال النبي - ﷺ -: انطلقوا به فارجموه، فقام رجل من الناس فقال: لا ترجموه وارجموني، فأنا الذي فعلت بها الفعل، فاعترف، فاجتمع ثلاثة عند رسول الله - ﷺ -: الذي وقع عليها، والذي أغاثها، والمرأة، فقال: أما أنت فقد غفر لك وقال للذي أغاثها قولاً حسناً، فقال عمر: ارجم

(27) السرخسي، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: 1414هـ - 1993م. (9/185).

(28) الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة، دار الحديث. (1/323).

(29) Baber Johansen: Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim Al-jawziyya (D. 1351) on Proof. PP: 20- 25.

الذي اعترف بالزنى، فأبى رسول الله - ﷺ -؛ فقال: لأنه قد تاب إلى الله»⁽³⁰⁾.

ثم ذكر ابن القيم أن وجه الاستدلال بالحديث يتمثل في أن أمر رسول الله - ﷺ - برجم المغيبي من غير بينة ولا إقرار، من أدل الدلائل على اعتبار القرائن والأخذ بشواهد الأحوال في التهم، وقاس ذلك على ما اتفق عليه الصحابة من إقامة الحدود بالرائحة والقيء، وإقامة حد الزنا بالحبل، «كما نص عليه عمر، وذهب إليه فقهاء أهل المدينة وأحمد في ظاهر مذهبه، وكذلك الصحيح أنه يقام الحد على المتهم بالسرقة إذا وجد المسروق عنده، فهذا الرجل لما أدرك وهو يشهد هرباً. وقالت المرأة: هذا هو الذي فعل بي، وقد تعترف بأنه دنا منها وأتى إليها وادعى أنه كان مغيباً لا مريباً، ولم ير أولئك الجماعة غيره، كان في هذا أظهر الأدلة على أنه صاحبها، وكان الظن المستفاد من ذلك لا يقصر عن الظن المستفاد من شهادة البينة، واحتمال الغلط وعداوة الشهود كاحتمال الغلط أو عداوة المرأة ههنا، بل ظن عداوة المرأة في هذا الموضوع في غاية الاستبعاد؛ فنهاية الأمر أن هذا ظاهر لا يستبعد ثبوت الحد بمثله شرعاً كما يقتل في القسامة باللوث الذي لعله دون هذا في كثير من المواضع؛ فهذا الحكم من أحسن الأحكام وأجراها على قواعد الشرع، والأحكام الظاهرة تابعة للأدلة الظاهرة من البينات والأقارير وشواهد الأحوال، وكونها في نفس الأمر قد تقع غير مطابقة ولا تنضبط أمر لا يقدر في كونها طرقاً وأسباباً للأحكام، والبينة لم تكن موجبة بذاتها للحد، وإنما ارتباط الحد بها ارتباط المدلول بدليله، فإن كان هناك دليل يقاومها أو أقوى منها لم يبلغه الشارع، وظهور الأمر بخلافه لا يقدر في كونه دليلاً كالبينة والإقرار»⁽³¹⁾.

وجاء في كتابه الطرق الحكمية: «وحكم عمر وابن مسعود - ﷺ - ولا يعرف لهما مخالف - بوجوب الحد برائحة الخمر من في الرجل، أو قيئه خمرًا، اعتماداً على القرينة الظاهرة. ولم يزل الأئمة والخلفاء يحكمون بالقطع إذا وجد المال المسروق مع المتهم، وهذه القرينة أقوى من البينة والإقرار، فإنهما خبران يتطرق إليهما الصدق والكذب، ووجود المال معه نص صريح لا يتطرق إليه شبهة، وهل يشك أحد رأى قتيلاً يتشحط في دمه، وآخر قائماً على رأسه بالسكين: أنه قتله؟ ولا سيما إذا عرف بعداوته، ولهذا جوز جمهور العلماء لولي القتل أن يحلف خمسين يميناً أن ذلك الرجل قتله، ثم قال مالك وأحمد: يقتل به. وقال الشافعي: يقضى عليه بديته»⁽³²⁾.

ومن بين الآثار الواردة في هذا الباب كذلك ما رواه الصحابي عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه من حديث

(30) البيهقي، السنن الكبرى، المحقق: محمد عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثالثة، 1424هـ -

2003م، باب من قال يسقط كل حق لله تعالى قياساً، رقم الحديث: 17323.

(31) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (3/15، 16).

(32) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص: 6.

مطول بأن معاذ بن عمرو بن الجموح ومعاذ بن عفراء تداعيا قتل أبي جهل يوم بدر. فقال لهما رسول الله صلي الله عليه وسلم: «هل مسحتما سيفكما؟ قالوا: لا، فنظر في السيفين فقال: كلاكما قتله. وقضى بسلبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح⁽³³⁾. فإن نظرة الرسول ﷺ إلى السيفين إنما ليرجع من القاتل، بما يراه من أثر الطعان وصبغ الدم فأعطى السلب لابن عمرو لوجود علامات تشير إلى أن سيفه أنفذ مقاتل أبي جهل، فكان هو المؤثر في قتله. وعليه فيكون قوله ﷺ: «كلاكما قتله» تطييباً لنفس معاذ ابن عفراء؛ لأن له بعض المشاركة في قتل أبي جهل⁽³⁴⁾.

المبحث الثالث: الشكلية في مفهوم البينة

بعد ذكر يوهانسن لمذاهب الفقهاء في التعذيب القضائي، ذكر أن تعذيب الشهود لم يكن معروفاً في الفقه الإسلامي مثلما كان في القانون الروماني، وأن سبب ذلك قد يكون راجعاً إلى كون قبول شهادتهم مرتباً بسمعتهم الاجتماعية والدينية، وأن شهادة العدلين هي التي تسمى البينة، وفسرها بـ«الأدلة التي تجعل الأمور واضحة»⁽³⁵⁾. ويرى أن ابن تيمية قد هاجم هذه الفكرة، وأكثر منه ابن قيم الجوزية حين قال في تعريف مصطلح البينة⁽³⁶⁾:

«اسم لكل ما يبين الحق ويظهره، ومن خصها بالشاهدين، أو الأربعة، أو الشاهد لم يوف مسماها حقه. ولم تأت البينة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان، وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل والبرهان، مفردة مجموعة وكذلك قول النبي ﷺ: {البينة على المدعي} المراد به: أن عليه بيان ما يصحح دعواه ليحكم له، والشاهدان من البينة ولا ريب أن غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوى منها، لدلالة الحال على صدق المدعي. فإنها أقوى من دلالة إخبار الشاهد، والبينة والدلالة والحجة والبرهان والآية والتبصرة والعلامة والأمانة: متقاربة في المعنى»⁽³⁷⁾.

كما ذكر أن ابن قيم الجوزية يقدم في جميع كتاباته العديدة حالات كثيرة تدعم أطروحته بأن مفهوم البينة يجب أن يفهم على أنه الدليل الواضح، ومن ثم، يمكن التعرف على تلك القرائن التي،

(33) صحيح البخاري: رقم: 3141، باب من لم يخمس؛ وصحيح مسلم، رقم: 1752، بَابُ اسْتِحْقَاقِ الْقَاتِلِ سَلْبَ الْقَتِيلِ.

(34) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز. (248/6).

(35) Baber Johansen: Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim Al- jawziyya (D. 1351) on Proof. P. 3, 4.

(36) المرجع السابق، ص: 20.

(37) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص: 11.

إذا تمت قراءتها بشكل صحيح، تمكن الشخص في الحياة اليومية، وكذلك في التقاضي الشرعي من اتخاذ قرار صحيح والعتور على الأمارات التي تؤدي إلى حقيقة الأمور. ويمكن لشواهد الحال أن تفسر معنى أفعال الشخص، ومن ثم، ينبغي اعتبارها بينة. إذا كان الشخص الذي يدعي أنه فقد شيئاً وصف خصائصه، فالعلامات الموصوفة بمثابة دليل، وتعمل العلامة التجارية على الحيوان كإشارة إلى حقوق الملكية لصاحبها، والنقش على جدار يشير إلى التاريخ الذي تم فيه تأسيس وقف هو دليل على أن المبنى ينتمي إلى هذا الوقف، ويمكن أن يكون التشابه الجسدي بين الطفل والذكر البالغ دليلاً على الأبوة والانتساب؛ وفي حالة الأدوات التي يطالب بها اثنان من الحرفيين ذوي المهارات المختلفة، فإن العلاقة بين المهارة التي تمارس ونوع الأداة المعنية قد تكون بمثابة دليل على ملكية أحد الحرفيين. يعترف النبي وصحابته -كما يقول ابن قيم الجوزية- بأن العلامات براهين واضحة. ولذلك، فإن على الشريعة قبولها على هذا النحو. ثم أشار يوهانسن إلى تحذير ابن القيم من إهمال الفقهاء للعلامات بقوله: «فمن أهدر الأمارات والعلامات في الشرع بالكلية فقد عطل كثيراً من الأحكام، وضيع كثيراً من الحقوق»⁽³⁸⁾. ولذلك، يجب أن يصبح القضاة قراء للعلامات ويجب ألا يكتفوا بأن يكونوا الثالث الحاسم في مناقشة متناقضة بين طرفين. ففراستهم، أي قدرتهم على اكتشاف العلامات وإنتاجها وتفسيرها، تصبح أهم مؤهل لنشاطهم القضائي وتحرهم من التبعية لأقوال المتقاضين والشهود. ومن ثم، فإن القاضي لديه مجموعة من الأدلة أكبر بكثير من المتقاضين الذين يُعرضون قضاياهم على المحكمة، والذين يجب أن يعتمدوا على الإقرارات الشفوية، والشهادات، والقسم، أو رفض المدعى عليه أداء اليمين. فقد تتحدث الأشياء والوضع الاجتماعي والظروف بشكل أكثر وضوحاً، وبلغة أكثر جدارة بالثقة من كلمات الشهود. ويجب على القاضي أن يستمع إلى هذه اللغة وأن يأخذ في الاعتبار العلامات التي تنتجها.

وقد سرد يوهانسن أمثلة أخرى كثيرة لما يسميه بتقنية البراهين عند ابن تيمية وابن القيم، مثل تعريض العينين للشمس، من أجل تحديد ما إذا كان هناك تفاعل مع التحفيز أم لا، عندما يدعي رجل أنه فقد بصره بعد أن هاجمه رجل آخر، فتعتبر الأمارات المادية أدلة أقوى من شهادة الشهود، لأنها لا تكذب. لذلك، يتم قبول بيان الفيزيائي حول الأبوة والانتساب. والشيء المسروق الذي يعثر عليه في عهدة الشخص يثبت أن هذا الشخص لص. كما ذكر يوهانسن في السياق نفسه أنه ليس أي شخص يمكنه أن يقاضي أي أحد. والمرأة التي تهتم رجلاً يتمتع بسمعة طيبة باغتصابها ستعاقب على اتهامها. ويذكر يوهانسن أن هذه القاعدة لها تاريخ طويل في الفقه المالكي، حيث يمكننا متابعتها من المدونة

(38) المرجع السابق، ص: 87.

فصاعداً. لكن ابن تيمية وابن قيم الجوزية يحولان القاعدة إلى مبدأ عام، إذا وجه رجل من ذوي المركز الأدنى اتهاماً ضد عضو رفيع المستوى في المجتمع يتمتع بسمعة طيبة، فينبغي دائماً معاقبة المطالب، لأنه جرح الشخص المتهم. إن القرائن التي تنتجها الروابط الاجتماعية والتسلسلات الهرمية الاجتماعية، والمهنة والروابط العرقية، تعطى إجراءً خاصاً عند جميع فقهاء العصر المملوكي تحت مسمى «دعوى التهم»، وتتبع هذه المحاكمات إجراءات خاصة، وتُعترف بالأدلة التي لا يُعترف بها عموماً... فيجب على المدعي أن يؤدي القسم من أجل جعل ادعائه موثقاً به. وإذا كان الشهود مشتبهاً فيهم، ينبغي للقاضي أن يستمع إليهم، كل على حدة، وأن يقدمهم للاستجواب المفصل. وإذا اقتنع القاضي بذنب المدعى عليه، فقد يهدده. وقد يسجن رجل يشتهبه في سرقة على الطرق السريعة ويضرب إلى أن يبلغ السلطات عن المخبأ الذي تخفى فيه غنيمته. وإذا قام لص -تحت التعذيب- بإبلاغ السلطات عن المكان الذي يخفى فيه شيء مسروق، يجوز معاقبته على السرقة. وليس الاعتراف المنتزع هو الذي يستخدم كأساس للحكم، بل الشيء المسروق، الذي يتحدث عن نفسه ويثبت ذنب المشتبه فيه.

هذه عموماً مناقشة يوهانسن لمفهوم البيئة فهو يصر على حصر مفهوم البيئة في شهادة العدلين أو أكثر، وعدم تعميمها في غيرها من الأدلة؛ ليدعم بذلك ما يراه من نفي العقلانية عن الممارسة القضائية، ورميها بالطابع الشكلي، والقصور، وعدم قدرة القاضي على تمييز الأقوال الصحيحة عن غيرها. ويحاول يوهانسن التقليل من دور القرائن في الإجراء القضائي للفقهاء الإسلاميين القدامى والكلاسيكيين؛ لأن وجودها فيه تتنافى معه الشكلية الجافة التي يرميه بها. ولذلك يتحدث عن القرائن بشكل يكون فقهاء ما بعد الكلاسيكية من أمثال ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، وابن فرحون، والقرافي، قد أعطوا لها من الأهمية أكثر مما تستحق؛ لأن مذهبهم الجديد يتميز بالاعتناء المتفائل بأن القاضي باعتماده على العلامات والأمارات، لديه القدرة على تحديد الحقيقة ووضع حكمه عليها، بل ويتمهم بأن الهدف من المبدأ الجديد ليس ضمان حقوق المدعى عليه، بل حماية المصلحة العامة وقدرة السلطات السياسية على السيطرة على الاضطرابات والخروج على الشرع»⁽³⁹⁾. وجعل ذلك الفكرة الجوهرية لمقاتته، ولذلك كان عنوان المقال «القرائن كدليل: مذهب ابن تيمية وابن قيم الجوزية في الدليل».

وزيادة على ما ذكره يوهانسن هنا من استدلال ابن القيم، فقد احتج ابن القيم كذلك بأن البيئة في كتاب الله اسم لكل ما يبين الحق من خلال مجموعة من الآيات كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا

(39) Baber Johansen: Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim Al-jawziyya (D. 1351) on Proof. P. 13.

رُسِّلْنَا بِالْبَيِّنَاتِ ﴿[الحديد: 25] وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَئَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [النحل: 43 - 44] وقال: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: 4] وقال: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي﴾ [الأنعام: 57] وقال: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ [هود: 17] وقال: ﴿أَمْ ءَاتَيْنَهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْهُ﴾ [فاطر: 40] وقال: ﴿أَوَلَمْ تَأْتِهِم بَيِّنَةٌ مَّا فِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾ [طه: 133] وهذا كثير، لم يختص لفظ البينة بالشاهدين، بل ولا استعمل في الكتاب فيهما ألبتة⁽⁴⁰⁾. ومن ثم، يكون المقصود من قول النبي - ﷺ - للمدعي «ألك بينة؟» وقول عمر «البينة على المدعي»: ألك ما يبين الحق من شهود أو دلالة؟ فإن الشارع في جميع المواضع يقصد ظهور الحق بما يمكن ظهوره به من البينات. حتى لا تضيع الحقوق ولا تعطل، بحصر بينة في شهادة العدلين، مع أن غيرها قد يرجح عليها ترجيحاً لا يمكن جرده ودفعه، كترجيح شاهد الحال على مجرد اليد في صورة من على رأسه عمامة وبيده عمامة، وآخر خلفه مكشوف الرأس يعدو أثره، ولا عادة له بكشف رأسه، فبينة الحال ودلالته هنا تفيد من ظهور صدق المدعي أضعاف ما يفيد مجرد اليد عند كل أحد؛ فالشارع لا يهمل مثل هذه البينة والدلالة، ويضيع حقاً يعلم كل أحد ظهوره وحجته، بل لما ظن هذا من ظنه ضيعوا طريق الحكم، فضاع كثير من الحقوق لتوقف ثبوتها عندهم على طريق معين، وصار الظالم الفاجر ممكناً من ظلمه وفجوره، فيفعل ما يريد، ويقول لا يقوم علي بذلك شاهدان اثنان، فضاعت حقوق كثيرة⁽⁴¹⁾. وتجدر الإشارة إلى أن الجمهور - وإن كانوا يرون أن البينة مرادفة للشهادة - فإنهم لا يقصدون أنها منحصرة فيها، بل إن مرادهم أن البينة عند الإطلاق تنصرف إلى الشهادة، مع وجود وسائل أخرى للإثبات، تكلموا عنها، وسموها بأسماء تميزها، وليس بالبينة، وإن كانت بينة في المعنى. وأيضاً، من الواضح أن البينة التي تعتمد على شهادة المتمتع بالرضى، ليس سوى حكم بالقرائن؛ لأن الرضى لا ينشأ عن فراغ، وإنما من خلال ظهور الأمارات والقرائن التي تجعل الشاهد محل الرضى أمام الناس، يقول ابن العربي: «قوله: ﴿مِمَّن تَرَضَّوْنَ مِنْ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: 282] دليل على تفويض القبول في الشهادة إلى الحاكم؛ لأن الرضا معنى يكون في النفس بما يظهر إليها من الأمارات عليه، ويقوم من الدلائل المبينة له، ولا يكون غير هذا؛ فإننا لو جعلناه لغيره لما وصل إليه إلا بالاجتهاد، واجتهاده أولى من اجتهاد غيره»⁽⁴²⁾.

(40) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (1/ 71).

(41) المرجع السابق، بتصرف.

(42) ابن العربي، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م. (1/ 336).

وفي سياق بيان وائل حلاق الخلفية الأخلاقية والاجتماعية في المؤسسة القضائية يقول: «إن العدالة والثقة، وهما أساسا الشهادة، يبنيان الرأسمال الأخلاقي الذي يستثمر فيه الشخص لتكوين روابط اجتماعية قوية، فلأن يكذب المرء يعني أن يخسر هذه الروابط، وبالتالي يفقد وجاهته الاجتماعية واحترامه»⁽⁴³⁾.

ولا أدري لماذا ينكر يوهانسن على فقهاء العصر المملوكي اعتمادهم على القرائن، مع أن الفقهاء القدامى والكلاسيكيين قد اعتمدوا عليها بشكل واضح، تشهد الأبواب الفقهية في الإجراءات القضائية على ذلك، وإن لم يصرحوا بكونه دليلاً، ولم يخصصوا لها باباً مستقلاً كباقي الأدلة، وقد حكى الطرابلسي أربعة وعشرين مسألة اتفق فيها المذاهب الأربعة على العمل بها⁽⁴⁴⁾.

المبحث الرابع: الشكلية في مسألتي اللعان والقسامة

حاول يوهانسن إبراز شكلية الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي القديم؛ بناء على تجاهله دور القرائن فيه، وذلك ما فعله لما ذكر أن الأيمان تؤدي دوراً مهماً في المذهب الفقهي الكلاسيكي، وأن قسم المدعي كثيراً ما يقترن بشهادة شاهد ذكر كشكل من أشكال الشهادة يكفي لإصدار حكم. ويجوز ليمين المدعي عليه أن يبت في قضية -مؤقتاً- إذا لم يكن لدى المدعي شهود، ولم يعترف المدعي عليه. وإذا وجد المدعي، بعد صدور هذا الحكم، شهوداً، جاز له أن يجدد طلبه، ويجوز للقاضي عندئذ أن يصدر حكماً لصالحه. ثم أشار يوهانسن إلى أن اليمين قد يكون أساساً للحكم الدائم، كما في إجرائي اللعان والقسامة، فالحكم مبني فيهما أساساً على اليمين، في نظره، دون أن يعتمد في ذلك على شيء من القرائن.

والصحيح الظاهر عكس ما يقرره يوهانسن في المسألتين، فالحكم فيهما مبني أساساً على القرائن، وليس الحكم فيهما بمجرد يمين، ويلخص هذا الأمر قول ابن القيم، لما قال: «وقد دل القرآن على رجم المرأة بلعان الزوج إذا نكلت، وليس ذلك إقامة للحد بمجرد أيمان الزوج، بل بها وبنكولها، وهكذا في القسامة إنما يقبل فيها باللوث الظاهر والأيمان المتعددة المغلظة»⁽⁴⁵⁾. فنكول الزوجة ليس سوى حكم بالقرينة؛ لأن نكولها قرينة على صدق دعوى الزوج؛ إذ النكول كالإقرار⁽⁴⁶⁾، كما أن اللوث الظاهر

(43) وائل حلاق، ما هي الشريعة؟ ترجمة: طاهرة عامر، وطارق عثمان، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى: 2016م. ص: 34-37.

(44) الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، (1/166، 167).

(45) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (2/238).

(46) الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، الطبعة: ط أخيرة - 1404هـ/1984م. (6/315).

المقبول في القسامة لا يعني سوى الحكم بالقرينة. وبيان ذلك بالتفصيل في مطلبين:

المطلب الأول: اللعان

المطلب الثاني: القسامة

المطلب الأول: اللعان

من بين الإجراءات القضائية التي حاول يوهانسن من خلالها إبراز شكليات الإجراءات القضائية في الفقه الإسلامي القديم؛ بناءً على تجاهله دور القرائن فيه، إجراء اللعان، أثناء حديثه عن بعض الحالات التي يكون فيها اليمين أساساً للحكم الدائم. وينطبق هذا على اللعان الذي ينتج عندما يتم الزوج زوجته بالزنا دون أن يقدم الشهود دعماً لدعواه؛ وبدون اعترافها بالتهمة، وإذا أقسمت الزوجة بأن زوجها يكذب، فإنها لا تعاقب على الزنا؛ ولا يعاقب زوجها على القذف. وعلى الرغم من أنه من وضوح كذب أحدهما، فإنه ليس من مهمة القاضي أن يثبت حقيقة الأمر؛ مهمته أن يوجّه الإجراء؛ وأن يعلن، نتيجة من اللعان، فسخ الزواج، ويعتبر حكمه في مثل هذه الحالة بمثابة إعلان عن عجزه عن تقرير أي منهما يكذب⁽⁴⁷⁾.

يقرر يوهانسن هذا الأمر؛ ليثبت أن حكم القاضي في هذه الحالة وأمثالها بمثابة إعلان القاضي عجزه عن إثبات الحقيقة، فمهمة القاضي في هذه الحالة وأمثالها توجيه الإجراء القضائي. ويحاول يوهانسن أن يدعم هذه الحالة وأمثالها نفي العقلانية عن الممارسة القضائية في الفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي، ورميها بالطابع الشكلي، والقصور، وعدم قدرة القاضي على إثبات الحقيقة وضمأن الحقوق، ولذلك يسمي ما قام به ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وابن فرحون، وغيرهم من فقهاء مرحلة ما بعد الكلاسيكية للفقه الإسلامي، بترشيد الممارسة القضائية؛ للمكانة المهمة التي تحتلها القرائن في إجراءاتهم القضائية. وهو يتجاهل دور القرينة في الممارسة القضائية في الفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي، فما قاله في هذه الحالة مثلاً ليس على إطلاقه عند الفقهاء؛ لأنهم يعتبرون القرائن فيها، ولا يتلاعن الزوجان إلا بعد شهادة القرائن لعدم دعوى الزوج وعدم نكول الزوجة.

ففي التهذيب في اختصار المدونة: «واللعان يجب بثلاثة أوجه: فوجهان مجتمع عليهما، وذلك أن يدعي أنه رآها تزني كالمروء في المكحلة ثم لم يطأها بعد ذلك، أو ينفي حملاً يدعي قبل استبراء، والوجه الثالث أن يقذفها بالزنا ولا يدعي رؤية ولا نفي حمل، فأكثر الرواة يقولون: إنه يحد ولا يلاعن، قاله

(47) Baber Johansen: Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim Al-jawziyya (D. 1351) on Proof. P. 5.

ابن القاسم مرة، وقاله المخزومي وابن دينار، وقالوا: إن نفى حملاً ولم يدع استبراء جلد الحدّ ولحق به الولد، وقال ابن القاسم مرة أخرى: إنه إن قذف أو نفى حملاً لاعن، ولم يكشف عن شيء، وقاله ابن نافع⁽⁴⁸⁾. وفي القوانين الفقهية: «وأما سبب اللعان فشيئان (أحدهما) دعوى رؤية الزنى بشرط ألا يطأها بعد الرؤية فإن ادعى الزنى دون الرؤية حد للقذف، ولم يجز اللعان على المشهور خلافاً لهم (الثاني) نفي الحمل بشرط أن يدعي أنه لم يطأها لأمد يلحق به ويشترط أن يدعي الاستبراء بحيضة واحدة، وقال ابن الماجشون ثلاث حيض خلافاً للشافعي وابن حنبل في هذا الشرط ويشترط أن ينفيه قبل وضعه، فإن سكت حتى وضعته حد ولم يلاعن خلافاً لأبي حنيفة، وقال الشافعي يلاعن إذا سكت لعذر فإن قذفها من غير رؤية ولا نفي حمل لم يلاعن في المشهور خلافاً لهم⁽⁴⁹⁾. فكل ما ذكر من رؤية الزوج زوجته في حالة الزنى كالمردود في المكحلة؛ وعدم وطئه لها بعد ذلك، أو نفيه حملاً بعد استبراء، قرائن يجب على القاضي الاعتماد عليها ليتلاعن الزوجان، وأما إذا لم تكن هناك قرائن فالأكثر على أنه يحد ولا يلاعن. فباب اللعان مبني على القرائن التي يدعم قول الزوج.

المطلب الثاني: القسامة

من بين الإجراءات القضائية التي حاول يوهانسن من خلالها إبراز شكلية الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي القديم؛ بناءً على تجاهله دور القرائن فيه، إجراء القسامة عاطفاً لها على اللعان، كحالة أخرى يكون فيها اليمين أساساً للحكم الدائم، وهي إجراء تقسم فيه مجموعة من المحلفين خمسين يميناً يتهمون شخصاً بالقتل، ويمكن أن يكون أساساً لعقوبة الإعدام للمتهم. وهو إجراء خاص بحالة ما إذا تم العثور على شخص مقتول، وكان هناك ما يدعو إلى الاشتباه في أن بعض الأشخاص يتحملون مسؤولية الوفاة العنيفة، ولكن شهادة الشهود غير كافية لإثبات الجريمة، ووفقاً للمالكية والحنابلة، بمجرد أن يقسم المتهمون الخمسين اليمين، يجب إعدام المتهم. ووفقاً للشافعية، يتعين عليه دفع الدية. وعند الأحناف، تقسم المجموعة المشتبه فيها خمسين قسماً على براءتهم، ثم يُطلب منهم دفع الدية. ويرى يوهانسن أن القسم المؤدى في هذا الإجراء لا يمثل دليلاً على مسؤولية المدعى عليه. ولا سيما في مذهب الأحناف. والأمر نفسه في المذهبين المالكي والحنبلي، اللذين يسمحان بأداء هذه اليمين لمن كانوا يعيشون في المغرب في الوقت الذي وقع فيه القتل في مكة. ففي مثل هذه الحالة، لا يؤكد

(48) ابن البراذعي، خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، التهذيب في اختصار المدونة، دراسة وتحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة: الأولى، 1423هـ - 2002م. (329/2).

(49) ابن جزي، أبو القاسم، القوانين الفقهية، ص: 161.

قسم المحلفين حقيقة الوقائع، بل يثبت فقط اعتقاد المحلفين بمسؤولية الشخص المتهم⁽⁵⁰⁾. يصّر يوهانسن في هذه الحالة كذلك على نفي العقلانية عن الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي؛ بحكم أن هذا الإجراء في رأيه شكلي، غير قادر على إثبات الحقائق. وهذا أمر فيه نظر؛ لأن كل قضية في الممارسة القضائية مبنية على القرائن بالدرجة الأولى، ثم يؤتى بباقي الإجراءات القضائية من إقرار، أو شهادة، أو يمين، أو نكول، لتأكيد صدق القرائن القائمة أو كذبها، كما قد يؤتى بالقرائن لتأكيد هذه الإجراءات والأدلة القضائية، بل يمكن اعتبار النكول من جملة القرائن؛ إذ ليس سوى قرينة تدل على مسؤولية الناكل عن اليمين، فالنكول كالإقرار⁽⁵¹⁾.

يقول ابن القيم: «وهل القضاء بالنكول إلا رجوع إلى مجرد القرينة الظاهرة، التي علمنا بها ظاهراً أنه لولا صدق المدعي لدفع المدعى عليه دعواه باليمين؟ فلما نكل عنها كان نكوله قرينة ظاهرة دالة على صدق المدعي، فقدمت على أصل براءة الذمة»⁽⁵²⁾. ويقول عبد القادر عودة: «والنكول ليس إلا قرينة تقوي شهادة المجني عليه الذي لا يعتبر في الأصل شاهداً تبعاً لقواعد الشريعة»⁽⁵³⁾.

ويمكن اعتبار اشتراط العدالة في الشاهد اعتماداً على القرائن التي تدل على عدالته، فتكون الشهادة التي يصير يوهانسن على حصر مدلول البيئة فيها مبنية على القرائن. فما ذكره يوهانسن في الحالة التي يسمح فيها المذهب المالكي والحنبلي بأداء هذه اليمين لمن كانوا يعيشون في المغرب في الوقت الذي وقع فيه القتل في مكة، من كون قسم المحلفين لا يؤكّد حقيقة الوقائع، بل يثبت فقط اعتقاد المحلفين بمسؤولية الشخص المتهم، فاعتقادهم مسؤولية المتهم مبني على قرينة يدل على مسؤوليته، إما لسمعة المتهم الاجتماعية، أو الدينية، أو لعامل خارجي، كوجود العداوة بينه وبين المقتول، أو وجود المقتول في بيته، وغير ذلك. فلا يقع الحكم على خلاف ما تشهد له القرائن الظاهرة، ولا يتولى السرائر إلا عالم الغيب والشهادة.

وقد جاء في المبسوط للسرخسي مثلاً، بعد ذكر الآثار المروية في القسامة أن «الظاهر أن القاتل منهم؛ لأن الإنسان قلما يأتي من محلة إلى محلة ليقتل مختاراً فيها، وإنما تمكن القاتل منهم من هذا الفعل بقوتهم ونصرتهم فكانوا كالعاقلة، فأوجب الشرع الدية عليهم صيانة لدم المقتول عن الهدر؛ وأوجب القسامة عليهم لرجاء أن يظهر القاتل بهذا الطريق فيتخلص غير الجاني إذا ظهر الجاني؛ ولهذا

(50) Baber Johansen: Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim Al-jawziyya (D. 1351) on Proof. P. 5, 6.

(51) الرملي، شمس الدين، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. (315/6).

(52) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص: 7.

(53) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت، دار الكاتب العربي. (318/2).

يستحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلاً، ثم على أهل كل محلة حفظ محلهم عن مثل هذه الفتنة؛ لأن التدبير في محلهم إليهم، فإنما وقعت هذه الحادثة لتفريط كان منهم في الحفاظ حين تغافلوا عن الأخذ على أيدي السفهاء منهم، أو من غيرهم فأوجب الشرع القسامة والدية عليهم لذلك، ... وقال مالك -رحمته الله- إذا كان بين أهل القتيل وأهل المحلة عداوة ظاهرة ولو وثأثيره وكان العهد قريباً بدخوله في محلهم إلى أن وجد قتيلاً يؤمر الولي بأن يعين القاتل منهم باعتبار اللوث، وتفسير اللوث: أن يكون عليه علامة القاتلين أو يكون هو مشهوراً بعداوته... وإذا انعدمت هذه المعاني أو أبى الولي أن يحلف، فالحكم فيه ما هو الحكم في سائر الدعاوى⁽⁵⁴⁾. فقلوه: «الظاهر أن القاتل منهم؛ لأن الإنسان قلما يأتي من محلة إلى محلة؛ ليقتل مختاراً فيها...». صريح في كون القسامة مبنية على القرائن الظاهرة. وكل ما قاله مالك من عداوة ظاهرة بين أهل القتيل وأهل المحلة، ولو وثأثيره، وقرب العهد بدخوله في محلهم إلى أن وجد قتيلاً، وأن يؤمر الولي بأن يعين القاتل منهم باعتبار اللوث، لا يعني سوى بناء الحكم على القرائن الظاهرة المعتبرة.

وعند النووي المعنى نفسه، وذلك لما اعتبر أن اللوث «قرينة لصدق المدعي بأن وجده قتيلاً في محلة أو قرية صغيرة لأعدائه أو تفرق عنه جمع ولو تقابل صفان لقتال وانكشفوا عن قتيل فإن التحم قتال فلوث في حق النصف الآخر وإلا ففي حق صفه وشهادة العدل لوث وكذا عبيد أو نساء...»⁽⁵⁵⁾. وذكر في روضة الطالبين أيضاً، في سياق ذكره لقيود القسامة أن «اللوث قرينة تثير الظن وتوقع في القلب صدق المدعي» وذكر له طرقاً، منها: أن يوجد قتيل في قبيلة، أو حصن، أو قرية صغيرة، أو محلة منفصلة عن البلد الكبير، وبين القتيل وبين أهلها عداوة ظاهرة فهو لوث في حقهم إذا لا يساكنهم غيرهم. ومنها كذلك أنه إذا وجد قتيل في صحراء، وعنده رجل معه سلاح متلخ بدم، أو على ثوبه أثر دم فهو لوث، إلا أن يكون بقربه سبع، أو رجل آخر مول ظهره...»⁽⁵⁶⁾. وإلى غير ذلك مما ذكره الإمام النووي من طرق اللوث. فهذا كله يبيِّن في العقلانية التي يتمتع بها الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي باعتماد الفقهاء على القرائن كأساس في باب القسامة.

ويوضح هذا الأمر أكثر أنه قد يعارض القرينة ما يمنع كونها لوثاً، ويعارض اللوث ما يسقط أثره ويبطل الظن الحاصل به، كما يبينه النووي، ومن ذلك أن يتعذر إثباته، وإذا ظهر لوث في حق جماعة،

(54) السرخسي، المبسوط (26/108).

(55) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، 1392، (1/289).

(56) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت-دمشق-عمان، المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، 1412هـ/1991م. (10/12-10).

وقال الولي: القاتل أحدهم ولا أعرفه، فلا قسامة، وله تحليفهم، فإن حلفوا إلا واحداً، فنكوله يشعر بأنه القاتل، ويكون لوثاً في حقه. ومنها كذلك أن ينكر المدعى عليه اللوث في حقه، فيكون على المدعي البينة على الأمانة التي ادعاها، فإن لم يكن بينة، حلف المدعى عليه على نفيها، وسقط اللوث، وبقي مجرد الدعوى...⁽⁵⁷⁾. أقل ما يدل عليه هذه النصوص هو أن الفقهاء لا يكتفون فقط بإجراء يمين القسامة، بل يبحثون عن القرائن المرجحة للقتل، أو البراءة منه إذا عارض هذه القرائن ما يمنع كونها لوثاً. بل إن ابن الغرس الحنفي يرى الاكتفاء بالقرائن القاطعة الدالة على القاتل، دون حاجة إلى أيمان القسامة، وإن كان يلقي معارضة شديدة من فقهاء المذهب مثل الرملي وغيره⁽⁵⁸⁾. فلا ينبغي رمي الممارسة القضائية في الفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي باللاعقلانية الجافة؛ فالقضاء في الفقه الإسلامي مبني، بجانب الإقرار والشهادة واليمين والنكول، على القرائن المرجحة، مما يجعل له العقلانية اللازمة، ويصونه من الشكليات الجافة، واللاعقلانية المذمومة.

خاتمة

يتبين من خلال ما سبق أن الإجراءات القضائية في الفقه الإسلامي مبني على القرائن بالدرجة الأولى، ثم يؤولت باقي الإجراءات القضائية من إقرار، أو شهادة، أو يمين، أو نكول، لتأكيد صدق القرائن القائمة أو كذبها، كما قد يؤولت بالقرائن لتأكيد هذه الإجراءات والأدلة القضائية، بل يمكن اعتبار اليمين والنكول من جملة القرائن؛ إذ اليمين قرينة تدل على البراءة، والنكول قرينة دالة على المسؤولية. كما يمكن اعتبار اشتراط العدالة في الشاهد اعتماداً على القرائن التي تدل على عدالته، فتكون الشهادة التي يصير بابر يوهانسن على حصر مدلول البينة فيها مبنية بالدرجة الأولى على القرائن. كما أن المبررين الذين ذكرهما يوهانسن لا يكفيان لرمي الممارسة القضائية في الفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي بسهم الشكليات الجافة، واللاعقلانية المذمومة؛ فالقاضي محمي من الضغوط التي يمارسها المتقاضون الذين يرغبون في معرفة الحقيقة، كما أنه من الانتقادات الموجهة إليه بناءً على أي خطأ قد يرتكبه، حتى مع عقلانية الممارسة القضائية، فلا بد في أن يبني حكمه على القرائن الراجحة، ولا يسير وراء شهادة الشهود -المتناقضة أحياناً- سير الأعمى. وحقوق المدعى عليه مضمونة كذلك؛ حيث لا يحكم عليه القاضي بعلمه، وليس ما يعلمه القاضي من جريمة المدعى عليه بحق له، وحتى إذا لم يحكم على المدعى عليه بعلمه، فإنه لا يتجاهل القرائن في حكمه، فكما أن للمدعى عليه حقوقاً، فكذلك للمدعي

(57) المرجع نفسه (10/12-14).

(58) عكرمة سعيد صبري، «الإثبات بالقرائن والأمارات»، (12/1253).

حقوق.

ولا يمكن الاستدلال على شكلية الإجراء القضائي في الفقه الإسلامي بمسألة التعذيب القضائي، وكذلك العكس؛ لأن مسألة التعذيب القضائي مبنية ابتداءً وانتهاءً على القرائن، فلا تعذيب إلا بعد وجود القرائن الدالة على مسؤولية المتهم، وإذا أقر بعد ذلك بالتهمة، فالمعمول بها أيضاً القرائن، وليس الإقرار الواقع تحت الإكراه. كما لا يمكن الاستدلال على هذه الشكلية بمسألتي اللعان والقسامة؛ لأن الفقهاء يعتبرون القرائن فيهما كذلك؛ فلا يتلاعن الزوجان إلا بعد شهادة القرائن لدعم دعوى الزوج وعدم نكول الزوجة، كرؤية الزوج زوجته في حالة الزنى كالمردود في المكحلة؛ أو نفيه حملاً بعد استبراء، وأما إذا لم تكن هناك قرائن، فالأكثر على أنه يحد ولا يلاعن. والقسامة مبنية كذلك على القرائن بالدرجة الأولى، وذلك مثل العداوة الظاهرة بين أهل القتل وأهل المحلة، وقرب العهد بدخوله في محلتهم إلى أن وجد قتيلاً، بشرط ألا يساكنهم غيرهم، وغير ذلك من الأمور التي ذُكرت في البحث.

المراجع

1. القرآن الكريم برواية حفص.
2. ابن البراذعي، خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، التهذيب في اختصار المدونة، دراسة وتحقيق: محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة: الأولى، 1423هـ.
3. ابن جزي، القوانين الفقهية. بدون طبعة، (د.ت).
4. ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
5. ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، المحقق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، الطبعة: الأولى، 1412هـ.
6. ابن العربي، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثالثة، 1424هـ.
7. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م.
8. ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، القاهرة، مكتبة دار البيان.

9. ابن ماجه، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت).
10. البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى 1422هـ.
11. البيهقي، السنن الكبرى، المحقق: محمد عبد القادر عطا، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثالثة، 1424هـ.
12. الترمذي، الجامع الكبير - سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، سنة النشر: 1998م.
13. حمادي ذويب، «من مواقف المستشرق شاخت من الفقه والأصول والتلقي النقدي لها»، نشر في ملف بحثي بعنوان «الإسلام في الغرب»، إشراف: بسام الجمل، تنسيق: أنس الطريقي، وعلى «موقع مؤمنون بلا حدود»، بتاريخ: 2017/03/31م.
14. الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، الطبعة: ط أخيرة - 1404هـ.
15. السرخسي، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: 1414هـ.
16. الشافعي، الأم، بيروت، دار المعرفة، الطبعة: بدون طبعة، سنة النشر: 1410هـ.
17. الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1405هـ.
18. الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، بيروت، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
19. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت، دار الكاتب العربي، (د.ت).
20. عكرمة سعيد صبري، «الإثبات بالقرائن والأمارات»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، (د.ت).
21. الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة، دار الحديث، (د.ت).
22. مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، العربي - بيروت، دار إحياء التراث، (د.ت).
23. النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت - دمشق - عمان، المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، 1412هـ.

24. النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، 1392.

25. وائل حلاق، ماهي الشريعة؟ ترجمة: طاهرة عامر، وطارق عثمان، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى: 2016م.

المراجع الأجنبية:

1. Baber Johansen: The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafi Legal Literature of the Mamluk and the Ottoman Periods (London et al Croom Helm, 1988).
2. Baber Johansen: The valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law. "rinceton papers in Near Eastern Studies 4 (1996) pp: 71- 112.
3. Baber Johansen: Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh (Leiden: Brill, 1999).
4. Baber Johansen: The Relationship Between the Constitution, the Shari 'a and the Fiqh: The Jurisprudence of Egypt's Supreme Constitutional Court. EHESS-CENJ, Paris. Max-Planck-Institut Fur auslandisches offentliges Recht und Volkerrecht, 2004.
5. Baber Johansen: Apostasy as Objective Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian court judgement. Source: Social Research, Vol. 70, No. 3, Islam: The public and Private Spheres (fall 2003), pp. 687- 710. Published by: The New School.
6. Baber Johansen: Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263-1328) and Ibn Qayyim Al- jawziyya (D. 1351) on Proof. (EHESS, Paris) Koninklijke Brill NV, Leiden 2002.

المواقع الإلكترونية:

1. HDS: Baber Johansen, Professor of Islamic Religious Studies: <http://hds.harvard.edu/people/baber-johansen>.
2. Wikipedia, Baber Johansen: https://de.wikipedia.org/wiki/Baber_Johansen

Arabic reference

1. Al-Qur'ān al-Karīm bi-riwāyat Ḥafṣ.
2. Ibn al-Barādhī, Khalaf ibn Abī al-Qāsīm Muḥammad, al-Azdī al-Qayrawānī, al-Tahdhīb fi ikhtīṣār al-Mudawwanah, Ed : Muḥammad al-Amīn Wuld Muḥammad Sālīm ibn al-Shaykh, Dubayy, Dār al-Buḥūth lil-Dirāsāt al-Islāmīyah wa-lḥyā' al-Turāth, St1, 1423.
3. Ibn Juzayy, al-qawānīn al-fiqhīyah. bi-dūn Ṭab'ah, (D. t).
4. Ibn Ḥajar, Faḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Bayrūt, Dār al-Ma'rifah, 1379h, raqm katabahu wa-abwābuh wa-aḥādīthahu : Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Ed: Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, 'alayhi ta'liqāt al-'allāmah : 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd Allāh ibn Bāz.
5. Ibn 'Abd al-Barr, al-Istī'āb fi ma'rifat al-aṣḥāb, Ed: 'Alī Muḥammad al-Bajāwī, Bayrūt, Dār al-Jīl, St1, 1412.
6. Ibn al-'Arabī, Aḥkām al-Qur'ān, rāja' a uṣūlahu wa-kharraja aḥādīthahu w'Ilāq 'alayhi : Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Bayrūt – Lubnān, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, St3, 1424h.
7. Ibn Qayyim al-Jawzīyah, I'lām al-muwaqqi'in 'an Rabb al-'ālamīn, Ed: Muḥammad 'Abd al-Salām Ibrāhīm, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, St1, 1411.
8. Ibn Qayyim al-Jawzīyah, al-ṭuruq al-Ḥikmīyah, al-Qāhirah, Maktabat Dār al-Bayān.
9. Ibn Mājah, al-sunan, taḥqīq : Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Dār lḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, (D. t).
10. al-Bukhārī, al-Jāmi' al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh ﷺ wsnnh wa-ayyāmuh, Ed: Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, Dār Ṭawq al-najāh, St1 1422.
11. Al-Bayhaqī, al-sunan al-Kubrā, Ed: Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Bayrūt – Lubnān, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, St3, 1424.
12. al-Tirmidhī, al-Jāmi' al-kabīr-Sunan al-Tirmidhī, Ed: Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, sanat al-Nashr : 1998.
13. • Ḥammādī Dhuwayb, "min Mawāqif al-mustashriq shākht min al-fiqh wa-al-uṣūl

- wa-al-talaqqī al-naqdī la-hā”, Nashr fi Milaff baḥthī bi-‘unwān “al-Islām fi al-Gharb”, ishrāf : Bassām al-Jamal, tansīq : Anas al-Ṭurayqī, wa-‘alā “Mawqī‘ Mu‘minūn bi-lā ḥudūd”, bi-tārīkh : 31/03/2017.
14. Al-Ramlī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Abī al-‘Abbās Aḥmad ibn Ḥamzah Shihāb al-Dīn, nihāyat al-muḥtāj ilā sharḥ al-Minhāj, Bayrūt, Dār al-Fikr, al-Ṭab‘ah : Ṭakhīrah-1404.
 15. Al-Sarakhsī, al-Mabsūṭ, Bayrūt, Dār al-Ma‘rifah, al-Ṭab‘ah : bi-dūn Ṭab‘ah, Tārīkh al-Nashr : 1414.
 16. Al-Shāfi‘ī, al-umm, Bayrūt, Dār al-Ma‘rifah, al-Ṭab‘ah : bi-dūn Ṭab‘ah, sanat al-Nashr : 1410.
 17. Al-Shawkānī, al-Sayl al-jirār almtdfq ‘alā Ḥadā’iq al-azhār, Ed: Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, St1, 1405.
 18. Al-Ṭarābulusī, Mu‘īn al-ḥukkām fimā yataraddadu bayna al-khiṣmayn min al-aḥkām, Bayrūt, Dār al-Fikr, al-Ṭab‘ah : bi-dūn Ṭab‘ah wa-bi-dūn Tārīkh.
 19. ‘Abd al-Qādir ‘Awdah, al-tashrī‘ al-jinā’ī al-Islāmī muqāraran bi-al-qānūn al-waḍ‘ī, Bayrūt, Dār al-Kātib al-‘Arabī, (D. t).
 20. ‘Ikrimah Sa‘īd Ṣabrī, “al-ithbāt bi-al-qarā’in wāl’mārāt”, Majallat Majma‘ al-fiqh al-Islāmī al-tābi‘ li-Munazẓamat al-Mu’tamar al-Islāmī bi-Jiddah, (D. t).
 21. Al-Māwardī, al-aḥkām al-sultānīyah, al-Qāhirah, Dār al-ḥadīth, (D. t).
 22. Muslim ibn al-Ḥajjāj, al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilā Rasūl Allāh ﷺ, Ed: Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, al-‘Arabī – Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth, (D. t).
 23. Al-Nawawī, Rawḍat al-ṭalībīn wa-‘umdat al-muftīn, Ed: Zuhayr al-Shāwish, byrwt-dmshq-‘Ammān, al-Maktab al-Islāmī, St2, 1412.
 24. Al-Nawawī, al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj, Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, St2, 1392.
 25. Wā’il Ḥallāq, mā hiya al-sharī‘ah? Ed: Ṭāhirah ‘Āmir, wa-Ṭāriq ‘Uthmān, Bayrūt, Markaz Namā’ lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, St2: 2016.

المستشرق ميكلوش موراني (Miklós Murányi) وإسهامه في خدمة التراث الفقهي المالكي في الغرب الإسلامي:

عوامل التأثير والتأثير: وصف ونقد

يوسف الإدريسي⁽¹⁾

idrissi.yzf@gmail.com

الملخص

يهدف البحث، إلى التعريف بإسهام المستشرق ميكلوش موراني في خدمة التراث المالكي في الغرب الإسلامي، وعلاقته به، كما يرصد عوامل تأثره بمن سبقه من المستشرقين المهتمين بالتراث العربي عامة، وبالدراسات الفقهية على وجه الخصوص، وكذا تأثيره وعلاقته بالباحثين المسلمين عامة، وبادراسي ومحققى التراث المالكي بالغرب الإسلامي خاصة، بالإضافة إلى تجلية بعض المآخذ والملاحظات العلمية والمنهجية على أعماله التحقيقية والتنظيرية المتعلقة بتراث مالكية الغرب الإسلامي وأعلامها. وذلك بمنهج يجمع بين الوصف والنقد، وقد جاء منتظمًا في خمسة محاور وخاتمة، المحور الأول تعريفٌ بميكلوش موراني، والثاني عن تأثر موراني بالمستشرقين السابقين، والثالث عن التأثر بتقاليد الكتابة في الثقافة العربية الإسلامية، والرابع عن التأثير على الباحثين العرب المسلمين، والخامس والأخير في بعض المآخذ عليه. وخلص هذا البحث إلى بعض النتائج، ومنها: أن موراني عكس فعلاً المدرسة الاستشراقية الألمانية التي تتسم عمومًا بنوع من الموضوعية والحياد، والصرامة في البحث العلمي مع الدقة والضبط. عدا أنه وقع -كغيره من المستشرقين- في بعض الأمور غير العلمية، التي ترجع إلى عدم المعرفة التامة بأدبيات البحث والكتابة عند علمائنا الأقدمين: سواء تعلق الأمر باللغة أو بالمنهج وخصوصًا عند المحدثين

الكلمات المفتاحية

الاستشراق، التراث المالكي، الغرب الإسلامي، التأثير والتأثير.

(1) أستاذ في الأكاديمية الجهوية لمهن التربية والتكوين، جهة الشرق. خريج دار الحديث الحسنية، باحث في الفقه وأصوله - المغرب.

للاقتباس: الإدريسي، يوسف، المستشرق ميكلوش موراني (Miklós Murányi) وإسهامه في خدمة التراث الفقهي المالكي في الغرب الإسلامي: عوامل التأثير والتأثير (وصف ونقد)، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع1، 2025، 106-127.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received : 2024-2-23

Accepted : 2024-4-2



Orientalist Miklós Murányi and His Contribution to Serving the Maliki Jurisprudential Heritage in the Islamic West: Factors of Influence and Impact: Description and Criticism

Youssef El idrissi⁽²⁾idrissi.ysf@gmail.com

Abstract

The research aims to identify the contribution of the orientalist Miklós Murányi in serving the Maliki heritage in the Islamic West, and his relationship with it. It also monitors the factors of his influence on those orientalists who preceded him who were interested in the Arab heritage in general, and in jurisprudential studies in particular, and also its influence and relationship with Muslim researchers in general and scholars and investigators of the Maliki heritage in the Islamic West in particular. In addition to clarifying some of the scientific and methodological objections and observations on his investigative and theoretical works related to the heritage of Maliki Islam in the Islamic West and its scholars. This is done using a method that combines description and criticism, and it is organized into five axes and a conclusion. This research concluded that Murányi reflected the German Orientalist school, which is generally characterized by objectivity, neutrality, and rigor in scientific research with accuracy and precision. However, he - like other Orientalists - fell into some unscientific matters due to the lack of complete knowledge of the literature of research and writing among our ancient scholars: whether it is related to language or methodology, especially among the modern scholars.

Keywords

Orientalism, Maliki Heritage, Islamic West, Influence and Impact.

(2) A professor at the Regional Academy for Education and Training, Eastern Region – Morocco.

Cite this article as: El idrissi, Youssef, Orientalist Miklós Murányi and His Contribution to Serving the Maliki Jurisprudential Heritage in the Islamic West: Factors of Influence and Impact: Description and Criticism, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 1, 2025,106-127..

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة

تعدّ المدرسة الاستشراقية الألمانية من المدارس المتأخرة نسبياً، فيذكر بعض الباحثين أنها لم تبدأ بداية حقيقية إلا بعد التوغل التركي في قلب أوروبا؛ وأنها لم ترتبط بأهداف استعمارية كما كان الشأن بالنسبة إلى الاستشراق الفرنسي والإسباني مثلاً، وإنما نشأ بعيداً عن ذلك، ويُقدّمُ المستشرق كريستمان Jacob Christmann (1554م-1613م)، كأول من دعا في ألمانيا إلى إنشاء كرسي لدراسة اللغة العربية في الجامعة، «ووضع فهرساً مختصراً لمجموعة من المخطوطات اقتناها أحد النبلاء الألمان»⁽³⁾، ومع مرور الزمن بدأ الألمان يهتمون أكثر بالتراث العربي الإسلامي وأسّسوا جمعيات ومعاهد ومجلات ومجامع متعددة: كالجمعية الألمانية للدراسات الإسلامية والمعروفة اختصاراً بـ: (DMG) وتعدّ قاعدة إقليمية للدراسات الشرقية، ومعهد اللغات الشرقية ببرلين⁽⁴⁾ وآخر ببون، والمعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، والجمعية الشرقية الألمانية التي أسسها هاينريخ فلايشر⁽⁵⁾ عام 1845م، ومن نتائج هذه الجمعية: إنشاء المجلة الشرقية الألمانية، التي بدأت في نشر أعدادها منذ 1847م، ومجمع جوتنجين، وميونخ، وماينس وغيرها⁽⁶⁾.

ولعل الصفة البارزة والمميزة للاستشراق الألماني أنه لم يرتبط بأهداف استعمارية محضة ومباشرة⁽⁷⁾، وأما من حيث تناول فهو يمتاز إجمالاً بالموضوعية العلمية وقلة التعصب الديني والثقافي، الذي يمكن أن يلاحظ عند رواد المدارس الاستشراقية الأخرى.

تعددت الموضوعات التي اهتم بها الاستشراق الألماني بدءاً باللغة والأدب والتفسير والقراءات ووصولاً إلى الفقه وأصوله. ويعدّ المستشرق ميكلوش موراني من القلائل الذين تخصصوا في مجال الفقه، بل إنه وهب حياته كلها لقضية علمية دقيقة وهي: تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، من خلال

(3) رائد، أمير عبد الله، المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربية الإسلامية، مجلة كلية العلوم الإسلامية، مج 8، ع 1/15، (1435هـ/2014م) (ص/7). والمنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، ط. 1، بيروت، دار الكتاب الجديد، (1980)، (ج 1، ص/7).

(4) أسسه زاخو -أحد تلامذة فلايشر- سنة 1887م، في برلين والذي أصدر سلسلة من الكتب المدرسية التي أرست القواعد الأساسية لتعليم اللغة العربية، ومنه تخرج الكثير من الألمان والأمريكيين. يُنظر: العقيلي، نجيب، المستشرقون، ط. 3، مصر، دار المعارف، (1964م)، (ج 2، ص/680).

(5) فلايشر (1801-1888) ولد في مدينة شانداو وتعلم في بوتزن وتخرج من جامعة ليزيغ، عين أستاذاً للغات الشرقية في جامعة درسدن، وإليه يرجع الفضل في إنشاء الجمعية الشرقية، من أعماله تاريخ العرب قبل الإسلام. يُنظر: العقيلي، المستشرقون، (ص/706).

(6) -"المرجع السابق"، (ج 2، ص/688).

(7) المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، (ج 1، ص/7).

تحقيق المؤلفات الأولى⁽⁸⁾.

ويرجع إليه فضل العناية بها وكشفها وإخراجها وتحقيقها ودراسة بعضها، في كتابه (دراسات في مصادر الفقه المالكي)، وغيرها من كتبه وتحقيقاته.

وفي هذا الصدد نتساءل: ما الذي جعل موراني يهتم بهذا الجزء من الفقه الإسلامي، وفي هذا التخصص الدقيق جداً؟ وهل تأثر في ذلك بمن سبقه من المستشرقين المتخصصين في هذا المجال؟ وهل تأثر أيضاً بالباحثين المسلمين المتخصصين في المذهب المالكي؟ ثم إلى أي حد أثر في غيره من الباحثين المسلمين، لا سيّما دارسي ومحققى التراث المالكي بالغرب الإسلامي؟ اتبعت في هذا البحث طريقة وصفية نقدية وذلك من خلال تتبع جهود موراني حول مؤلفات المالكية المبكرة دراسةً وتحقيقاً ووصفها وإبراز معالمها الكبرى، وكذا ملاحظة بعض الأمور العلمية والمنهجية أو التقنية التي أرى أنه لم يفلح فيها إلى حد ما.

لم أجد -حسي جهدي- من أفرد الحديث عن جهود موراني في خدمة التراث المالكي بمقال أو كتاب، غير بعض الإشارات هنا وهناك أثناء الحديث عن تحقيقاته لمصادر الفقه المالكي. وأهم الدراسات التي عثرت عليها تناولت بعض الجوانب من أعماله، الدراسات الآتية:

أولاً: مقال بعنوان «المستشرق ميكلوش موراني وتحقيقاته لكتب السادة المالكية، جزء تفسير القرآن وكتاب المحاربة لابن وهب المالكي نموذجاً»، للأستاذ عبد الغاني عيساوي، وهي دراسة نقدية لنقد الدكتور تامر الجبالي على تحقيق موراني لكتاب المحاربة لابن وهب. تتبع من خلاله نقداً الجبالي على موراني فصوب منها بعضاً وخالفه في كثير منها.

ثانياً: مقال باللغة التركية عنوانه: «مقاربة مختلفة لدراسة الإسلام في الغرب: منهجية المستشرق المجري ميكلوش موراني»، للكاتبة Rahile Kizilkaya Yilmaz. رحيل يلماز⁽⁹⁾.

Batı'da İslam Çalışmalarına Farklı Bir Yaklaşım: Macar Asıllı Alman Oryantalist Miklos Muranyi ve Yöntemi*

ركز المقال على الجانب المتعلق بعلم الحديث من خلال التحقيقات التي تعرضت لذلك، وهو مقال مهم في هذا الباب، إذ يقف عند مفهوم الحديث عند ميكلوش موراني، ومنهج نقده للروايات الحديثية عنده.

(8) مما هو معلوم لدى الدارسين والمهتمين بالمذهب المالكي أن أمهاته الأساسية هي: المدونة، والموازية، والواضحة، والعتبية؛ فباستثناء الأولى يحدّ الباقي في حكم المفقود في الوقت الحالي إلا بعض القطع والأجزاء المتناثرة من مخطوطات الواضحة.

(9) عضو هيئة التدريس بكلية اللاهوت، جامعة مرمره تركيا، متخصصة في علم الحديث. بحثها للدكتوراه حول مراسيل الإمام مالك من خلال الموطأ.

ينتظم هذا البحث في مقدمة وخمسة محاور:

خصصت المحور الأول للتعريف بالمستشرق موراني، وبشكل مقتضب، وبيان الدوافع العلمية التي جعلته يتخصص في التراث المالكي المبكر، وكذا أبرز أعماله وجهوده في خدمة تراث مالكية الغرب الإسلامي. وتحدثت في المحور الثاني عن تأثره بمن سبقه من المستشرقين الذين تتلمذ على أيديهم أو أثروا في مساره العلمي.

وتحدثت في المحور الثالث عن تأثره بالثقافة العربية الإسلامية، من حيث الأسلوب، وبعض أهم من اشتغل معهم واحتك بأعمالهم وخصوصاً التحقيقية منها.

وتحدثت في المحور الرابع عن تأثيره وموقع دراساته وتحقيقاته عند الدارسين العرب المسلمين، من خلال جانبين: جانب تقني مرتبط بتقاليد الكتابة أو الأعراف العامة للكتابة، والآخر موضوعي.

وتناولت في المحور الخامس والأخير الحديث بعض المآخذ العلمية والمنهجية.

وختمته بخلاصات ونتائج جامعة وكذا بعض التوصيات.

المحور الأول: التعريف بميكلوش موراني

أولاً: ترجمته واتصاله بالتراث العربي الإسلامي⁽¹⁰⁾

ولد المستشرق ميكلوش موراني (Miklós Murányi) في المجر سنة 1943م، عمل أستاذاً بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة بون بألمانيا، وأستاذاً بمعهد دراسة اللغات الشرقية، متخصص في تراث علماء المالكية، ورئيس المشاريع العلمية حول تاريخ المذهب المالكي في جامعة بون منذ 1981م. وقد حقق عدة أعمال تراثية مهمة. وله عدة مشاريع حول التراث الفقهي المالكي على جهة الخصوص. وفي حوار له مع المشرفين على ملتقى أهل الحديث على الشبكة، يحكي بدايات تجربته في مصر واتصاله مع أهل العلم بها، والمدة التي قضها في هذه الدراسات وهي ثلاثة وأربعون عاماً، كما يذكر الصعوبات التي لقيها. منها ما يتعلق باللغة ومنها ما يرجع إلى العوائد المختلفة بين الدول الإسلامية عامة، ودول الغرب الإسلامي خاصة. كما ذكر ما يتعلق باتصاله الأكاديمي مع طلبة الأزهر وشيوخها، والاطلاع على أهم المخطوطات بالمكتبة الأزهرية⁽¹¹⁾.

(10) نظراً لعدم وجود كتابات معرفية بموراني، لجأت إلى الشبكة العنكبوتية التي استقيت منها معلومات متناثرة حول الرجل، وذلك كمحرك البحث الشهير ويكيبيديا الذي استفدت منه في بعض الجوانب، وبعضها الآخر أخذته من حواراته (المؤرشفة على الشاملة) في ملتقى أهل التفسير حيث قدّم نبذة عن حياته.

(11) للتوسع: يرجع إلى الموضوع على ملتقى أهل الحديث على الشبكة. أنبه القارئ الكريم أن ملتقى أهل الحديث قد أغلق منذ مدة. وكان هذا الحوار مما خزن في أرشيف موسوعة الشاملة، وكنت قد نسخته قبل إغلاق الملتقى بزمان.

ثانيًا: اهتمامه بالتراث المالكي

يقول موراني في نص طويل يبين فيه كيف بدأ اهتمامه بالتراث المالكي، وعن مشاريعه الكبرى: «إنه لم يكن هناك سبب بعينه، بل كان انطلاقاً إلى مكتبة القيروان مجرد صدفة إن صح التعبير! إذ كان أستاذاً المشرف¹ -² متخصّصاً في الحضارة الإسلامية في إفريقية وخاصة في الأندلس، ونهني إلى أن هناك مجموعة من المخطوطات بالقيروان لم يشتغل بها أحد (وذلك في منتصف السبعينيات)... وبعد أن رأيت قيمة هذه المجموعة من المخطوطات ركزتُ جهدي على دراسة بعضها، وخاصة البحث عن كتب عبد الله بن وهب المصري، وكتب عبد الملك بن حبيب الأندلسي وتحقيقتها ودراستها... ورأيتُ أنّ هناك علاقات بين القيروان ومدينة فاس بالمغرب، خاصةً في ميدان رواية المدونة لسحنون، ولهذه العلاقات آثار أيضاً عند الأندلسيين يمكن سردها من خلال المخطوطات وليس من خلال كتب الطبقات المعنية فحسب. ونظرًا إلى أهمية هذه المخطوطات التي تمّ نسخها في القرنين الثالث والرابع الهجريين جمعتُ هذه التحفَ التراثية في المكتبة القيروانية، والمكتبات المغربية في مصوراتٍ رقمية، وأدخلتها مُرتبةً في الحاسوب الآلي؛ وذلك للقيام بمشروعٍ جديدٍ -وهو قد يكون الأخير لي- وهو: إحياءُ أمّهات الكتب المالكية ونشرها. ومشروع (المكتبة الرقمية للتراث المالكي) يشتمل على أهم الكتب المخطوطة للمذهب المالكي التي تم تأليفها في الفترة ما بين تأليف الموطأ والمدونة إلى أواخر القرن الرابع الهجري، بما في ذلك المختلطة لسحنون إلى جانب المدونة، ومختصر المدونة، والمختلطة لابن أبي زيد القيرواني الذي لم يُنشر إلا الجزء الأخير منه، وهو الجامع»⁽¹²⁾.

يظهر من خلال هذا الجواب أن موراني وإن كان اهتمامه بالتراث المالكي كان مصادفة؛ فإنه تحول مع مرور الأعوام إلى اهتمام متزايد بل وإلى مشروع ضخم، يتمثل في إحياء أمّهات الكتب المالكية، وإنشاء مكتبة رقمية لها. وهو مشروع لتنوع به عصبه أولو قوة عدةً وعدداً.

ثالثًا: أعماله

إن المطلع على أعمال موراني، يتضح له بجلاء غلبة جانب التحقيق عمومًا على جانب الدراسات الفكرية المجردة، وما كان منها غير تحقيق فهو يدخل ضمن خدمة التحقيق من دراسات وصفية لمخطوطات حققت فيما بعد. فمن أبرز أعماله، نجد:

1. صحابة النبي في التاريخ الإسلامي الأول، نشر الجمعية الشرقية الألمانية لجامعة بون، 1973.

(12) للتوسع: يرجع إلى الموضوع على أرشيف شبكة أهل الحديث، على موقع الشاملة على الشبكة.

2. دراسات في مصادر الفقه المالكي، نشرها بالألمانية سنة 1985م، ثم حقق وترجم إلى العربية من طرف الدكتور سعيد بحيري وآخرون، ونشرته دار الغرب الإسلامي في طبعته الأولى سنة 1988.
3. وثيقة قديمة لوضع الأحاديث في الوقت المبكر في المدرسة الفقهية المدنية بالألمانية (1987)⁽¹³⁾.
4. وصف لأجزاء من مخطوطات أبي العرب التميمي من خزانة القيروان، نشر في مجلة الجمعية الشرقية الألمانية (بالألمانية).
5. مسند حديث مالك لإسماعيل بن إسحاق، مجلة الجمعية الشرقية الألمانية عدد 138 لسنة 1988م (بالألمانية).
6. كتاب المغازي لابن إسحاق من رواية يونس بن بكير. 214، (1991) JSAI 14-275.
7. نحو تطوير أدب علم الرجال في القرن الثالث الهجري، مجلة الجمعية الشرقية الألمانية عدد 142 سنة 1992م.
8. رواية كتب أهل المشرق بالقيروان في القرن الثالث الهجري. ملتقى (القيروان: مركز علي مالكي بين المشرق والمغرب)، القيروان 1994م.
9. دراسات بيوغرافية وبيولوجرافية في الحديث والفقه بالقيروان إلى أواخر القرن الخامس الهجري 1997م بالألمانية.
10. الكتب الفقهية لسحنون بن سعيد، نشأتها ورواياتها، نشر 1999م بالألمانية.
11. تحقيق الجزء الخامس من مسند حديث مالك بن أنس، للقاضي إسماعيل بن إسحاق الجهمي (282هـ)، دار الغرب الإسلامي سنة 2002م.
12. تحقيق كتاب المحاربة من موطأ ابن وهب (197هـ)، دار الغرب الإسلامي في طبعته الأولى: 2002م.
13. تحقيق مسند حديث مالك لإسماعيل القاضي. دار الغرب الإسلامي (2002م).
14. عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون: فقهه وآثاره في المذهب المالكي حسب كتبه المخطوطة. المؤتمر العلمي الأول: القاضي عبد الوهاب البغدادي دبي 2002م.
15. تحقيق كتاب اختلاف أقوال مالك وأصحابه، لابن عبد البر (463هـ)، حققه بالاشتراك مع

(13) أصل المقال بالألمانية: Ein Altes Dokument Uben Hadit Fabrikationen In Der Fruhen Medinensischen Jurisprudenz.

.By Miklos Muranyyi JSAI 10. (1987) p 119-127

الدكتور حميد محمد لحمير، دار الغرب الإسلامي 2003م.

16. تحقيق الجامع، لعبد الله بن وهب المصري، دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى عام 2003م.

17. تحقيق تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، عبد الله بن وهب (197هـ)، برواية سحنون بن سعيد (240هـ) دار الغرب الإسلامي، بيروت كانت طبعته الأولى 2003م.

18. تحقيق كتاب القضاء في البيوع من موطأ ابن وهب، نشر في بيروت 2004م.

19. تحقيق كتاب الحج من المسائل المستخرجة من الأسمعة مما ليس في المدونة، لأبي عبد الله محمد بن أحمد العتبي (255هـ)، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1428 هـ - 2007 م.

20. من الثقة إلى الضعيف في الأدب الطبقاتي المبكر: مقارنة تحليلية لعلم الرجال. JSAI 34 2008. 145-153.

21. تحقيق كتاب الصلاة وكتاب الحج من الواضحة لابن حبيب (238هـ)، برواية يوسف بن يحيى المغامي وغيره، دار البشائر 2010م.

22. تحقيق كتاب البيوع من الموطأ برواية ابن القاسم العتقي، نشر سنة 2012م.

23. مكتبة القيروان القديمة. ترجمة: محمد فؤاد نعنن. الطبعة الأولى. البحرين: مكتبة نظام يعقوب الخاصة، 2018.

يظهر من خلال هذه الأعمال، أن مشروع موراني يتعلق بتحقيق نصوص المذهب المبكرة ودارسة تطوره في الغرب الإسلامي، وإن كان لم يلتزم بموضوع محدد، بل تشمل أعماله تحقيق المصادر الفقهية، وهو الغالب، وبعض مصادر التفسير كتحيقه لجزء من تفسير ابن وهب، وكذا علم الحديث من خلال تحقيقه لمسند حديث مالك. والتي ترجع كلها إلى أعلام الغرب الإسلامي الأولين.

وبعض هذه الأعمال المتعلقة بالتحقيق هي التي قدم لها بدراسة وصفية شاملة في كتابه (دراسته لمصادر الفقه المالكي). كما يتضح لنا مدى تطور أعماله بدءًا بالدراسة الوصفية للمخطوطات التي كانت بيده، ثم تحقيقها تباعًا فيما بعد.

إن هذا الأمر -أعني اهتمامه بتحقيق المصادر الفقهية المالكية في الغرب الإسلامي- جعله ملماً بتفاصيل دقيقة عن هذه المخطوطات، وخاصة القيروانية؛ مما جعله مرجعاً مهماً لا يمكن القفز عليه لكل محقق لثراث مالكية الغرب الإسلامي خاصة، وما التحقيقات المشتركة التي ظهرت إلا نتيجة لهذا الأمر.

المحور الثاني: تأثر موراني بالمستشرقين السابقين

أقصد بالتأثر هنا تلك الجوانب العلمية والتقنية -أساسًا- التي أثرت ووجهت موراني خلال دراسته للتراث الفقهي المالكي (المخطوط خاصة)، لا التأثر بشكل عام فهذا يفهم بدهاء؛ إذ هو أحد المستشرقين المهتمين بهذا المجال المعرفي، ومن ثم فهو لا يخرج عن التوجه العام الذي تسير فيه دراساتهم. ويمكن إرجاع قضية تأثره بهم إلى أمرين:

أولهما تأثره بالمنهج العام، إذ هو لا يخرج عن المنهج التاريخي المقارن عامة، وقد صرح في أحد حواراته في ملتقى أهل التفسير بذلك، ويُعدّ -أي المنهج التاريخي المقارن- المنهج المعتمد عند المستشرقين في دراساتهم للتراث الإسلامي، والمطالع لدراساته في مصادر الفقه المالكي يرى ذلك بوضوح تام؛ فهو ما ينفك يقارن بين مخطوطات هذه المصادر في جزئيات فقهية دقيقة جدا، ومما قاله بهذا الصدد مجيبا على سؤالٍ منهج المستشرقين في التعامل مع القرآن: «الاستشراق يُعالج النصَّ القرآنيَّ وفقًا لمعايير علوم الديانات العامة، ووفقًا لعلوم التأريخ»⁽¹⁴⁾.

وثانئهما وهو المقصود عندي وهو التأثر من حيث الموضوع، الذي هو دراسة الفقه المالكي بشكل خاص؛ إذ إن جل الأعمال التي يقدمها موراني في شكل تحقيقات ما هي إلا تنمة لما بدأه من سبقه من المستشرقين بشهادته هو، إذ يقول بصدد الحديث عن أهم مصادر المالكية المخطوطة التي ذكرها فؤاد سيزكين: «وظلت القائمة المذكورة في تاريخ التراث العربي... دون التفات أو اهتمام»⁽¹⁵⁾، فهو بهذا يعطي مشروعية لعمله المتمثل في الاهتمام والعناية بالقائمة المذكورة من المخطوطات.

ولعل من أبرز من تأثر بهم في هذا المجال من المستشرقين:

جوزيف شاخت (1902م- 1969م)

في مقاله «بعض المخطوطات من مكتبة القيروان وتونس»، وهو مقال باللغة الإنجليزية نشر سنة 1968م ضمن (Tamuda Hespéris) التي تنشرها جامعة محمد الخامس كلية الآداب، والمقال يمتد على خمسين صفحة، يقدم فيه شاخت دراسة وصفية لأهم المخطوطات الموجودة بخزانات المغرب، وبخاصة خزانة القرويين، وجعل المقال حول مخطوطات الفقه المالكي مبتدئا من موطأ مالك ومتنبيّا

(14) لقاء شبكة التفسير والدراسات القرآنية مع المستشرق الألماني الدكتور ميكلوش موراني، الخميس 1-1-1426هـ.
(15) موراني، ميكلوش، دراسات في مصادر الفقه المالكي، تح، سعيد بحيري وآخرين، ط 1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (1409هـ / 1988م)، (ص/ 18).

بمحمد بن محمد الجزولي في مخطوطته حول الوثائق⁽¹⁶⁾؛ وهذه المخطوطات اعتمدها موراني بشكل كبير في دراسته لمصادر الفقه المالكي، فيقول مثلاً -وهو يتحدث عن مخطوطة ابن عبد الحكم المصري: المختصر الكبير في الفقه- «وصلتنا قطعة أخرى لنفس الكتاب ضمن مجموعة مخطوطات القيروان... فيما يتعلق بهذا انظر: J. SCHACHT Arabica, 14/1967/239 F»⁽¹⁷⁾، ومن أهم ما أضافه من شاخت: بعض المخطوطات المغربية ومنها: (التهذيب) للبرادعي، و(الجامع لمسائل المدونة) لابن يونس، و(نكت أعيان مسائل المدونة والمختلطة)، و(التفريق بين مسائل شاعت ألفاظها وافتقرت أحكامها)، و(تهذيب الطالب وفائدة الراغب على المدونة)، كلها لابن هارون الصقلي.

وهذه المخطوطات توجد في الخزانة الحسنية، ومكتبة الأوقاف وخزانة ابن يوسف⁽¹⁸⁾. وهو إذ ينقل عنه كل ذلك لا يتوانى في تصويبه ونقده في بعض الأماكن، لأنه تتبع المخطوطات بشكل دقيق. وأما من حيث عرض المخطوطات فهو لم يخرج عما عهدناه عند بروكلمان وسيزكين؛ إذ إنهم يذكرون المخطوطة، ورقمها وأماكن وجودها، ونوع الخط الذي كتبت به وعدد أجزاءها إن وجد، ويزيد موراني عليهم الوصف الداخلي من حيث الأبعاد ونوع الورق، والمقاسات وعدد الأسطر أحياناً؛ وفيما يلي نموذج:

وصف مخطوط: المختصر الكبير لعبد الله بن عبد الحكم المصري

- مكان المخطوط ورقمه: القرويين، فاس، رقم 810.
- عنوان المخطوط: المختصر الكبير في الفقه.
- حجمه: 28×20.5، 22-23 سطر/صفحة.
- مادته: ورق، جزء منه رق، أتلفه السوس، به بقع وممزق.
- الخط: الخط الأندلسي الكبير.
- المؤلف: عبد الله بن عبد الحكم بن أعين المصري (214/829-155/772).
- الإشارة إلى نسخ أخرى للمخطوط نفسه إن وجدت، ويحيل على كتب فهارس المخطوطات: (بروكلمان، شاخت، سيزكين...)، وهنا أشار إلى نسخة ذكرها شاخت، وهي قطعة فيها كتاب الشهادات، برواية محمد بن عبد الله بن عبد الحكم (268هـ)⁽¹⁹⁾. وبعدها ينتقل إلى وصف أجزاء المخطوط ويصف

(16) Joseph Schacht, «On Some Manuscripts In The Libraries Of Morocco», *Hesperis-Tamuda*. Université Mohammed V Rabat Faculté Des Lettres Et Des Sciences Humaines, Vol. IX (1968). P 5-55.

(17) موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكي، (ص/22).

(18) المرجع السابق، (ص/16).

(19) المرجع السابق، (ص/22).

كل جزء وما يحتويه.

وقد وصل عدد النقول عن سزكين وشخت ما يمكن أن يفرد كمقال مستقل ضمن دراسات في مصادر الفقه المالكي، وهذا يبين حجم الاعتماد عليهما.

ومن جانب آخر لا يتوانى في توجيه الاعتراض إلى بعض الدعاوى التي اعتبرها غير مسلمة، فمن ذلك ما قاله في دعوى شاخت أن المدنيين من المالكية: «عدوا مذهب شيخهم، كما عبر عنه في الموطأ، هو النص الحجة الوحيد للإجماع في المدينة»، قال (أي موراني) معلقاً: «هذه الدعوى لا نراها تقوم على أساس»⁽²⁰⁾.

المحور الثالث: التأثير بتقاليد الكتابة في الثقافة العربية الإسلامية

أولاً: التأثير بأسلوب الكتابة

إن المظاهر والجوانب التي تعكس تأثير موراني بالثقافة العربية الإسلامية متعددة ومتنوعة، وفيما يلي -على سبيل المثال لا الحصر- بعضها:

1. بعض العبارات التي لا تصدر إلا عن الباحثين المسلمين، كإثبات البسمة في بداية الكتاب والصلاة على النبي ﷺ كتابة، أو الثناء وطلب العون من الله، كما تمثل قول ابن أبي زيد القيرواني في شكره للشيخ: نظام يعقوبي على ما قدمه له من معونة بقوله: «وكل ينتهي إلى ما يُسّر إليه، وأعين عليه، وذلك من الله سبحانه حكمة ينفع بها، ورحمة وسع فيها، وعناية يُأجر عليها، ودرجة إن شاء الله يرفع بها من صحت مقاصده فيها، بارك الله لنا ولك فيما يسرنا إليه»⁽²¹⁾.
2. أو الترحم على العلماء والسيوخ، ومن ذلك ما قاله بصدد الحديث عن مؤلفات القاضي إسماعيل، وأنه لم يبق منها سوى جزئين صغيرين: «أولهما: فضل الصلاة على النبي ﷺ، الذي قام بتحقيقه الشيخ ناصر الدين الألباني رحمه الله...»⁽²²⁾. أو قوله عن مساعدة الشيخ «محمد الصادق مالك الغريان -رحمه الله-»⁽²³⁾.

(20) المرجع السابق، (ص/34)

(21) ابن حبيب، عبد الملك، كتاب الصلاة والحج من الواضحة، تج، موراني، ط1، بيروت، دار البشائر (2010م)، (ص/6).

(22) القاضي، إسماعيل بن إسحاق، الجزء الخامس من مسند حديث مالك بن أنس، تج، ميكلوش موراني، ط1، دار الغرب الإسلامي، (2004م)، (ص/5).

(23) ابن حبيب، كتاب الصلاة والحج من الواضحة، (ص/6).

3. أو الدعوة بالحرس على شاكلة قول القدماء بصد حديثهم عن مدن إسلامية، يقولون: «حرسها الله»، وهو يكررها كثيرًا أثناء حديثه عن القيروان، ومن ذلك قوله عنها في مقدمة تحقيقه لكتاب الصلاة والحج من الواضحة: «إن الأجزاء الكاملة والأوراق المتفرقة التي تنشر لأول مرة في عالم التراث المالكي العتيق تعتبر من نفائس المخطوطات المحفوظة في المكتبة العتيقة بمدينة القيروان-حرسها الله...»⁽²⁴⁾، لمكانتها عنده وفي جل لقاءاته وحواراته يردد قصة علاقته بالقيروان، ومقامه بها.

4. أو عبارة «إن شاء الله»، إذ يقول في سياق الحديث عن مخطوطة ذكرها سزكين: «وقد وصل إلينا الكتاب الذي ذكر سزكين... وسأرجع للمخطوط في دراسة أخرى إن شاء الله»⁽²⁵⁾.

5. أو التعبير بالأخوة، حيث يقول بهذا الصدد: «لقد شاركني بعض الإخوة من الدول العربية في أبحاثي، وقد استفدتُ من علمهم»⁽²⁶⁾.

وهذا الأسلوب عنده قد يكون من تأثره بالثقافة الإسلامية، كما قد يكون تقليدا في الكتابة لا غير (وإن كان هذا فهو عين التأثر بالثقافة العربية الإسلامية)، كما قد يكون من تصرف الناشر، وهذا الأخير قد يقبل فيما تُرجم لا فيما أُلّف بالعربية رأسًا. فالمعروف عن المستشرقين أو من تأثر بهم أنهم لا يذكرون النبي ﷺ إلا هكذا (محمد صلعم).

ثانيًا: التأثر ببعض الأساتذة والمهتمين بالتراث المالكي

يمكن تقسيم الذين تأثر بهم موراني إلى قسمين: قسم تأثر بهم دون أن يبين صلته بهم، أو يشير إلى حدوث تواصل من قبيل طلب مساعدة أو نقاش أو نحوه، وقسم تأثر بهم باعترافه. ومن القسم الأول نجد:

فؤاد سيزكين (1924م/2018م)

يظهر تأثر موراني بسيزكين في تاريخه للتراث العربي⁽²⁷⁾، بشكل بارز في جانبين: جانب الموضوع وطريقة الكتابة أو تقليد الكتابة؛ حيث إن المطالع لكتابه: (دراسات في مصادر الفقه المالكي)، يرى أن موراني -وهو يورد وصف مخطوطاته التي اعتمدها للدراسة- يتكئ على ما عند سيزكين بشكل لافت

(24) المصدر السابق، (ص/5).

(25) موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكي، (ص/28). هامش رقم 18.

(26) لقاء شبكة التفسير والدراسات القرآنية مع المستشرق الألماني الدكتور ميكوش موراني، الخميس 1-1-1426هـ.

(27) ترجمه إلى العربية كل من فهبي حجازي، وآخرون، على نفقة الأمير سلمان بن عبد العزيز، بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية، 1411هـ/1991م.

جدا، وقد نقل جل تراجم المالكية الذين درس مخطوطاتهم من سيزكين، كما فعل في ترجمة: عبد الملك بن حبيب، وابن أبي زيد القيرواني، وصاحب العتبية، وابن عبدوس، وغيرهم. وطريقته في الترجمة: أنه لا يزيد على الاسم الثلاثي للمترجم لهم وذكر تاريخي الولادة والوفاة. وإن كان موراني ينقل عن سيزكين فهو لا يسلم له في الغالب، بل يرد عليه وينتقده، ويعارضه مرات عدة، وفيما يأتي نموذج لذلك:

دراسات في مصادر الفقه المالكي	تاريخ التراث العربي
بعد أن ذكر هذا الكلام عقب موراني قائلاً: «فإن العنوان الذي ذكره فؤاد سيزكين... يبدو غير صحيح، وهذا العنوان يحتمل أن يكون... قد أخذه من فهرس المخطوطات المصورة لصاحبه فؤاد سيد» ⁽²⁹⁾ .	ذكر أن من بين آثار ابن أبي زيد القيرواني: النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الأمهات ⁽²⁸⁾ نقلاً عن شاخت، وفايدا (Va-) (jda).

وعموماً، يعدّ الجزء الثالث من تاريخ التراث العربي لسيزكين -الذي خصصه للفقه- متكاً أساساً لموراني، سواء من حيث المصادر التي اعتمدها أو طريقة الإحالة. وهذا لا يعني أنه لم يُضف جديداً بل جعله منطلقاً لأشغاله ومشروعه الكبير (دراسة تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي). ومن القسم الثاني نجد:

بعض الأساتذة والباحثين المعاصرين

عبّر موراني غير مرة عما لقيّه من مساعدة منهجية وعلمية من طرف شيوخ وأساتذة اهتموا بمجال الفقه المالكي عامة وبتراثه المخطوط خاصة، ومنهم -كما جاء على لسانه-: «ولقد شرفني وخصني الكثيرون بمساعدتهم لي في تنسيق خطوات البحث في مراحل المتوالية وتسهيل الحصول على كثير من النوادر والنفائس التي لم يأت ذكرها في القائمة الخاصة بالمكتبة. وأذكر منهم:

الصديق العزيز الدكتور مراد الرماح وكذلك الشيخ المحترم محمد الصادق مالك الغرياني رحمته الله تعالى، الذي رافقني في أبحاثي وشرفني بعلمه الواسع والدقيق في أمهات المذهب المالكي المحفوظة في المكتبة. نعم كانت عنايتنا المشتركة هي الحصول على أعلى ذخائر المكتبة وأنفسها، ثم التعرف عليها

(28) سيزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، مج 1، (ج3 ص/172).

(29) موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكي، (ص/70-71).

بمعرفته الواسعة ﷺ، وثقافته في هذا التراث العزيز والذي لا يتمتع بها إلا القليل النادر»⁽³⁰⁾.

وما تلقاه من علم ودروس في المعهد الوطني للتراث بالقيروان بقيادة، إذ يقول شاكراً ومعتزاً بما تلقاه من العلوم وهو مقيم بها: «أتشرف أن أهدي هذا الكتاب لجميع أصدقائي الأعزاء في ذلك المعهد بالقيروان الذي كنت أستظل بجناحه في طلب العلم مراراً متمتعاً بصدقهم المخلصة ومساعدتهم المثمرة والمستمرة أثناء إقاماتي العديدة بينهم، حفظهم الله جميعاً»⁽³¹⁾.

ولم يقتصر هذا التأثير على مجرد التلقي المباشر وغير المباشر، بل تعداه إلى المشاركة في المشاريع العلمية ذات أهداف مشتركة مستفيداً من خبرة وتجربة أهل الاختصاص من الباحثين المسلمين، يقول: «لقد شاركني بعض الإخوة من الدول العربية في أبحاثي، وقد استفدتُ من علمهم؛ لأنهم كانوا من المتخرجين من جامعات إسلامية، ولديهم إلمامٌ بدرجته ما، وهم في الآن نفسه تعلموا منّا الاقتراب اللاديني من هذه الحضارة الإسلامية، التي لا يشكُّ في عظمتها أحدٌ من المستشرقين المنصفين على المستوى الأكاديمي»⁽³²⁾. يتضح بجلاء من جوابه هذا: التأثير والتأثير بين موراني ومن استفاد منهم من جهة، ومن استفاد منه من الباحثين المسلمين من جهة ثانية. ومن هذا النص ننطلق إلى تأثير موراني على الدارسين العرب المسلمين.

المحور الرابع: التأثير على الباحثين العرب المسلمين

يمكن الحديث عن تأثير ميكوش موراني على الدارسين المسلمين المهتمين منهم بالتراث المالكي في الغرب الإسلامي خاصة، في أمرين:

أولهما موضوعي، يتجلى في اعتبار موراني مصدرًا لبعض المخطوطات المالكية. وثانيهما يتعلق بالمنهج الذي درست به هذه المخطوطات.

أولاً: الجانب الموضوعي

إن المطالع لما حُقق من تراث المالكية المخطوط في الغرب الإسلامي خاصة، يرى بجلاء مدى تأثير موراني الذي استطاع أن يفرض نفسه على كل من أراد أن يحقق مخطوطة من مخطوطات أمهات المالكية، وهذا التأثير لا يخفيه المحققون ولا ينكرونه؛ ولعل من أبرز من اشتغل مع موراني من المغاربة،

(30) ابن حبيب، عبد الملك، الواضحة كتاب الصلاة وكتاب الحج، (ص/5-6).

(31) ابن وهب، عبد الله، كتاب المحاربة من موطأ، تج، موراني، ط. 1 بيروت، دار الغرب الاسلامي، (2002م)، (ص/6).

(32) لقاء شبكة التفسير والدراسات القرآنية مع المستشرق الألماني الدكتور ميكوش موراني، الخميس 1 - 1 - 1426هـ.

الدكتور حميد محمّد لحمر، الذي يقول في مقدمة تحقيقه -المشارك مع موراني- لكتاب اختلاف أقوال مالك: «وإن الفضل في التشجيع على إنقاذ ما تبقى من هذا الكتاب، يعود بالأساس إلى الزميل والصديق المحترم: ميكلوش موراني الأستاذ بجامعة بون: ألمانيا والخبير في شؤون التراث المالكي، الذي اطلع على الكتاب وأعجب به ثم صوّره من الخزانة العامة بالرباط سنة 1998 وزودني بنسخة منه، واقترح علي في الوقت نفسه، أن نعمل معاً على تحقيقه ونشره في أقرب وقت ممكن، فاستحسنتم الاقتراح؛ وقد اجتهدنا خلال هذه الفترة في إخراج الكتاب حتى جاء في صورة قريبة جداً من أصله مع ترميم ما سقط منه»⁽³³⁾.

وهذا الدكتور محمّد حجي أيضاً في تحقيقه للجزأين: الثالث والرابع من كتاب: النوادر والزيادات يقول: «فإن مزية النوادر الكبرى وأهميتها العظمى تتجلى في حفاظها على نصوص كثيرة من مصنفات مالكية، ألقت قبلها وضاعت جملة أو بقي منها نُتفّتْ تكفل بالكشف عنها ودراستها دراسة أولية المستشرق الألماني ميكلوش موراني في كتابه: دراسات في مصادر الفقه المالكي»⁽³⁴⁾.

ثانياً: الجانب التقني والمهاري

- وأعني به منهجية التحقيق نفسها التي اعتمدها محققو هذه الكتب، ويمكن رصد ذلك بشكل موجز في النقاط الآتية من خلال تحقيق (اختلاف أقوال مالك وأصحابه)⁽³⁵⁾:
1. اعتبار النسخة الفريدة تحقيقاً، (على اختلاف بين المحققين في ذلك).
 2. الوصف الجيد والدقيق للمخطوط المراد تحقيقه، بذكر نسخه، وأبعاده، ونوع خطه، ومسطرته، ومحتواه الموضوعي، ووصف بتوره.
 3. استعمال (ق.1.أ) مختصراً للورقة ورقمها وظهرها أو وجهها، داخل المتن.
 4. استعمال [...] لإكمال البتر في النص بدل وضع ذلك في الهامش، وعدد النقاط بين معقوفتين يعكس عدد الأحرف التي سقطت في تقدير المحقق.
 5. التعريف بالأعلام بشكل موجز جداً مع الإحالة على مظان ترجمتهم.

(33) ابن عبد البر، أبو عمر، اختلاف أقوال مالك وأصحابه، تح، حميد محمد لحمر، وميكلوش موراني، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (2003 هـ)، (ص/10).

(34) القبرواني، ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، تح، محمد حجي، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (1999 م)، (ج 14، ص/5).

(35) وأثبت ما ترجح عندي أنه من كتابة الأستاذ لحمر، وخصوصاً أنه يحيل في الهامش على كتابات موراني ويقول: «راجع كذا لموراني»، ولو كان موراني هو المتكلم لقال: راجع كتابنا كذا... والله أعلم.

6. الاكتفاء بالأرقام بدل الجزء والصفحة هكذا: (1/120)، بدل ج 1 ص 120 مثلاً).

7. شكل غالب النص بدل المستصعب منه فقط.

وبمقارنة هذه التقنيات الشكلية المشتغل بها مع ما وظفه موراني في مقاله عن مكتبة أبي العرب التميمي في القيروان⁽³⁶⁾ الذي نشرته المجلة الألمانية، نجد تطابقاً كاملاً، وإن كانت المقارنة في الحقيقة تطول وتحتاج إلى مقال مستقل في الموضوع.

وقد راسلت في هذا الصدد بعض الأساتذة الذين اشتغلوا مع موراني أو تجمعهم به علاقة، فلم أتلق جواباً لحد كتابة هذه الكلمات، كما راسلت موراني نفسه، فأجابني بما لم يشف الغليل. لذلك يبقى البحث في شخصية موراني ومنهجه كفيل بمزيد من البحث والدراسة.

المحور الخامس: بعض المآخذ عليه

غير خافٍ على أحد أن الإنسان معرض دائماً للخطأ، بل الخطأ جزء أساس في تطور العلوم والأفكار والنظريات، فكذلك الشأن بالنسبة لموراني، فرغم باعه الطويل في مجال تحقيق تراث مالكية الغرب الإسلامي، إلا أنه يلاحظ على أعماله بعض الملاحظات، وأقتصر هنا على الجانبين العلمي والمنهجي أساساً، من خلال كتابه (دراسات في مصادر الفقه المالكي).

أولاً: بعض الادعاءات والمآخذ العلمية

أكثر موراني من إطلاق دعاوى وأحكام دون أن يقدم أدلة عليها، أو يعتمد إلى انتقاء آراء غير معتمدة فيبني عليها طرحه.

ومن هذه المآخذ نجد:

1. دعواه بأن إسماعيل بن أبي أويس أحد رواة الموطأ، وهو أحد رواة الواضحة المباشرين، المختلف في تعديله، يتستر عليه العلماء المالكية وحدهم دون غيرهم لقربه من مالك.

وقد نقل جزءاً مما قاله ابن حجر فيه بسنده إلى سلمة بن شبيب، قال (أي سلمة): «سمعت إسماعيل بن أبي أويس يقول: ربما كنت أضع الحديث لأهل المدينة إذا اختلفوا في شيء فيما بينهم»⁽³⁷⁾

(36) Fragmente aus der Bibliothek des Abu l-Arab al-Tamimi (st. 333/944-45 in der Handschriftensammlung von Qairawan, p 513.

(37) موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكي، (ص/60-61).

ويسترسل في انتقاء ما يدل على ضعفه فقط قائلاً: «ويتردد كثيراً أن ابن أويس نشر نقلاً عن عمه⁽³⁸⁾ مالك بن أنس أحاديث غريبة وتكرر هذه المقولة التي لم تحظ بأي تأييد على أنها مقياس أو معيار لعدم صدقه وضعفه كمحدث وكذلك نجد اسمه دائماً يذكر في قائمة الضعفاء»⁽³⁹⁾. ثم يخلص إلى أن المالكية يتعمدون عدم ذكر ما يدل على ضعفه لقربه من مالك، إذ يقول: «وكتب الطبقات المالكية هي الوحيدة التي تهتم وتسعى إلى الحد من المآخذ والنقائص التي أخذها عليه كتاب نقد الحديث أو تحاول السكوت عنها تماماً»⁽⁴⁰⁾.

وبالرجوع إلى المصادر التي استقى منها هذا الكلام يظهر أنه انتقى فقط ما يخدم فكرته، فهذا المزني في تمة الكلام السابق يقول: «وعن سُلَيْمان بن بلال، وغيرهما من شيوخه، وقد حدث عنه الناس، وأثنى عليه ابن مَعِين، وأحمد، والبخاري يحدث عنه الكثير»⁽⁴¹⁾.

ويقول ابن حجر العسقلاني بعد أن ذكر الكلام السابق مبيئاً محمل قول إسماعيل بن أبي أويس: «ولعل هذا كان من إسماعيل في شببته ثم انصلح وأما الشيخان فلا يظن بهما أنهما أخرجاه عنه إلا الصحيح من حديثه الذي شارك فيه الثقات»⁽⁴²⁾.

فاعتماد الجرح دون التعديل من طرف موراني في حق إسماعيل ليس بريئاً وليس من المنهج في شيء، يكفي القول فيه أن الشيخان خرجا له أحاديثه.

وأما ما قاله بخصوص تستر المالكية عن جرحه لأنه مقرب من مالك، فهذه الدعوى تردها كتب المالكية نفسها: فهذا القاضي عياض في المدارك يترجم له ويقول عنه: «روى عنه القعنبي وغيره، واختُلف فيه. فأثنى عليه أحمد بن حنبل، وأبو داود، وضعفه ابن المديني، وضعف حديثه يحيى بن معين، لكنه قال: كان صالحاً. وقال مرة: كان ثقة. ومرة: ليس به بأس، وصدوق، وليس بحجة، وقال مرة: ليس بثقة. قال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به»⁽⁴³⁾.

وذكره كذلك صاحب الديباج بنحو قريب مما ذكره القاضي عياض، واقتصرت على هذين

(38) هكذا ذكر في الكتاب لعل ذلك خطأ في الترجمة، وإلا فإن مالكاً خال إسماعيل وليس عمه.

(39) المرجع السابق، (ص/62).

(40) المرجع السابق، (ص/62).

(41) جمال الدين، أبو الحجاج، يوسف بن عبد الرحمن المزني (742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح، بشار عواد معروف، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، (1400 - 1980)، (ج3، ص/129).

(42) أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر (852هـ)، تهذيب التهذيب، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ط1، (1326هـ)، (ج1، ص/312).

(43) عياض، القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح، عبد القادر الصحراوي، المحمدية، المغرب، مطبعة فضالة، (1966م - 1970م)، (ج3 ص/152).

النموذجين لأنهما مما استقى منهما في كتابه هذا، وإلا فحتى صاحب شجرة النور الزكية ذكره أيضاً. ومن هنا نتساءل: مَنْ تَسْتَرُّ على ابن أبي أويس حقيقة فهذا القاضي عياض وابن فرحون، وهما ممن اعتمدهما كثيراً في تراجمه وهما مالكيان. ثم كيف يرجح ضعفه - بشكل غير مباشر - اعتماداً على كون اسمه ورد في كتب الضعفاء، ويتغاضى عن عدله، كيف وقد خرج له البخاري ومسلم وهما من هما في شروط القبول، فهل يعقل أن يقبل برواياته للحديث بعد اعترافه بوضعها؟ هذه هي الأسئلة التي كان على موراني أن يبحث عن إجابات لها. هذه النقطة تحتاج إلى مزيد تفصيل قد تفرد بمقال آخر لمزيد تفصيل.

2. ومما ذكره أيضاً أن: التشريع المالكي في المدينة لم يكن متجانساً في عهد مالك؛ إذ يقول: «ويجب أولاً بحث ودراسة المكانة الفعلية للتشريع المالكي لأهل المدينة في عصر مالك والذي لم يتبدَّ مطلقاً في صورة متجانسة»⁽⁴⁴⁾.

فهذه الدعوى العريضة لم يبين حقيقة عدم التجانس هذا أو لم يُعْطِ حججاً علمياً أو أمثلة تبينه. فإن كان يقصد اختلاف أقوال أهل المدينة فهذا أمر لا يعدُّ عدم تجانس في جانبه السلبي الذي قد يعط صورة على أن فقه المدينة فقه مضطرب، مما يسهل معه الطعن فيه وتعييره بعدم التجانس. 3. ومما ذكره أيضاً - مما له علاقة بالنقطة السابقة -، قوله: «إن فقه الحجاز فيه آراء متناقضة، وهذا نص كلامه: «فهنالك آراء فقهية متناقضة في إطار ما يسمى بالفقه أو التشريع الحجازي، أي في حلقة مالك، وابن الماجشون، والدراوردي، وهذه الآراء أخذت كما هي، وانتقلت عبر المدينة إلى مصر وشمال إفريقيا والأندلس»⁽⁴⁵⁾.

وهذه مثل سابقتها، فما دليل هذا التناقض إلا أن يقصد بذلك اختلاف الأئمة وهذا أمر كائن في جميع المذاهب، بل في جل قضايا الدين الإسلامي. وكأنه تلقف دعوى سلفه شاخت في رمي مصادر التشريع بالتناقض، وعلى رأسها القرآن الكريم، وأن الفقه الإسلامي المبكر لم يكن إلا خليطاً من آراء غير المسلمين من الرومان واليهود وغيرهم. وموراني وإن لم يقل ذلك صراحة إلا أن لازم قوله يؤدي إلى ذلك.

وهناك مأخذ ودعاوى أخرى كالتنافس بين المالكية والأوزاعي في الأندلس، حقها أن تُفرد بدراسة خاصة.

(44) موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكي، (ص/ 66).

(45) موراني، دراسات في مصادر الفقه المالكي، (ص/ 63).

ثانيًا: بعض المآخذ المنهجية

سبق القول بأن موراني يتبع أسلافه من المستشرقين أو الدارسين الغربيين في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، بشكل عام. ومما عيب عليه -وخصوصًا في تحقيقاته- الأمور الآتية:

1. اعتبار النسخة الفريدة تحقيقًا، والمتأمل في جل تحقيقاته كانت اعتمادًا على نسخ فريدة. ويمكن لهذا الأمر أن يتجاوز نظرًا لاختلاف المحققين في المسألة، فمنهم من يرى إخراج النسخ الفريدة تحقيقًا، ومنهم من يمتنع من ذلك؛ لكن المعيب أن تخرج النسخ الفريدة دون بحث في مكاتب وخزانات العالم عن نسخ أخرى لها، فهو تقصير.

2. اعتماد طريقة الانتقاء فيما يتعلق بالحديث عن الرواة أو عن الأعلام، بدل المقارنة والموازنة التي ما انفك عنها في كتاباته عن تاريخ المذهب المالكي، فهو لا يذكر كل الجوانب عن الأعلام أو القضايا التي يثيرها، بل يتبنى سلفًا رأيًا ما ثم يختار من الأقوال ما يخدمه. وقد ظهر ذلك في قضية إسماعيل بن أبي أويس كما ظهرت عندما تعرض لابن عبدوس معتبرًا إياه مقدمًا للرأي على الحديث بإطلاق، دون فهم جيد لخطاب العلماء في هذا الشأن⁽⁴⁶⁾.

خاتمة

يتلخص في آخر هذه الورقات أن ميكلوش موراني استطاع أن يفرض نفسه كقارئ وازن لتاريخ التراث المالكي المخطوط وأعلامه المؤسسة للمذهب، وخصوصًا في الغرب الإسلامي، من خلال تحقيق أجزاء من أمهات كتب المذهب التي طالما عدت في وقت قريب من المفقود. كما يرجع إليه الفضل في الاهتمام بهذه الأمهات تحقيقًا وتعريفًا في الأوساط الأكاديمية البحثية في جامعات ومعاهد دول الغرب الإسلامي. عكس موراني فعلاً المدرسة الاستشراقية الألمانية التي تتسم عمومًا بنوع من الموضوعية والحياد، والصرامة في البحث العلمي مع الدقة والضبط. وقد ترك هذا أثرًا حسنًا في نفوس الباحثين المهتمين بالتراث المالكي بهذه الدول.

ويبقى ميكلوش موراني من أهم المستشرقين - في وقتنا- الذين لم يحظوا بالدراسة والتحليل والنقد المنهجه وأعماله، غير محاولات قليلة جاءت في سياقات تقديم لكتب مالكية ترجع إلى الفترة المبكرة، شأن ما قام به محمد مصطفى الأعظمي أثناء تقديمه لكتاب الموطأ الذي تولى تحقيقه. وبعض

(46) المرجع السابق، (ص/143-145). ويمكن الحديث باستفاضة عن هذه النقطة في مقال لاحق إن شاء الله.

الانتقادات الأخرى التي لا ترقى إلى الانتقادات العلمية، ولا تستحق -في نظري- الذكر. لقد وقع ميكلوش موراني كغيره من المستشرقين في بعض الأمور التي لا يمكن اعتبارها علمية، أو تنسجم -على الأقل- مع منهج المستشرقين في تحليل قضايا التراث، وهذا أمر راجع إلى عدم المعرفة التامة بأدبيات البحث والكتابة عند علمائنا الأقدمين: سواء تعلق الأمر باللغة أو بالمنهج وخصوصاً عند المحدثين أو بغيره من أوضاع التخاطب العربي عامة. ويمكن أن يسجل كتوصيات: تعميق البحث حول منهج ميكلوش موراني في التاريخ لمذهب المالكية في الغرب الإسلامي.

المراجع

1. ابن حبيب، عبد الملك، كتاب الصلاة والحج من الواضحة، تح، موراني، بيروت، دار البشائر، ط1، 2010م.
2. ابن عبد البر، أبو عمر، اختلاف أقوال مالك وأصحابه، تح، حميد محمد لحر، وميكلوش موراني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003 هـ.
3. ابن وهب، عبد الله، كتاب المحاربة من موطأ، تح، موراني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2002 م
4. أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر (852هـ)، تهذيب التهذيب، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ط1، 1326هـ.
5. أرشيف شبكة أهل الحديث، على موقع الشاملة على الشبكة.
6. جمال الدين، أبو الحجاج، يوسف بن عبد الرحمن المزي (742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تح، بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1400 - 1980.
7. رائد، أمير عبد الله، المستشرقون الألمان وجهودهم تجاه المخطوطات العربية الإسلامية، مجلة كلية العلوم الإسلامية، مج 8، ع 1/15، (1435هـ/ 2014م).
8. سيزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، مج 1، ترجمة محمود فهمي حجازي وآخرين، السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ- 1991م.
9. العقيلي، نجيب، المستشرقون، مصر، دار المعارف، ط3، 1964م.
10. عياض، القاضي، ترتيب المدارك، تح، عبد القادر الصحراوي، المحمدية، المغرب، مطبعة

فضالة ط1، 1966 - 1970م.

11. القاضي، إسماعيل بن إسحاق، الجزء الخامس من مسند حديث مالك بن أنس، تح، ميكلوش موراني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2004م.
12. القيرواني، ابن أبي زيد، النوادر والزيادات، تح، محمّد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م.
13. لقاء شبكة التفسير والدراسات القرآنية مع المستشرق الألماني الدكتور ميكلوش موراني، الخميس 1 - 1 - 1426هـ.
14. المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط. 1، 1980.
15. موراني، ميكلوش، دراسات في مصادر الفقه المالكي، تح: سعيد بحيري وآخرين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1409هـ / 1988م.

المراجع الأجنبية:

1. Ein Altes Dokument Uben Hadit Fabrikationen In Der Fruhen Medinensischen Jurisprudenz By Miklos Muranyi JSAI 10. 1987.
2. Fragmente aus der Bibliothek des Abu I-'Arab al-Tamimi (st. 33345-944/ in der Handschriftensammlung von Qairawan..
3. Joseph Schacht, "On Some Manuscripts In The Libraries Of Morocco", *Hesperis-Tamuda*. Université Mohammed V Rabat Faculté Des Lettres Et Des Sciences Humaines, Vol. IX ,1968.

Arabic reference

1. Ibn Ḥabīb, 'Abd al-Malik, Kitāb al-ṣalāh wa-al-Ḥajj min al-wāḍiḥah, Ed, Mūrānī, Bayrūt, Dār al-Bashā'ir, St 1, 2010.
2. Ibn 'Abd al-Barr, Abū 'Umar, ikhtilāf aqwāl Mālik wa-aṣḥābuhu, Ed, Ḥamīd Muḥammad Laḥmar, wmyklwsh Mūrānī, Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, St: 1, 2003.

3. Ibn Wahb, 'Abd Allāh, Kitāb al-Muḥārabah min Muwaṭṭa', th, Mūrānī, Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, St1, 2002.
4. Abū al-Faḍl Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar (852h), Tahdhīb al-Tahdhīb, al-Hind, Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-niẓāmīyah, St: 1, 1326.
5. arshīf Shabakah ahl al-ḥadīth, 'alā Mawqī' al-shāmilah 'alā al-Shabakah.
6. Jamāl al-Dīn, Abū al-Ḥajjāj, Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān al-Mizzī (742h), Tahdhīb al-kamāl fi Asmā' al-rijāl, Ed: Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Bayrūt, Mu'assasat al-Risālah, St:, 1, 1400.
7. Rā'id, Amīr 'Abd Allāh, al-Mustashriqūn al-Almān wjhw dhm tujāha al-Makhṭūṭāt al-'Arabīyah al-Islāmīyah, Majallat Kullīyat al-'Ulūm al-Islāmīyah, Issue 8, V 1/15, (1435).
8. syzkyn, Fu'ād, Tārīkh al-Turāth al-'Arabī, Majj 1, Ed: Maḥmūd Fahmī Ḥijāzī wa-ākharūn, al-Sa'ūdīyah, Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah, 1411.
9. Al-'Aqīqī, Najīb, al-Mustashriqūn, Miṣr, Dār al-Ma'ārif, St: 3, 1964.
10. 'Iyād, al-Qāḍī, tartīb al-madārik, Ed: 'Abd al-Qādir al-Ṣaḥrāwī, al-Muḥammadīyah, al-Maghrib, Maṭba'at Faḍālah St: 1, 1966.
11. Al-Qāḍī, Ismā'il ibn Iṣḥāq, al-juz' al-khāmis min Musnad Ḥadīth Mālik ibn Anas, Ed, Mīklūsh Mūrānī, Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, St: 1, 2004.
12. Al-Qayrawānī, Ibn Abī Zayd, al-Nawādir wa-al-ziyādāt, Ed: mḥmmad Ḥajjī, Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, St: 1, 1999.
13. liqā' Shabakah al-tafsīr wa-al-Dirāsāt al-Qur'ānīyah ma'a al-mustashriq al-Almānī al-Duktūr Mīklūsh Mūrānī, al-Khamīs 1-1-1426.
14. Al-Munajjid, Ṣalāḥ al-Dīn, al-Mustashriqūn al-Almān tarājimuhum wa-mā ashm-wā bi-hi fi al-Dirāsāt al-'Arabīyah, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-jadīd, St: 1, 1980.
15. Mūrānī, Mīklūsh, Dirāsāt fi maṣādir al-fiqh al-Mālikī, Ed: Sa'id Buḥayrī wa-ākharīn, Bayrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, St: 1, 1409



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-8-14

تاريخ القبول: 2024-10-9

الحوار السقراطي تمرين بيداغوجي في الدرس الفلسفي

فريد طموح⁽¹⁾

farid.tamouh@uit.ac.ma

الملخص

يهدف البحث إلى دراسة التجربة الحوارية السقراطية وفحص إمكانية الاستفادة منها في التأسيس لبيداغوجيا الدرس الفلسفي، والتأصيل للتمرين الفلسفي من منهج الفيلسوف ذاته، وقد توسلنا فيه بمنهج تحليل المضمون. وقُسم إلى مقدمة وثلاثة محاور وخاتمة؛ تناول المحور الأول السياق الخاص بالحوار السقراطي ودوره التربوي، في حين تناول المحور الثاني شروط التفلسف عند سقراط من قبيل: الاستعداد الطبيعي، والدهشة، والحوار. وأخيرًا فحص المحور الثالث إمكان الحديث عن منهج التوليد باعتباره أداة للتمرين على فعل التفلسف. وتوصل البحث إلى نتائج أهمها: ضرورة الاعتماد على منهج الحوار والتوليد في ديداكتيك الدرس الفلسفي، وهو المنهج الذي يستدعي أخذ الفروق الفردية بين المتعلمين (ات) بعين الاعتبار، وضمان انخراطهم في النقاش عبر الأساليب التفاعلية، وتنمية الفكر النقدي والنقد البناء لديهم، دون إهمال المفاهيم والحجاج التي تنهل من تاريخ الفلسفة ومن النظريات الفلسفية للفلاسفة.

الكلمات المفتاحية

الديداكتيك، المنهج السقراطي، تعلم التفلسف، الحوار.

(1) طالب باحث بسلك الدكتوراه _ مختبر الانسان والمجتمعات والقيم بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة ابن طفيل- القنيطرة- المغرب.

للاقتباس: طموح، فريد، الحوار السقراطي تمرين بيداغوجي في الدرس الفلسفي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع1، 146-128، 2025.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received : 2023-8-14

Accepted : 2024-10-19



Socratic Dialogue as a Pedagogical Exercise in the Philosophical Lesson

Farid Tamouh⁽²⁾

farid.tamouh@uit.ac.ma

Abstract

The research aims to study the Socratic dialogue experience and examine the possibility of benefiting from it in establishing the pedagogy of the philosophical lesson and rooting the philosophical exercise from the philosopher's method. Therefore, the content analysis method is applied. It is divided into an introduction, three sections, and a conclusion. The first axis dealt with the context of Socratic dialogue and its educational role. The second axis dealt with the conditions of philosophizing according to Socrates, such as: natural readiness, astonishment, and dialogue. Finally, the third axis examined the possibility of talking about the generation method as a tool for practicing the act of philosophizing. The research reached the most important results: the necessity of relying on the dialogue and generation method in the didactics of the philosophical lesson, which is the method that requires taking into account the individual differences between learners (males and females), ensuring their engagement in the discussion through interactive methods, and developing critical thinking and constructive criticism among them, without neglecting the concepts and arguments that draw from the history of philosophy and from the philosophical theories of philosophers.

Keywords

Didactics, Socratic Method, Learning to Philosophize, Dialogue.

(2) PhD Student - Human, Societies and Values Laboratory, Faculty of Humanities and Social Sciences, Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco.

Cite this article as: Tamouh, Farid, Socratic Dialogue as a Pedagogical Exercise in the Philosophical Lesson, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 1, 2025, 128-146..

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), allowing anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

تتميز علاقة الدرس الفلسفي بالتراث الفلسفي بالغموض والتوجس، لكون تاريخ الفلسفة عبارة عن أنساق ونظريات مختلفة حد التعارض، في حين أن الدرس الفلسفي يميل أكثر للتوحيد على المستويين المعرفي والبيداغوجي. وتعد إشكالية الحاجة إلى ديداكتيكا للدرس الفلسفي من عدمها، إشكالية تاريخية أثبتت منذ إيمانويل كانط وفريدريك هيجل، وقد تناولها ميشيل طوزي متنصرًا لبيداغوجيا تعليم التفلسف، واتبعه أغلب المشتغلين بحقل ديداكتيك الفلسفة بالمغرب. وعلى رأسهم الباحث والمفكر المغربي «الخطابي عز الدين» في دراساته المختلفة ومنها: «رهانات تدريس الفلسفة بالثانوي (التجربتان الفرنسية والمغربية)»، و«مسارات الدرس الفلسفي بالمغرب». وهي مقارنة للدرس الفلسفي بالمغرب من زاوية البيداغوجيا بشكل عام، دون تفريد الحديث عن المنهج السقراطي. ويمكن الإشارة إلى البحث الذي أنجزه الباحث عبد القادر بلعالم بجامعة جسيبة بن بوعلي بالشف تحت عنوان: «الوظيفة التربوية للسؤال الفلسفي من خلال النموذج السقراطي: الأصول السقراطية لبنية الدرس الفلسفي وفعاليتها في البناء الفكري والنفسي للإنسان»، وعلى الرغم من أهميته فهو قد ركز على البعد القيمي لمنهج التوليد السقراطي.

تبعًا لذلك فقد ارتأينا في هذا البحث التركيز على الخطوات الإجرائية للدرس الفلسفي باعتماد التوليد والحوار عند سقراط، ما دام الأمر يتعلق بالدرس الفلسفي في التعليم الثانوي والخاضع لضوابط بيداغوجية وديداكتيكية خاصة. منطلقين من السؤال الأساسي: إلى أي حد يمكن عدُّ إنتاجات الفلاسفة مرجعًا مساعدًا للتأسيس البيداغوجي والديداكتيكي للدرس الفلسفي؟ وهو سؤال يتفرع إلى أسئلة جزئية نبسطها فيما يلي: إلى أي حد يساعدنا منهج التوليد والحوار عند سقراط في بناء بيداغوجيا واضحة للدرس الفلسفي؟ وما شروط التفلسف التي يتطلبها منهج الحوار السقراطي؟ وهل منهج التوليد كفيل بتمرين المتعلمين (ات) على التفلسف؟

يهدف هذا البحث إلى خلق نوع من التماهي بين ممارسة الفيلسوف وممارسة مدرس الفلسفة، ويبرهن على الإسهام في جعل تدريس الفلسفة وتعليمها هو تعليم للتفلسف، وجعل المتعلم قادرًا على الانخراط في بناء تعلماته ومعارفه بذاته عبر تملك آليات التفكير الفلسفي المستمدة من منهج الفيلسوف ذاته. وتتجلى أهميته في نهله من معين الفيلسوف ذاته (سقراط) وهو يمارس فعل التفلسف مع تلامذته. وذلك بالاعتماد على تحليل الممارسة الحوارية السقراطية والتقاط أهم خطواتها الإجرائية

الميسرة لعمل مدرس الفلسفة. ولتحقيق ذلك يركز هذا البحث على نقطتين رئيسيتين: تتمحور الأولى حول بيان شروط التفلسف عند سقراط (من قبيل الاستعداد الطبيعي، والدهشة، والحوار...)، وتفحص الثانية إمكان الحديث عن منهج الحوار والتوليد لأجل تأسيس بيداغوجيا تعليم الفلسفة وتعلم التفلسف. وذلك من خلال رصد عناصر هذه البيداغوجيا السقراطية في نماذج لمحاورات أفلاطون: ثياتيتوس - مينون - بروتاجوراس.

السياق الخاص بالحوار السقراطي ودوره التربوي

انصب الفكر الإغريقي قبل سقراط على البحث في نشأة الكون، أو بالأحرى محاولة إعادة ترتيب الوجود؛ فكان الاتجاه مباشرة إلى الموضوع دون عناية بظروف الذات المفكرة، ونتج عن ذلك انقسام هذه التيارات قبل سقراط إلى طبيعية مادية ومثالية ميتافيزيقية، مع غياب شبه تام لقضايا الإنسان والذات العارفة. أما السفسطائيون فقد اعتبروا الأجدر بالاهتمام والبحث هو قوانين الإنسان المتقلبة، وبذلك جاءت فلسفتهم أقرب ما تكون إلى فلسفة الأنوار خلال القرن 18 م⁽³⁾.

أخذت الحركة السوفسطائية على عاتقها مهمة تربية وتعليم الأجيال الصاعدة وتهيئتها لتشغل مناصب الحكم والقيادة السياسية، وهي تربية خطابية جدلية بالأساس، وليس أدل على هذا الجانب الجدلي من التربية من عبارة بروتاجوراس «الإنسان مقياس كل شيء»⁽⁴⁾؛ فمن شأن هذا المعيار أن يحول الحقيقة من مجال الغيب إلى مجال الحوار والتواصل ويؤسس بالتالي للاختلاف والتسامح، وتصبح تربية السوفسطائي بالتالي تربية للعقل الجدلي. أليست الفلسفة مبنية على الجدل ما دامت تصبو إلى الإقناع وليس إلى البرهان - بالرغم من مؤاخذات كل من سقراط/أفلاطون في مجموعة من المحاورات - من قبيل (السوفسطائي)، (جورجياس)، (مينون) (...)، وكذلك مؤاخذات أرسطو في (الطوبيقا) و(السوفسطيقا) على تربية السفسطائيين باعتبارها تربية على الخداع والتمويه لا أقل ولا أكثر. لكن مع ذلك فقد تكاثفت جهودهم مع جهود الفلاسفة (سقراط، وأفلاطون وأرسطو بالخصوص) لطبع مرحلتهم بطابع التربية الفكرية بامتياز.

لقد استبق سقراط بأسلوبه الحوارية، العديد من المدارس والتوجهات المعاصرة في تبنيها لمركزية المتعلم في العملية التربوية، باعتباره قادرًا على بناء المعرفة بشكل ذاتي. ذلك أن سقراط لم يكن يلحن

(3) مطر، أميرة حلي، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (1998)، (ص/120).

(4) أفلاطون، محاورة ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلي مطر، مصر، دار غريب للطباعة والنشر، (2000)، (ص/39).

معارف معينة أو مذهباً فلسفياً محدداً بقدر ما كان يدفع محاوريه إلى البناء الذاتي لمعارفهم من خلال الاشتغال على تحديدات لمفاهيم أخلاقية؛ فتحديد المدركات العقلية عند سقراط يكون عن طريق تعريف الأشياء أو البحث في ماهيتها وجوهرها. لذا نجده دائماً يتساءل عن الماهية على شاكلة: ما الحكمة؟ ما الشجاعة؟ ما الفضيلة؟ (...).

تتميز المحاورات المعروفة بـ(السقراطية) بكونها تنتهي في معظمها بنتائج سلبية، إذ إنها لا تقدم إجابات نهائية عن الأسئلة المطروحة، بالشكل الذي قد يعني أن تعليم سقراط كان قوامه فحص البشر لا المفاهيم، وامتحانهم وحملهم على إدراك جهلهم، على اعتبار أن إدراك الجهل الذاتي شرط أساسي لبناء المعرفة والتعلم. ولعل خير وصف لتأثير منهج سقراط هذا هو ذلك الذي يصفه به (مينون) في المحاوراة المسماة باسمه؛ حيث يصفه بـ«سك الرعاش» نظراً لأنه يخدر كل من يقترب منه أو يلمسه، ليغدو المتحاور معه وكأنه تلميذ جاهل بعد أن كان عالماً ماهراً، أو كما يقول مينون ذاته «أجد نفسي وقد أحاط الشك بي من كل ناحية»⁽⁵⁾. على هذا المنوال كان سقراط يهدف إلى زعزعة الأحكام المسبقة التي رسختها في عقول الشباب تربيتهم العائلية والسوفسطائية ويساعدهم على تربية أنفسهم بأنفسهم⁽⁶⁾. يستخدم سقراط منهج الفحص والتطهير مع أغلب محاوريه خاصة الشباب منهم، هدفه هنا هو إثبات جهلهم بما كانوا يدعون معرفته، وتخليص نفوسهم من الأوهام والظنون التي تستحوذ عليها، وإعدادهم لتقبل المعرفة والتعلم الحق. وهو في ذلك يميز بين النفس والجسد ويعتبر العناية بالنفس أهم من الجسد وبالتالي علينا أن نعرف لمن سنقدم أنفسنا ليعلمها ويهذبها؛ لأن مهمة المربي الحقيقي أن يدفع النفس إلى الارتقاء من المحسوس إلى الشيء في ذاته أو المثال. لهذا يتعين على المشتغلين بديداكتيك الدرس الفلسفي عدم تجاهل «البرنامج التربوي الخاص بسقراط وأفلاطون، وتلك المنهجية التربوية التي شيدها، سواء أكانت هذه التربية تربوية شاملة أو تربية تصاعديّة في تكوين واكتساب العادات الحسنة»⁽⁷⁾.

يمكن القول {إذن} إن التصور السقراطي/الأفلاطوني للتربية مبني على تخليص النفس من أوهام المعرفة المغلوطة وأشباه الحقائق، وتطهيرها من كل الشوائب، قبل إعدادها لتلقي مثال الخير، عبر منهج صارم.

(5) أفلاطون، محاوراة مينون، ترجمة وتقديم عزت قرني، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (2001)، (ص. ص/ 102.101).

(6) برهيبه إيميل، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، القاهرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، (1982)، (ص/ 136).

(7) شيكوني أنجلو، أفلاطون والفضيلة، ترجمة منى سغبيني، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، (1986)، (ص/ 11).

المنهج الذي يعتمد الحوار والمساءلة والتباحث على شكل مجتمع الأصدقاء. على هذا الأساس، سنتوقف في هذا المحور عند أهم تعاليم الحكيم والمعلم سقراط، وأهم الأدوات التي وظيفها في تعليمه الفلسفي، لنجعل منها أساساً يساعدنا على بناء تصور فلسفي للتمرين الفلسفي. وسنعمد هنا نموذج محاورتين: محاوره (تياتيتوس) أو في العلم، ومحاوره (مينون) أو في الفضيلة؛ إذ فهما يظهر الشكل التعليمي لسقراط في أوضح صورة، ونموذج المحاوره يتضمن ثلاثة أنواع من الفنون التي يمكن أن نستلهمها وهي كالآتي:

- **الدراما:** يعين فيها الزمان والمكان وسائر الظروف، ويعرض فيها شخصيات معينة ويصورها أدق تصوير، ويدمجها في أحداث ووقائع ومجريات تجر القارئ وتستري انتباهه إلى نهاية الحوار.
- **المناقشة (الحوار):** تمثل نسيج المحاوره، شكلها ومضمونها، بحث في موضوع أو إشكال أو قضية بغاية تحليلها وحلها.
- **الشرح المرسل أو المتصل:** وهو عرض للأفكار والأطروحات، ويتراوح بين الخطاب الفلسفي المتماسك، والقصة سواء منها الواقعية أو الحكاية الأسطورية أو الأمثولة... (نموذج أسطورة الخلق في محاوره بروتاغوراس، قصة ارتباط النفس بالجسد في محاوره فيدون، أمثولة الكهف في الجمهورية...).

لم يكن اعتماد أفلاطون على الحوار عبثاً بل إنه نابع من تأثره أولاً بأستاذه سقراط، ومن تأثره ثانياً بالجدل، معتبراً أن الحوار هو الطريق الوحيد للبحث في الفلسفة، وحوّل المناقشة من تصورها السفسطائي المموه (حسب اعتقاده) إلى طريقة لتوليد العلم. من هنا تنبع أهمية البحث في الشروط البيداغوجية لفعل التفلسف، وهو ما سيوضح في الفقرة الموالية.

1- شروط التفلسف

يُميز أفلاطون، على لسان سقراط، في محاوره (تياتيتوس) بين البحث الفلسفي الحر وبين باقي أشكال الخطاب عند السوفسطائيين معتبراً أنه: «عندما نعقد مقارنة بين الذين قضوا حياتهم منذ صباهم في المحاكم والمرافعات، وبين من تربوا على البحث الفلسفي والدراسات الأخرى، يبدو الفريق الأول بالنسبة للآخر كالعبيد بالنسبة للأحرار»⁽⁸⁾. فالبحث الفلسفي عنده هو عمل شريف، أي عمل الأحرار من الناس، لكنه عمل مُضن محفوف بالمخاطر، وفوق هذا وذاك عمل يحتاج لشروط نجمل أهمها فيما يلي:

(8) أفلاطون، محاوره ثياتيتوس، (ص/69).

أ- الاستعداد الطبيعي

في محاوره بروتاجوراس يشير أفلاطون إلى مسألة الاستعداد الطبيعي الفطري لتلقي المعرفة. وفي محاوره الجمهورية يميز بين أنواع الأنفس ومعادن الناس وطباعهم. وفي محاوره (تيايتوس) يصف بأسلوب علمي دقيق طباع المتعلمين: من لهم الفطنة والذكاء الحاد وقوة الذاكرة يتصفون بميل عنيف للغضب، أما من هم أكثر هدوءاً فهم يتجهون إلى الدراسة ببطء وتمهل متثاقلين ومعرضين للنسيان. والنوع الثالث (من طينة تيايتوس) فهو يتجه إلى الدراسة والبحث بهدوء ونفاذ سريع إلى المشكلات وبصمت أشبه بسريان الزيت.⁽⁹⁾ إن هذا الوصف الدقيق لأنواع طباع المتعلمين أقرب ما يكون إلى نظرية الذكاءات المتعددة، ومقابلها البيداغوجي المتمثل في البيداغوجيا الفارقية؛ بحيث يتجه سقراط/أفلاطون في بيداغوجيته منحي فارقيا يطلب من المرابي (المدرس) تنويع طرائقه وأساليبه التدريسية تماشيًا مع مستويات فهم المتعلمين.

ب- الدهشة⁽¹⁰⁾

بعد أن عرض (سقراط)، في محاوره (تيايتوس)، الأمثلة والتشبيهات حول نسبة الإنسان المقياس، وارتباط العلم بالإحساس. يقدم مثالاً آخر مفاده: «إذا كان «سقراط» في ظرف سنة لم يتغير ولم يطرأ عليه نمو أو فقدان للحجم، ومع ذلك سنقول إنه أضال من (تيايتوس) بعد سنة، فذلك سببه أن هذا الأخير هو الذي نعى أما «سقراط» فلم يتغير. هنا يعلن (تيايتوس) دهشته أمام أسئلة «سقراط» المخرجة وأمام تعقد هذه القضية المعالجة. ترتبط الدهشة كذلك عند سقراط/أفلاطون باكتشاف المتحاور لجهله، بل إن ادعاء الجهل هو الشعاع السقراطي المفضل، إنه لا يعلم شيئاً، أو بالأحرى إن ما يعلمه هو أنه لا يعلم. وتماشيًا مع هذا الشعاع فهو يوصل محاوره كذلك، بواسطة أسئلته المنتظمة، إلى اكتشاف جهله. فهو إذن اندهاش أمام فظاعة الجهل الذي نحمله في دواخلنا، واندهاش أمام جهلنا أثناء ادعائنا العلم والمعرفة والحكمة، وما نحن في الحقيقية ليس «أحكم من أي شخص آخر ولا حتى من ضفدع الماء»⁽¹¹⁾ حسب تعبير أفلاطون في وصفه لبروتاجوراس.

(9) المرجع السابق، (ص. ص/24.23).

(10) يقول أفلاطون في ذات المحاوره: «هذا الشعور بالدهشة من علامات الفلاسفة بل ليس للفلسفة من مصدر غيره». المرجع

السابق، (ص/44).

(11) المرجع السابق، (ص/53).

تبعًا لهذا التحديد السقراطي/الأفلاطوني للدهشة، يمكن ربطها في الدرس الفلسفي في الثانويات المغربية بانخراط المتعلم في معالجة الوضعية - المشكلة؛ إذ بدون هذا الانخراط وبدون الغرابة التي يشعر بها المتعلم أمام القضايا المعروضة، لن يتحفز للغوص في المعاني والدلالات وما تحمله القضايا الفلسفية والمعيشية من إخراجات وتناقضات، ولن يستطيع الانخراط بجدية في بناء تعلماته بنفسه. يتعين أن يكون الدرس الفلسفي درسًا مبنياً على الدهشة أمام القضايا التي تثار أمام المتعلم.

ت- الحوار

اعتمد سقراط، وهو هنا يمثل المعلم والمربي، على براعته في إدارة الحوار واستخلاص الماهيات بعضها من بعض، وتصنيفها وترتيبها من ناحية العموم والخصوص. الحوار عنده هو الطريقة المثلى لبلوغ العلم والحكمة، العلم الذي لم يتكون دفعة واحدة بل يُتعلم، ويشكل الحوار وسيلته في ذلك. ذلك أنه وكما يقول «دومينيك شانطال» في مقال الحلقات المفقودة: «إذا كانت المطالبة بنوع من المعادلة بين الفلسفة وكل من ممارستها وتعلمها وكذا تدريسها، مطلبًا يتقاسمه الجميع على نطاق واسع، فلأن تلك المعادلة لدى الفلاسفة أنفسهم بيئة بذاتها، كما أن اختيار أفلاطون للصيغة الحوارية هي النموذج الأمثل في هذا المجال. يروم الحوار الأفلاطوني تقديم الفلسفة في «حالة فعل» من خلال الفحص الاستقصائي المشترك، ومن خلال السؤال والجواب، وسواء تعلق الأمر بفيلسوف محترف أو غير محترف، وبعبد جاهل حتى (وردت شخصيته في محاوره مينون) فليس من بين المتحاورين من هو في وضعية المتلقي للدرس»⁽¹²⁾. وما يشترط في الحوار، إضافة إلى وجود متحاورين وقضية محورية واتفاق مسبق على الرغبة في بلوغ الحقيقة، هو مراعاة قواعد المحادثة وآداب الحوار وقول الحقيقة (من دقة، ومرونة، وإنصات).

ولا يقتصر الحوار عند سقراط على الحاضرين للمناقشة، بل إنه يبعث الروح حتى في أولئك المفكرين غير الحاضرين في الحوار سواء ببعض أقوالهم وأطروحاتهم، أو من خلال الأسئلة والإشكالات التي عالجوها في حواراتهم وكتبهم؛ بحيث يعمد إلى إحضار (بروتاجوراس) (في محاوره (تيايتوس) مثلًا) إلى حلبة النقاش من خلال حوار افتراضي يتكلم فيه «سقراط» بلسان (بروتاجوراس)، محاولًا الدفاع عن طرحه حول «الإنسان المقياس» وربط العلم بالحواس؛ يقول: «أي إجابة إذن تقول (مخاطبًا

(12) شانطال دومونك، الحلقات المفقودة، ضمن كتاب تدريس الفلسفة في ملتقى الطرق، مجموعة من المؤلفين ترجمة محمد مزوز، منشورات طوب إديسيون الطبعة الأولى، (2007)، (ص/ 65).

(تباتيتوس)) إن (بروتاجوراس) سيقدمها ليدعم بها نظرياته؟ ألا نحاول أن نذكرها؟..». ويبدأ هنا (سقراط) في محاولة تقمص روح (روتاجوراس) والدفاع عنه.

يمكن أن نستنتج هنا من جهة أولى أهمية تربية المتعلمين على الدفاع عن المواقف أو الأطروحات الفلسفية باستحضار حجج مدعمة؛ بحيث يمكن هذا التمرين المتعلم من تبني مواقف مدعمة ومستندة إلى حجج قادرة على إثبات وجاهتها. ومن جهة ثانية يتضح تمييز (سقراط)/(أفلاطون) بين الحوار/الجدل وبين المناظرة؛ هذه الأخيرة التي يكون الهدف فيها هو إحراج الخصم بقدر الإمكان. أما في الجدل/الحوار، فينبغي أخذ النقاش مأخذ الجد، ويكون مصدر الأخطاء هو طبيعة المحاور أو تربيته أو ما سبق تعلمه. كما أن (سقراط) هنا يضع الصداقة كشرط للحوار وهو ما تفتقده المناظرة التي تنبني على الندية السلبية. ومن جهة ثالثة يمكن أن نتبين بوضوح أهمية الحوار في توليد المعارف من المحاور؛ فسقراط لم يكن معلمًا بالمعنى التقليدي للمعلم، أي كمتلك لمعارف يعمل على تلقينها ونقلها للمتعلم ليحفظها ويستلهمها، بقدر ما كان مولدًا للمعرفة من عقل المتعلم ذاته. إنه تمرين على التعلم الذاتي وتحمل المتعلم مسؤولية تعلمه. «فأنا لا أعلم شيئًا (يقول أفلاطون على لسان سقراط) أكثر من العلم البسيط بأن ما نجريه من حوار يبذل الحكمة عند الآخرين ويجعلهم يتلقونها على نحو سليم»⁽¹³⁾. ويمكن أن نستنتج من الحوارات السقراطية مجموعة من المبادئ التي ينبغي أن ينضبط لها الحوار مع المتعلم داخل الفصل الدراسي ومنها:

- فحص الموضوع المبحوث والاتفاق حوله
- الالتزام بالموضوع المبحوث دون سواه وذلك بالتزام المتحاورين بالمطلوب
- تحكيم مبادئ العقل: سواء تعلق الأمر بقبول القضايا المطروحة أو نفيها، والمقصود بهذه المبادئ تماسك الدعاوى واتساقها وعدم السقوط في التناقض
- إمكانية تقديم أمثلة على أفكار لم يستوعبها المحاور
- تعديل المواقف والإذعان للحق
- الالتزام بقول الحق ولو كان ضدنا.

(13) أفلاطون، محاورة تباتيتوس، (ص/53).

ث- الحرية

يقتضي البحث الفلسفي التخلص من كل القيود سواء الثقافية منها، أو الدينية، أو الاجتماعية (...). ولا يعني هذا القول بالحرية المطلقة، بقدر ما يفيد أن على العقل التخلص من القيود التي تعيق بحثه الحر وتطلعه للحقيقة. كما يتعارض البحث الفلسفي مع وضع جدول أعمال صارم على شكل سقف محدد يعيق البحث والتفكير، غير أن الأمر لا يعني كذلك البحث في كل شيء بدون خيط ناظم، بقدر ما يعني عدم الالتزام في الحوار بمسار ضيق للنقاش كما قد يحدث في النقاشات السياسية والمحادثات. جدول الأعمال هذا يذكرنا بجدازة الدرس، فالدرس الفلسفي لا يقبل (على الأقل عند أفلاطون هنا) التلميذ والتعليب في شكل خانات وإجراءات محددة بدقة تحوله إلى درس تقني في الفلسفة وليس درسًا في التفلسف. وفي الوقت نفسه لا يمكن ترك التباحث الفلسفي للمصادفة والعشوائية، يقول: «بالنسبة لهؤلاء الآخرين، الأحرار يكون الفراغ اللازم للبحث موجودًا دائمًا بحيث تتم أحاديثهم في سلام... أما الآخرون... إذ إنهم خاضعون لسلطة الخصم الذي يقيدده بالنقاط التي ينبغي أن يحصر نفسه فيها... فالواحد منهم الذي تربى على الحرية الحقيقية والفراغ هو الذي نسميه فيلسوفًا...»⁽¹⁴⁾.

لكن الحرية وعدم التقيد بجدول أعمال، لا يعني إطلاق العنان للخيال والكلام إلى درجة الابتعاد أو نسيان الموضوع الرئيسي، وهذا ما يؤكد أفلاطون هنا في قوله على لسان سقراط: «لكن كل هذا الكلام ليس إلا استطرادًا فلنتركهم هنا حتى لا يجرفنا سيل الموضوعات التي نستطرد إليها بعيدًا عن موضوعنا الأصلي، ولنرجع ثانية إلى حيث كنا»⁽¹⁵⁾.

ج- الحقيقة كهدف وكغاية للحوار

عندما يكون العقل حرًا متخلصًا من قيود أوهامه فإنه يرسم الحقيقة كأفق للبحث، وبالتالي فليس هدف الحوار الفلسفي أو التفلسف الإقناع بالرأي بكل السبل أو تغليب قضية على أخرى، إنما هو البحث في اتجاه بلوغ الحقيقة بغض النظر عمدًا يحبه هذا أو ذاك، وبغض النظر عن جدول الأعمال. تلتقي هذه النقطة مع منهج التوليد، كما سنرى فيما بعد، فليس معنى التوليد استخراج أفكار ومعارف جديدة بقدر ما هو التخلص من تلك التي تعيق بلوغ الحقيقة. كذلك الأمر هنا، ليس الهدف هو

(14) المرجع السابق، (ص. ص/ 76.69).

(15) المرجع السابق، (ص/ 76).

بلوغ الحقيقة بما هي امتلاء بقدر ما أنها مسح للطاولة، إنها شك، لكن بمعناه السقراطي؛ التخلص من الأوهام وإعلان الجهل، أو هي إعداد للعقل المتفلسف. أو بحسب تعبير ميشيل طوزي، الشجاعة في وضع مختلف الحقائق موضع مساءلة وشك، فالشك المنهجي الحجاجي هنا وسيلة للبحث عن الحقيقة، وإقصاء الأصل اللاعقلاني للتمثيلات التي نحملها، وإقدار المتعلم على أخذ اعتراضات الآخرين على محمل الجد، وعبر اعتراضات الفلاسفة نتمكن من بناء اعتراضاتنا الخاصة بذاتنا⁽¹⁶⁾.

2- التوليد كمنهج بيداغوجي في الحوار السقراطي

سننطلق في بحثنا في هذه النقطة الثانية من المقطع الآتي: «ألست ترحب إذن بأن أعاونك على أن تتغلغل في فكر رجل أو رجال ممتازين حتى تصل إلى لب أفكارهم؟ (...) المبدأ الرئيس الذي تعتمد عليه النظريات التي سوف نعرضها يتلخص في الآتي: (...) إنك تنسى يا صديقي، أنني لا أعرف ولا أدعي شيئاً من كل هذا وليس في ذهني فكرة عنها وإنما أبغي توليدك، ولكي يتم هذا فإنني ألهمك، وأجعلك تتذوق حكمة المفكرين الواحد بعد الآخر حتى تخرج إلى النور طريقتك في التفكير بمجهودنا المشترك. وبعد ذلك سوف أفحص إن كانت تنبض بالحياة أو لا (...) دعنا نكمل عرضنا لها (...)»⁽¹⁷⁾.

نستشف من هذا المقطع أن المنهج الفلسفي عند سقراط/أفلاطون ينبنى على شروط بيداغوجية وأخرى ديداكتيكية سنوضحها في الآتي:

1.3. الشروط البيداغوجية

أ. التشويق في الحوار

يبدأ الحوار بأسلوب مشوق ومرح، يجذب المتحاور ويجعل الحوار ينساب بكل عفوية وبدون تصنع. يقول أفلاطون على لسان سقراط: «أجل يا ثياتيتوس فهكذا يمكنني أن أرى نفسي وجهًا لوجه فأعرف شكلي لأن (ثيودوروس) يؤكد أنني أشبهك...». تتجلى الروح الفكاهية لسقراط كذلك حينما يسأل الشاب (ثياتيتوس) عن العلم ما هو؟ يخبره أن من سيخطئ عليه أن يركع كالحمار مثلما يفعل الأطفال الصغار في لعينهم. يؤدي التشويق دورًا محوريًا في جلب انتباه المتعلم وضمان انخراطه في فعل التفلسف، كما يسهم في كسر الحواجز بين المتعلمين، ويسمح لهم بتحقيق نوع من الألفة بالقدر الذي يضمن تعبير كل واحد عن أفكاره.

(16) Tozzi Michel, Penser par soi-même, Initiation à la philosophie, éd. Savoir Penser, (1994) (s.d), (p/ 46).

(17) أفلاطون، محاوره ثياتيتوس، ص.ص/ 45. 47.

ب- التحفيز

في موضع آخر من المحاور يعلن (تيايتيتوس) عجزه عن الجواب على سؤال سقراط، لكن هذا الأخير لا يستسلم، ولا يوبخ محاوره بل يحفزه؛ يقدم مثلاً محفزاً للشباب ليستمر في محاولاته قائلاً: «هل إذا أخذ أحد يثني على قدرتك في العدو، وأعلن أنه لم يلق مثيلاً لك في العدو، ثم تصادف أن دخلت في سباق مع أعظم العدائين وهو في أوج قواه فغلبك، فهل تظن الثناء عليك قولاً زوراً؟ حسناً هل تتصور أن معرفة طبيعة العلم أمر هين؟ أليست من أصعب الأمور؟...». وفي موضع آخر يحمس الشاب بكلمات ثناء قائلاً: «لتحاول أن تذكر لي فيم يتلخص العلم ولتحذر جيداً أن تتوهم أنك لست قادراً على ذلك...؟». كيف لا يستجيب الشاب بكل مرونة وهمة لطلب المعلم والمربي وهو نعم المربي. هكذا يستجمع الشاب كل قواه وملكاته لمسايرة هذا العداء المدرب والأخلاقي أيضاً، «الحق يا سقراط أنه ما دمت تحثني بقوة سوف يخجلني ألا أبذل كل جهدي»⁽¹⁸⁾.

إنه لأمر غاية في الأهمية أن نشحذ همم تلامذتنا لمغالبة تكاسلهم وعجزهم، ذلك أن العملية التعليمية-التعلمية تحتاج إلى التحفيز بكل السبل، لتجاوز الخوف والتردد، والضعف، والإحساس بالجهل وعدم القدرة على حل المشكلات. كما يعد التحفيز من ركائز البيداغوجيات المعاصرة.

2.3. العدة الديدائكية

أ. التمرين بواسطة السؤال

يبدأ سقراط التمهيد للإشكال بطريقة لبقة تجعل المتحاور يتقبل طرح القضية وكأنها قضيتها الخاصة التي يتعين عليه معالجتها عن طواعية، وهو الأمر الذي يذكرنا بالوضعية – المشكلة في صيغتها التربوية المعاصرة. لقد شكل السؤال قوام الحوار وأداته الأساسية، واتخذ أشكالاً مختلفة حيث وظفه سقراط لتوليد الأفكار وفحص الأجوبة وتعديل التعريف، وتمارين التلميذ على كيفية صياغة السؤال نفسه، وكشف التناقض في قول المحاور...، وتدرج أسئلة «سقراط» عبر خطوات وهي:

- السؤال العام: من قبيل؛ فيم يتلخص العلم؟⁽¹⁹⁾ ما العلم في ذاته؟⁽²⁰⁾، وتستمر أسئلة سقراط بهذا الشكل في متن الحوار من قبيل: أيكون العلم والإحساس شيئاً واحداً؟ أم أنهما مختلفان؟ ألم تقل يا (تيايتيتوس) إن الإحساس هو العلم؟ ما العلم إذن؟ هل الفضيلة تعلم؟ أم أنها تأتي بالمران؟ أم أنها

(18) المرجع السابق، (ص.ص/3935).

(19) المرجع السابق، (ص/27).

(20) المرجع السابق، (ص/28).

هبة طبيعية؟ أم تحصل بطريقة أخرى؟⁽²¹⁾ وهكذا يتضح أنه عبر أسئلة متدرجة يبني سقراط إشكالاً عاماً يتميز بطبيعته التركيبية المتجهة نحو الماهية والجوهر⁽²²⁾.

- شرح السؤال العام: بعد طرح سقراط للسؤال العام يجيب المحاور بكل ثقة واعتداد بالنفس، إلا أنه لما كان سؤال سقراط يتجه نحو الماهيات والجواهر الثابتة، وكان جواب المحاور عادة ما يسير نحو الأشياء الجزئية والظواهر المتعددة ولما هو متداول، فإنه من الطبيعي أن يقوض سقراط هذه الأجوبة. لكنه لا يتوقف عند حد التقويض والهدم بل هو مجرد مدخل لشرح وتوضيح المطلوب وتأسيس أرضية للإجابات المطلوبة. هكذا يعد (أفلاطون) قائمة من الأسئلة التوضيحية والأمثلة التبسيطية، وهي أسئلة بيداغوجية تعليمية.

في جواب (ثياتيتوس) مثلاً عن السؤال الأول: ما العلم؟ يقول: «إنه يبدو لي، أولاً أن كل ما يمكن أن نتعلمه من (ثيودوروس) هو العلم، كالمهندسة وكل العلوم الأخرى التي ذكرتها الآن (يقصد الفلك والموسيقى والحساب)، ثم هناك فنون مثل فن الإسكافية وكل فنون الصناعات الأخرى سواء أخذتهم على الإجمال أو واحداً واحداً فهي في رأيي كلها علوم». يجيبه سقراط: «إجابة حسنة سخية يا صديقي نسألك سبباً واحداً فتعطينا الكثير، وتمنحنا المركب بدلاً من البسيط». يبحث «سقراط» هنا عن الواحد والجوهر البسيط، إنه بحث في الماهية. وهو يفحص ماهية العلم وليس أنواع العلوم، يبحث عما يكون به العلم علماً وليس عن أجزائه المختلفة والمتعددة.

وفي توضيحه للسؤال: أيكون العلم والإحساس شيئاً واحداً؟ يقول: هل نتفق إذن على أن كل ما نحس به بواسطة البصر أو السمع يكون موضوعاً لعلمنا؟ مثلاً قبل أن نكون قد تعلمنا لغة البرابرة (يقصد غير المتمدنين)، أننكر أننا نسمع ما ينطقون به، أم نؤكد أننا نسمع ونعلم ما يقولون؟ ويقول في موضع آخر: «أظنني صعبت المسألة بهذا الكلام الكثير فهي تتلخص في السؤال ...؟». وفي محاوره (مينون) طرح سقراط أسئلة على (مينون) ليعلمه ضرورة طرح السؤال بدقة لأن السؤال الذي يجب الانطلاق منه هو: ما طبيعة الشيء؟ قبل التساؤل عن خصائصه، ومثال هذه الأسئلة: هل يمكن للمرء الذي لا يعرف من يكون (مينون) أن يعرف صفاته؟

(21) أفلاطون، محاوره مينون، (ص/69).

(22) يؤكد ميشيل طوزي على ضرورة تمرين المتعلم على صياغة الأسئلة الفلسفية بدل تقديمها له جاهزة. وهو في هذا الإطار يشترط أن يكون السؤال عاماً يفتح على إجابات متعددة، وينفتح على أجوبة ضمنية، ويحيل على الوجود، محاولاً فهم الأسباب والغايات، ويثير من حيث رهاناته الشك. كما أن الأسئلة الفلسفية يجب أن تصاغ حول المفاهيم والعلاقة بينها: من قبيل: علاقة الهوية، والاختلاف، والتضاد والتقابل، والتكامل والمصالحة، والتداخل والتنضم (...). انظر:

يتضح مما سلف أنه حينما يبدو لسقراط/أفلاطون أن المحاور لم يعد قادرًا على مجاراته في السؤال، أو يبدو السؤال للمحاور غامضًا، فإن أفلاطون يعمد إلى تدليله وتوضيحه إما بتبسيطه بأسئلة جزئية فرعية، أو من خلال تقديم أمثلة وتوضيحات وشروحات. ما يمكن أن نستنتجه من مثل هذه الأسئلة التعليمية والتوليدية السقراطية هو إمكانية تطبيقها بسلسلة في الفصل الدراسي. فبعد تمرين المتعلم على تنظيم الأسئلة بهذه الشاكلة، يصير من جهة قادرًا على توليد المعارف ذاتيًا، ومن جهة ثانية يصير قادرًا على فحص معارفه الخاصة ومعارف محاوريه، بل وفحص الأطروحات الفلسفية.

- الأسئلة الدائرية وتناقض المحاور: ينطلق هذا المنهج من توجيه سقراط لمحاوره سؤالًا عامًا حول قضية فلسفية من قبيل: (الفضيلة)، (الشجاعة)، (العلم)، (العدالة) (...). يجيب المحاور باعتزاز، وفي الوقت ذاته يعد سقراط قائمة من الأسئلة الدائرية الفرعية التي تبدو للمحاور أحيانًا أنها بعيدة كل البعد عن الموضوع الرئيس للحوار، لكن هذه الدائرة من الأسئلة تكتمل حينما يستجمع سقراط إجابات محاوره ويربطها بالموضوع المركزي، ويبين من خلالها تناقض المحاور، ولنا في محاوره (تيايتيوس) خير مثال:

ينطلق سقراط من قضية بروتاجوراس (بناءً على جواب (تيايتيوس)) القائلة بأن «العلم هو الإحساس»، ثم يربط في أسئلة دائرية بين العلم/الإحساس/التذكر، على الشكل التالي:

- ما نحس به بواسطة الحواس يكون موضوعًا لعلمنا
- من أبصر فقد علم ما أبصره
- يتذكر المرء ما يكون قد رآه
- من أبصر شيئًا يكون قد علمه، ويتذكره حين يغمض عينيه
- الإبصار هو العلم، عدم الإبصار عدم العلم؛ لكن تذكرنا لشيء نكون قد علمناه سلفًا ولا نراه حاضرًا الآن ألا نكون عالمين به؟ وبالتالي نحن نعلم في غياب الإبصار⁽²³⁾.

هكذا ينتهي سقراط إلى كشف تناقض محاوره، فيعمل على تجميع ما سبق التوصل إليه من نتائج للأسئلة الجزئية السابقة، ويصوغ ملخصًا لها ليوضح للمحاور النتيجة. يقول في هذا المضمون: «سوف أجتهد في توضيح ما يجول في ذهني فقد سألتنا: هل ما تعلمناه ثم تذكرناه يمكن ألا نعرفه، ثم سلمنا بأن من رأى شيئًا ثم أغمض عينيه يتذكره في حين أنه لا يراه، ثم ذكرنا بعد ذلك أنه في الوقت نفسه لا يعرفه ومع ذلك فهو يتذكره، وإن في هذا القول استحالة وبهذا نكون قد أنكرنا أسطورة بروتاجوراس

(23) أفلاطون، محاوره تيايتيوس، (ص/ 57).

وأسطورتك اللتين توحدان بين العلم والإحساس»⁽²⁴⁾. يساعد هذا التمرين المتعلم على كشف مغالطات الخصم/المتحاور، كما يساعده على فحص الآراء المتداولة وكشف تناقضات التمثيلات التي يحملها حول القضايا والمواضيع التي يدرسها، وكلما تمكن المتعلم ذاتياً، وبمساعدة من المدرس، من كشف هذه التناقضات أمكنه ممارسة التأمل الميتا-معرفي حول ما يحمله من أفكار.

ب- منهج التوليد كتمرين ديداكتيكي على التعلم الذاتي

قصة هذا المنهج السقراطي يشرحها للشباب (تياتيتوس) في المحاورة المسماة باسمه؛ فبعد أن فشل الشاب في محاولته تحديد ماهية العلم يحفزه سقراط قائلاً: «إنك لتشعر بالآم الامتلاء لا بالفراغ يا عزيزي (تياتيتوس)، لأنك لست خاوياً بل حامل...»⁽²⁵⁾. وهكذا يخبرنا أفلاطون بقصة سقراط في التوليد؛ فهو يشبه والدته (فايناريت) وهي من أشهر القابلات المولدات، يشبهها في أن القابلة تولد النساء الحوامل وتمتلك هذه المهوبة فقط عند توقفها عن القدرة على الحمل. كذلك سقراط فهو لم يمتلك هذا الفن إلا بعد أن فقد القدرة على ولادة الحكمة. ويختلف عنها في أنها تولد النساء، أما هو فيولد عقول الرجال، ويساعدهم على اكتشاف الحقيقة. فسقراط يشبه (المولدة) (القابلة) فهي قادرة على تمييز من تمتلك حملاً ومن ليس لديها حمل؛ كذلك هو قادر على معرفة من من الشباب يمتلك قدرة على ولادة الحكمة ومن له حكمة زائفة.

علاوة على ما تقدم، فإن عرض النظريات، كما سنرى، وبسط الأسئلة والتشويق والتحفيز، كما رأينا سابقاً، هدفه إلهام المحاور للسير قدماً في النقاش بغاية توليد الحقائق منه. وإن كان سقراط لا يمتلك مذهباً أو نظرية يلقتها، فهو يمتلك منهجاً ووسيلة لتوليد الأفكار، وذلك عبر أسئلة منتظمة ومتراصة؛ من قبيل ما رأيناه سابقاً من سؤال (سقراط) ل(تياتيتوس) حول تعلم لغة الشعوب غير اليونانية. وفي محاورة (مينون) يسأله: «هل تعتقد يا مينون أنه بخصوص الفضيلة وحدها هناك فضائل متعددة أم أن الأمر يصدق كذلك على طول الصحة والقامة والقوة؟...». بواسطة مثل هذه الأسئلة التوليدية يتوصل سقراط مع محاوره؛ في (تياتيتوس) إلى أن العلم ليس هو لا المعرفة الحسية، ولا الظن ولا الظن المصحوب ببرهان. وفي (مينون) يتوصل بنفس صيغة الأسئلة إلى أن الفضيلة واحدة بالنسبة للجميع». كما وظف الطريقة نفسها مع عبد (مينون) ليتوصل معه إلى أن حقيقة الموجودات توجد في نفوسنا، وهو ما يعني إمكانية المعرفة عبر التذكر، والشواهد من محاورات سقراط الأفلاطونية عديدة.

(24) المرجع السابق، (ص/58).

(25) المرجع السابق، (ص.ص/32-34).

يبدو في محاورات أفلاطون، خاصة السقراطية منها، أن الحوار ينتهي إلى نتيجة سلبية من حيث المضمون؛ ذلك أن التعريفات والتحديدات التي سبق تقديمها للعلم أو الفضيلة أو الشجاعة (...)، هي كلها تعريفات سوف تُفند ويُبين خطؤها من خلال أسئلة سقراط. لكن هذه النتيجة السلبية على مستوى المضمون تحمل في طياتها نتيجة أخرى إيجابية على مستوى المنهج؛ بحيث مكن سقراط من تخليص نفس/روح المحاور من كل الآراء والظنون التي كان يعتقد في صحتها. وبالتالي فالتوليد السقراطي هنا لا يعني بالضرورة توليد حقائق، بقدر ما أنه اكتشاف للظنون والآراء المغلوطة، والتخلص منها ليهد الطريق أمام النفس للسمو إلى مستوى الحكمة الحققة وتعقل الأشياء في ذاتها. يقول في هذا الصدد: «فإذا حاولت بعد ذلك، يا تياتيتوس، أن تتصور (أن تحمل الأفكار) من جديد وتصورت فإنك سوف تمتلئ بأفكار أفضل بعد أن تطهرت بالبحث الحالي (...). فن التوليد هذا هو موهبة وهبتها السماء لأمي إذ تولد النساء وهبتها لي إذ أولد النفوس النبيلة»⁽²⁶⁾.

هكذا يصبح فن التوليد السقراطي هو تطهير للنفس والروح، واستخراج للأفكار المغلوطة، والظنون التي تعيق النفس والعقل من السمو إلى سماء المثل والجواهر الخالدة. إنه بالمعنى التربوي المعاصر أشبه بالاشتغال على التمثلات من وجهة نظر معرفية-بنائية.

ت. العرض وبسط النظريات؛ أو التمرين بواسطة فحص حجاج الأطروحة

«المبدأ الرئيسي الذي تعتمد عليه النظريات التي سوف نعرضها يتلخص في الآتي...»⁽²⁷⁾

يعمل سقراط/أفلاطون على عرض نظريات الفلاسفة والمفكرين والسفسطائيين وكذا الشعراء (...). أخذًا إياها كأرضية خصبة للنقاش والحوار، الهدف من ذلك فحص هذه النظريات، ومقارنتها وتتبع نتائجها لمعرفة مدى صحتها وتماسكها من جهة أولى، ولإكساب المتعلم طريقة إنتاج المعرفة من خلال الفحص والنقد من جهة ثانية. هنا يتجلى بوضوح تدريس سقراط/أفلاطون لتاريخ الفلسفة والنظريات الفلسفية لمعاصريه والسابقين عليه. وستتوقف عند نموذج من هذا العرض في محاوره (تياتيتوس).

يقدم سقراط/أفلاطون، بين الفينة والأخرى، عرضًا أشبه ما يكون بمحاضرة أكاديمية. يستغلها إما لتوضيح قصده من اعتراض على فكرة ما، أو لشرح ما يقصده فيلسوف أو سفسطائي حول قضية ما، أو لعرض وجهة نظره حيال الموضوع المطروح للنقاش (...). والأمثلة على ذلك كثيرة في حوارات أفلاطون، ويمكن أن نشير هنا إلى عرضه، في محاوره (تياتيتوس)، لتوضيح ماهية (الحكيم) الفيلسوف واختلافه عن عامة الناس والشعراء ورجال السياسة وكل الذين يلغون بلغوهم⁽²⁸⁾، وهو

(26) المرجع السابق، (ص/136).

(27) المرجع السابق، (ص/45).

(28) المرجع السابق، (ص/69).

ما سبق التوقف عنده في النقطة المتعلقة بشروط التفلسف. وفي موضع آخر من الحوار نفسه يقدم (سقراط) تشبيهين لفحص نظرية (بروتاجوراس) حول (الإنسان المقياس): الأول ما تحدثه الريح من أثر في الواحد منا ويكون مختلفاً عن أثرها في شخص آخر رغم أنها نفس الريح، والثاني ربطها بتصور (هيراقليطس) للصيرورة. ورغم أن (سقراط) هنا يبدو كأنه يسأل فقط إلا أنه في الواقع هو الذي يفسر ويوضح من خلال أسئلته، خاصة تلك التي تحمل طابعاً استنكارياً، من قبيل: «ألا تظهر (يقصد الريح) للواحد على نحو معين، وللآخر على نحو آخر؟ أجل. وأن تظهر له، ألا تعني أنه يحس بها؟ بالفعل...»⁽²⁹⁾. هنا يكتفي الشاب بإبداء موافقته فقط على ما يتوصل إليه سقراط.

إن عودة سقراط إلى الأصول ومواجهة النظريات بعضها ببعض هي محاولة لنقل المحاور من النقاش حول نظرية (بروتاجوراس) في (الإنسان المقياس)، وتفسير (تيايتتوس) لها (بالمطابقة بين العلم والإحساس)، إلى مستوى الرجوع إلى الأصول، وفحص هذه النظرية في أصولها التي تستمدها من (النظرية الهيرقليطية) في الصيرورة والحركة والتغير. لكن سقراط/أفلاطون لا يكتفي بمناقشة هذه النظرية من الداخل في ذاتها بحججها فقط، بل بمواجهتها بنظرية (بارمنيدس) و(ميلسوس) في الثبات ووحدانية الوجود واستحالة الحركة.

ما نستشفه من هذه المقارنة هو أن سقراط يعلمنا أدبيات المناقشة الفلسفية، وأدبيات الحوار بين النظريات الفلسفية. يعلمنا ألا ندافع عن نظرية أو أطروحة لأنها تعجبنا أو تخدم مصالحنا أو لأن القائل بها هو فلان، بل لأن النظرية الفلسفية الحقيقية هي تلك التي تستطيع أن تواجه النقد في مقارنتها بحكم العقل وبنظريات أخرى وبأسئلة الناقد. هذا ما نعلمه لتلامذتنا، أو بالأحرى ما هو مطلوب منا تعليمهم إياه؛ مقارعة الحجة بالحجة، وفحص الأطروحات ونقدها وتمحيصها بمعيار العقل لا نستبقي منها إلا ما هو عقلي فيها. وهذا كذلك ما توصلت له الابستمولوجيا المعاصرة في اختبارها للنظريات العلمية.

ث. تمرين فحص مواقف المتعلمين، والتمرين على النقد الذاتي

لا يتوقف عمل المؤلّد (المدرس) -كما رأينا سابقاً- عند حدود توليد المحاور واستخراج الأفكار والحقائق من نفسه، بل لا بد من معاودة فحص هذه النتائج لاختبار مدى صمودها أمام الأسئلة والاعتراضات وعدم تناقضها. فبقدر ما يوافق سقراط على بعض النتائج المتوصل إليها مع محاوريه، بقدر ما يعمد إلى فحصها وتبيين مدى إمكانية صمودها أمام محكمة النقد. وتتضمن عملية الفحص

(29) المرجع السابق، (ص/39).

إيراد حجج إما بغرض تأكيد الفكرة المتوصل إليها أو بهدف إثبات تهافتها. يسعف هذا التمرين السقراطي المدرس على توجيه أسئلة الفحص نحو تمثيلات المتعلمين ومواقفهم، ليس بهدف تبيان تهافتها ونسف أسسها، لكن بغرض تمرين المتعلم على بناء استدلالاته بشكل صحيح وتعوده على المحاجّة على مواقفه.

مبرر اختيارنا لهذه الصيغة السقراطية في الفحص نابع بالأساس من ملاحظتنا الفصلية التي تبين لنا من خلالها إهمال المدرس في مواقف متعددة لإجابات المتعلمين وآرائهم ومواقفهم؛ بحيث تُرفض جملةً وتفصيلاً أحياناً، أو عدم إعارتها أي اعتبار والمروء عليها كأنه لم يدلّ بها أو لا تستحق التفكير فيها. بالمقابل يتوجب على المدرس، وعملاً بما أسس له سقراط، أخذ هذه المواقف بعين الاعتبار وتعويد المتعلم على فحص مواقفه بذاته وفحص مواقف المحاور، في سياق التأسيس للحوار والمناقشة الفلسفيين، ووضع فعل التفلسف ذاتياً كأفق لهذا الفحص.

خاتمة:

يقدم لنا الدرس السقراطي تصوّراً واضحاً لما يتعين أن يكون عليه الدرس الفلسفي على المستويين البيداغوجي والديداكتيكي؛ فمدرس الفلسفة ملزم ببناء تمارين فلسفية يوازن من خلالها بين «العرض النظري» للأفكار والأطروحات، وفي نفس الوقت أن «يتساءل ويسأل» متعلميه حول هذه النظريات، مع (توليد) الأفكار ومساعدتهم على بلوغ الحقائق بأنفسهم (وهذا ما تؤكد عليه النظريات التربوية المعاصرة وما تركز عليه بالخصوص بيداغوجيا الكفايات؛ وهو مركزية المتعلم في العملية التربوية). كما أن عمل المدرس لا ينبغي أن يتوقف عند حدود العرض والحوار والتوليد، بل يتعين عليه من جهة فحص ونقد النظريات والأطروحات المعروضة لتمهيد المتعلم على ممارسة التفكير النقدي، وعدم تقبل الأشياء بشكل سلبي. ومن جهة أخرى عليه التفاعل مع أجوبة المتعلمين وعدم تركها معلقة أو غض النظر عنها، بل عليه أخذها بعين الاعتبار والتفاعل معها.

المراجع:

1. أفلاطون، محاوره ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلي مطر، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر، 2000.
2. أفلاطون، محاوره مينون، ترجمة وتقديم عزت قرني، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.
3. أفلاطون، محاوره بروتاجوراس، ترجمة عزت قرني، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر

- والتوزيع، 2001.
4. ألكييه فريناند، معنى الفلسفة، ترجمة حافظ الجمالي، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999.
5. برهيه إيميل، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982.
6. مطر أميرة حلبي، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.
7. شيكوني أنجلو، أفلاطون والفضيلة، ترجمة منى سغبيني، بيروت، دار الجيل، 1986.
8. شانطال دومونك، وآخرون، تدريس الفلسفة في ملتقى الطرق، ترجمة محمد مزوز، المغرب، منشورات طوب إديسيون، 2007.
9. Tozzi Michel, Penser par soi-même, Initiation à la philosophie, éd. Savoir Penser, (1994) (s.d)

Arabic reference

1. Aflāṭūn, muḥāwarat thyātytws, tarjamat Amīrah Ḥilmī Maṭar, al-Qāhirah, Dār Gharīb lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 2000.
2. Aflāṭūn, muḥāwarat mynwn, tarjamat wa-taqdīm 'Izzat Quranī, al-Qāhirah, Dār Qibā' lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2001.
3. Aflāṭūn, muḥāwarat brwtājwrās, Ed: 'Izzat Quranī, al-Qāhirah, Dār Qibā' lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 2001.
4. ālkyyh frynānd, ma'ná al-falsafah, Ed: Ḥāfīz al-jamālī, Dimashq, Manshūrāt Ittiḥād al-Kitāb al-'Arab, 1999.
5. brhyyh iymyl, Tārīkh al-falsafah al-Yūnānīyah, Ed: Jūrj Ṭarābīshī, Bayrūt, Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, 1982.
6. Maṭar Amīrah Ḥilmī, al-falsafah al-Yūnānīyah tārikhuḥā wa-mushkilātuhā, al-Qāhirah, Dār Qibā' lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1998.
7. shykwny anjlw, Aflāṭūn wa-al-faḍīlah, Ed: Muná sghbyny, Bayrūt, Dār al-Jīl, 1986.
8. shāntāl dwmwnk, wa-ākharūn, tadrīs al-falsafah fi Multaqá al-ṭuruq, Ed: Muḥammad Mazzūz, al-Maghrib, Manshūrāt Ṭūb idysywn, 2007.



ترجمات Translations



فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-11-22

تاريخ القبول: 2024-12-4

الإسلام والإمبراطوريات الأوروبية

دايفيد موتادل⁽¹⁾

ترجمة: إبراهيم الفيضا⁽²⁾

elfidabra@gmail.com

ملخص:

يستعرض هذا المقال الأدبيات حول انخراط الإمبراطوريات الأوروبية المختلفة، بما في ذلك الإمبراطوريات الفرنسية والبريطانية والهولندية والروسية والألمانية مع الإسلام. ففي حين أن تاريخ الإسلام والإمبراطوريات قد جذب انتباه الدارسين لعقودٍ، إلا أن معظم دراساتهم كُتبت في المقام الأول كمساهمات في تاريخ إمبراطورية معينة أو منطقة جغرافية متميزة، ونادراً ما تشير تلك لدراسات إلى البحث عن القوى الإمبريالية الأخرى، على الرغم من أن الأسئلة والموضوعات المطروحة متشابهة بشكل ملحوظ. نجمع في هذا المقال هذه الدراسات، عاملين على كشف الموضوعات التالية: الإسلام والحكم الإمبريالي (الإمبراطوري)، وعلى وجه الخصوص الطرق التي تُوسل بها لاستيعاب المؤسسات الدينية والسيطرة عليها في الدولة الاستعمارية؛ إضافة إلى موضوع الإسلام والمقاومة المناهضة للإمبريالية. وكذا تناول العلاقة بين الإسلام والمعرفة الاستعمارية. تُقيم الدراسة الموضوعات المهيمنة في هذا المجال وتناقش عددًا من الأسئلة التي لا تزال بحاجة إلى دراسة..

الكلمات المفتاحية:

الإمبريالية، الدين، الاستعمار، الحركات، الصراع.

(1) David Motadel (2012), "Islam and the European Empires." *The Historical Journal*, Vol. 55, Issue 3, pp. 831-856.

(2) أستاذ محاضر وباحث بالكلية المتعددة التخصصات بمدينة الناظور المغربية، دكتوراه في الأدب والدراسات الإنجليزية من جامعة محمد الأول، وجدة، المملكة المغربية.

للاقتباس: موتادل، دايفيد، الإسلام والإمبراطوريات الأوروبية، ترجمة: إبراهيم الفيضا، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 9، ع 1، 2025، 148-181.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2024-11-22

Accepted: 2024-12-4



Islam and the European Empires

David Motadel⁽³⁾Translated by: Ibrahim El-Fida⁽⁴⁾elfidabra@gmail.com

Abstract

This article conducts a comprehensive review of the literature concerning the interactions between various European empires and Islam, including those of France, Britain, the Netherlands, Russia, and Germany. Although the history of Islam in relation to empires has captivated scholars for decades, most studies have been narrowly focused on the history of specific empires or regions, seldom addressing the commonalities among different imperial powers despite the similarities in their inquiries and themes. This article consolidates these studies and explores the following themes: the relationship between Islam and imperial rule, particularly how religious institutions were appropriated and managed by colonial states; the role of Islam in anti-imperialist resistance; and the interplay between Islam and colonial knowledge. The study evaluates the prevailing themes within this domain and identifies several questions that warrant further investigation.

Keywords:

Imperialism, Religion, Colonialism, Movements, Conflict.

(1) David Motadel (2012), "Islam and the European Empires." The Historical Journal, Vol. 55, Issue 3, pp. 831-856.

(2) Lecturer and researcher at the Multidisciplinary Faculty of Nador, Morocco, PhD in English Literature and Studies from Mohammed I University, Oujda, Kingdom of Morocco.

Cite this article as: Motadel, David, Islam and the European Empires, Translated by: Ibrahim El-Fida, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 1, 2025, 148-181.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes

مقدمة:

في ذروة الإمبراطوريات، حكمت القوى الأوروبية معظم أجزاء العالم الإسلامي؛ ولم يحكم أي حاكم على وجه الأرض رعايا مسلمين أكثر من الملكية البريطانية. استوعبت الإمبراطوريات البريطانية والفرنسية والروسية والهولندية مسلمين أكثر من أي دولة إسلامية مستقلة. كان الساسة الأوروبيون والمسؤولون الاستعماريون يعتقدون أنَّ الإسلام ذو أهمية سياسية كبيرة وكانوا حذرين للغاية عندما يتعلق الأمر بمسائل الحياة الدينية لرعاياهم المسلمين. أصبحت إدارة الشؤون الدينية للمسلمين جانباً مهماً من جوانب الحكم الإمبراطوري. واستخدم المسؤولون الأوروبيون الزعماء الدينيين والمؤسسات الإسلامية في المستعمرات وبناتظام لتعزيز السلطة الإمبريالية؛ وفي الوقت نفسه، تعرضت الإمبراطوريات الأوروبية لتحدي حركات المقاومة الدينية والتمرد الإسلامية.

وقد أظهر دارسو تاريخ الإمبراطوريات الاهتمام المستمر الذي يربط الدين بالإمبراطوريات. ومع ذلك، ما تزال الأدبيات في هذا المجال تهيمن عليها الدراسات حول الإرساليات والحركات التبشيرية المسيحية إلى حدٍ كبيرٍ؛ التي يُنظر إليها عادة على أنها جزءٌ لا يتجزأ من التوسع الاستعماري الأوروبي؛ أو كما كان القول مشهوراً في السابق، «يأتي المُبشِّرُ أولاً ثم يليه القنصل ومن بعده يأتي الجيش الغازي»⁽⁵⁾. ومع ذلك، يشير عدد متزايد من الدراسات إلى أن دور الحركات التبشيرية المسيحية في تشكل الإمبراطوريات الأوروبية كان أقل أهمية مما هو مفترض عادة وأن التبشير والإمبراطورية كانا في الواقع مسعين مختلفين للغاية. وفي حين أن المبشرين عادة ما يتصرفون خارج الأراضي المستعمرة، اتبع حكام الإمبراطوريات عادة سياسة الحياد الديني وعدم التدخل ورفضوا منح البعثات وضعاً خاصاً في المستعمرات من أجل تجنب الاضطرابات الدينية. وقد أكد مؤرخو الإمبراطورية البريطانية على وجه الخصوص، أبرزهم «براين ستانلي» (Brian Stanley) و«أندرو بوتر» (Andrew Porter) أنه لا توجد صلة كبيرة بين الكتاب المقدس والتاج [أو الأعلام الوطنية]⁽⁶⁾. هذا فضلاً عن أنَّ الدارسين

(5) Hobson, J. A., *Imperialism: A Study* (London, 1902), p. 215, quoting Ching, Wen, *The Chinese Crisis from within* (London, 1901), p. 12

(6) A. N. Porter, *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914* (Manchester, 2004); and idem, "Religion and Empire: British Expansion in the Long Nineteenth Century, 1780–1914," *Journal of Imperial and Commonwealth History*, 20 (1992), pp. 370–90; Brian Stanley, *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Leicester, 1990).

أنظر أيضاً الدراسة التالية في المجلد الخامس من (تاريخ أكسفورد عن الإمبراطورية البريطانية):

Norman Etherington, "Missions and Empire," in Robin W. Winks and Alaine Low, eds., *Oxford History of the British Empire*, V: *Historiography* (Oxford, 1999), pp. 303–14.

يؤكدون أن إنجازات المبشرين في ما يخص أعمال تحويل الناس إلى اعتناق المسيحية كانت مبالغاً فيها بشكل عام وأنّ المسيحيين الأوروبيين ساهموا مساهمةً ضعيفةً فقط في انتشار المسيحية الذي استمر قرناً من الزمن؛ وهو التوسع الذي اعتمد في الغالب على العملاء/الوكلاء المحليين وتحركات الكنائس الأهلانية. وقد أكد «نورمان اثرينغتون» (Norman Etherington) وهو محرر أحد أحدث المجلدات حول الإرساليات التنصيرية والإمبراطورية أنّ كميات هائلة من الوثائق التي أنتجها المبشرون لا علاقة لها بإنجازاتهم في انتشار المسيحية على مستوى العالم، ولا أهمية لها داخل الإمبراطوريات الأوروبية⁽⁷⁾. ومما لا شك فيه أنّ الحياة الدينية في الإمبراطوريات الأوروبية لم يُشكّلها المبشرون المسيحيون، ولكن أتباع الديانات غير المسيحية.

حكم الأباطرة والإمبراطورات الأوروبيون المسلمين والسيخ والبوذيين والهندوس وأتباع العديد من الديانات الإفريقية⁽⁸⁾. كان الانتماء الديني منظاراً مهمّاً ينظر من خلاله المسؤولون الاستعماريون إلى رعاياهم. في جميع أنحاء العالم، كانت مسألة إدارة الدين وحكمه مصدر قلق محوري بالنسبة للسلطات الإمبراطورية؛ وفي الإمبراطوريات الأوروبية، كان يُنظر إلى هذه المسألة على أنها أكثر أهمية في المناطق الإسلامية، حيث كان المسلمون يعتبرون رعايا ذوي حساسية معتبرة بشكل خاص وميالين إلى الثورة.

اجتذب تاريخ الإسلام داخل الإمبراطوريات الأوروبية الكثير من الاهتمام لدى المؤرخين؛ حيث تطرقت الدراسات إلى الطرق التي تعاملت بها القوى الامبريالية مع المسلمين وعقيدتهم، كما درست هذه الدراسات توافق الإسلام ومواءمته في المستعمرات وكذا حركات المقاومة الإسلامية المناهضة للاستعمار. ومع ذلك؛ ففي حين أن هذه الدراسات ساهمت في تراكم معرفتنا حول تعامل الإمبراطوريات الأوروبية مع رعاياها المسلمين، فقد كُتبت بشكل أساسي ضمن الأطر التاريخية لإمبراطوريات محددة ومناطق محددة. وعلى الرغم من معالجة أسئلة ومشكلات مماثلة، إلا أنّ معظم الدارسين الذين تناولوا موضوع الإسلام والإمبراطوريات لم ينتهوا إلى الأعمال المتعلقة بإمبراطوريات مختلفة. لذلك تعتبر دراسة المرويات المقارنة مفقودة⁽⁹⁾. تستعرض الصفحات التالية وتقوم بمسح للدراسات حول

(7) Norman Etherington, 'Introduction', in idem, ed., *Missions and Empire* (Oxford, 2005).

(8) تقدم «سوزان بايلي» في كتابها مرؤية رائعة عن الفروق والاختلافات الدينية التي واجهها المسؤولون الاستعماريون في الخارج: Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society 1700–1900* (Cambridge, 1989).

يقدم الكتاب الذي حرره «فرانسيس روبنسون» تاريخ كامبريدج الجديد عن الإسلام تاريخاً عاماً للعالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر (9) والعشرين، على الرغم من أن عدداً من المؤلفين يذكرون أو يناقشون العلاقة بين الدين والإمبريالية الأوروبية.

Francis Robinson, ed., *The New Cambridge History of Islam, v: The Islamic World in the Age of Western Dominance* (Cambridge, 2010).

الإسلام والإمبراطورية وتوضح بعض الخطوط العامة للبحث والمواضيع المشتركة. تدرس المقالة ثلاثة اتجاهات رئيسة في هذا المجال. يُقوّم الجزء الأول الأدبيات المتعلقة بالإسلام والحكم الاستعماري التي أكدت على توافق الدين في النظام الإمبراطوري. يتناول الجزء الثاني دراسات حول الإسلام ومقاومة الاستعمار؛ في حين يتناول الجزء الثالث الأبحاث التي تمّت حول العلاقة بين الإسلام والمعرفة الاستعمارية (الكولونيالية).

الجزء الأول:

لطالما تأثرت الكتابة التاريخية عن الإمبريالية بفكرة العداء بين الإمبراطوريات الأوروبية المسيحية والإسلام. وقد وُصِفَ الاستعمارُ الأوروبيُّ بأنه جزء من تاريخ طويلٍ من الصراع بين العالم المسيحي اللاتيني والإسلام؛ الذي بدأ مع انتشار الإسلام وتوسعه واستمر مع معركة تور والحروب الصليبية وحصار فيينا. كان الواقع بطبيعة الحال أكثر تعقيداً. شكل المسلمون جزءاً لا يتجزأ من الإمبراطوريات الأوروبية، تماماً كما استوعبت القوى الإسلامية، مثل بلاد فارس أو الإمبراطورية العثمانية، المسيحيين واليهود باعتبارهم أهل الذمة (ذميين *dhimmi*) لعدة قرون⁽¹⁰⁾. منذ بداية التوسع الأوروبي في الأراضي الإسلامية، لم تبذل السلطات الإمبريالية جهوداً كبيرة لدمج الإسلام في الدولة الاستعمارية فحسب، بل سعت بنشاط في كثير من الأحيان للحصول على الشرعية الإسلامية لحكم تلك الأراضي.

تناولت الدراسات جوانب مختلفة من السياسة الإمبراطورية للدين في العالم الإسلامي المستعمر. لقد كشفت تلك الدراسات عن توظيف الشخصيات الدينية والقادة من قبل السلطات الإمبراطورية لتعزيز السيطرة والنظام، كما قاموا بفحص دمج المؤسسات الإسلامية مثل المساجد والمحاكم القانونية والمدارس الدينية في الدولة الاستعمارية وبحثوا في مراقبة الطقوس الدينية وتنظيمها مثل الحج إلى مكة. تُظهر معظم هذه الأعمال أنه لإدارة الشؤون الإسلامية، قامت السلطات الأوروبية بإضفاء الطابع المؤسسي على الإسلام وأدخلت التسلسل الهرمي الكنسي والبيروقراطيات الدينية التي لم تكن معروفة على نطاق واسع في العالم الإسلامي.

دُرِسَت السياسات الإمبراطورية تجاه الإسلام أول مرة من قبل مؤرخي مصر النابوليونية. في عام 1914م، نشر «كريستيان تشيرفيلز» كتاباً رائداً عن المحاولات الفرنسية لاستغلال الإسلام في مصر

(10) Youssef Courbage and Philippe Fargues, *Christians and Jews under Islam* (London and New York, NY, 1997).

سياسيًا⁽¹¹⁾. فبعد وقت قصير من غزو 1798م، قررت السلطات الاستعمارية الفرنسية إدارة مصر عن طريق استخدام النظام القضائي الإسلامي وتوظيف القادة الدينيين. فُسِّرَ القرآن مرارًا وتكرارًا لصالح الجيش العظيم⁽¹²⁾ وتُرجمت التصريحات إلى اللغة العربية لإضفاء الشرعية الدينية على نظام الاحتلال. حضر نابليون نفسه احتفالًا عامًا بذكرى عيد المولد النبوي (ذكرى المولد) في القاهرة؛ وفي أجزاء أخرى أيضًا من الإمبراطورية، سرعان ما بذل الفرنسيون جهودًا لتوظيف الإسلام في حكمهم. في الجزائر على سبيل المثال، وكما أوضح «ألان كريستلو» في دراسته حول المحاكم الإسلامية والدولة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر، توسلت السلطات الفرنسية بمحاكم الشريعة المحلية والقضاء الإسلامي للحفاظ على النظام⁽¹³⁾. أُدخِلت تدريجيًا القواعد الرسمية واليهيكل البيروقراطية الحديثة في النظام القضائي الإسلامي التقليدي؛ فالقضاة الذين باتوا يُدفع لهم رواتبهم من طرف الدولة، أصبحوا تحت رقابة مشددة. فعن طريق دمج مبادئ القانون الفرنسي والشريعة، أنشئ قانون إسلامي-فرنسي هجين، سُمي قانون المسلمين الجزائريين. ونظرًا لأن التفسيرات الأوثوذوكسية للإسلام تبدو أسهل في السيطرة، فقد عُزِّزَت الشريعة على حساب القانون العرفي. وعلى الرغم من أنه فقد الكثير من مرونته واستقلالته، إلا أن النظام القضائي الإسلامي نجا في النهاية. كما لوحظت مسألة إدماج مماثل للبنى الدينية في الدولة الاستعمارية، على الرغم من أنه قليلًا ما دُرِس، في المحميات الفرنسية في كل من تونس والمغرب⁽¹⁴⁾.

في نهاية المطاف، كانت السياسات في المنطقة المغاربية بمثابة نموذج للمسؤولين الفرنسيين في غرب إفريقيا المستعمرة كما أظهر ذلك «كريستوفر هاريسون» (Christopher Harrison). ففي كتابه

(11) Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes* (Paris, 1914).

وانظر كذلك الكتب التالية:

Christopher J. Herold, *Bonaparte in Egypt* (New York, NY, 1962); Jean Thiry, *Bonaparte en Égypte Décembre 1797–24 Août 1799* (Paris, 1973); and Juan Cole, *Napoleon's Egypt: invading the Middle East* (New York, NY, 2007).

انظر خاصة الصفحات من 123 إلى 142. وانظر كذلك كتاب:

Jacques Frémeaux, *La France et l'Islam depuis 1789* (Paris, 1991), pp. 35–54

وانظر كذلك المقالات في الكتاب التالي التي تركز خاصة على السياسات الاستعمارية الفرنسية تجاه الإسلام.

Pierre-Jean Luizard, ed., *Le choc colonial et l'Islam: les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'Islam* (Paris, 2006).

(12) الجيش العظيم (أو الجيش الكبير) هو جيش نابليون بونابرت الإمبريالي الذي ساد في العقدين الأولين من القرن التاسع عشر. (المترجم).

(13) Allan Christelow, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria* (Princeton, NJ, 1985).

(14) Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama 1873–1915: Social Structure and Response to Ideological Currents* (Leiden, 1978), pp. 129–230; and Moshe Gershovich, *French Military Rule in Morocco: Colonialism and its Consequences* (London and Portland, OR, 2000), pp. 63–121.

العمدة، فرنسا والإسلام في غرب أفريقيا ما بين عامي 1860 و1960، بحث «هاريسون» كيف تمت عملية دمج المؤسسات الإسلامية في الدولة الاستعمارية الفرنسية⁽¹⁵⁾. وعلى الرغم من المراقبة الحذرة من قبل الإدارة الاستعمارية، فقد مُنح المسلمون استقلالاً دينياً كاملاً وكان بإمكانهم إدارة المحاكم والمدارس الخاصة بهم. دُرِس التعاونُ بين كبار الشخصيات والوجهاء الإسلاميين والفرنسيين في غرب أفريقيا، بتفصيل كبير، في كتاب *Paths of accommodation* لصاحبه «دايفيد روبنسون»⁽¹⁶⁾. في بحثهم عن حُلفاء محليين، سرعان ما أصبح الفرنسيون مقتنعين بأن التعاون مع شيوخ الطرق الصوفية (الأخوية) أكثر فائدة من التعاون مع الزعماء التقليديين الأقل نفوذاً. يُلقى «روبنسون» نظرة على العلاقات بين الإدارة الاستعمارية وأربعة قادة صوفيين وهم: سعد بوه (Saad Buh) وسيديا باب (Sidi-yya Baba) وكلاهما من الطريقة القادرية من موريتانيا؛ ومالك سي (Malik Sy) (من الطريقة التيجانية) وأمادو بامبا (Amadu Bamba) (من الطريقة المريدية) في حوض الفول السوداني في السنغال. تم منح الشيوخ وباقي أخوياتهم حكماً ذاتياً كاملاً في مقابل تأييد النظام الاستعماري؛ حتى إن بعض المشايخ أضافوا الشرعية على الحكم الفرنسي من الناحية الدينية زاعمين بأن الأمر «مفيد لديننا» كما قال «مالك سي» في رسالة عام 1912م؛ كما ساهموا في الترويج للجمهورية الثالثة العلمانية باعتبارها «قوة إسلامية». وفي المقابل، ساعد التعاون مع النظام الاستعماري الشيوخ الصوفيين على تعزيز مكانتهم في غرب إفريقيا الفرنسية ونمت مؤسساتهم الإسلامية في ظل الحكم الأجنبي⁽¹⁷⁾. حتى إن الفرنسيين قاموا

(15) Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860–1960* (Cambridge, 1988).

وحول مسألة تماسك السياسات الفرنسية تجاه الإسلام في غرب أفريقيا في القرن التاسع عشر، انظر مقال «دونالد أوبراين»: Donal Cruise O'Brien, 'Towards an "Islamic policy" in French West Africa', *Journal of African History*, 8 (1967), pp. 303–316
ورداً عليه، انظر مقال «دايفيد روبنسون»:

David Robinson, 'French "Islamic" policy and practice in late nineteenth-century Senegal', *Journal of African History*, 29 (1988), pp. 415–35

وانظر كذلك:

Jean-Louis Triaud, 'Islam in Africa under French colonial rule', in Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels, eds., *The history of Islam in Africa* (Athens, OH, 2000), pp. 169–88; Gregory Mann, 'Fetishizing religion: Allah Koura and French "Islamic policy" in late colonial French Soudan (Mali)', *Journal of African History*, 44 (2003), pp. 263–82; and Hèle'ne Grandhomme, 'La politique Musulmane de la France au Sénégal (1936–1964)', *Canadian Journal of African Studies*, 38 (2004), pp. 237–78.

(16) David Robinson, *Paths of Accommodation: Muslim societies and French colonial authorities in Senegal and Mauritania, 1920–1880* (Oxford and Athens, OH, 2000); see also idem, 'France as a Muslim power in West Africa', *Africa Today*, 46 (1999), pp. 105–27; idem, 'The Murids: surveillance and accommodation', *Journal of African History*, 40 (1999), pp. 193–213; the articles in idem and Jean-Louis Triaud, eds., *Le temps des Marabouts: itinéraires et stratégies Islamiques en Afrique Occidentale française v. 1880–1960* (Paris, 1967); the articles of David Robinson in idem and Jean-Louis Triaud, eds., *La Tijāniyya: une confrérie Musulmane à la conquête de l'Afrique* (Paris, 2000); and Lucy Behrman, 'French Muslim policy and the Senegalese brotherhoods', in Daniel F. McCall, ed., *Aspects of West African Islam* (Boston, MA, 1971), pp. 185–208.

(17) Robert Launay and Benjamin F. Soares, 'The Formation of an "Islamic Sphere" in French Colonial West Africa', *Economy and Society*, 28 (1999), pp. 497–519.

برعاية حج الزعماء الدينيين المخلصين ووسعوا نطاق هذه السياسة لتشمل أجزاء أكبر من السكان. وقد أظهر «غريغوري مان» و«باز لوكوك» أنه بحلول منتصف القرن العشرين، دعمت السلطات الفرنسية حج مئات المسلمين العاديين في غرب إفريقيا⁽¹⁸⁾.

لقد أدت هذه الدراسات المتعلقة باستيعاب الإسلام في ظل الحكم الفرنسي، إلى حد ما، إلى نسبة الفكرة السائدة على نطاق واسع القائلة بأن الاستعمار الفرنسي قوض البنى الإسلامية في غرب إفريقيا ودمرها. وعلى وجه الخصوص، أظهرت الأعمال المتعلقة بحقبة الغزو والفترة الاستعمارية (مدة الاحتلال) المبكرة في السنغال الفرنسية مثل دراسة «مارتن كلاين» الذي درس تأكل المؤسسات الإسلامية تحت الحكم الفرنسي، ومؤخراً أكد «الشيخ أنتا بابو» (Cheikh Anta Babou) وشدد على الاحتكاكات بين السلطات الاستعمارية والقادة المسلمين، أظهرت هذه الدراسات الجانب الأقل استيعاباً للسياسات الفرنسية تجاه الإسلام⁽¹⁹⁾. وغالباً ما وصف دارسو الإمبريالية في غرب إفريقيا السياسات الفرنسية بأنها قائمة على التدخل ولا تقوم على الاستيعاب، عاملين على مقارنتها بالسياسات البريطانية المتمثلة في عدم التدخل والاستيعاب. وقد وصفت دراسات مثل دراسة «مايكل كراودر» الموسومة غرب إفريقيا تحت الحكم الاستعماري ودراسة «ويليام مايلز» أرض الهوسا المنقسمة تدمير الفرنسيين للمؤسسات الإسلامية ومراقبتها والتدخل فيها مقارنة بالحكم البريطاني في شمال نيجيريا، حيث ظلت المؤسسات السياسية والدينية الإسلامية على حالها⁽²⁰⁾.

والواقع أن المثل الكلاسيكي لاستيعاب الإسلام وإقامته في الإمبراطورية البريطانية هو مثال غرب إفريقيا؛ إنه في منطقة شمال نيجيريا التي كانت تحت الحماية التي تأسست في مطلع القرن العشرين، في الأراضي التي كانت تحت الخلافة السُّقُوطية⁽²¹⁾ (Sokoto Caliphate) سابقاً، تمتع القادة المسلمون والمؤسسات الإسلامية بحكم ذاتي ملحوظ. غالباً ما وُصف نظام الحكم الاستعماري الذي أنشأه

(18) Gregory Mann and Baz Lecocq, 'Between Empire, Umma, and the Muslim Third World: the French Union and African Pilgrims to Mecca, 1946–1958', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27 (2007), pp. 167–81.

(19) Martin A. Klein, *Islam and Imperialism in Senegal: Sine-Saloum, 1847–1914* (Stanford, CA, 1968); and Cheikh Anta Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913* (Athens, OH, 2007);

وانظر كذلك الجزء الثاني في هذا المقال.

(20) Michael Crowder, *West Africa under Colonial Rule* (London, 1968); and William F. S. Miles, *Hausaland Divided: Colonialism and Independence in Nigeria and Niger* (Ithaca, NY, 1994); see also William F. S. Miles, 'Partitioned Royalty: The Evolution of Hausa Chiefs in Nigeria and Niger', *Journal of Modern African Studies*, 25 (1987), pp. 233–58

(21) اختلفت التسميات فيما يخص هذه الخلافة الإسلامية التي قامت في شمال نيجيريا ما بين عامي 1804 م و1903 م؛ فهناك من كتبها صُكُتُو وهناك من يرسمها سُوَكُتُو. وهذا ما يدخل ربما تحت مقولة التاريخ المنسي بحيث لا نجد لها ذكراً عند بعض المتحدين عن تاريخ الإسلام في إفريقيا. (المترجم)

«فريدريك لوغارد»، المفوض السامي الذي حكم المنطقة من عام 1899 إلى عام 1906، بأنه ليس فقط الممثل الرئيس للحكم غير المباشر، ولكن أيضًا مثال على استيعاب الإسلام في الدولة الاستعمارية⁽²²⁾. تحت سيطرة عدد قليل فقط من المسؤولين البريطانيين، وُظِّفَتْ بعض وجوه السلطة المسلمين، منهم بالخصوص القضاة المحليون والأمراء، للحكم على المستوى المحلي. وبطبيعة الحال، لم يكن حكمهم الذاتي من دون حدود. لقد أشار بعض الدارسين، في الواقع، إلى حدود الحكم البريطاني غير المباشر للمسلمين في غرب إفريقيا (تمامًا كما ألمح المؤرخون إلى محاولات السلطات الفرنسية لاستيعاب الإسلام في غرب أفريقيا الإسلامية). يجاجج محمد ساني عمر في كتابه الإسلام والاستعمار بأن الزعماء الدينيين وعلماء منطقة الهوسا-فولاني (Fulani-Hausa) في شمال نيجريا كانوا أقل ولاء للبريطانيين مما كان يفترض عادة⁽²³⁾. وعلى الرغم من أن البريطانيين قبلوا الشريعة الإسلامية في نطاق ولايتهم القضائية، إلا أن حكمهم أثر على العديد من الممارسات القانونية الإسلامية، كما أن العديد من مراسيمهم وأحكامهم دمرت المؤسسات الإسلامية.

عاش أكبر عدد من السكان المسلمين إبان عهد الإمبراطورية البريطانية في شبه القارة الهندية

(22) المصدر نفسه: النص المؤسس يعود لصاحبه:

Frederick D. Lugard, *The Dual Mandate in British Tropical Africa* (Edinburgh and London, 1922).

وانظر كذلك:

Margery Perham, *Lugard* (2 vols., London, 1956–60), II, pp. 1–280 and 375–638.

لطالما ساءل الدارسون سياسة «لوغارد» المزعومة للحكم غير المباشر. انظر:

Hubert Deschamps, 'Et maintenant, Lord Lugard?', *Africa: Journal of the International African Institute*, 33 (1963), pp. 293–306

وكرر عليه، انظر:

Michael Crowder, 'Indirect rule: French and British style', *Africa: Journal of the International African Institute*, 34 (1964), pp. 197–205; and I. F. Nicolson, *The Administration of Nigeria, 1900–1960: men, methods, and myths* (Oxford, 1969), pp. 124–79

وحول مسألة انتشار الإسلام تحت الحكم البريطاني، انظر:

C. N. Ubah, 'Colonial administration and the spread of Islam in Northern Nigeria', *Muslim World*, 81 (1991), pp. 133–48

وحول مسألة الصراع بين المبشرين والسلطات الإسلام حول الإسلام، انظر:

Andrew E. Barnes, "'Religious insults': Christian Critiques of Islam and the Government in Colonial Northern Nigeria", *Journal of Religion in Africa*, 34 (2004), pp. 62–81.

(23) Muhammad Sani Umar, *Islam and Colonialism: Intellectual Responses of Muslims of Northern Nigeria to British Colonial Rule* (Leiden, 2006).

وحول مسألة التدخل البريطاني في الشؤون الإسلامية، انظر نفس المصدر إضافة إلى المصادر التالية:

'The Tijāniyya and British Colonial Authorities in Northern Nigeria', in Triand and Robinson, eds., *La Tijāniyya*, pp. 327–55; Peter Kazenga Tibenderana, 'The Role of the British Administration in the Appointment of the Emirs of Northern Nigeria, 1903–1931: The Case of Sokoto Province', *Journal of African History*, 28 (1987), pp. 231–57; idem, 'The Irony of Indirect Rule in Sokoto Emirate, Nigeria, 1903–1944', *African Studies Review*, 31 (1988), pp. 67–92; Auwalu Hamsxu Yadudu, 'Colonialism and the Transformation of the Substance and form of Islamic Law in the Northern States of Nigeria', *Journal of Law and Religion*, 9 (1991), pp. 17–47; and Jonathan Reynolds, 'Good and Bad Muslims: Islam and Indirect Rule in Northern Nigeria', *International Journal of African Historical Studies*, 34 (2001), pp. 601–18.

ولطالما ركز تأريخ المسلمين في الهند البريطانية على التمثيل السياسي للمسلمين وأنشطتهم في الدولة الاستعمارية. فتحت تأثير أحداث عام 1947م، بحث الدارسون تاريخ الانفصالية الإسلامية والجهود البريطانية لدعم التمثيل السياسي للمسلمين⁽²⁴⁾. أظهرت دراسات «بيتر هاردي» و«فرانسيس روبنسون» ذات التأثير الملحوظ كيف تعامل البريطانيون وبشكل متزايد، منذ منتصف القرن التاسع عشر، مع السكان المسلمين في الهند كمجموعة متميزة، ما ساهم في بروز وعي الجماعة المسلمة. لقد وفر التأييد البريطاني لتأسيس رابطة مسلمي عموم الهند عام 1906 وإدخال عملية فصل مجموعات الناخبين عام 1909، ولو عن غير قصد، بيئة حيث يمكن أن تتطور فيها النزعة الانفصالية الإسلامية. بذل المسؤولون الاستعماريون جهودًا كبيرة من أجل التعاون مع القادة المسلمين المخلصين من أمثال سيد أحمد خان (Sayyid Ahmad Khan) كما بذلوا قصارى جهدهم لاستيعاب المسلمين في الدولة الاستعمارية. اهتمت الدراسات التي قامت حول التمثيل السياسي للمسلمين وأنشطتهم بالجوانب الاجتماعية والسياسية بدلًا من الدين في حد ذاته. بدأ الدارسون، في الآونة الأخيرة فقط، في البحث وبشكل معمق في السياسات البريطانية تجاه دين رعاياهم المسلمين في الهند وتناولوا مواضيع من قبيل دور النظام القضائي الإسلامي وإنشاء «القانون الأنغلو-إسلامي»⁽²⁵⁾ الاستعماري والسياسات البريطانية تجاه طقوس دينية محددة مثل الحج⁽²⁶⁾. من الأمثلة الرائعة على هذا النوع من الأبحاث تجد كتاب

(24) P. Hardy, *The Muslims of British India* (Cambridge, 1972); Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims: the Politics of the United Provinces' Muslims, 1923-1860* (Cambridge, 1975).

وانظر كذلك عمل «فرانسيس روبنسون» الأحدث:

'The British empire and Muslim identity in South Asia', *Transactions of the Royal Historical Society*, 6 (1998), pp. 271–289.

-والحقيقة أنني وجدت بأن الدراسة نُشرت في المجلد الثامن من المجلة وليس المجلد السادس؛ على أي، على القارئ العربي المهتم أن يتحرى الأمر. (المترجم).

-وتنظر كذلك الأعمال الحديثة الأخرى مثل:

David Page, *Prelude to Partition: the Indian Muslims and the Imperial System of Control, 1920-1932* (Delhi, 1982); and Farzana Shaikh, *Community and Consensus in Islam: Muslim Representation in Colonial India, 1860-1923* (Cambridge, 1989).

تقدم فرزانا شيخ نبذة جيدة عن السجل والحوار التاريخي المعقد حول الإسلام والحكم البريطاني والطائفية في الهند في الصفحات 1-9 من الكتاب.

(25) Scott Alan Kugle, 'Framed, Blamed and Renamed: the Recasting of Islamic Jurisprudence in Colonial South Asia', *Modern Asian Studies*, 35 (2001), pp. 257–313; and Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ, 2002), pp. 17–37.

ومن أجل إجراء مقارنة مع القانون الإسلامي الجزائري (droit musulman algérien) في الجزائر الفرنسية، انظر المقال التالي:

David S. Powers, 'Orientalism, Colonialism, and Legal History: the Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India', *Comparative Studies in Society and History*, 31 (1989), pp. 535–71.

(26) John P. Slight, 'The British Empire and the Hajj, 1865–1956' (Ph.D., Cambridge, 2011).

انظر أيضًا:

William R. Roff, 'Sanitation and Security: the imperial powers and the nineteenth century hajj', *Arabian Studies*, 6 (1982),

«نايل غرين» الإسلام والجيش في الهند البريطانية⁽²⁷⁾.

من خلال جيوشها، كان للقوى الاستعمارية الأوروبية تأثير مباشر على الممارسات الدينية لرعاياها. على الرغم من أن الجيش الهندي البريطاني جند هنوداً من مجموعات عرقية ودينية مختلفة، إلا أن عدد المسلمين كان مرتفعاً ارتفاعاً غير متناسب. فمن خلال استكشاف الحياة الروحية للجنود الهنود المسلمين من فرقة حيدر آباد بين منتصف القرن التاسع عشر والثلاثينيات من القرن العشرين، يوضح «غرين» كيف أن الضباط البريطانيين تسامحوا على نطاق واسع مع الممارسات الدينية لجنودهم. كانت حرية الدين تقوي العزيمة العسكرية وتضمن الولاء للتاج؛ فازدهرت الحياة الدينية في الوحدات لكن في الوقت نفسه، تأثرت الأعراف والعادات الإسلامية بالسياق الاستعماري. عزز الإطار المؤسسي للجيش أشكالاً معينة من التدين، بينما قُيدَ البعض الآخر، مما خلق شكلاً مميزاً من الإسلام يُسميه غرين «إسلام الثكنات». يعمل «غرين» على إعادة بناء الحياة الدينية للجنود المسلمين على أساس السير الذاتية لعدد من النساك الهنود الدراويش (Sufi faqirs) الذين لعبوا دوراً مهماً في المجتمعات الدينية لتلك الوحدات. برز هؤلاء النساك في الوحدات عراة وتحت تأثير العقاقير والمخدرات؛ ولكن بالنسبة لأتباعهم، كان مظهرهم الغريب علامةً على قداستهم. وفي نظر الجنود الهنود المسلمين كان يتمتع هؤلاء النساك بقوى خارقة للطبيعة. وبعد نهاية القرن، ظهرت وبشكل متزايد أشكال تدين حديثة وغالبا ما كانت أرثوذكسية في الوحدات. يُظهر «غرين» كيف كُبح استقلال النساك الهنود أكثر فأكثر، حيث أصبح البريطانيون أكثر شُكاً وغير متسامحين في مواقفهم تجاه الإسلام. في أوائل القرن العشرين

pp. 143–60; Takashi Oishi, 'Friction and rivalry over pious mobility: British colonial management of the hajj and the reaction to it by Indian Muslims, 1870–1920', in Kuroki Hidemitsu, ed., *The influence of human mobility in Muslim societies* (London, 2003), pp. 151–79; Michael B. Miller, 'Pilgrims' Progress: The Business of The Hajj', *Past and Present*, 191 (2006), pp. 189–228; Michael Christopher Low, 'Empire and the Hajj: Pilgrims, Plagues, and Pan-Islam under British Surveillance, 1865–1908', *International Journal of Middle Eastern Studies*, 40 (2008), pp. 269–90; and Saurabh Mishra, *Pilgrimage, Politics and Pestilence: the Haj from the Indian Subcontinent, 1860–1920* (Delhi, 2011).

P. Hardy, *The Muslims of British India* (Cambridge, 1972); Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims: the Politics of the United Provinces' Muslims, 1860–1923* (Cambridge, 1975); and, more recently, idem, 'The British Empire and Muslim Identity in South Asia', *Transactions of the Royal Historical Society*, 6 (1998), pp. 271–89.

انظر كذلك الدراسات الحديثة التالية:

David Page, *Prelude to Partition: The Indian Muslims and the Imperial System of Control, 1920–1932* (Delhi, 1982); and Farzana Shaikh, *Community and Consensus in Islam: Muslim Representation in Colonial India, 1860–1947* (Cambridge, 1989).

(27) Nile Green, *Islam and the Army in Colonial India: Sepoy Religion in the Service of Empire* (Cambridge, 2009); see also idem, 'The Faqir and the Subalterns: Mapping the Holy Man in Colonial South Asia', *Journal of Asian History*, 41 (2007), pp. 57–84; and idem, 'Jack Sepoy and the Dervishes: Islam and The Indian Soldier in Princely Hyderabad', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 18,1 (2008), pp. 31–46.

ومع تزايد المخاوف من التعصب الإسلامي، أصبحت سلطات الاحتلال تعتقد أن الإسلام يشكل تهديدًا سياسيًا للإمبراطورية. فبات يُنظر إلى نساك حيدر-أباد وبشكلٍ متزايد على أنهم يشكلون مصدر تخريب بسبب تعبيرهم عن إسلام ما استطاع البريطانيون إدراكه أو السيطرة عليه. وعلاوة على ذلك، بات من الثابت أن القواعد المتغيرة للأخلاق والعقلانية في بريطانيا لا تتوافق مع أسلوب حياة النساك. واعتبرت تحركاتهم المنحرفة وعُربهم واستهلاكهم للمخدرات إضافة إلى مظهرهم القذر مثيرة للاشمئزاز. وفي نظر الحكام والنخب الهندية الجديدة، لم يكن سلوك النساك علامة على وضعهم الديني الخاص وإنما كان تعبيرًا عن الكسل والفوضى الأخلاقية. فمن خلال النظر إليها باعتبارها تهديدًا للانضباط والوضع العسكري والنظام الاستعماري بشكل عام، بذل البريطانيون جهودًا متزايدة للسيطرة على النساك. وقد اعتُبر سلوكهم حينها علامةً على الجنون وعدم الكفاءة العقلية وحظرت الإدارة الاستعمارية العديد من «النساك المرضى» ووضعتهم في مصحات الأمراض النفسية. يربط «غرين» هذا التطور بالأهمية المتزايدة للطب النفسي في بريطانيا الفكرية والخطابات المعاصرة حول الجنون والإجرام والحالة العاطفية الطبيعية. وأخيرًا وربما هذا هو الأهم، كان التعصب المتصاعد تجاه النساك وتدين الجنود الهنود المسلمين نتيجة النفوذ المتزايد للضباط البريطانيين الإنجليبيين الذين لم يجدوا ما يفيد الدين في صلب هذه الطوائف الصوفية، بل سعوا في بعض الأحيان إلى أهداف تبشيرية، مما قد يؤدي إلى مواجهات عنيفة. وفي النهاية يبقى السؤال مفتوحًا حول ما إذا كانت هناك زيادة خطية في التعصب في تلك الوحدات أو هو بالأحرى توتر مستمر بين التسامح والتقييد. وفي نهاية المطاف، انتهج الجيش باستمرار، رسميًا على الأقل، سياسة الحياد الديني. فمن خلال ربط التاريخ العسكري والسياسي والديني، تُعد دراسة «غرين» نموذجًا يحتذى به وقدوة في الدراسات المستقبلية حول تاريخ الإسلام في جيوش الاحتلال الأوروبية.

هذا وتناول مؤرخو الإمبراطورية الهولندية استيعاب الإسلام في الدولة الاستعمارية. وعلى الرغم من أنه، في كتابه الاحتلال الهولندي والإسلام الإندونيسي الذي يُعتبر العمل المُعتمد حول الإسلام في جزر الهند الشرقية الهولندية، يؤكد «كاريل ستينبرينك» على المواجهات بين الغُزاة المسيحيين والرعايا المسلمين؛ ويشير إلى أنه بمجرد ما أنشئ الحكم الهولندي استمرت المؤسسات الإسلامية في التطور ضمن الإطار الإمبريالي/الإمبراطوري⁽²⁸⁾. حافظت سلطات الاحتلال الهولندية على المدارس والمحاكم الإسلامية وحاولت إدارة الإسلام ومؤسساته في بيروقراطية حديثة. إنَّ مكتب الشؤون الأهلية الذي

(28) Karel Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts, 1596–1950* (Amsterdam et al., 1993).

كان إبان فترة الاحتلال المسؤول عن الشؤون الإسلامية تحول إلى وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية في ما بعد زمن الاحتلال.

لم تكن فقط إمبراطوريات ما وراء البحار هي التي توسعت إلى الأراضي الإسلامية واحتلتها وإنما كذلك بعض الإمبراطوريات الأوروبية القارية. دُرست سياسات (إمبراطورية) «هابسبورغ» تجاه الإسلام في منطقة البلقان بعمقٍ من طرف بعض الدارسين من أمثال «روبرت دونيا» و«فرديناوند هاوبتمان»⁽²⁹⁾. أظهر مؤرخو الإمبراطورية القيصرية اهتمامًا أكبر بمكانة الإسلام في الدولة الإمبراطورية والدراسة الأكثر شمولًا في هذا المجال هو كتاب «روبرت كروز» (من أجل النبي والقيصر) الذي يدرس العلاقة بين الدولة والمسجد في آسيا الوسطى القيصرية⁽³⁰⁾. فمن خلال دراسة السياسات الإمبراطورية الروسية تجاه الإسلام منذ عهد «كاترين العظيمة» انطلاقًا من ثمانينيات القرن الثامن عشر وحتى سقوط «نيكولاس الثاني» في عام 1917م، يحاجج «كروز» بأن الإدارة الروسية للمسلمين كانت أكثر تسامحًا ونجاحًا مما كان يُفترض في كثير من الأحيان. فبعد مدّةٍ من عداٍ الإسلام في عهد «بطرس الأكبر» وهي الفترة التي تميزت بتدمير المساجد وإجبار المسلمين على اعتناق ديانة أخرى، استحدثت «كاترين الثانية» سياسة من التسامح الديني. وعلى الرغم من أنّ الحكام الروس نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم قادة للمسيحية الأرثوذكسية، إلا أنهم قدموا أنفسهم باعتبارهم رعاة للإسلام. في الواقع، كان الحكم القيصري قائمًا على أسس طائفية ومذهبية وكان الإسلام ركيزة مهمة للنظام الإمبراطوري. وظفت

(29) Robert J. Donia, *Islam under the Double Eagle: the Muslims of Bosnia and Hercegovina, 1878–1914* (New York, NY, 1981).

وعمل فرديناوند:

Ferdinand Hauptmann, 'Die Mohammedaner in Bosnien-Hercegovina', in Adam Wandruzka and Peter Urbanitsch, eds., *Die Habsburgmonarchie 1848–1918*, IV (Vienna, 1985), pp. 670–701.

انظر كذلك المصدر التالي:

Rupert Klieber, *Jüdische–Christliche–Muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie, 1848–1918* (Vienna, 2010).

(30) Robert D. Crews, *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia* (Cambridge, MA, and London, 2006).

انظر دراسة أخرى للباحث بعنوان:

'Empire and the Confessional State: Islam and Religious Politics in Nineteenth-Century Russia', *American Historical Review*, 108 (2003), pp. 50–83.

وانظر كذلك دراسة أخرى تحت عنوان:

"Islamic Law, Imperial Order: Muslims, Jews, and the Russian State," *Ab Imperio*, 3 (2004), pp. 467–490.

هناك أعمال أخرى تؤكد على استيعاب الإسلام في الإمبراطورية القيصرية منها:

Allen J. Frank, *Muslim Religious Institutions in Imperial Russia: the Islamic World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910* (Leiden, 2001). Vladimir Bobrovnikov, 'Islam in the Russian Empire', in Dominic Lieven, ed., *Cambridge History of Russia, II: Imperial Russia, 1689–1917* (Cambridge, 2006), pp. 202–23; and Paolo Sartori, 'An Overview of Tsarist Policy on Islamic Courts in Turkestan: Its Genealogy and Its Effects', in Svetlana Gorshenina and Sergey Abashin, eds., *Le Turkestan russe: une colonie comme les autres?* (Paris, 2009), pp. 477–507.

السلطات القيصرية شخصيات مسلمة موثوقة وبعض الوجوه من العلماء الذين كان منتظر منهم ممارسة السلطة في مجتمعاتهم المحلية؛ كان يُدفع لهم من طرف «سانت بيطرسبرغ» وأصبحوا مسؤولين حكوميين وجزءًا من الدولة الإمبراطورية. تُعتبر روسيا القيصرية أبرز مثال على تدعيم البيروقراطية (bureaucratization)⁽³¹⁾ للإسلام. في عام 1788م، أسست «كاثرين الثانية» مجمع أورنيغ الإسلامي في أوفا (Ufa) الذي كان تحت رئاسة مفت (mufti) كان على جدول رواتب «سانت بطرسبرغ» وكانت الغاية من المُجمع مراقبة المسلمين وإدارتهم في جميع أنحاء الإمبراطورية. كان للمُجمع سلطة على العلماء المحليين لكنه كان تابعًا لوزارة الشؤون الداخلية القيصرية؛ وفي العقود الموالية، تم إنشاء هيئات ماثلة في مناطق مختلفة من الإمبراطورية، كتلك التي تأسست في عام 1831م في جزيرة القرم وفي عام 1872م في القوقاز حيث أُنشئت تجمعات للطائفة السُنية وللشيعة. كان لإضفاء الطابع المؤسسي على الإسلام في البنى الهرمية والكنسية تأثيرٌ كبيرٌ على الممارسة الدينية للمسلمين تحت الحكم الروسي. حاولت الدولة الإمبراطورية، من خلال هذا النظام، السيطرة تقريبًا على كل جوانب الحياة لدى المسلمين، بما في ذلك حقوق الزواج ومراسم الدفن وعدد المساجد والأئمة والحج. ومع ذلك، استخدم أيضًا القادة المسلمون البيروقراطية الجديدة لمصلحتهم الخاصة؛ حيث أتاحت لهم فرصة تقديم التماس مباشر إلى الدولة وتوظيف السلطات القيصرية لتسوية النزاعات وفرض الشريعة وممارسة السلطة في مجتمعاتهم. لكن في بعض أجزاء الإمبراطورية تبدو الصورة أكثر تعقيدًا. أصبحت منطقة القوقاز، وهي منطقة تُغطيها دراسة «كروز» بشكل هامشي فقط، مرتعًا لسخط المسلمين وتمردهم. وهناك دراسة تكميلية جيدة تُلقي الضوء على السياسات الدينية القيصرية في القوقاز وهي دراسة «فيروزه موستشاري» بعنوان في مسألة الحدود الدينية⁽³²⁾. فمن خلال التركيز على أذربيجان من عام 1880م إلى عام 1917م، تُجادل «موستشاري» بأن الدين أثبت أنه العنصر الأكثر مقاومة للحكم الروسي. وعلى الرغم من أن الدولة الإمبراطورية وظفت شخصيات إسلامية، إلا أن الدعم الروسي لأعضاء هيئة العلماء يمكن أن يشوه سمعة المؤسسة الإسلامية في نظر السكان المحليين، الذين تحولوا من زعماء دينيين تدفَع لهم الدولة

(31) لقد أثرنا استعمال تعبير «تدعيم بيروقراطية الإسلام» دون استعمال «برقطة» الإسلام الأقل تداولًا في السياق العربي.

واللفظ الأخير في العربية قد يفيد القعود على الساقين. (المترجم)

(32) Firouzeh Mostashari, *On the Religious Frontier: Tsarist Russia and Islam in the Caucasus* (London, 2006).

وانظر حول مسألة محدودة الاستيعاب في منطقة جزيرة القرم دراستين اثنتين الأولى أطروحة للباحثة «أونيل» والثانية دراسة لنفس الباحثة:

Kelly O'Neill, "Between Subversion and Submission: The Integration of the Crimean Khanate into the Russian Empire, 1783–1853" (Ph.D., Harvard University, 2006); and idem, "Constructing Russian Identity in the Imperial Borderland: Architecture, Islam, and the Transformation of the Crimean Landscape," *Ab Imperio*, 2 (2006), pp. 163–92.

إلى زعماء طرق صوفية معادية للقيصرية. وفي كتاب صدر مؤخرًا، يجادل «ألكسندر موريسون» بأن الصراعات مع المسلمين في القوقاز وفي أماكن أخرى ساهمت في تزايد عدم الثقة بالمسؤولين الروس في جميع أنحاء الإمبراطورية وأن السياسات القيصرية تجاه المسلمين أصبحت تصادمية بشكل متزايد مع تقدم القرن التاسع عشر⁽³³⁾. فبالاعتماد على مجموعة واسعة من المصادر، يقارن الباحث هذا الأمر بالتعامل البريطاني مع المسلمين في الهند، معتبرًا أنّ السلطات الاستعمارية البريطانية ظلت أقل قلقًا بشأن الإسلام. تُبرز دراسة «موريسون» الرائعة الإمكانيات الكبيرة لمقارنة السياسات الاستعمارية المختلفة تجاه الإسلام. هناك بالتأكيد حاجة مُلحة لمزيد من الدراسات المقارنة من هذا النوع. وبشكل عام، أضافت الأدبيات حول استيعاب الإسلام في النظام الإمبراطوري الأوروبي بُعدًا مهمًا للبحث في مسألة الإسلام والإمبراطورية، الذي ركز عادة على الصراع المعادي للاحتلال والثورة المسلحة.

ثانيًا:

يتناول جزء مهم من تاريخ الاحتلال الأوروبي في العالم الإسلامي موضوع المقاومة الإسلامية ضد الاحتلال. طوال العصر الإمبراطوري، واجهت السلطات الأوروبية التمرد الديني والمناهضة الإسلامية للاحتلال. دعا الزعماء الدينيون عبر إفريقيا وآسيا إلى الجهاد⁽³⁴⁾ (holy war) ضد حكم غير المسلمين في دار الإسلام. وفي بعض الأحيان، تضافرت هذه الدعوة مع الدعوة إلى الهجرة من الأراضي المحتلة اعتمادًا على مفهوم الهجرة. على الرغم من أنه علينا أن نكون حذرين حتى لا نتبنى وجهة نظر جوهرائية عن هذه الحركات المقاومة، يبدو أن هناك بعض أوجه التشابه اللافتة للنظر⁽³⁵⁾؛ وهو كونها كانت تُساق من طرف الوجوه والسلطات الدينية وكانت الشعارات والبلاغة مشحونة دينيًا. رُوج لأشكال التنظيم الديني والأنظمة السياسية الإسلامية باعتبارها بدائل قابلة للتطبيق للحكم غير الإسلامي. عادة ما كانت هذه الحركات متجذرة في حقبة ما قبل الاحتلال وكانت تتماشى بانتظام مع الصراعات الداخلية ومحاولات تغيير المجتمعات المحلية وإنشاء دول حكومات دينية (ثيوقراطية). التأكيد هنا على الدين لا يجب أن يعني، بأي حال من الأحوال، بأن القوى الاجتماعية والاقتصادية وكذا الشروط

(33) A. S. Morrison, *Russian Rule in Samarkand, 1868–1910: A Comparison with British India* (Oxford, 2008), esp. pp. 51–87.

(34) لقد ثبت عند كثير من الدارسين الغربيين بأن يضعوا «الحرب المقدسة» مقابل «الجهاد» الذي هو أسوأ وأشمل من أن يحصر في هذا التصور المسيحي الغربي المخصوص ويُعد «برنارد لويس» من أبرز مُستعملي هذا المصطلح على طول القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين. (المترجم)

(35) William R. Roff, ed., *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse* (London, 1987).

أكدت أعمال أخرى على أهمية السياقات الاجتماعية والسياسية في تشكيل الحركات والخطابات الإسلامية في جميع أنحاء العالم، على الرغم من أن التركيز على التنوع ينطوي على خطر إهمال أوجه التشابه الحاسمة وإغفالها.

المادية لم تكن مهمة⁽³⁶⁾. ومع ذلك يجب أخذ الدين على محمل الجد لفهم هذه الحركات؛ لعب الإسلام دورًا مهمًا في تشكيل الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الإسلامية وأثبت أنه قوة فعالة للغاية في إضفاء الشرعية والتنظيم والتعبئة في عدد كبير من الحركات الشعبية المناهضة للاحتلال. لقد درس المؤرخون أنواعًا مختلفة من حركات المقاومة الإسلامية، منها الشبكات والطرق الصوفية والحركات المهديّة والجماعات الإصلاحية والإحيائية. وبالتأكيد، كانت هناك العديد من التيارات والتشكيلات داخل كل واحدة من هذه الحركات والخطوط التي يمكن رسمها فيما بينها ليست واضحة المعالم⁽³⁷⁾. يُمكن المجادلة بأن الحركات المسيحانية شكلت أكبر تهديد للحكم الإمبراطوري⁽³⁸⁾. فباعتبارها مرتكزة على زعيم كاريزمي ومدفوعة بتوقعات الألفية، يمكن لشعوبها أكملها أن تنهض في ثورة. يعد أبرز مثال على ذلك هو انتفاضة المهدي السودانية في أواخر القرن التاسع عشر عندما شنَّ محمد أحمد (Muhammad Ahmad)، الذي نصَّب نفسه باعتباره المهدي، الجهاد (حربًا مقدسة holy war) ضد الحكم العثماني المصري في السودان وحُماته البريطانيون كما غزا الخرطوم وأسس دولة/ حكومة ثيوقراطية. في عام 1896م، أرسلت لندن جيشًا تحت قيادة «هربرت كيتشنر» الذي لا يرحم لمواجهة الدولة الإسلامية التي كان يقودها حينها عبد الله الطاشي، الذي خَلَفَ محمد أحمد. استغرقت الحملة أكثر من ثلاث سنوات وانتهت بهزيمة كاملة للطاشي. كان موضوع التمرد موضوعًا جذابًا باستمرارٍ حيث صار موضوعًا في العديد من الكتب الشعبية⁽³⁹⁾. على مدى العقود الماضية، أبدى المؤرخون اهتمامًا

(36) Edmund Burke III, 'Islam and Social Movements: Methodological Reflections', in idem and Ira M. Lapidus, eds., *Islam, Politics, and Social Movements* (Berkeley, CA, et al., 1988), pp. 17–35.

(37) للمقارنة بين مختلف الحركات الإسلامية المناهضة للاحتلال، انظر «رودولف بيترز»:

Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: the Doctrine of Jihad in Modern History* (The Hague et al., 1979), pp. 39–104; and Nikki Keddie, 'The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism', *Comparative Studies in Society and History*, 36 (1994), pp. 463–87, esp. pp. 481–5.

يميز «بيترز» (الصفحات 41-44) و«كيدى» (الصفحات 466 و467؛ 481) بشكل رئيس بين الثورات «المسيحانية» (messi-anic) و«الوهابية».

(38) لدراسة السياق العام، يمكن الرجوع إلى المصدر التالي:

Michael Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order* (Chapel Hill, NC, 1979).

(39) Dominic Green, *Armies of God: Islam and Empire on the Nile, 1869–1899* (London, 2007); Fergus Nicoll, *Mahdi of Sudan and the Death of General Gordon* (London, 2005); Michael Asher, *Khartoum: The Ultimate Imperial Adventure* (London, 2005); and Robin Neillands, *The Dervish Wars: Gordon and Kitchener in the Sudan, 1880–1898* (London, 1996).

يعود الانهيار الشعبي بالمهدية (أي الحركة المهديّة) إلى زمن الثورة نفسها. تعتبر الكتب التالية مرويات معاصرة شهيرة في الموضوع:

F. R. Wingate, *Mahdism and the Egyptian Sudan* (London, 1891); and Winston S. Churchill, *The River War: An Historical Account of the Reconquest of the Soudan* (London, 1899).

مستمراً بالموضوع ودرسوا دور الأفكار الطُهرانية الإصلاحية في السودان تحت حكم المهدي والتقييمات الرسمية البريطانية للإسلام الألفي⁽⁴⁰⁾. في كتابها غوردن والسودان، درست «أليس مور-هاريل» الشروط السابقة على قيام الحركة⁽⁴¹⁾. تبقى الدراسة الأكثر موثوقية وحجية حول بنية النظام الثيوقراطي نفسه هي دراسة «بيتر هولت» الكلاسيكية الدولة المهديّة في السودان⁽⁴²⁾. قدم «هولت» رؤية فريدة حول تنظيم الدولة ودعايتها الأخرى وعلاقتها المتناقضة مع الطرق الصوفية الأخوية المحلية. ويعتبر كتاب «كيم سيرسي» تُشكّل الدولة المهديّة السودانية إضافة حديثة ومهمة لكتاب «هولت» الذي يبحث فيه «سيرسي» الطقوس والاحتفالات التي تحتفي بالسلطة التي توصل بها المهدي وعبد الله للتعبير عن السلطة والشرعية الدينية⁽⁴³⁾. وما تزال مسألة المهديّة السودانية محور البحوث حول تقاطع الألفية الإسلامية ومناهضة الاحتلال. ومع ذلك، فقد أظهر الدارسون اهتماماً طويلاً بالأمد بالمهديّة المعادية لبريطانيا في شمال نيجيريا وتحديداً الانتفاضات في بورمي «Burmi» (عام 1903) وساتيرو «Satiru» (عام 1906) و«دمبولوا» (1923Dumbulwa)⁽⁴⁴⁾. علاوة على ذلك، قدم «ثي بوتنر» تحليلاً للحرب الألمانية ضد الانتفاضات المهديّة في شمال الكاميرون في عام 1907م كما ربطها بثورات مسيحية أخرى في وسط وغرب أفريقيا⁽⁴⁵⁾. وأخيراً، أظهرت دراسات «بيتر كاري» وآخرون أنه خلال ثورة «ديبانيغارا»

(40) John Obert Voll, 'The Sudanese Mahdi: Frontier Fundamentalist', *International Journal of Middle East Studies*, 10 (1979), pp. 145–66; and David Steele, 'Lord Salisbury, the "False Religion" of Islam, and the Reconquest of the Sudan', in Edward M. Spiers, ed., *Sudan: the Reconquest Reappraised* (London, 1998), pp. 11–34.

(41) Alice Moore-Harell, *Gordon and the Sudan: Prologue to the Mahdiyya, 1877–1880* (London and Portland, OR, 2001).

(42) P. M. Holt, *Mahdist State in the Sudan, 1881–1898: A Study of its Origins, Development and Overthrow* (Oxford, 1958).

انظر كذلك المصدر التالي:

A. B. Theobald, *The Mahdiyya: A History of the Anglo-Egyptian Sudan, 1881–1899* (London et al., 1951).

(43) Kim Searcy, *The Formation of the Sudanese Mahdist State: Ceremony and Symbols of Authority: 1882–1898* (Leiden, 2011).

(44) Paul E. Lovejoy and J. S. Hogendorn, 'Revolutionary Mahdism and resistance to colonial rule in the Sokoto Caliphate, 1905–1906', *Journal of African History*, 31 (1991), pp. 217–244; Thea Büttner, 'Social aims and earlier anti-colonial struggles: the Satiru Rising of 1906', in Thea Büttner and Gerhard Brehme, eds., *African Studies* (Berlin, 1973), pp. 1–18; R. A. Adeleye, 'Mahdist triumph and British revenge in Northern Nigeria: Satiru, 1906', *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 6 (1972), pp. 193–214; C. N. Ubah, 'British measures against Mahdism in Dumbulwa in Northern Nigeria, 1923: A Case of Colonial Overreaction', *Islamic Culture*, 50 (1976), pp. 169–83; Asma' u G. Saeed, 'The British policy towards the Mahdiyya in Northern Nigeria: A Study of the Arrest, Detention and Deportation of Shaykh Sa'id b. Hayat, 1923–1959', *Kano Studies*, 2 (1982–85), pp. 95–119; John Fisher, 'British Responses to Mahdist and Other Unrest in North and West Africa, 1919–1930', *Australian Journal of Politics and History*, 52 (2006), pp. 347–61; Muhammad S. Umar, 'Muslims' eschatological discourses on colonialism in Northern Nigeria', *Journal of the American Academy of Religion*, 67 (1999), pp. 59–84; and Peter B. Clarke, *Mahdism in West Africa: the Jebu Mahdiyya Movement* (London, 1995), pp. 35–44.

(45) من أجل دراسة السياق العام، انظر:

Jamil M. Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace: the Sufi Brotherhoods in Religious Life* (London, 2007), pp. 200–35, esp. pp. 202–14.

(Dipanegara) في عشرينيات القرن التاسع عشر، اعتمد المتمرّدون الجاويون أيضًا واستندوا ليس فقط على الإسلام الصوفي، ولكن كذلك على الأفكار المسيحانية المختلفة لشن حرب مقدسة (holy war) ضد الهولنديين⁽⁴⁶⁾.

كانت أكثر قوى الكفاح المسلح ضد الاحتلال انتشارًا في العالم الإسلامي هي الطرق الصوفية⁽⁴⁷⁾. ومن أشهر هذه الحركات كانت حركة [الأمير] عبد القادر والطريقة القادرية التي شنت حربًا ضد قوات الاحتلال الفرنسية في الجزائر في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر وتم تناولها كذلك في دراسة «رافائيل دانزيغر» الكلاسيكية عبد القادر والجزائريين⁽⁴⁸⁾. ومع ذلك، لم يكن [عبد] القادر وأتباعه القوة الوحيدة المناهضة للاحتلال في الجزائر⁽⁴⁹⁾. بُحِثَت الطريقة الرحمانية في مقاومة الحكم الفرنسي في الجزائر بعمق استثنائي في كتاب المتمرّد والقديس لصاحبته «جوليا كلانسي سميث»⁽⁵⁰⁾. دعم العديد من أتباع الطريقة ثورة المهدي بوزيان عام 1849م وانتفاضة محمد بن عبد الله، مهدي مدينة ورقلة في سنوات 1851-1855. وعلى الرغم من أنّ أيًا من المهديين لم يكن شيخًا رحمانيًا (Rahma- ni sheikh)، تُشير كلانسي-سميث إلى أن تدخل الطريقة الرحمانية (Rahmaniyya) فقط هو الذي أعطى الانتفاضة بُنية. وبعد فشل كلتا الثورتين، سعى الرحمانيون بشكلٍ متزايدٍ إلى الإقامة تحت حكم الاحتلال؛ وتناقش «سميث» أيضًا آليات المقاومة الإسلامية ضمن إطار دولة الاحتلال. عندما توفي الشيخ محمد بن أبي القاسم عن الطريق الرحمانية عام 1897م ولم يترك وريثًا ذكرًا، أعلنت ابنته غير

(46) Peter Carey, *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855* (Leiden, 2007). Dipanagara's millenarianism was based on a syncretism of various strains of centuries-old Javanese folkloric eschatology, most importantly the idea of the prophet Ratu Adil, and newer ideas of the Islamic Mahdi, see Adas, *Prophets of Rebellion*, pp. 93-9; and Justus M. van der Kroef, 'Javanese Messianic expectations: their origin and cultural context', *Comparative Studies in Society and History*, 1 (1959), pp. 299-323, esp. pp. 308-09.

(47) من أجل دراسة السياق العام، انظر ما يلي:

Jamil M. Abun-Nasr, *Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Religious Life* (London, 2007), pp. 200-35, esp. pp. 202-14.

(48) Raphael Danziger, *Abd al-Qadir and the Algerians: Resistance to the French and Internal Consolidation* (New York 1977).

انظر كذلك البحث الكلاسيكي من طرف «بول أزان» التالي:

Colonel Paul Azan, *L'Émir Abd El Kader, 1808-1883: du fanatisme Musulman au patriotisme français* (Paris, 1925); and articles published in Marcel Émérit, ed., *L'Algérie à l'époque d'Abd-El-Kader*(Paris, 1951).

وفيما يخص جذور الجهاد ما قبل فترة الاحتلال عند عبد القادر، انظر:

Amira K. Bennison, *Jihad and its Interpretations in Pre-Colonial Morocco: State-Society Relations during the French Conquest of Algeria* (London and New York, NY, 2002).

(49) Benjamin Brower, *A Desert Named Peace: the Violence of France's Empire in the Algerian Sahara, 1844-1902* (New York, NY, 2009); see also the articles in part II of Burke and Lapidus, eds., *Islam, Politics, and Social Movements*; and, more generally, Fanny Colonna, 'Cultural Resistance and Religious Legitimacy in Colonial Algeria', *Economy and Society*, 3 (1974), pp. 233-52.

(50) Julia Clancy-Smith, *Rebel and Saint: Muslim Notables, Populist Protest, Colonial Encounters* (Berkeley, CA, 1944).

المتزوجة لالة زينب خلافته. واجهت معارضة شرسة من طرف المسؤولين الفرنسيين الذين طلبوا خليفةً ذكرًا وحاولوا تنصيب ابن شقيق القاسم. في النهاية، وظفت زينب محامين فرنسيين واستخدمت بنجاح النظام القضائي الفرنسي لمواجهة سلطات الاحتلال. وما تزال الطريقة أو الحركة السنوسية إحدى أكبر الحركات المقاومة الصوفية دراسة فيما يخص منطقة شمال أفريقيا. ومع مطلع القرن العشرين، شن محاربو أحمد شريف السنوسي وإخوانه في الطريقة الجهاد ضد الجنود الفرنسيين في الصحراء كما كتب عن ذلك ببراعة «جون-لوي تريو»⁽⁵¹⁾. كما تحدث السنوسية في وقت لاحق الفرنسيين في ثورة كاوسي (Kaocen) عامي 1916-1917م في شمال النيجر وجنوب المغرب العربي وعارضت أخيرًا الاحتلال الإيطالي لمدينة برقة (Cyrenaica). ومن خلال دراسة التشكل الفكري للطريقة أوضح «نوت فيكور» أنَّ الطريقة متجذرة في تراث علمي طويل يعود للقرن الثامن عشر⁽⁵²⁾.

كما دُرِسَ التقاطع بين الأخويات الصوفية ومعاداة الإمبريالية من قبل مؤرخي الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء. يقدم «دافيد روبنسون»، في كتابه حرب عمر تال المقدسة، صورة متعددة الأوجه للأسطورة محمد عمر تال والطريقة التيجانية التي واجهت التوسع الفرنسي في السافانا في غرب إفريقيا، في منتصف القرن التاسع عشر⁽⁵³⁾.

في كتابه الجهاد الأكبر، يفحص الشيخ «أنتا بابو» دور «أمادو بامبا» وطريقته المريدية في مقاومة الاحتلال في السنغال الفرنسية⁽⁵⁴⁾. في الواقع، أدت النزاعات بين المريدية والسلطات الفرنسية إلى اعتقال «بامبا» وترحيله ونفيه لمدة سبع سنوات في عام 1895م. فقط بعد نهاية القرن، غير الفرنسيون سياساتهم وبدأوا في الانخراط التدريجي من أجل التقارب مع الطريقة الصوفية. كما درس الباحثون أيضا المقاومة الصوفية المتشددة للحكم الأوروبي في شرق إفريقيا. والأهم في هذا المجال هي دراسة

(51) Jean-Louis Triaud, *La légende noire de la Sanûsiyya: une confrérie Musulmane saharienne sous le regard français (1840–1930)* (2 vols., Paris, 1995), esp. II; idem, *Tchad 1900–1902: une guerre Franco-Libyenne oubliée? Une confrérie Musulmane, la Sanusiyya, face à la France* (Paris, 1987); see also the classic of E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford, 1949).

(52) Knut S. Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. 'Ali al-Sanusi and his Brotherhood* (London, 1995).

(53) David Robinson, *The Holy War of Umar Tal: the Western Sudan in the Mid-Nineteenth Century* (Oxford, 1985); see also idem, *Chiefs and clerics: Abdul Bokar Kan and Futa Toro 1853–1891* (Oxford, 1975), esp. pp. 28–53; Fernand Dumont, *L'anti-Sultan, ou Al-Hajj Omar Tal du Fouta, combattant de la foi (1794–1864)* (Paris, 1971); Murray Last, 'Reform in West Africa: the Jihad movement of the nineteenth century', in J. F. A. Ajayi and Michael Crowder, eds., *History of West Africa, II* (London, 1974), pp. 1–29, esp. pp. 17–23; and Christian Coulon, 'Prophets of God or of History? Muslim Messianic Movements and anti-Colonialism in Senegal', in Wim van Binsbergen and Matthew Schoffeleers, eds., *Theoretical Explorations in African Religion* (London, 1985), pp. 346–66.

(54) Babou, *Fighting the Greater Jihad*; see also idem, 'Contesting Space, Shaping Places: Making Room for the Muridiyya in Colonial Senegal, 1912–1945', *Journal of African History*, 46 (2005), pp. 405–26.

«عبدى شيخ عبدى» لـ «حركة الدراويش»، لشيخ الصالحية محمد عبد الله حسن «الملاً المجنون» كما كان يسميه البريطانيون، وهو الذي واجه القوات البريطانية والإيطالية والإثيوبية في أرض الصومال⁽⁵⁵⁾. كما قامت الطريقة الصالحية لمحمد حسن وتصارعت مع الطريقة القادرية المنافسة التي عارضت حكم الاحتلال الألماني في شرق إفريقيا⁽⁵⁶⁾ كما ندرك ذلك من خلال أعمال «برادفورد مارتين» و«مايكل بسيك»؛ أظهر مارتين وبسك أنه بمجرد انتشار الدعاية الإسلامية المعادية للاحتلال، أو ما يسمى «رسائل مكة المكرمة»، تسبب في قلق مسؤولي الاحتلال الألمان.

كما جذبت المقاومة الصوفية أيضاً انتباه دارسي الإمبراطورية القيصريّة. في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، دعا الأئمة الأسطوريون الثلاثة غازي محمد وحمزة بك وشامل إلى الجهاد (war)، أو الغزوات (ghazawat)، ضد القوات الروسية في شمال القوقاز. قاوم الإمام شامل، وهو عسكري عبقرى ووحشى خلده ثولستوي في عمله حاجي مراد، الجيش القيصري وحاربه لما يقرب من ثلاثين سنة. ومن خلال تطبيقهم للتشريعات التي تقتضها الشريعة عمل هؤلاء الأئمة على دمج المجتمعات المحلية في شمال القوقاز في إمامة.

واجه الروس المتمردون بقسوة مفردة كما وُصف ذلك بتفصيل في كتاب عمدة المقاومة الإسلامية للقيصر لصاحبه «موشي غامر»⁽⁵⁷⁾. أكد «غامر» وبعض المؤرخين الآخرين على دور الطريقة النقشبندية الأخوية في تنظيم النضال والصراع ضد القيصريّة ودورها في توحيد المسلمين في إمامة. لقد تم تناول مسألة أهمية الشبكات الصوفية في مقاومتها ضد الروس في القوقاز مؤخراً في كتاب «أنا زلكينا» (في طريق البحث عن الإله والحرية)⁽⁵⁸⁾. ومع ذلك وبعد وقت قصير من نشر كتاب «زلكينا»، بدأ الدارسون يبحثون في مدى أهمية الطرق الصوفية في المقاومة المناهضة لروسيا. وفي مقال رائد، أشار «ألكسندر كنيش» بأنه لا يوجد دليل واضح على التأثير الصوفي على المقاومة الإسلامية في القوقاز، على الرغم من

(55) Abdi Sheik-Abdi, *Divine Madness: Mohammed Abdulle Hassan (1856–1920)* (London and Atlantic Highlands, NJ, 1993); for contemporary interpretations see H. G. C. Swayne, *Seventeen Trips through Somaliland and a Visit to Abyssinia: with Supplementary Preface on the 'Mad Mullah' Risings* (London, 1903), and Douglas J. Jardine, *The Mad Mullah of Somaliland* (London, 1923).

(56) B. G. Martin, 'Muslim politics and resistance to colonial rule: Shaykh Uways B. Muhammed Al-Barawi and the Qadiriya brotherhood in East Africa', *Journal of African History*, 10 (1969), pp. 471–86; and Michael Pesek, 'Islam und Politik in Deutsch-Ostafrika, 1905–1919', in Albert Wirz, Katrin Bromber, and Andreas Eckert, eds., *Alles unter Kontrolle: Disziplinierungsverfahren im Kolonialen Tanzania (1850–1960)* (Cologne, 2003), pp. 99–140.

(57) Moshe Gammer, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan* (London, 1994); see also idem, 'Shamil's most Successful Offensive: Daghestan 1843', *Journal of Muslim Minority Affairs*, 12 (1991), pp. 41–54.

(58) Anna Zelkina, *In Quest of God and Freedom: Sufi Responses to the Russian Advance in the North Caucasus* (London, 2000).

أن المراقبين الخارجيين آمنوا بالتهديد الصوفي منذ الفترة الاستعمارية⁽⁵⁹⁾. وبالمثل، ففي دراسته الممتازة حول المقاومة ضد القيصرية في القوقاز، جادل «مايكل كمبر» بأن النقشبندية لم يكن لها تأثير حاسم على حركة الجهاد، بل وعلى تنظيم الإمامة⁽⁶⁰⁾. على الرغم من دعمهم لحرب الأئمة ونظامهم السياسي، إلا أن شيوخ الطرق الصوفية والأخوية لم يخطرأوا بشكلٍ خاصٍ في العمل العسكري والإداري. كانت للعائلات البارزة القديمة وأمراء الحرب المحليين في المجتمعات القروية الذين لم يكن لهم، في أحسن الأحوال، سوى روابط سطحية بالنقشبندية أهمية أكبر. كما جادل «كمبر» بأن الأفكار الصوفية لعبت دورًا ثانويًا فقط. شجّع الأئمة الثلاثة، بشكلٍ رئيسي، على تطبيق الشريعة وإلغاء العادات وتأسيس نظام حكم إسلامي؛ وبالتالي تصرفوا وفقًا لتقليد «حركة الشريعة» الإصلاحية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وفي مواجهة المقاومة الإسلامية في شمال القوقاز، حاولت الدولة الإمبراطورية الروسية بوعي تعزيز قانون العادات⁽⁶¹⁾؛ وفي الآونة الأخيرة، دعمت دراسة رئيسة أخرى حول الغزوات في القوقاز كتبها «كليمنس سيدوركو» أطروحات «كمبر»⁽⁶²⁾.

كما نوقشت بشكل عام مسألة أهمية التأثيرات الصوفية في الثورات المناهضة للاحتلال. اقترح كل من «ألكسندر كنيش» و«مايكل كمبر» إعادة النظر والتفكير في دور الصوفية في مقاومة الاحتلال كليًا⁽⁶³⁾. وبالإشارة إلى مسألة كتابة تاريخ منطقة القوقاز القيصرية وكذلك الجزائر الفرنسية، فهما يُجادلان بأن تأثير الأخويات الصوفية في حركات المقاومة الدينية قد بُلغ فيه. وبالفعل، فإن كتاب «رافائيل دانزغير» عن عبد القادر قد جعل أهمية الصوفية في حكم عبد القادر نسبيًا⁽⁶⁴⁾. أكدت دراسة «عبيدي شيخ عبيدي» حول حركة محمد عبد الله حسن، في أرض الصومال، على التأثيرات الوهابية⁽⁶⁵⁾. وبالمثل، أظهر الدارسون أن زعيم الطريقة التيجانية عمر تال كان أكثر اهتمامًا بفرض

(59) Alexander Knysh, 'Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship', *Die Welt des Islams*, 42 (2002), pp. 139–73.

(60) Michael Kemper, *Herrschaft, Recht und Islam in Daghestan: von den Khanaten und Gemeindebünden zum gihā'd-Staat* (Wiesbaden, 2005).

(61) Michael Kemper, 'Adat against Shari'a: Russian Approaches toward Daghestani "Customary Law" in the Nineteenth Century', *Ab Imperio*, 3 (2005), pp. 147–74.

(62) Clemens P. Sidorko, *Dschihad im Kaukasus: antikolonialer Widerstand der Dagestaner und Tschetschenen gegen das Zarreich* (18. Jahrhundert bis 1859) (Wiesbaden, 2007).

يقدم «سيدوركو» مراجعة تاريخية رائعة من خلال الصفحات x-vii.

(63) Kemper, *Herrschaft*; idem, 'The Changing Images of Jihad Leaders: Shamil and Abd alQadir in Daghestani and Algerian Historical Writing', *Nova Religio: Journal of Alternative and Emergent Religions*, 11 (2007), pp. 28–58; and Knysh, 'Sufism as an explanatory paradigm'.

(64) Danziger, *Abd al-Qadir*, pp. 195–7.

(65) Sheik-Abdi, *Divine Madness*, pp. 56–61.

الشريعة والإصلاح⁽⁶⁶⁾. ومما لا شكَّ فيه أنَّ الإصلاحية الإسلامية كانت مؤثرة في مختلف الصراعات المناهضة للاستعمار.

ظهرت العديد من حركات الإصلاح الإسلامية في القرن الثامن عشر، ولعل أشهرها الوهابية في شبه الجزيرة العربية، وأصبحت قوى شديدة ضد الاحتلال الأوروبي في القرنين التاسع عشر والعشرين. تكلم المصلحون المسلمون وتحدثوا عن ضرورة تجديد الإسلام وتنقيته، مع التوكيد على القرآن والسنة والحديث. فعملية الرجوع إلى الإسلام «النقي» والإسلام «الصحيح» وحدها الكفيلة بالتصدي لأفول عقيدتهم؛ ومن المؤكد أنَّ أفكار المصلحين المسلمين تضمنت درجة كبيرة من التفكير العلماني حول الإيمان وتصور للدين بالتوسل بعبارات مجردة. يمكن ملاحظة هذه الصياغة للدين على نحو عالمي وقد وُصِفَتْ باعتبارها جزءاً من «ولادة العالم الحديث»⁽⁶⁷⁾.

بطبيعة الحال، لم تكن حركات الإصلاح الإسلامية مرتبطة بالضرورة بالنضال المناهض للاحتلال؛ وعلى سبيل المثال، تم استيعاب الحركات الرئيسية للتجديد الديني في النهج البريطانية، من بينها بالخصوص مدرسة ديوبند (Deoband School تأسست عام 1866) ومدرسة عليكرة (Aligarh School تأسست عام 1875)، داخل دولة الاحتلال⁽⁶⁸⁾. في دراستها المهمة حول المدرسة الديوبندية، أظهرت «باربرا ميتكالف» أنَّ الحكم البريطاني شكَّل بالفعل صياغة الأفكار الإصلاحية⁽⁶⁹⁾. كشفت «ميتكالف» عملية مأسسة التعليم واستقدام البنى البيروقراطية مثل إحداث نظام امتحانات وتأسيس للمؤسسات مثل إنشاء مكتبة مركزية والتوسل بالتقنيات الحديثة مثل دور الطباعة والتلغراف ونظام البريد التي أحدثت ثورة فيما يخص نشر المعرفة الدينية⁽⁷⁰⁾. وبالمثل، كما أوضح «أديب خالد» ف «الجديدية»، باعتبارها حركة إصلاح تتكون من المفكرين والدارسين المسلمين في آسيا الوسطى، في أواخر القرن

(66) Murray Last, 'Reform in West Africa', pp. 17–23.

(67) C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780–1914: Global Connections and Comparisons* (Oxford, 2004), pp. 325–365, esp. pp. 333–343.

(68) David Lelyveld, *Aligarh's First Generation* (Princeton, NJ, 1978); C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan* (New Delhi, 1978); Ziyau-Hasan Faruqi, *The Deoband School and the Demand for Pakistan* (Bombay, 1963); and Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900* (Princeton, NJ, 1982); see also idem, 'Islam and Power in Colonial India: The Making and Unmaking of a Muslim Princess', *American Historical Review*, 116 (2011), pp. 1–30, on the intersection of Islamic reformism (Siddiq Hasan Khan's *Ahl-i Hadith* movement) and British imperialism in Shah Jahan Begum's Bhopal.

(69) Metcalf, *Islamic Revival*.

(70) المصدر نفسه؛ وانظر كذلك مقالة «فرانسيس روبنسون»:

Francis Robinson, 'Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print', *Modern Asian Studies*, 27 (1993), pp. 229–51.

C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780–1914: Global Connections and Comparisons* (Oxford, 2004), pp. 325–65, esp. pp. 333–43.

التاسع عشر، لم تكنْ ترغب في مواجهة عنيفة مع الإمبريالية الروسية، مع أنّ المسؤولين القيصريين ظلوا متشككين وفي حالة ريبة من هذا الأمر⁽⁷¹⁾. كانت سلطات الاحتلال واعية بأن الأفكار الإصلاحية كان بإمكانها إشعال ثورة مناهضة للإمبريالية.

كانت الحركات الإحيائية الإسلامية بمثابة قوة بارزة في حركات المقاومة المناهضة للاحتلال في شمال الهند البريطانية⁽⁷²⁾. ومن بينها كانت حركة إصلاحية هي الطريقة المحمدية، التي كان يقودها سيد أحمد برولي (Ahmad Barelwi) وخلفه، التي أعلنت الحرب على السيخ ولاحقًا على البريطانيين في شمال الهند. وعلى مدار القرن التاسع عشر، كانت مسألة الثورة في الحدود الشمالية الغربية التي أطلقها، على وجه الاحتمال، المتمرّدون الذين ألهمتهم الوهابية و«المتشدّدون الهندوستان» أو «الوهابيون الهندوستان» كما أطلق البريطانيون عليهم تلك التسمية. ظلت منطقة الحدود مرتعًا للمتمردين من أمثال الأساطير الملائمة الله والملائم نجم الدين والملائم سيد أكبر والإمام السوري «شامي بير» والميرزا «علي خان» المعروف باسم «فقير أبي» (Faquir of Ipi أو ناسك منطقة أبيي) حتى نهاية حكم الاحتلال البريطاني.

في جزر الهند الشرقية الهولندية [جمهورية أندونيسيا] أيضًا، لعب الإحياء الإسلامي دورًا مهمًا في

(71) Adeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia* (Berkeley, CA, 1998).

ومن أجل منظور أقدم منها وسابق عليه انظر:

Hélène Carrère d'Encausse, *Réforme et révolution chez les Musulmans de l'empire russe* (Paris, 1966).

David Lelyveld, *Aligarh's First Generation* (Princeton, NJ, 1978); C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan* (New Delhi, 1978); Ziyul-Hasan Faruqi, *The Deoband School and the Demand for Pakistan* (Bombay, 1963); and Barbara Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900* (Princeton, NJ, 1982); see also idem, 'Islam and power in colonial India: the making and unmaking of a Muslim princess', *American Historical Review*, 116 (2011), pp. 1–30.

وانظر حول مسألة تقاطع حركة التجديد الإسلامي (Siddiq Hasan Khan's Ahl-i Hadith movement) والإمبريالية البريطانية في Shah Jahan Begum's Bhopal

(72) Qeyamuddin Ahmad, *The Wahabi Movement in India* (Calcutta, 1966); J. G. Elliott, *The frontier 1839–1947: the Story of the North-West Frontier of India* (London, 1968); Hugh Beattie, *Imperial Frontier: Tribe and State in Waziristan* (London, 2001); and Alan Warren, *Waziristan, the Faquir of Ipi, and the Indian Army: the North-West Frontier Revolt of 1936–1937* (Oxford, 2000).

وتشمل المرويّات المعروفة في الموضوع الدراسات التالية:

Michael Barthorp, *The North-West Frontier: British India and Afghanistan: a pictorial History, 1839–1947* (Poole, 1982); idem, *Afghan Wars and the North-West Frontier, 1839–1947* (London, 2002); and Jules Stewart, *The Savage Border: the Story of the North-West Frontier* (Stroud, 2007).

وتشمل المرويّات المعروفة المعاصرة في الموضوع الدراسات التالية:

E. A. P. Hobday, *Sketches on service during the Indian Frontier Campaigns of 1897* (London, 1898); and Winston Spencer Churchill, *The Story of the Malakand Field Force: an Episode of Frontier War* (London et al., 1898).

وحول تصورات «تشرشل» للحدود الشمالية الغربية، انظر:

David B. Edwards, 'Mad Mullahs and Englishmen: Discourse in the Colonial Encounter', *Comparative Studies in Society and History*, 31 (1989), pp. 649–70.

التعبئة من أجل مناهضة الاحتلال. من أجل مواجهة جيوش الاحتلال، دعت الجماعات الإسلامية المقاتلة التي كانت تقوم بحرب عصابات سواء في حرب البادري، فيما بعد التدخل الهولندي في سنوات 1821-1837م، أو في انتفاضة البانتين (the Banten Uprising) عام 1888م وحرب الأسي (1873-1913 Aceh War) إلى الجهاد (*jihad*) وتوسلت باللغة والخطابة الإحيائية الإسلامية باعتبارها دافعاً موحداً ضد كل من المنافسين الداخليين والتسلط الاستعماري. في دراسته الموسومة (الأمة الإسلامية وأندونيسيا إبان فترة الاحتلال)، يؤكد «ميكائيل فرانسيس لافان» على أهمية الشبكات الدينية الدولية التي ربطت المسلمين في أندونيسيا مع الحركات والمراكز الإسلامية للتعليم في الشرق الأوسط⁽⁷³⁾. استُقدِمت الأفكار حول الإصلاح ومناهضة الاحتلال التي عملت على تشكيل القومية الإندونيسية الباكورة عن طريق الحُجاج الذين زاروا مكة المكرمة ومن طرف الطلاب والوجهاء الدينيين الذين درسوا في مصر وسوريا أو الحجاز. اعتبرت السلطات الهولندية التحريض الإسلامي، المناهض للاحتلال الذي أسسه النشطاء الإصلاحيون، تهديداً شديداً واستحدثت آليات مختلفة للمراقبة والتنظيم. وباعتبار مكة المكرمة مصدراً للأفكار الثورية الإسلامية، كانت السلطات الهولندية منشغلة للغاية حول مسألة الحج وأسست نظاماً بيروقراطياً وتنظيمياً لمراقبة حركية الحجاج؛ كما رُصد الطلاب من جزر الهند الشرقية [أندونيسيا] الذين درسوا في الأزهر ومراكز التعليم الإسلامية الأخرى ورُقبوا.

لقد اعتبرت حركات التجديد الإسلامية -على نطاق واسع- من طرف المسؤولين الاستعماريين باعتبارها تهديداً عالمياً. ومع نهاية القرن التاسع عشر، كانت المكاتب الحكومية في «سانت بطرسبرغ» وباريس ولندن قلقة اتجاه شبح عالمية الإسلام يطاردها شبحه⁽⁷⁴⁾. فقد عمل المحرضون عبر العالم،

(73) Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds* (London and New York, NY, 2003).

المصدر نفسه وانظر أيضاً «فرانسيس روبنسون»:

Francis Robinson, 'Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print', *Modern Asian Studies*, 27 (1993), pp. 229-51.

(74) Jacob M. Landau, *The Politics of pan-Islam: Ideology and Organization* (Oxford, 1990); Adeeb Khalid, 'Pan-Islamism in Practice: The Rhetoric of Muslim Unity and Its Uses', in Elisabeth Özdalga, *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* (Abingdon, 2005), pp. 201-24; Naimur Rahman Farooqi, 'Pan-Islamism in the Nineteenth Century', *Islamic Culture*, 57 (1983), pp. 283-96; Nikki R. Keddie, 'Pan-Islam as Proto-nationalism', *Journal of Modern History*, 41 (1969), pp. 17-28; Anthony Reid, 'Nineteenth-Century pan-Islam in Indonesia and Malaysia', *Journal of Asian Studies*, 26 (1967), pp. 275-6; and Martin Kramer, *Islam Assembled: The Advent of The Muslim Congresses* (New York, NY, 1986); see also the classic by Dwight E. Lee, 'The Origins of pan-Islamism', *American Historical Review*, 47 (1942), pp. 278-87. On the Khalifat movement, see M. Naeem Qureshi, *Pan-Islam in British Indian Politics: A Study of the Khalifat Movement, 1918-1924* (Leiden, 1999); Azmi Özcan, *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924* (Leiden, 1999); Gail Minault, *The Khalifat movement: Religious Symbolism and Political Mobilisation in India* (New York, NY, 1982); Albert Christiaan Niemeijer, *The Khalifat Movement in India, 1919-1924* (The Hague, 1972); and Hasan Mushirul and Margrit Pernau, eds., *Regionalizing pan-Islamism: Documents on the*

ضمن عالمية الإسلام، على نشر أفكارهم حول التضامن الديني وجمية إسلامية موحدة ضد التسلُّط الأوروبي. وعلى الرغم من أن عالمية الإسلام كانت بالأساس مشروعًا فكريًا حَضْرِيًا، فقد كان بمقدورها إلهام ثورات عنيفة. ففي مصر توسلَ ثوارُ عرابيِّ ببلاغة عالمية الإسلام واستعملوها لتحريض المؤمنين ضد التدخل البريطاني عام 1882م. وفي السنوات الموالية حارب «اللورد كرومر» بحماس دعاية عالمية الإسلام، عاملا على سبيل المثال على منع مجلة عالمية الإسلام المشهورة التي كانت تصدر من باريس وهي العروة الوثقى. وبعد الحرب العالمية الأولى، واجه البريطانيون حركة الخلافة المبنية على فكرة عالمية الإسلام في الهند. وما زال مفكرو عالمية الإسلام ونشطاءه، وعلى الخصوص الثلاثي منهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا يحظون باهتمام الدارسين⁽⁷⁵⁾. وتعتبر دراسة عمرو رياض في كتابه الإصلاحية الإسلامية والمسيحية إحدى أحدث الدراسات حول الموضوع، التي تفحص مسألة النظر إلى المسيحية والحركة التنصيرية المسيحية في فكر رواد عالمية الإسلام⁽⁷⁶⁾. فمن خلال دراسة كتابات رشيد رضا وخصوصًا مقالاته في (مجلة) المنار وفتاويه حول المسيحية التي صدرت حين كان مفتيًا لمصر، يُظهر رياض بأن رضا أمضى وقتًا معتبرًا في تحدي سجلات المُنصرين المسيحيين، وكذلك رُدّه على المثقفين المسيحيين العرب المعادية للإسلام. لم يدحض رضا قط المسيحية في ذاتها وإنما حاول إعادة تفسير رسالتها وعقيدها بحسب ما جاء في القرآن، بل إنّه مدح الحماسة الدينية عند المُنصرين واعتبارها مثالًا يحتذى للمسلمين. هناك عدد من التوجهات اللافتة فيما يخص البحث حول أيديولوجيا عالمية الإسلام وفعاليتها؛ وقد وُضِعَت الحركة مؤخرًا في السياق الواسع للخطابة والدعاية المناهضة للاحتلال في العالم غير الأوروبي. في دراسته المقارنة الرائعة حول فكر عالمية الإسلام وفكر

Khilafat Movement (New Delhi, 2005).

انظر بالخصوص حول مسألة مخاوف الإمبراطوريات من عالمية الإسلام كتاب «جون داروين»:

John Darwin, *The Empire Project: The Rise and Fall of the British World System, 1830–1970* (Cambridge, 2009), pp. 295–7.

Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia* (Berkeley, CA, 1998).

ومن أجل وجهة نظر سابقة، المرجو الاطلاع على المصدر التالي:

Hélène Carrère d'Encausse, *Réforme et révolution chez les Musulmans de l'empire russe* (Paris, 1966).

(75) Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani': A Political Biography* (Berkeley, CA, 1972); idem, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani* (Berkeley and Los Angeles, CA, 1968), pp. 1–97; Homa Pakdaman, *Djemeal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani* (Paris, 1966); Mark Sedgwick, *Muhammad Abduh* (Oxford, 2009).

انظر كذلك المصدر التالي:

Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida* (Berkeley, CA, 1966).

(76) Umar Ryad, *Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muhammad Rashid Rida and his Associates (1898–1935)* (Leiden, 2009).

عموم بلدان آسيا، أظهر «سميل أيدين» كيف رفض المفكرون غير الأوربيين النظام العالمي الغربيّ وطوروا أفكار الإحياء الإسلامية والآسيوية، عندما أدركوا في منتصف القرن التاسع عشر بأنّ الأفكار الأوروبية عن النظام الدولي لا يمكن أن تكون مُمارسة كونية⁽⁷⁷⁾. كما أشار «أيدين» كذلك إلى دور الدولة العثمانية في تطور فكرة عالمية الإسلام. ومنذ حكم عبد الحميد الثاني، تُوسّل بخطاب عالمية الإسلام من طرف الباب العالي العثماني باعتباره في الوقت نفسه استراتيجية داخلية واستراتيجية جيوسياسية. وقد استُعملت في النهاية لإشعال الثورة الإسلامية في إمبراطوريات الأعداء خلال الحرب العالمية الأولى.

وفي السنوات الأخيرة، لفتت الدراسات الأكاديمية الانتباه إلى جهود الإمبراطوريات الأوروبية المتوسل بالدعاية الدينية حتى يُحرّض الرعايا المسلمون لدى قوى الاحتلال المنافسة؛ وقد وُفّر الإسلام على ما يبدو قوة وسلطة محرّكة يُمكن استغلالها لإحداث ثورة إسلامية لخدمة غايات سياسية وعسكرية. فقد كان «نابليون» يمني النفس لحصول جبهة إسلامية موحدة ضد روسيا الأرثوذكسية⁽⁷⁸⁾. كما أشار المؤرخون إلى جهود البريطانيين والفرنسيين والعثمانيين ومحاولاتهم تحريك المسلمين في شبه جزيرة القرم وفي جبال القوقاز خلال حرب جزيرة القرم⁽⁷⁹⁾. وأظهرت أبحاث قيمة محاولات قوى المركز تثوير المسلمين الوريين في الحرب العالمية الأولى⁽⁸⁰⁾. وفي نوفمبر عام 1914م، نشرت الحكومتان الألمانية

(77) Cemil Aydin, *The Politics of anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (New York, NY, 2007).

وحول الدعم العثماني لمسألة عالمية الإسلام، انظر:

Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (Oxford, 2001); and Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909* (London, 1998).

(78) Note pour le moniteur, Pultusk, 30 Décembre 1806, in *Correspondance de Napoléon Ier, publiée par ordre de l'Empereur Napoléon III*, XIV (Paris, 1863), pp. 123–4.

(79) Orlando Figes, *Crimea* (London, 2010), passim.

(80) Fritz Fischer, *Germany's Aims in the First World War* (New York, NY, 1987), pp. 120–31, first explored this campaign; Tilman Lüdke, *Jihad made in Germany: Ottoman and German propaganda and intelligence operations in the First World War* (Münster, 2005); Herbert Landolin Müller, *Islam, Gihād ('Heiliger Krieg') und Deutsches Reich: ein Nachspiel zur Wilhelminischen Weltpolitik im Maghreb, 1914–1918* (Frankfurt am Main, 1992); Salvador Oberhaus, 'Zum wilden Aufstande entflammen': die deutsche Propagandastrategie für den Orient im Ersten Weltkrieg am Beispiel Ägypten (Saarbrücken, 2007); Jide Osuntokun, 'Nigeria's Colonial Government and the Islamic Insurgency in French West Africa, 1914–1918', *Cahiers d'Études Africaines*, 15 (1975), pp. 85–93; Gerhard Höpp, *Muslimen in der Mark: als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914–1924* (Berlin, 1997); Michael Reynolds, *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908–1918* (Cambridge, 2011), pp. 82–139; Peter Hopkirk, *On Secret Service East of Constantinople: the Plot to Bring down the British Empire* (London, 1994); Donald McKale, *War by Revolution: Germany and Great Britain in the Middle East in the era of World War I* (Kent, OH, 1998); and Sean McMeekin, *The Berlin–Baghdad Express: The Ottoman Empire and Germany's Bid for World Power, 1898–1918* (London, 2010).

والعثمانية فتوى شيخ الإسلام، باعتباره السلطة الدينية العليا للخلافة في مدينة القسطنطينية، الداعية للجهاد (holy war أو الحرب المقدسة) ضد دول الوفاق؛ وقد تُرجمَ النصُّ إلى عدة لغات ووُزِعَ عبر العالم. ومن خلال حملة دعائية ضخمة، استُعِلَّت الخطابة الإسلامية لإضفاء الشرعية الدينية من أجل انخراط المسلمين مع صف قوى المحور. وقد ردَّ البريطانيون والفرنسيون والروس عبر التوسل بحملاتهم الدعائية الدينية الأمر الذي ظل أقل دراسة. ومؤخرًا، قامت بعض الدراسات بالبحث في محاولات مماثلة قامت بها قوى المحور لتعبئة المسلمين خلال الحرب العالمية الثانية⁽⁸¹⁾.

توجد العديد من القضايا التي تستحق الدراسة من طرف الأبحاث المستقبلية حول الإسلام ومناهضة الاحتلال؛ ويبدو الأمر واعدًا فيما يخص توسيع الإطار التاريخي للبحث حول مسألة الإسلام والإمبراطوريات إذا ما امتد إلى فترة التحرر من الاحتلال. هذا فضلًا عن أن الانتقال بالبحث الأكاديمي من التركيز على النُخب إلى التركيز على عامة المسلمين العاديين وخطاباتهم كما تجلت وانعكست في أغانيهم وصلواتهم/دعواتهم وقصصهم وأشكال أخرى من الفلكلور يُمكن أن يكون مفيدًا. كما يمكن للدراسات أيضًا أن تفحص بشكل أعمق العلاقة بين الأسباب والدوافع المقدسة والدوافع الدنيوية فيما يخص المقاومة الإسلامية والثورات الإسلامية. وتبقى التساؤلات حول دور الشبكات والحركات الإسلامية العالمية في صراعاتها المناهضة للإمبريالية عبر دول العالم الإسلامي المستعمرة تساؤلات مثيرة وجذابة. وعلى الرغم من أنها عادة ما تُدرَس من خلال سياق جهوي، كان للعديد من الصراعات بُعدًا دوليًا ونظَر إليها على ذلك النحو من طرف سلطات الاحتلال. كما أنَّ هناك حاجة للدراسات المقارنة لحركات الجهاد (jihad) المناهض للاحتلال⁽⁸²⁾.

الجزء الثالث:

أنتجت سلطات الاحتلال كمًّا هائلًا من النصوص حول الإسلام. تقدم هذه الكتابات نظرة حول مدى تطور الأفكار حول الإسلام التي وقَّرت معطيات لسلطات الاحتلال الأوروبية وضباط الجيش والسياسيين⁽⁸³⁾. كان الإسلام يُدرك عادة على أنه دين مُنظم يمكن دراسته وفهمه. كان يبدو بأن

(81) David Motadel, 'Germany's policy towards Islam, 1941–1945' (Ph.D., Cambridge, 2010); and Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun* (The Hague, 1958).

(82) Starting points remain Peters, *Islam and Colonialism*, pp. 39–104; and Keddie, 'The Revolt of Islam', pp. 481–5.

(83) من أجل دراسات عامة حول التصورات الغربية عن الدين الإسلامي في عصر الإمبريالية هناك كتابان لـ «نورمن دانيال»: Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh, 1966); and, more generally, idem, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh, 1960); see also Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge, 1991).

المجتمعات الإسلامية يحكمها نظام متجانس فيما يخص القيم والمعايير والأعراف وتتميز بعقلية مخصصة وجملة من العادات والسلوكيات. ويبدو أنّ الإملاءات والأولويات الإسلامية وفُرت إطاراً مثاليًا لإضفاء الشرعية على مطالب القوة والسلطة التي يمكن استغلالها سواء من طرف الثوار المسلمين أو من طرف الحكام الأوروبيين.

وعلى مدى العقود الأخيرة، لفتت التساؤلات حول العلاقة بين الإمبراطورية والسلطة والمعرفة اهتمام الدارسين⁽⁸⁴⁾. درست بعض الأعمال المهمة، من أهمها دراسات «برنارد كوهن» و«كريستوفر بايلي» و«ساؤل دييو»، تجميع المعلومات وإنتاج المعرفة خلال فترة الاحتلال [المعرفة الكولونيالية] وترتيبها وتنقيتها كما درست اللغة والمصطلحات المستعملة لتبليغ هذه المعلومات وتوصيلها، وأخيرًا تناولت العلاقات بين هذه المعرفة والقرارات السياسية وتسلط تحكم الاحتلال. فحص المؤرخون المعرفة الخاصة بالخرائط والمعرفة اللسانية والإثنوغرافية والبيئية؛ وكان الدين من بين أهم المقولات التي استخدمتها سلطات الاحتلال لتحديد السكان المحليين ومعرفتهم⁽⁸⁵⁾. أصبح الدين مقولة تحليلية وبيروقراطية مركزية تطبق على الرعايا المحتلين بغض النظر عن ورعهم وعن تصورهم للدين. ففي حين كان للسلطات الأوروبية فكرة واضحة عما كان يُفِيدهُ الدين وكانوا قادرين على التمييز والتفصيل بين المجالين الديني والدنيوي، فيما يخص حياة رعاياهم، لم يكن بمقدور المستعمرين القيام بذلك التمييز والفصل.

(84) من أجل مراجعة لهذه المسائل، انظر:

Tony Ballantyne, 'Colonial Knowledge', in Sarah Stockwell, ed., *The British Empire: Themes and Perspectives* (Oxford, 2008), pp. 177–98; Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge* (Princeton, NJ, 1996); C. A. Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870* (Cambridge, 1997); and Saul Dubow, *A Commonwealth of Knowledge: Science, Sensibility, and White South Africa, 1820–2000* (Oxford, 2006).

Fritz Fischer, *Germany's aims in the First World War* (New York, NY, 1967), pp. 120–31, first explored this campaign; Tilman Lüdke, *Jihad made in Germany: Ottoman and German propaganda and intelligence operations in the First World War* (Münster, 2005); Herbert Landolin Müller, *Islam, Gihād ('Heiliger Krieg') und Deutsches Reich: ein Nachspiel zur Wilhelminischen Weltpolitik im Maghreb, 1918-1914* (Frankfurt am Main, 1992); Salvador Oberhaus, *'Zum wilden Aufstande entflammen': die deutsche Propagandastrategie für den Orient im Ersten Weltkrieg am Beispiel Ägypten* (Saarbrücken, 2007); Jide Osuntokun, 'Nigeria's colonial government and the Islamic insurgency in French West Africa, 1914–1918', *Cahiers d'Études Africaines*, 15 (1975), pp. 85–93; Gerhard Höpp, *Muslimen in der Mark: als Kriegsgefangene und Internierte in Wünsdorf und Zossen, 1914–1924* (Berlin, 1997); Michael Reynolds, *Shattering empires: the clash and collapse of the Ottoman and Russian empires, 1908–1918* (Cambridge, 2011), pp. 82–139; Peter Hopkirk, *On secret service east of Constantinople: the plot to bring down the British empire* (London, 1994); Donald McKale, *War by revolution: Germany and Great Britain in the Middle East in the era of World War I* (Kent, OH, 1998); and Sean McMeekin, *The Berlin–Baghdad Express: the Ottoman Empire and Germany's bid for World Power, 1898–1918* (London, 2010).

(85) Ballantyne, 'Colonial knowledge', pp. 190–2.

David Motadel, 'Germany's policy towards Islam, 1941–1945' (Ph.D., Cambridge, 2010); and Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun* (The Hague, 1958).

تأثرت معظم المعرفة التاريخية حول الروابط بين المعرفة وسلطات الاحتلال بأفكار كل من فوكو وسعيد. في واحدة من أكثر أجزاء كتاب الاستشراق إثارة للاهتمام، ناقش سعيد التوسل بالإسلام من طرف السلطات الفرنسية إبان احتلال نابليون لمصر، مؤكداً على الدور المهم الذي لعبه الدارسون المستشرقون وبالأخص منهم طلبة «سيلفستر دو ساسي»⁽⁸⁶⁾. إنَّ الدراسات حول الإسلام والاحتلال الفرنسي التي تمت مراجعتها أعلاه، وبالأخص دراسات «كريستلو» و«هاريسون» و«روبنسون» قد درست بتفصيل كبير المعرفة الفرنسية والأفكار حول الإسلام والطرق التي من خلالها شكلت تلك المعرفة الممارسة السياسية⁽⁸⁷⁾. كما أكدوا هم كذلك على أهمية الدارسين الفرنسيين من أمثال «ألفريد لو شاتلييه» و«روبرت أرنو» و«خافيير كوبولاني» و«بول مارتى» الذين لم يدرسوا فقط المجتمعات الإسلامية تحت الحكم الفرنسي ولكنهم ساهموا في صياغة سياسات الاحتلال تجاه هذه المجتمعات. لقد اعتبر الفرنسيون المسلمين في إفريقيا جنوب الصحراء على أنهم مختلفون عن غيرهم في شمال إفريقيا والعالم العربي. وعلى الرغم من النظر إليه باعتباره أرفع من المعتقدات الإفريقية، إلا أنَّ الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى كان يعتبر مختلفاً عن الإسلام العربي الأصلي والنقي. فمن خلال خلط مفاهيم العرق والدين، اختلق الدارسون وخصوصاً منهم «بول مارتى» مفهوم «الإسلام الأسود». نُظِرَ إلى الإسلام الأسود على أنه مزيج من الإسلام العربي «النقي» والمعتقدات والعادات الإفريقية الجاهلية دَرَسَهَا الأنتروبولوجيون الفرنسيون أمثال «إميل دوركهايم» و«لوسيان ليفي بروهل». ومن جهة أخرى، خُلِقَتْ مفاهيم «الإسلام الأبيض» و«الإسلام المورو» [أو إسلام مسلمي شمال إفريقيا] لتصنيف مُسلمي موريتانيا والدول المغاربية والعالم العربي. ففي حين اعتُبرَ «الإسلام الأبيض» على أنه «أصولي» ويشكل خطراً، اعتقد الدارسون الفرنسيون ومسؤولو الاحتلال أن «الإسلام الأسود» كان سهلاً الإدارة؛ كما أنه في إفريقيا جنوب الصحراء كذلك، استمرت مسألة التخوف من الإسلام (*le péril de l'Islam*) ضمن سجلات سلطات الاحتلال.##

في كتابه *An Empire of Facts*، يفحص «جورج ترامبل» التصورات الفرنسية عن الإسلام في الجزائر المحتلة بين عام 1870م وبداية الحرب العالمية الأولى⁽⁸⁸⁾. يناقش «ترامبل» أعمال طيف واسع من

(86) Edward Said, *Orientalism* (London, 2003 (1978)), pp. 80–7.

Starting points remain Peters, *Islam and colonialism*, pp. 39–104; and Keddie, 'The revolt of Islam', pp. 481–5.

(87) Christelow, *Muslim Law Courts*; Harrison, *France and Islam*; Robinson, *Paths of Accommodation*.

من أجل دراسات عامة حول التصورات الغربية عن الدين الإسلامي في عصر الإمبريالية هناك كتابين لـ «نورمن دانيال»: Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh, 1966); and, more generally, idem, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh, 1960); see also Albert Hourani, *Islam in European Thought* (Cambridge, 1991).

(88) George Trumbull IV, *An Empire of Facts: Colonial Power, Cultural Knowledge, and Islam in Algeria, 1870–1914* (Cambridge, 2009).

المؤلفين، منهم الرحالة ومسؤولو سلطات الاحتلال والدارسون؛ كما يُحاجج بأن السياق الإمبريالي لم يُشكل تلك النصوص فقط، بل أثرت تلك النصوص في تفكير سلطات الاحتلال وحددت السياسات الفرنسية في الجزائر. ويعتبر عمل «لويس رين» من الأمثلة البارزة وهو بيروقراطي من سلطات الاحتلال كان مسؤولاً عن السكان المسلمين في الجزائر، الذي نشر عام 1884م دراسته المهمة عن الطريقة الصوفية (*Marabouts et Khouan*)؛ كان القصد من الكتاب هو تهيئة مسؤولي سلطات الاحتلال لمباشرة عملهم في الجزائر. أظهرت السلطات الفرنسية اهتمامًا كبيرًا بالأخويات حيث ظهرت على أنها الشكل الأكثر تنظيمًا للحياة الدينية في الجزائر في القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أنها عادة ما وُصفت بالضعف والتخلف، كان يُنظر إلى هذه الطُرق على أنها تهديد سياسي محتمل. يلاحظ «ترامبل»، على وجه العموم، شكًا فرنسيًا متزايدًا نحو الإسلام الذي يُرجعه إلى عدد من الأسباب. أولًا، بسبب الثورات الإسلامية المناهضة للاحتلال مثل ثورة 1870م التي أشعلتها الطريقة الرحمانية في القبائل، انتشرت المخاوف من قيام ثورات دينية فيما بين الكُتاب الفرنسيين. ثانيًا، تأثرت المواقف والسلوكيات تجاه الإسلام بالنزعة الجمهورية المعادية للدين. فكما كان الأمر مع اليسار الذي رأى في الكاثوليكية خطرًا على النزعة الجمهورية الفرنسية، وكما حاول اليمين المعادي للسامية تصوير اليهودية، باعتبارها تهديدًا سياسيًا، رأى العديد من رجال الاحتلال في الجزائر التدين الإسلامي على أنه خطر على دولة الاحتلال. وأخيرًا، أثرت التطلعات حول المهمة الحضارية وفكرة تقدم الحضارة في النصوص الفرنسية حول الإسلام الجزائري. تم النظر إلى علاقات النوع الاجتماعي على أنها تحد وإشكال حضاري وأخلاقي؛ كما تم وصف الطُفوس الدينية من طرف بعض الكتاب باعتبارها دليلاً على التخلف، الأمر الذي يُشعرن التدخل الفرنسي. ففي مقاطع مهمة من كتاب *An Empire of Facts*، يساءل «ترامبل» تلك الثنائية بين الحاكم المُحتل والرعايا. إن مدى سلاسة هذا الانقسام ظهر في المقاطع التي تتحدث عن الوسطاء المسلمين المحليين، مثل الشيخ الصوفي أحمد التيجاني، وهو مُخبر مهم لـ «لويس رين»، أو الطيب بن الحاج بشير وهو جندي استعماري سابق وزعيم صوفي روج للطرق الصوفية كدعامة لدولة الاحتلال وليس كتهديد لها.

أظهر المؤرخون الدارسون للإمبراطوريات اهتمامًا بمجموعة واسعة من المفاهيم والتصورات الاستعمارية البريطانية للإسلام في أفريقيا⁽⁸⁹⁾. علاوة على ذلك، ناقش دارسو الاحتلال البريطاني

(89) Holger Weiss, 'Variations in the Colonial Representation of Islam and Muslims in Northern Ghana, Ca. 1900–1930', *Journal of Muslim Minority Affairs*, 25 (2005), pp. 73–95.

ومن أجل إجراء مقارنة بين التصورات الاستعمارية (الكولونيالية) الفرنسية والبريطانية والألمانية عن الإسلام في غرب أفريقيا،

في الهند دور التصورات والمفاهيم البريطانية عن الاختلافات الدينية في تعزيز الطائفية الدينية في شبه القارة الهندية. بينما جادل بعض المؤرخين بأن البريطانيين فهموا المجتمع الهندي من حيث الانقسامات الدينية وعليه اتبعوا سياسة خلقت الطائفية الدينية، أكد آخرون على حقيقة أن التصنيفات الدينية من قبيل «السيخ» و«الهندوسي» و«المسلم» كان لها معنى سياسي في الهند ما قبل الاستعمار، وأن الطائفية الدينية لم تكن من اختراع عقل الاحتلال البريطاني⁽⁹⁰⁾. أدى الإسلام، على أي حال، دوراً مهماً في التصورات البريطانية عن الهند إبان فترة الاحتلال. في كتابه التمثلات حول الهنود المسلمين في خطاب الاحتلال البريطاني، دَرَسَ «أليكس بادامسي» مؤخراً طبيعة المفاهيم والتصورات الاستعمارية البريطانية عن الإسلام في الهند بشكل عام⁽⁹¹⁾. على الرغم من أن المؤلف يصر على أنَّ الأفكار البريطانية حول الإسلام كانت مُعقدة للغاية، إلا أنَّ الكتاب يركز بشكل أساسي على العداء البريطاني تجاه الإسلام؛ ويؤكد أن نقطة التحول كانت ثورة عام 1857م. في أعقاب ذلك، ربطت العديد من الكتابات الإسلام بالتأمر والتشدد والتعصُّب. ومن بين النصوص التي نُوقِشتْ كتابات الضابط الاستعماري «ألفريد لال» ومذكرات «مارك ثورنهيل» الشهيرة عن «التمرد» والكتابات المثيرة للجدل لـ «ويليام ويلسون هانتر» الذي نشر في كتابه الذي صدر عام 1871م⁽⁹²⁾، المخاوف من مؤامرة وهابية؛ وفي الحقيقة، مال البريطانيون إلى تسمية جميع مجموعات المقاومة الإسلامية في الهند على أنها «هابية». يتعامل الجزء الأكثر إثارة للاهتمام من الكتاب مع النقد الإسلامي لهذه المنشورات؛ وبشكل عام، يميل «بادامسي» إلى المبالغة في التوكيد على العداء البريطاني تجاه الإسلام. وليس هناك اعتبار للكتابات

انظر:

'European Images of Islam in the Northern Hinterlands of the Gold Coast through the Early Colonial Period', *Sudanic Africa*, 12 (2001), pp. 83–110; and Rüdiger Seesemann, "Ein Dialog der Taubstummten": französische vs. britische Wahrnehmungen des Islam im spätkolonialen Westafrika', *Africa Spectrum*, 37 (2002), pp. 109–39.

(90) من أجل دراسة المجموعة الأولى، انظر:

Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India* (Delhi, 1990).

ومن أجل دراسة المجموعة الثانية، انظر:

C. A. Bayly, 'The Pre-history of "Communalism"? Religious Conflict in India 1700–1860', *Modern Asian Studies*, 19 (1985) pp. 177–203; Katherine Prior, 'Making History: the State's Intervention in Urban Religious Disputes in the North-Western Provinces in the Early Nineteenth Century', *Modern Asian Studies*, 27 (1993), pp. 179–203; and Cynthia Talbot, 'Inscribing the Other, Inscripting the Self: Hindu-Muslim Identities in Pre-colonial India', *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1995), pp. 692–722.

(91) Alex Padamsee, *Representations of Indian Muslims in British Colonial Discourse* (New York, NY, 2005).

(92) كتابه هو:

The Indian Musalmans: Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen? (1871).

التي تناقش بريطانيا باعتبارها «حامية» للإسلام، من قبيل كتاب «ويلفريد بلنت» (مستقبل الإسلام الصادر عام 1882)، أو تلك التي تناول بريطانيا باعتبارها «سلطة إسلامية» من قبيل كتاب «كورت» (الإسلام والإمبراطورية البريطانية الصادر عام 1902م)⁽⁹³⁾. في الواقع، أشارت دراسات أكاديمية أخرى إلى أن المواقف السياسية البريطانية تجاه الإسلام في الهند أصبحت أكثر تعاطفًا وبشكل متزايد في أواخر القرن التاسع عشر⁽⁹⁴⁾. كما لا يزال من غير الواضح مدى تأثير النصوص التي ناقشها «بادامسي» في تشكيل المواقف البريطانية الرسمية في المستعمرة. يمكن اعتبار الكتاب جزءًا من مجموعة متنامية من الأدبيات عن الصور الفيكتورية للإسلام، التي تستند إلى الأعمال المنشورة وتركز على المفاهيم والتصورات الخاطئة عن الإسلام في دول المركز (the metropolis) بما في ذلك كتاب «فيليب أmond» (*Heretic and Hero*) وكتاب «كلينتون بينيت» (*Victorian Images of Islam*) وكتاب «شاهين خان» (*Islam and the Victorians*)⁽⁹⁵⁾.

أكد تاريخ الإمبراطورية الهولندية في جزر الهند الشرقية (أندونيسيا) منذ فترة طويلة على أهمية دور خبراء الإسلام وأبرزهم «كاريل فريدريك هول» و«فان دير بيهغ» و«سنوك هورغرونيه» في تشكيل سياسات الاحتلال. يعتبر «هورغرونيه» من أبرز تلك الأعلام التي تناولته بعمق أعمال كل من «هاري بيندا» و«بيتر فان كونينسفيلد» و«أولريك فرايتغ» و«إيريك تالياكوزو» ومؤخرًا من طرف «ميكائيل لافان»⁽⁹⁶⁾؛ فباعتباره دارسًا بارعًا، وُضِعَ «هورغرونيه» في مكة المكرمة وجدة حيث راقب مناسك الحج

(93) Wilfrid Scawen Blunt's *The Future of Islam* (1882); R. G. Corbet's *Mohammedanism and the British Empire* (1902).

=لقد كان «بلنت» الشاعر والمغامر المعروف زوج حفيذة الشاعر الإنجليزي المشهور «اللورد بيرون». هناك طبعة حديثة لكتاب «بلنت» صدرت عام 2007م، عن دار (Nonsuch Publishing Ltd) بحيث كتبت «ميري فيتزجيرالد» (Mary Fitzgerald) مقدمة هذا الإصدار الحديث في فبراير عام 2007. حصلت على نسخة أصلية من الكتاب من المعرض الدولي للكتاب بالدار البيضاء عام 2018م. وقد تجد من يكتب اسم الكاتب (Wilfred) وليس (Wilfrid). (المترجم).

(94) Katherine Watt, 'Thomas Walker Arnold and the Re-Evaluation of Islam, 1864–1930', *Modern Asian Studies*, 36 (2002), pp. 1–98.

(95) Philip C. Almond, *Heretic and hero: Muhammad and the Victorians* (Wiesbaden, 1989); Clinton Bennett, *Victorian images of Islam* (London, 1992); and Shahin Kuli Khan Khattak, *Islam and the Victorians: Nineteenth-Century Perceptions of Muslim Practices and Beliefs* (London, 2008).

-إن كتاب «شاهين خان» في الأصل أطروحة دكتوراه احتوت على فصول أطول وأكبر مما هو عليه الكتاب، ويمكن الحصول عليه عبر الشبكة العنكبوتية. (المترجم)

(96) Harry J. Benda, 'Christian Snouck Hurgronje and the Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia', *Journal of Modern History*, 30 (1958), pp. 338–47; P. S. van Koningsveld, *Snouck Hurgronje Alias Abdoel Ghaffar: Enige Historisch-Kritische Kanttekeningen* (Leiden, 1982); idem, Snouck Hurgronje's 'Izhaar oel-Islam': een veronachtzaamd Aspect van de Koloniale Geschiedenis (Leiden, 1982); idem, ed., *Snouck Hurgronje dan Islam* (Jakarta, 1989); Ulrike Freitag, 'Der Orientalist und der Mufti: Kulturkontakt im Mekka des 19. Jahrhunderts', *Die Welt des Islams*, 43 (2003), pp. 37–60; Eric Tagliacozzo, 'The Skeptic's Eye: Snouck Hurgronje and the Politics of Pilgrimage from the Indies', in idem, ed., *Southeast Asia and the Middle East: Islam*,

والنشاط المعاد للاحتلال ونشاط عالمية الإسلام المناهضة للاحتلال؛ ونُقِلَ لاحقًا إلى جُزُرِ الهندِ الشرقية الهولندية. توسل بشبكة واسعة من المخبرين المسلمين لكتابة تقاريره عن الإسلام وهي التقارير التي أثبتت كونها موضوعًا رائدًا للدراسة في حد ذاتها. كما استندت سلطات الاحتلال الألمانية إلى خبرة الدارسين والعلماء الألمانين. وفي مقالته الموسومة «الصور والتصورات الألمانية عن الإسلام في غرب إفريقيا»، أظهر «هولغر فايس» أنَّ التصورات والمفاهيم الألمانية عن الإسلام والسياسات الاستعمارية الألمانية تشكلت بشكلٍ ملحوظٍ على يد خبراء من أمثال «كارل هاينريش بيكر» و«مارتن هارتمن» و«دودريتش ويستمان»⁽⁹⁷⁾.

تميل معظم الدراسات عن الإسلام والمعرفة الاستعمارية إلى التقليل من تنوع صور الإسلام؛ والأهم من ذلك، تبقى هناك إشكالية منهجية. فالعديد من الدراسات والأعمال التي تتناول التمثيلات والتصورات الاستعمارية عن الإسلام لا تحدد مصدرها بوضوح، بحيث تنظر في مجموعة من الكتابات؛ وبذلك تقوم بخلط الوثائق الحكومية والأدب والمقالات الصحفية وكتابات الرحالة والمذكرات. وبالتالي يميل الدارسون إلى تجاهل حقيقة أن المؤلفين غالبًا ما تكون لديهم دوافع مختلفة وجماهير وقراء مختلفين للغاية. تستهدف النصوص الأكاديمية وتقارير المسؤولين الاستعماريين وكتابات الرحالة مجموعات مختلفة تمام من القراء وتنوعت بشكل كبير في تأثيرهم السياسي. يظل التأثير الفعلي لهذه النصوص على الممارسة السياسية غير واضح غالبًا. هناك حاجة ماسة لمزيد من البحث المنهجي في الوثائق الحكومية الرسمية التي تتعلق بالإسلام، بما فيها التوجهات السياسية والتقارير الإدارية والمنشورات العسكرية والأوامر. يجب أن تركز الأبحاث المستقبلية بشكل أكبر على «العقل الرسمي» كما أشار إلى ذلك كل من «روبنسون» و«كالاجر»، من أجل استكشاف الأفكار عن الإسلام التي شكلت عمليات صنع السياسات في المستعمرات وفي مراكز السُلطة سواء في لندن وباريس وسان بطرسبرغ⁽⁹⁸⁾. ساهمت جميع الكتب والمقالات التي شملتها هذه المراجعة، في أجزاءها الثلاثة، بشكل كبير في

Movement, and the Longue Durée (Stanford, CA, 2009), pp. 135–55; and Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam: Orientalism and the Narration of a Sufi Past* (Princeton, NJ, 2011).

(97) Holger Weiss, 'German Images of Islam in West Africa', *Sudanica Africa*, 11 (2000), pp. 53–93.

وللنظر في دور حركات التبشير/التنصير في النقاشات الألمانية (الكولونيالية) عن الإسلام إبان فترة الاحتلال، انظر كذلك المقالة التالية:

Per Hassing, 'Islam at the German Colonial Congresses', *Muslim World*, 67 (1977), pp. 165–77.

(98) Ronald Robinson and John Gallagher with Alice Denny, *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism* (London, 1961).

فهمنا لتعامل الإمبراطوريات الأوروبية مع الإسلام وارتباطها به. ومع ذلك، فقد تمت كتابة معظم هذه الدراسات في المقام الأول كمساهمات ودراسات حول تأريخ إمبراطورية معينة أو منطقة جغرافية مخصصة ونادرا ما تشير إلى أبحاث عن الإمبراطوريات الأخرى، على الرغم من أن الأسئلة والمواضيع التي أثبتت في جميع هذه السياقات الإمبراطورية متشابهة بشكل ملحوظ. سعت هذه المقالة إلى الجمع بين هذه الدراسات وإظهار بعض الأسئلة ومسارات البحث الشائعة. فهي بذلك تعتبر محاولة لتأسيس موضوع تاريخ الإسلام والإمبراطوريات كموضوع بحث في حد ذاته.



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-9-5
تاريخ القبول: 2024-11-15

التأليه الفلسفي

ريتشارد سوينبرن⁽¹⁾

ترجمة :

بهيجة الماضي⁽²⁾bahijaelmadi40@gmail.com

الملخص

يهدف هذا البحث إلى استكمال مشروع التأليه الفلسفي التقليدي، استنادًا إلى أسس إبستمولوجية معاصرة، وأدوات الفلسفة التحليلية، لإبراز التماسك المنطقي لفرضية وجود الله، وما تنطوي عليه من معنى. محاولاً تقسيمه إلى أربعة محاور: اهتم الأول بتاريخ المشروع الممتد إلى نظرية المثل الأفلاطونية، مع التركيز على التقليد المسيحي الوسيط. في حين يقدم المحور الثاني الصياغة الجديدة للمشروع، استنادًا إلى العدة الإبستمولوجية لمبرهنة بايز في نظرية الاحتمالات، لإثبات استيفاء فرضية وجود الله للمعايير الثلاثة للمبرهنة. كما تولى المحور الثالث الرد على مختلف الاعتراضات على مشروع التأليه الفلسفي (المنطقية، الوجودية، الأخلاقية). ويناقش المحور الرابع المشاريع المنافسة لمشروع التأليه الفلسفي، سواء المكمل له أو المشتبك معه (نظرية المعرفة الإصلاحية، الإيمانية الفيتجنشتاينية، اللاهوت العملي، والنظرية النقدية). يخلص البحث إلى إثبات قدرة مشروع التأليه الفلسفي على مواجهة مختلف الاعتراضات التفصيلية على تماسك الإيمان التقليدي، بفعل استناده إلى معايير العقلانية الصحيحة. مراهناً على أهميته القصوى في وجودنا المعاصر: إبستمولوجياً؛ من خلال قدرته على تجاوز قصور التفسير المادي، وتقديم أجوبة عن مشكلة الغائية التي يقف العلم عاجزاً أمامها؛ وأخلاقياً؛ حيث الارتفاع المتزايد للإلحاد، ولنسبة الشكوك حول وجود الله -حتى عند أتباع الديانات التوحيدية- يفرض على الفلاسفة.

الكلمات المفتاحية

التأليه الفلسفي، اللاهوت الطبيعي، إبستمولوجيا الاعتقاد الديني، فلسفة الدين التحليلية، نظرية الاحتمال.

- (1)*ريتشارد سوينبرن (Richard G. Swinburne)، فيلسوف إنجليزي ولد في 26 ديسمبر 1934، أستاذ فخري للفلسفة في جامعة أوكسفورد على مدار خمسين عامًا الماضية، وعضو الأكاديمية البريطانية.
(2) باحثة في فلسفة الدين والفلسفة الإسلامية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس، المغرب.

للاقتباس: سوينبرن، ريتشارد، التأليه الفلسفي، ترجمة: بهيجة الماضي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع1، 2025، 182-202.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2024-9-5

Accepted: 2024-11-15



Philosophical Theism

Richard Swinburne⁽³⁾Translated by: Bahija Elmadi⁽⁴⁾bahijaelmadi40@gmail.com

Abstract

This research aims to complete the traditional philosophical deification project, based on contemporary epistemological foundations and the tools of analytical philosophy, to highlight the logical coherence of the hypothesis of the existence of God and the meaning it entails trying to divide it into four axes: the first was concerned with the history of the project extending to the Platonic theory of ideals, with a focus on the medieval Christian tradition. The second axis presents the new formulation of the project, based on the epistemological apparatus of Bayes' theorem in probability theory, to prove that the hypothesis of the existence of God meets the three criteria of the theorem. The third axis also responded to various objections to the philosophical deification project (logical, existential, ethical). The fourth axis discusses the projects competing with the philosophical deification project, whether complementary or intertwined with it (reformist epistemology, Wittgensteinian fideism, practical theology, and critical theory). The research concludes by proving the ability of the philosophical deification project to confront various detailed objections to the coherence of traditional faith, due to its reliance on the standards of correct rationality. Betting on its utmost importance in our contemporary existence: epistemologically; through its ability to overcome the shortcomings of materialistic interpretation, and provide answers to the problem of teleology that science stood helpless, and morally; where the increasing rise of atheism, and the proportion of doubts about the existence of God - even among followers of monotheistic religions - imposes on philosophers. .

Keywords

Philosophical Deification, Natural Theology, Epistemology of Religious Belief, Analytic Philosophy of Religion, Probability Theory.

(3) Richard G. Swinburne, an English philosopher born on December 26, 1934, has been an honorary professor of philosophy at Oxford University for the past fifty years, and a member of the British Academy.

(4) Researcher in Philosophy of Religion and Islamic Philosophy, Sidi Mohamed Ben Abdellah University - Fez, Morocco.

Cite this article as: Swinburne, Richard G., Philosophical Theism, Translated by: Bahija Elmadi, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 1, 2025, 182-202.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

تقديم:

يندرج هذا المقال المترجم ضمن مجال لفلسفة الدين لتحليلية، وهي فلسفة «تسعى إلى دراسة مختلف الإشكالات المتراوحة بين إبستمولوجيا الاعتقادات الدينية وبين اللاهوت الفلسفي». وهي أسئلة وإن كانت ترتبط في الغالب بقضايا قديمة مثل وجود الله، وجود الشر، حرية الإرادة وغيرها؛ فإنها تستند في تناولها إلى معطيات العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية المعاصرة⁽⁵⁾.

والمقال المترجم هو مداخلة أسهم بها ريتشارد سوينبرن Richard G. Swinburne في المؤتمر المنعقد بجامعة كليرمونت للدراسات العليا سنة 2021، بعنوان «فلسفة الدين في القرن الواحد والعشرين». وقد قسمه إلى أربعة محاور: تطرق في المحور الأول إلى أصول فلسفة التأليه، وقدم في المحور الثاني صياغته الخاصة الجديدة لهذا المشروع، وفي المحور الثالث رد على المعارضين، ليقدم في المحور الرابع والأخير أهم المشاريع الفلسفية المنافسة لمشروع التأليه الفلسفي.

يعتبر الفيلسوف ريتشارد سوينبرن أحد أبرز أعمدة إبستمولوجيا الاعتقاد الديني في الفلسفة التحليلية. ومن أبرز المدافعين عن عقلانية الإيمان بالله، بتوظيف نتائج العلوم الطبيعية ومعطيات العلوم الإنسانية المعاصرة. واعتماد مختلف أنواع البراهين على وجود الله: سواء البرهان الفيزيائي، أم البرهان الأخلاقي، أو البرهان الجمالي، أو البرهان الغائي، مؤكداً على الدوام على حقيقة أن وجود الله إن لم يكن ضرورياً منطقياً فإنه ضروري ميتافيزيقياً.

1- المشروع

أعني بالتأليه الفلسفي⁽⁶⁾ ذلك المشروع الذي يسعى لصياغة تفسير واضح ومتناسك حول طبيعة الله، بما يتوافق إلى حد كبير مع ما اعتقده المفكرون المسيحيون والمسلمون واليهود خلال الألفي سنة المنصرمة. والسعي إلى تقديم حجج مقنعة عن وجود هذا الإله. وهو الموضوع الذي كان محط انشغال العديد من اللاهوتيين في التقليد المسيحي، فكما يقول القديس بولس: «أُمُورُهُ غَيْرَ الْمُنْطَوْرَةِ تُرَى مُنْذُ خَلَقِ الْعَالَمِ مُدْرَكَةً بِالمَصْنُوعَاتِ»⁽⁷⁾. وقد أيد المسيحيون ما جاء في سفر الحكمة لسليمان الحكيم،

(5) المرجع نفسه، ص 1.

(6) * ترجمت Theism «بالتأليه» ولم أترجمها بالتوحيد، لأن مشروع ريتشارد سوينبرن يقوم بأكمله على تأكيد توحيد الألوهية، ويدافع عنه في هذا المقال معتبراً أن توحيد الربوبية deism وحده لا يكفي لتحقيق الإيمان، وإنما يجب الإيمان بإله مشخص وإفراده بالعبودية، ويقصد إله الأديان التوحيدية. وقد ترجمتها بالتأليه ولم أترجمها بالألوهية اقتناعاً بأن ريتشارد سوينبرن يؤكد على أهمية ممارسة فعل الإقناع الفلسفي بمشروع الألوهية.

(7) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية 1.20 * وردت هذه العبارة في الآيات (18ب-23): لماذا صار الجنس البشري مذنباً أمام الله؟ لإظهار فُجُورِ النَّاسِ وَإِثْمِهِمْ. وهذا النص كاملاً: 18... عَلَى جَمِيعِ فُجُورِ النَّاسِ وَإِثْمِهِمْ، الَّذِينَ يَحْجُزُونَ الْحَقَّ بِالْإِثْمِ. 19 إِذْ مَعْرِفَةُ اللَّهِ

من رسالة الإصحاحات الوسطى للعهد القديم، بأن وجود الكون ونظامه يظهر عمل خالق إلهي⁽⁸⁾. وقد دُمج هذا التقليد الكتابي في العالم الهلنستي مع كل من حجج أفلاطون حول عالم المثل ومفهوم الديميورغ⁽⁹⁾. كما دُمج مع حجج أرسطو طاليس عن وجود المحرك الأول. وقد خصص جل اللاهوتيين المسيحيين في الألفية الأولى مقالاً أو مقالين لإيجاز الحجة الكونية، أو الحجة الغائية، لكن بتبرير منطقي مقتضب لا يتجاوز مقالاً أو اثنين⁽¹⁰⁾. وأفسر اقتصادهم الحديث في هذه المسألة بكونهم لم يشعروا بالحاجة إلى بذل المزيد من الجهد، ما دام أن معظم معاصريهم يسلمون بوجود قوة كالله يجب على اللاهوتيين الدفاع عنها، وخاصة المذاهب المسيحية.

لكن ابتداءً من العصر الوسيط، بدأ علماء اللاهوت في طرح الحجج حول وجود الله بشكل أكبر، وبجدية أكثر. حيث بذلوا قصارى جهدهم لتقديم تفسير متماسك حول طبيعة الله، والبرهنة على وجوده من خلال هذه الحجج. وتقدم الأسئلة المفتوحة الواردة في الخلاصة اللاهوتية لتوما الأكويني 1274 نموذجاً paradigm لمشروع «التأليه الفلسفي» الخاص بالعصر الوسيط. وقد كان للتقليد البروتستانتي أيضاً قبل إمانويل كانط اهتمام بهذا النشاط، حيث أولى أهمية كبرى لتوضيح طبيعة الله، غير أن حججهم كانت تفتقر إلى الصرامة المنطقية؛ لأن البروتستانت التقليديين كانوا يعتقدون أن وجود الله لا يحتاج إلى المزيد من الأدلة ما دامت الطبيعة تظهر خالقها بوضوح، ولا يجحده إلا أولئك الذين أعمت المعاصي بصيرتهم⁽¹¹⁾. وذلك بخلاف البروتستانت الليبراليين الذين حاجوا بتفصيل أدق

ظاهرة فيهم، لأن الله أظهرها لهم، 20 لأن أموره غير المنظورة ترى منذ خلق العالم مُدركةً بالمصنوعات، فُدرتَه السَرمديَّةَ ولأهوتَه، حتَّى إِيَّهم بلا عُدْرٍ. 21 لأنهم لما عرفوا الله لم يَمجدوه أو يشكروه كإله، بل حَمَقُوا في أفكارهم، وأظلم قلوبهم الغيبيَّة. 22 وتبينما هم يزعمون أنهم حكماء صَارُوا جُهلاءَ، 23 وأبدلوا مجد الله الذي لا يَفنى بِشِبْهِ صُورَةِ الإنسان الذي يَفنى، والطِّيَّور، والدَّوَابِّ، وَالرَّحَاقَاتِ.

(8)* أقرت مجامع عديدة هذا السِّفر ضمن الأسفار الموحى بها، ومنها المجمع التريدينتي عام 1546، ومجمع القسطنطينية عام 381، الذي حضره القديس أوغسطينوس، وكذا مجمعي قرطاجنة الأول والثاني 397 و419. وكذا مجمعي الكنيستين الكاثوليكيتين والأرثوذكسية أعوام 1671 و1682. لكن البروتستانت اعترضوا على قانونية هذا السفر وباقي أسفار المجموعة الثانية التي جمعت بعد عزرا الكاهن، إلا أنهم امتدحوا بلاغته وسمو معانيه، ويرد هذا السفر ضمن الأسفار القانونية الثانية في العهد القديم من الكتاب المقدس، وهو مكون من تسعة عشر إصحاحاً مليئة بأحاديث الحكمة والمعاني الروحية، وقد ورد في أسفار التوراة في النسخة السبعينية المترجمة إلى اليونانية، ويرجع أن كاتبه يهودي مصري عاش بين عامي 15 و50 قبل الميلاد وكان متضلِعاً في الفلسفة اليونانية. (9)* مفهوم الديميورغ Demiurge بالإنجليزية وتعريبها «خالق الكون المادي»، أو الصانع في أدبيات العصور الوسطى. ومصدرها كلمة δημιουργός ديميورغوس اليونانية والتي تعني حرفياً «الحرفي». يعتبر أفلاطون أول من استعملها في عام 360 ق.م. في محاوره «طماوس» حيث يسند للديميورغ مهمة خلق العالم المادي. وهو نفس المعنى المستعمل في الفلسفات الأفلاطونية (90-310 ق.م.)، والأفلاطونية الوسطى (90 ق.م. - 300 ق.م.). أما في الأفلاطونية المحدثة فالديميورغ هو المسؤول عن تشكيل العالم المادي المحسوس على صفة الأفكار، إلا أنه ليس الرب الواحد الأحد.

(10) للاطلاع على جدل مفصل حول حجة التصميم لإثبات وجود الله، والمزيد من الحجج حول طبيعة الله، انظر الفصول الافتتاحية للقديس يوحنا الدمشقي، شرح الإيمان الأرثوذكسي. (11) انظر:

انطلاقاً من الطبيعة وصولاً إلى خالقها، مما جعلهم يعتقدون أن حججهم كانت مفحمة. لكن العديد من الطوائف الكبرى في التقليد المسيحي، تخلت عن مشروع اللاهوت الطبيعي بعد هيوم وكانط، وهو الأمر الذي لم يكن صائباً في نظري.

يجب التأكيد على أنه لا أحد من أولئك المفكرين الذين كانوا يظنون في بداية 1750 سنة من المسيحية، بأن هناك أدلة متينة على وجود الله، كان يعتقد أنه يتعين على المؤمنين أو جلمهم الإيمان على أساس هذه الحجج، ولا أن الاعتناق يستلزم الاقتناع بها⁽¹²⁾. فأن تكون مسيحياً معناه الاعتقاد بوجود الله، بل إن أغلبية المسيحيين قد اتخذوا وجود الله كمسلمة، وربما آمن أكثر المعتنقين مسبقاً بوجود الله، وصدقوا كل الادعاءات التفصيلية حوله باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من عقيدتهم. وحتى إذا لم يسلموا بوجود هذا الإله سلقاً، فإنهم يؤمنون فيما بعد على أساس التجربة الدينية، وليس على أساس اللاهوت الطبيعي. ومع ذلك، فإن أغلب المفكرين المسيحيين قبل سنة 1750، جعلوا هذه الأدلة متاحة أمام أولئك الذين لا يؤمنون بالله ابتداءً، وأمام العقلانيين، لحملهم على رؤية الله من خلالها⁽¹³⁾. وهو السؤال المثير للاهتمام: فلماذا بُدِل كل هذا الجهد في مشروع اللاهوت الفلسفي في الغرب الوسيط، في الوقت الذي يفترض عدم الحاجة إليه لقلّة الملاحدة مقارنة بالقرون السابقة؟ الجواب الذي أقترحه هو أن الملاحدة على قلتهم وسط المؤمنين كانوا محنكين جداً، فكان كل من القديسين توما الأكويني Thomas Aquinas (1274)، ودانس سكوت (1308) Jean Duns Scot يقدمان العدة اللازمة لمواجهتهم. في حين -وكما نعلم جميعاً- صار الإلحاد عامّاً وموسعاً منذ القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا، حيث توجد فئة عريضة من السكان الملحدون في الغرب، كما توجد شكوك جادة حول وجود الله حتى عند أتباع الديانات التوحيدية. فما قيمة ممارسة الشعائر الدينية إذا لم يكن الله موجوداً؟ فلا فائدة من عبادة خالق غير موجود، ولا فائدة من دعائه بأن يفعل شيئاً لهذه الأرض، أو دعائه بأن يدخلنا للجنة وهو غير موجود، ولا فائدة أيضاً من السعي للعيش وفق إرادته وهو بدون إرادة. فإذا أراد المتدين المسيحي، أو المسلم، أو اليهودي أن يكون عقلياً، فهو بحاجة إلى الاقتناع -إلى حد ما- بمصادقية

(12) لا ينطوي الاعتناق بالطبع على مجرد الاقتناع ببعض الافتراضات، لكن أن تكون جاهزاً للتصرف بطرق معينة. وفقاً لتلك الافتراضات، لكن اهتمامي وإن توجه فقط للعنصر الأول الضروري، فهو ليس كافياً للاعتناق. لهذا أصف الشخص الذي يمارس ديناً باسم (المؤمن) ومن لا يفعل «بغير المؤمن».

(13) لن يكون نفس منهج الإرشاد مناسباً لحالة كل من يقارب المفهوم [...] يجب أن يتناسب الدواء مع الداء... [من الضروري] مراعاة الآراء التي يحملها الأشخاص، ثم صُغ حججتك وفقاً للمغالطة التي وقع فيها كل واحد منهم، من خلال التقدم في طرح مبادئ يقينية وافتراضات معقولة في كل مناظرة. ومن خلال ما يتم الاتفاق عليه بين الجانبين، يمكن إبراز الحقيقة بشكل قاطع. يجب أن يقول [خصوصاً] إنه لا يوجد إله، لكن من خلال التفكير في التدبير المتقن والحكيم للكون، سوف يضطرون للاعتراف بوجود قوة معينة تهيمن وتتجلى من خلال هذه السبل. انظر:

الادعاءات الكامنة وراء تعبيده. وهذه الادعاءات تنطوي كلها على افتراض جوهري؛ وهو وجود الله. كما أنه إذا كان أحدهم غير مؤمن، أو لديه إيمان ضعيف بوجود الله، فالمسؤولية لمقابلة على عاتق المؤمنين من أجل مساعدته؛ لأن ذلك جزء من تعبيدهم. وقد تتخذ المساعدة عدة أشكال، فلو تمكنا من مساعدة شخص من خلال تعميق معرفته بتجربته الدينية وإقناعه بها، فلننفع. لكن التجارب الدينية مع ذلك لا يمكن التعميل عليها، فالسبيل الوحيد الذي قد يلزم غير المؤمن بتوظيف ملكاته المتاحة من أجل البحث عن أمر عظيم كهذا (اكتشاف هل يوجد إله أم لا)، هو أن تنطلق معه من حجج بمقدمات واضحة تحته على القبول بمبادئ استدلالها، حتى يقبلها من خلال تلك المقدمات. والمقدمات الواضحة بالنسبة لغير المؤمن هي نفسها المقدمات النموذجية للاهوت العقلاني: وجود العالم، ونظامه، والوجود البشري، وغير ذلك. يحتاج دين التوحيد في عصرنا، وأكثر من أي عصر مضى إلى المتاح من اللاهوت الطبيعي، لأن الأسباب التي تمنع الناس من الإيمان، لا تعود فقط إلى اعتقادهم بعدم وجود أسباب قوية للإيمان، ولكن لأنهم يعتقدون أيضًا أو يشتمون في وجود تناقضات داخلية لمفهوم الله، فوجود المعاناة مثلًا يتنافى في نظرهم مع وجود الله. لهذا فالمؤمن مطالب بمساعدتهم لحملهم على رؤية الأمر بخلاف ما يرونه، وذلك باعتماد وسائل أخرى قد تكون أكثر نجاحًا في عصرنا حيث الحاجة أكبر إلى مشروع التوحيد الفلسفي (إذا كان هناك إله بالفعل).

لكن الملاحظة المهمة أيضًا بهذه الأسئلة، ويبدلون قصارى جهدهم لإثبات عدم وجود الله من خلال الطعن في قوة حجج الإيمان، وبيان عدم تماسك مفهوم الله، بتوظيف نفس آليات الخصم. وهذا النشاط يندرج بدوره ضمن مشروع «التأليه الفلسفي»، لأنه حتى إذا لم يكن هناك إله حقًا، فمن الأفضل أن يساعد بعضهم بعضًا من أجل الوصول إلى رؤية سليمة حول القضية، وذلك في صالح الطرفين معًا، حتى لا يهدرا جهدهما في نشاط لا فائدة منه.

هذا إذن هو تاريخ اللاهوت الفلسفي ومهمته، فكيف يُستكمل اليوم؟ وما آفاقه؟ لقد أُنجِزت العديد من الأعمال الجادة المتخصصة والعامة، بتوظيف جميع أدوات الفلسفة التحليلية، من أجل توضيح ما ينطوي عليه وجود الله من معنى، وفحص مدى تماسك هذا الادعاء أو عدم تماسكه. بالنسبة للحجج المؤيدة لوجود الله، فقد أحيأ مختلف الفلاسفة اليوم أشكال الجدل القديم، فأحيا بعضهم الحجج الأنطولوجية الكلاسيكية؛ منهم من أضفى تعديلات على أحد عناصرها أو أكثر، ومنهم من أنتج حجج أنطولوجية جديدة تمامًا. وكما هو معلوم، تختلف الحجج الأنطولوجية عن باقي الحجج التقليدية بكونها لا تنطلق مما هو ملاحظ، ولكنها تنطلق مما يزعم أنه حقائق ضرورية منطقيًا. فمن السهل جدًا صياغة حجج أنطولوجية بمقدمات منطقية بديهية، كما يسهل صياغة حجج أنطولوجية

صالحة (استدلاليًا deductively). لكن من الصعب؛ إن لم نقل من المستحيل في نظري صياغة حجة أنطولوجية بالنعين معًا. لهذا يبدو لي واضحًا -إلى حد ما- أن الافتراض «لا يوجد إله» حتى وإن بدا افتراضًا كاذبًا، بل كاذبًا بشكل واضح -إلى حد ما- من بعض الأوجه، إلا أنه مع ذلك، ليس افتراضًا غير متماسك، لأنه لا يحتوي على أي تناقض داخلي. وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن تكون هناك حجة على وجود الله صالحة بناء على الحقائق الضرورية منطقيًا، لأنه إذا كانت هناك مثل هذه الحجة، فسيكون وجود الله ضروريًا منطقيًا، وسينطوي نفي وجوده على تناقض داخلي. لهذا فإن هناك تقليدًا يسعى إلى إنتاج حجج صالحة (استدلاليًا) انطلاقًا من مقدمات حسية بديهية، والتأويل المعقول لكتاب توما الأكويني (الخلاصة اللاهوتية 1,2,3) هو أنه كان يسعى لتقديم خمس حجج من هذا النوع. والذين يسعون إلى تقديم مثل هذه الحجج اليوم، فهم يستعينون في معظم الأحيان بالمصطلحات التوموية (أو التوموية الجديدة). لكن مشروع إنتاج مثل هذه الحجج، هو أيضًا -كما أعتقد- مشروع محكوم عليه بالفشل. فإذا كان من الممكن تحقيق ذلك، فإن الاقتراح الذي كان عبارة عن اقتران بين المقدمات الواضحة مع «ليس هناك إله» سوف يكون غير متماسك، وسوف ينطوي على تناقض ذاتي. ولكن مرة أخرى فإن مقترحات مثل «هناك كون، ولكن ليس هناك إله»، على الرغم من أنها ربما تكون خاطئة وحتى في بعض المعاني يمكن إثبات كذبها، تبدو متماسكة بشكل واضح إلى حد ما.

لأجل ذلك فأنا أفضل التقليد الثالث من اللاهوت الطبيعي، الذي يبدأ من مقدمات حسية واضحة مدعيًا احتمال وجود الله. فهذه الحجج تسلك الإقناع بطرق استقرائية ولا تعتمد حججًا صالحة استدلالياً *arguments valid deductively* وكل حجج العلماء والمؤرخين تنطلق من معطيات الملاحظة إلى نظريات عامة، وكل الفرضيات حول الماضي أو المستقبل تعتمد الإقناع بشكل استقرائي صرف، ولا تدعي أنها صالحة استنباطيًا. ولم يكن المفكرون يميزون بوضوح بين الحجج الاستقرائية والحجج الاستنباطية طيلة الألف سنة الأولى من العصر المسيحي حتى القرن الثامن عشر. لهذا سيكون من المغالطات التاريخية القول إن الكتاب من آباء الكنيسة قد قدموا حججًا استقرائية أو استنباطية. لكن حجج الكثير من الإنجليزيين في القرن الثامن عشر، والتي بلغت ذروتها مع اللاهوت الطبيعي لوليام بيلي William Paley⁽¹⁴⁾ (1743-1805) تبدو لي استقرائية بشكل واضح ومقصود. وقد أنتجت الحجج ضد وجود الله بأنواعها *valid* الثلاثة في يومنا، ونظرًا لعامل الزمن، سأركز فقط على حجج الإثبات⁽¹⁵⁾.

(14) * لاهوتي إنجليزي، تدرج أعماله ضمن لاهوت التبرير، اشتهر بحجة الساعاتي الكبير، حجة صانع الساعة والتي طورها بعد ذلك دعاء التصميم الذي إلى مفهوم التعقيد غير القابل للاختزال.

(15) * يقصد حجة الإثبات في الرياضيات، أو ما يسمى البرهان، وهي حجة استدلالية لتحديد صحة عبارة رياضية، إما استنادًا إلى مُسلمات Axiom أو مبرهنات Theorem.

2- صياغتي الخاصة:

سأبني حججي الخاصة حول وجود الله، انطلاقاً من حجة التقليد الثالث، الذي يسمح بملاحظة مختلف الأدلة انطلاقاً من الظواهر المختلفة، وسأدعم في حجائي⁽¹⁶⁾ فرضية وجود الله. وتكاتف هذه الحجج سيجعل احتمال وجود الله أقوى من عدمه. وقد سعيت لإظهار هذا بتوظيف نظرية الإثبات (بمعنى حساب الاحتمالات بالطرق المستعملة في الرياضيات لتوضيح العلاقات الإثباتية بين القضية والقرائن). وأمثل بواسطة $p(p/q)$ احتمال القضية p بناءً على الدليل q موظفاً مبرهنة بايز⁽¹⁷⁾ $pays$ كما يلي:

وذلك من أجل توضيح العلاقة بين احتمال الفرضية h بناءً على دليل الملاحظة e على معرفة سابقة بـ k وغيرها من الاحتمالات. ولا ينطوي استخدام هذا الحساب على افتراض أنه يمكن إعطاء قيم دقيقة للاحتمالات المعنية في كل الأحيان، فغالباً ما لا يمكن إعطاء قيم دقيقة بشكل كافٍ، حتى عندما تكون h عبارة عن نظرية علمية نموذجية. فمن الغريب مثلاً أن نقول إن احتمال نظرية الكم على دليل التأثير الكهروضوئي هو 0.3217، فلا يمكن إعطاء قيمة دقيقة لبعض الاحتمالات إلا عندما يكون الاحتمال هو 1 أو 0 أو $\frac{1}{2}$. ولكن في أغلب الأحيان، كل ما يمكننا قوله هو أن بعض الاحتمالات لها قيمة تقريبية فقط (أكثر من أو أقل من). فنقول إن بعض الاحتمالات لها قيمة تقريبية تقترب من 1 أو تبتعد عنه. فكل اهتمامي هو أن أثبت أنه عندما تكون (e) عبارة عن مجموع قضايا مترابطة تحدد الأدلة المتاحة للجمهور، والتي يُستخدم في الحجج المؤيدة لوجود الله أو ضدها، و k هي أدلة تحصيلية معطاة سلفاً (بمعنى لا تحتوي على أي شيء ذي صلة بـ h ، و h هو وجود الله، فإن $p(h/e.k)$ يصبح أكبر بكثير من $\frac{1}{2}$).

يتميز الحساب بكونه يحدد بدقة العوامل المحددة للكيفية التي تدعم بها معطيات الملاحظة نظرية عامة. ويمكن للألفاظ أيضاً أن تعبر بسهولة عن ذلك، لكن بدقة أقل ونتائج أقل وضوحاً. كما يبرز الحساب أن نظرية عامة h تصير محتملة من خلال دليل الملاحظة e (وإذا وضعنا k كتحصيل يمكن إلغاؤها بقدر ما يكون: أولاً $P(e/h \& k)$ (الاحتمال اللاحق لـ e مرتفعاً)، ثانياً $P(h/k)$ (الاحتمال السابق لـ h) مرتفعاً، ثالثاً $P(e/k)$ (الاحتمال السابق لـ e) منخفضاً. وسيتم استيفاء الشرط الأول بالقدر الذي نتوقع أن تجد فيه e إذا كان h صحيحاً).

(16) انظر: كتابي «وجود الله»، مطبعة كلرادون، طبعة منقحة، 1990 (وانظر النسخة القصيرة المبسطة «هل هناك إله؟» مطبعة جامعة أكسفورد، 1996).

(17) *مبرهنة بايز على اسم القس توماس بايز (1701 - 1761)، الذي استخدم الاحتمال الشرطي لأول مرة لتوفير خوارزمية (في فرضيته رقم 9) التي تستخدم القرائن evidences لحساب حدود متغير غير معروف.

يتضح إذن أن ما يجعل النظرية العلمية أو التاريخية محتملة هو مدى توقعك أن تجد الدليل حين تكون النظرية صحيحة. (ويمكنني القول إن «النظرية أصبحت محتملة بقدر ما تؤدي إلى تنبؤات حقيقية»، ولكن فقط إذا فهمنا أن «التنبؤات» قد تكون دليلاً لوحظ إما قبل أو بعد صياغة النظرية، بغض النظر عما إذا كان الدليل الذي يدعم النظرية دليلاً «جديداً» تم العثور عليه عن طريق اختبار النظرية، أو دليلاً «قديمًا» تفسره النظرية الجديدة).

ومع ذلك، من كل e يمكنك ابتكار عددًا لا حصر له من مختلف النظريات غير المنسجمة، حيث يجعل h قيمة $P(e/h&k)$ مرتفعة، ولكنه يقدم تنبؤات مستقبلية بعضها مختلف عن بعضٍ تمامًا (أي: تنبؤات إضافية لـ e). ليكن e هو كل الملاحظات التي أُجريت والمرتبطة بنظرية الميكانيكا المفضلة لديك – أو دعنا نقول نظرية النسبية العامة GTR- يمكنك أن تُعقد نظرية النسبية العامة GTR بطرق لا حصر لها، بحيث تتنبأ جميع النظريات الجديدة الناتجة عنها بـ e ولكنها تقدم تنبؤات مختلفة تمامًا حول ما سيحدث غدًا. إن سبب الاعتقاد بأن نظرية النسبية العامة GTR هي النظرية الحقيقية هو كونها أبسط نظرية. يعني $P(h/k)$ الاحتمال المسبق لصحة h أو قل هو قياس قوة العوامل المسبقة ذات الصلة بالاحتمال h . والعامل الرئيسي المسبق هنا هو البساطة. وبساطة النظرية يعود لبنائها الداخلي، ولا يرتبط بعلاقة النظرية بالأدلة الخارجية. والعامل الآخر هو المضمون؛ فكلما كانت النظرية أكبر، وازداد ادعاؤها بدقة ما تقدمه؛ قل احتمال أن تكون صحيحة، لكن يمكن إبطال هذا العامل إذا كنا نقارن نظريات ذات محتوى متشابه.

$P(e/k)$ هو مقياس مدى احتمال حدوث e إذا لم نفترض صحة أي نظرية معينة. والتأثير الحتمي لهذا الشرط في تقييم احتمال أية نظرية معينة h هو أن e لا يجعل h أكثر احتمالاً إذا كنت تتوقع أن تجد e في كل الأحوال (مثلاً حين تُتوقع أيضًا من طرف أهم النظريات المنافسة لـ h ، والتي كانت تتمتع باحتمال مسبق أكبر).

من أجل تطبيق هذه العدة الإستمولوجية لتقييم نظرية وجود الله، يلزم «المؤمن الفلسفي» أن يوضح ما هو المقصود بهذا الادعاء. من المفترض أن يكون الله تقريبًا شخصًا بلا جسد، كلي القدرة وكلي العلم بشكل تام، حر وخير بشكل مطلق، خالق وحافظ لكل ما هو موجود، ومصدر كل التزام أخلاقي، وأبدي وضروري⁽¹⁸⁾. يجب عليه أن يوضح مقدار حيابة الله لهذه الصفات مقارنة بغيره. يحتم توضيح ذلك

(18) في التقليد المسيحي الله هو «ثلاثة أقانيم في جوهر واحد» -أي: ثلاثة أقانيم لكل واحد منهم الخصائص الإلهية المدرجة- الابن وروح القدس والسبب في وجودهما بالضرورة هو الأب. من الأفضل تفسير الحجج المؤيدة لوجود الله على أنها حجج وجود الله الأب، الذي يتبعه وجود الابن والروح، في اعتقادي -وتعليل منطقي- إن بساطة الله التي اعتبرها في النص هي بساطة الله الأب، هذه

توظيف كلمات ذات معاني فضفاضة، كما هو الشأن عندما نتحدث عن الفوتونات والبروتونات بطرق أقل يقيناً. ولكن يجب بيان هذه المعاني الفضفاضة وجعلها جديرة بالتصديق عند استخدامها، لتصبير الادعاءات حول الله معقولة بشكل متماسك وليست مجرد استعارات. فإذا كان لشخص ما أن يؤمن بوجود الله؛ بغض النظر عن دوافع هذا الاعتقاد؛ يجب أن يكون الاختلاف واضحاً بين الإيمان بوجود الله من عدمه، وبين الإيمان بوجود يقطين كبير أو غيره من الأشياء. وأن يشرح لغير المؤمن ما يعتقد به باستخدام كلمات واضحة، بما في ذلك ما يستخدمه من معاني فضفاضة -على قدر استطاعته- ويبين حدود هذه المعاني. ربما لا يكون الادعاء بوجود الله ادعاءً واضحاً تماماً، لكن يجب توضيحه إلى حد ما، وإلا فلن يتمكن من تشجيع الممارسة الدينية، ولا من تقديم أي حجج معها أو ضدها.

أنا أزعم أن أي كائن كلي القدرة، وكلي العلم، وحر بشكل مطلق، وأبدي بالضرورة، فهو يحظى بكل خصائص الألوهية الأخرى، وأن هذه الخصائص تتلاءم مع بعضها بطريقة منظمة جداً، بحيث يصبح الادعاء بوجود الله أمراً واضحاً للغاية؛ لأنه ادعاء يفترض وجود أبسط كائن يمكن أن يوجد. فالبشر كائنات تتمتع بالقدرة على إحداث تغييرات مقصودة، وامتلاك اعتقادات (صحيحة أو خاطئة) حول كيفية سير الأمور، وامتلاك درجة معينة من الحرية لممارسة قدرتها. لكن الله هو ذلك الكائن الذي يفترض أنه لا حدود لقوته، ولا لعلمه، ولا لإرادته. يفضل العلماء وغيرهم دوماً الفرضيات ذات الأسس البسيطة، التي تفترض كياناً واحداً بدلاً من أكثر، والكيانات التي نسب خواصها منعدمة أو غير محددة، بدلاً من بعض الخواص ذات النسب المحددة. فهم يفترضون أن الفوتونات لها كتلة منعدمة (بدلاً من افتراض كتلة صغيرة جداً بما يتوافق بشكل متساوٍ مع الملاحظات)، واعتادوا على افتراض أن الضوء وقوة الجاذبية يسيران بسرعة لا نهائية (بدلاً من افتراض سرعة محددة أو كبيرة جداً بما يتوافق بشكل متساوٍ مع الملاحظات) حتى فرضت عليهم الملاحظات نظرية مختلفة. ولكن إذا كان هناك إله، فليس من المستبعد أن يخلق كوناً. كوناً منظماً، بداخله كائنات عاقلة مثل البشر. ولأن الله خير فهو يسعى إلى تحقيق ما هو خير. إنه لأمر جيد أن يكون هناك كون جميل، الجمال ينشأ من نظام قائم على نوع من التفاعلات المنظمة، وحركات الأشياء وفقاً لقوانين الطبيعة تبدو جميلة حقاً، والأكثر جمالاً هي تلك النباتات والحيوانات التي تطورت على الأرض. إنه لأمر جيد أن يكون هناك بشر لهم القدرة على الاختيار بين الخير والشر، ولهم القدرة على اختيار تنمية قدراتهم ومعارفهم. فهذا

النظرية البسيطة لها نتائج معقدة تفقدها بساطتها. أتجاهل هذا التعقيد في المناقشة اللاحقة حتى يكون العرض سهلاً وللحصول على تقريرى الخاص المطوّر عن الطبيعة الإلهية، انظر:

يتيح لهم أيضاً أن يختاروا الدخول في علاقة حب مع الله نفسه أم لا. يتمتع البشر بقدرة محدودة على أجسامهم، ويكتسبون بشكل طبيعي بعض المعرفة عن كيفية عمل العالم، مثل معرفة حركات الأجسام التي ستحدث التغيير. وهذا يؤكد وجود نظام في العالم قابل للفهم، فحركات الأجسام الصلبة في الفضاء الفارغ تتبع (غالباً) قوانين نيوتن. وإذا نظرنا إلى مثل هذه الأنظمة البسيطة، يمكننا تفسيرها واستخدامها لزيادة سيطرتنا على الكون، من أجل تطوير زراعتنا، وإنشاء المنازل والجسور، وإرسال البشر إلى القمر. إذن فالله له حكمة معينة في إنشاء كون منظم ومتوافق مع قوانين العقل، كما لديه حكمة في منح البشر القدرة على الاختيار في الأمور المهمة التي لها تأثير عليهم، وعلى بعضهم في بعض، وعلى علاقتهم به.

ولكن ما لم يكن هناك إله، فمن غير المرجح أن يكون هناك كون على الإطلاق. الكون هو شيء كبير يتكون من العديد من الأشياء المتفرقة ذات الأحجام والكتل المحدودة والمتغيرة. وبالتالي، فإن وجوده من تلقاء ذاته - أي كونه غير مخلوق - هو أقل احتمالاً بكثير من احتمال وجود الله؛ وفقاً للمعايير العلمية السائدة. ومن غير المرجح أن يوجد الكون من علة أخرى سوى الله، لأن احتمال أي علة أخرى هو أقل وضوحاً بكثير من احتمال الله. ولا يمكن القول إن القوانين الطبيعية هي من يحكم الكون، لأنها ليست كائنات مشخصة. فالقول بأن كل الكائنات تخضع لقوانين نيوتن، لا يعني سوى أن كل كائن في الكون يتصرف وفق ما تنص عليه قوانين نيوتن، بمعنى أنه تسري عليه نفس خصائص الحركة المؤثرة على كل الأشياء. وبشكل بديهي، فليس من المحتمل أن تتصرف كل الكائنات بالطريقة نفسها تماماً ما لم تكن هناك علة تجعلها تمتك تلك الخصائص وبذلك الشكل. وأي احتمال لعله أخرى هو أقل وضوحاً من احتمال الله (حتى إذا افترضنا أن العلة غير محددة، فما الداعي لخلق كون بهذا الشكل؟). تستوفي فرضية الإيمان بالله إذن المعايير الثلاثة التي استخلصتها من نظرية بايز، وهي معقولة بشكل مستقل بالنسبة لاحتمال النظرية، والدليل الوحيد الذي ذكرته هو وجود الكون و«توافقه مع قوانين الطبيعة». وقد قدمت في كتابي أيضاً المزيد من الأدلة عن الحالة الأولية للكون على هذا النحو، وفقاً لقوانين تسري خصائصها في كل أرجاء الكون، على الحيوانات والبشر (أي التنظيم الدقيق للكون)؛ مثل وجود الوعي، ومختلف مظاهر العناية الإلهية بالطبيعة، والبيانات المشهورة حول حياة يسوع وموته وانبعائه المزعوم، وباقي الأخبار عن معجزاته، وظاهرة «التجارب الدينية» المنتشرة بشكل كبير، تلك التجارب التي تبدو كل موضوعاتها عبارة عن تجارب مع الله. إن قضية وجود الله التي لخصتها للتو هي قضية تتراكم فيها عدة أدلة. ويجب أن نأخذ الحجج ضد وجود الله أيضاً بعين الاعتبار؛ كوجود الشر على سبيل المثال. ويجب إثبات أن فرضية الإيمان بالله تحافظ على احتمال وجودها بالرغم من وجود الشر.

3- اعتراضات:

والآن ماذا عن الاعتراضات؟ فبقدر ما قدم أشخاص حججًا لإثبات وجود الله، بقدر ما حاول آخرون إبراز المغالطات الكامنة في هذه الحجج. إذ توجد اعتراضات لا حصر لها سواء على المشروع برمته، أو على بعض قضاياها. لكن سأقتصر فقط على الاعتراضات الموجهة لادعاء وجود الله التزامًا بزمن المداخلة. ولن أثبت في الاعتراض المرتبط بتماسك هذا الادعاء، وإنما سأبدأ مباشرة بالاعتراضات الموجهة للمشروع برمته.

أولاً: هناك اعتراض يقول بأنه إذا كانت الحجج على وجود الله (أو بعض الادعاءات على أفعاله) مقنعة، فإن الشخص العاقل سيحاول القيام بالأعمال الصالحة من منطلق المصلحة الذاتية فقط، لأنه -في الأغلب- لا يريد إلا عطايا الله وجزاءه. وبهذا فإن مجموع الالتزامات التي يطالب بها الاعتقاد الديني ليست من الفضيلة في شيء. وقد اعتبر كيركغارد (1855-1813) أن الرأي القائل بإمكانية استبدال الاحتمالات والضمانات بـ«الإيمان»، هو بالنسبة للمؤمن «إغراء يجب أن يقاومه بكل ما أوتي من قوة»⁽¹⁹⁾. صحيح أن الدين التزام، أي عيش من خلال التسليم بصحة نظام ديني خاص، ولكن هذا الالتزام يظل مجازفة، لأنه قد يكون قائمًا على افتراض خاطئ، فيجعلك تهدر عمرك في ملاحقة خير لن تبلغه أبدًا، وتفقد خيرًا كان بإمكانك بلوغه. ولكن إذا كان الخير الأول عظيمًا، ومن البديهي أن رؤية الله المباركة بصحبة القديسين، فضلًا عن طيبات الحياة الدنيا، خير عظيم لك ولصحبتك، فهي تستحق فعلًا المجازفة، ومن الحكمة السعي وراء هذا الخير بالرغم من كل مخاوف الفشل ما دام أمرًا فاضلاً. وحتى إذا كان وجود الله محتملاً -وليس مؤكدًا- فلديك واجب محتمل تجاه الله أيضًا يجب أن تلزم نفسك به. لكن قد يبدو أنه لا توجد فضيلة في أن تعيش حياتك على افتراض خاطئ، لأن الالتزام تجاه إله لن يكافئك يعد أمرًا لا طائل منه. ووفقًا للتقليد الثالث من الجدول فهذا النقد مردود عليه. ومن جهة أخرى، هناك اعتراض كيركغارد Kierkegaard الموجه إلى التقليد الثالث من الحجّة، هذا الاعتراض سيجعلنا أمام اعتقاد غير مؤكد وعرضة للمراجعة بقوله إن الدين يتطلب الكثير⁽²⁰⁾. وأنا لا أعتقد أن الدين يتطلب الكثير عن طريق الاعتقاد. فقد ذكرنا القديس بولس في هذا السياق بأننا

(19) (trans. H.V. and E.H. Hong.) S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* Princeton University Press, 1992, p. 11.

(20) للإشارة إلى اعتراض كيركغارد على كل من اللاهوت الطبيعي والحجج التاريخية حول حياة يسوع وتعاليمه، وللحصول على رد قوي على هذا الاعتراض وعلى الاعتراض السابق أيضًا لكيركغارد، انظر:

Robert M. Adams, 'Kierkegaard's Arguments against Objective Reasoning in Religion, in the Virtue of Faith, Oxford University Press, 1987

«نظر الآن في مرآة مظلمة؛ لكن حينئذ وجهها لوجه، الآن أعرف بعض المعرفة، لكن حينئذ سأعرف كما عرفت⁽²¹⁾ وأننا بِالرَّجَاءِ حَلَّصْنَا. وَلَكِنَّ الرَّجَاءَ الْمُنْتَظَرُ لَيْسَ رَجَاءً، فكيف يرجو المرء ما ينظره؟»⁽²²⁾. فقد يتطلب الدين التزامات دائمة، ولكن لا توجد صعوبة في الالتزام بنظام قد يكون صحيحًا.

ثم هناك اعتراض على حجج وجود الله، خاصة تلك التي تنطوي على الاحتمالات، يقول الاعتراض بأن هذه الحجج معقدة ولن يفهمها إلا المثقفون. حتى لو كان هذا صحيحًا، فليس هذا اعتراضًا قويًا على المشروع؛ فالمثقفون بحاجة أيضًا إلى تكوين رؤية عن الدين، مثلهم مثل بقية الناس، وإن كان بالإمكان إشباع تطلعات المثقفين وحدهم فهذا إنجاز مهم. لكن في الواقع؛ أرى أن جميع الحجج التقليدية على وجود الله تقريبًا -بغض النظر عن الحجة الأنطولوجية- تعقلن بشكل منطقي الشعور الغامض للعديد من البشر؛ فوجود العالم بسماته الخاصة المختلفة يستدعي التفسير. وفعل الله في خلقه، ورعايته له، يقدم هذا التفسير. هذا الشعور يخضع لاعتراضات مختلفة من طرف الملاحظة، لكن يمكن الرد عليها من خلال صياغة دفاع أكثر تفصيلًا.

ثم هناك اعتراض كارل بارث Karl Barth (1886-1968) الذي مفاده أن الإيمان الفلسفي له نظرة تجسيمية جدًا لله anthropomorphic⁽²³⁾، لكن النظرة المسيحية لله هي أيضًا تجسيمية بشكل حاسم، فالأمر الجوهرى في التقليد المسيحي (كما في التقليد اليهودي والإسلامي)، أن الله «خلق الإنسان على صورته»⁽²⁴⁾. وقد أمعن العديد من علماء اللاهوت المسيحيين النظر في كلمة «الصورة» عبر الألفي سنة المنصرمة، فاعتبروها تحيل إلى العقلانية والإرادة الحرة (وكذلك القدرة والمعرفة)، أي: أن هذه الخصائص الموجودة بشكل عرضي في البشر -أي: بشكل نسبي- توجد في الله بشكل مطلق. فالله مثل الإنسان، لأن الإنسان على صورة الله. وإذا أردنا أن نتعمق في الحجج المؤيدة لوجود إله المسيحية، فيجب علينا بالرغم من كل التأويلات اللغوية السابقة أن نكون مجسمين في رؤيتنا لله.

هناك العديد من الاعتراضات الأخرى العامة على مشروع الإيمان الفلسفي، حيث أجد على سبيل المثال ثمانية اعتراضات منفصلة في حوارات هيوم. لكن وجهة نظري هي أن معظم هذه الاعتراضات

(21) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس 13: 12.

(22) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية 8: 24.

(23) *مشتقة من الكلمة اليونانية ANTHROPOS وتعني إنسانًا، والكلمة MORPHE تعني شكلًا، وهو مصطلح حديث تطور في القرن 18، والتجسيمية في معناها العام، تصور يسعى إلى إسقاط صفات بشرية على الظواهر الطبيعية، ووصف الكائنات الروحية بصورة تجسيمية، على صورة البشر خصوصًا لكن بشكل مجازي. وتعني الكلمة عمومًا اتجاه بشري عام يميل إلى الإحساس بوجود الله والتعبير عنه والتضرع إليه بأشكال مشخصة، أو بمقولات بشرية، ويمكن أن ينسب إلى الله شكلًا بشريًا أو عضوًا من أعضاء البشر كالسمع والبصر؛ وعرف في التقليد الإسلامي بالمجسمة.

(24) سفر التكوين 1.27.

تستمد كل قوتها من الفلسفة الوضعية المرفوضة الآن بشكل كبير في الفلسفة عمومًا، وفي فلسفة العلم خصوصًا. هناك على سبيل المثال، وجهة نظر مفادها أن السببية تتعلق بأنماط الانتظام في الأشياء القابلة للملاحظة، ولا معنى للحديث عن سبب غير ملحوظ لشيء فريد. ولكن إذا افترضنا أنه لا وجود لكائن متفرد في كل شيء (وإن كان الله)، فإن كل الأشياء لها بعض الخصائص الفريدة؛ والعلم يكتشف الكثير عن الأسباب المتعالية عن الملاحظة. أعتقد أن هذه الاعتراضات العامة على مشروع «التأليه الفلسفي» ليست قوية بما يكفي. وما يحظى بأهمية في نظري هو تلك الاعتراضات المفصلة الموجهة لبيان عدم تماسك الادعاءات الخاصة بالألوهية، وبيان أن جميع الصيغ المتاحة من أدلة الألوهية بدون فائدة. إذا كنت محققًا في ادعائي، فإن حساب الاحتمالات يلتقط مبادئ الاستدلال الاستقرائي بشكل دقيق، ولكن إذا تمكن شخص فيما بعد من العثور على خطأ في صياغتي للمشروع، فسيكون ذلك كافيًا لهدمه.

هناك اعتراضات أيضًا على كل من ادعاءاتي حول العناصر الثلاثة لمبرهنة بايز عندما تُطبَّق لتقييم احتمال وجود الله h ، على دليل الملاحظة e ، والأدلة المسبقة التحصيلية k . حيث يدعي المعارض أولًا أن $P(e/h\&k)$ ضعيف جدًا من الناحية الواقعية، بسبب مشكلة وجود الشر وما ينطوي عليه من ألم ومعاناة، مما يجعل وجود الله بعيد الاحتمال، إن لم نقل منعدمًا. نعم تشكل مشكلة الشر في نظري، أهم الاعتراضات على قضية وجود الله، وإذا أردت الرد عليها، فيجب أن أخصص ورقتي هاته لهذه القضية وحدها. لكن ما يتيح لي الوقت هنا هو أن أشير فقط إلى أن بعض الشرور هي شروط ضرورية لتحقيق خير أكبر. فمن المحتمل أن الله لا يمنح بعض مخلوقاته نعمة الخير فقط، لكنه يمنحهم أيضًا نعمة الاختيار الحر بين الخير والشر. وهو الأمر الذي يحدث فرقًا كبيرًا في العالم، باعتباره فرصة لاختبار قيم الصبر والشجاعة والرحمة، كما يمنح المؤمن شرف تجسيد هذه الفضائل وغيرها أمام الآخرين (من خلال الصبر على الابتلاء). أعتقد أنه –وبشكل منطقي– لا يمكن أن يهبنا الله هذه الفضائل إلا من خلال الابتلاء، باعتباره شرطًا ضروريًا لصقلها في الإنسان. فالابتلاء ليس ظلمًا للإنسان، ولا السماح به لزمن محدود وبطرق محدودة ظلم أيضًا، ما دام أنه يبلغ الإنسان هذا الخير العظيم. يمكنني أن أكتفي بهذه الإشارة فقط؛ لأن توضيح هذا الأمر بإسهاب أكثر يقتضي استحضار نظرية العدالة theodicy⁽²⁵⁾ بكل تفاصيلها⁽²⁶⁾.

(25) * نسبة إلى الثيوديسيا «نظرية العدالة» أو «العدالة الإلهية» أو «علم تبرير العدالة الإلهية». وهي كلمة مركبة من مقطعين: ثيو: وتعني إلهًا. وديسيا وتعني العدالة. وهي فرع مستقل من الثيولوجيا والفلسفة، يهتم بقضية الشر، وقد صاغه الفيلسوف الألماني لايبنتز سنة 1710 في مؤلفه théodicée.

(26) خصصت فصلين ونصف لوجود الله في نظرية العدالة (ص. 60-152 والفصول 10 و 11). لكن مع شعوري بالحاجة إلى تناول

يدعي المعارض ثانيًا أن $p(h/k)$ ضعيف؛ لأن فرضية الإيمان بالله ليست بسيطة كما ادعي؛ لأنها تقدم ادعاءات عريضة تفتقر للدقة. أعتقد أن هذا الاعتراض مهم جدًا رغم أنه خاطئ في النهاية. لأن النظرية لن تكون مؤهلة لتفسير وجود الكون إذا لم يكن محتواها واسع جدًا. تدعي فرضية الألوهة أن هناك إلهًا واحدًا مطلقًا، بدلاً من آلهة متعددة ومحدودة الصفات. أشار مارك واين Mark Wynn في ثنايا ورقته المثيرة للجدل⁽²⁷⁾، بأن هناك العديد من الفرضيات الممكنة والمختلفة، تفترض كل واحدة منها عددًا من الآلهة بقدرات مختلفة، في حين أن هناك فرضية واحدة فقط تفترض وجود إله واحد بقدرة مطلقة. ومن ثم فهو يدعي أن كل الفرضيات السابقة وإن كان احتمالها أقل بدهاءة من فرضية التوحيد، فإن انفصالها يجعلها أكثر احتمالاً من فرضية التوحيد. لكن إذا فسرنا نظام الكون بتعدد الآلهة، فإن هذا الاحتمال يفرض تفسيرًا آخر لكيفية وأسباب تعاونهم في إنتاج نفس أنماط النظام في كل أنحاء الكون. فيصير هذا معطى جديدًا يتطلب تفسيرًا إضافيًا لتفسير سبب وحقيقة النظام نفسه. لكننا لن نكون بالحاجة إلى المزيد من التفسير عندما نفترض وجود كائن واحد، هو سبب وجود كل شيء آخر، كائن هو أبسط ما يمكن تصوره، وهو الله كما أكد دومًا.

يقول المعارض أخيرًا بأنه لا يمكننا إصدار أي حكم على قيمة $P(h/k)$ ، إذ ما العوامل الممكنة التي يمكنها أن تقودنا إلى فكرة حول مدى احتمال وجود الكون (بغض النظر عما إذا كان هناك إله أم لا)؟ لكن الرد على هذا الاعتراض سهل للغاية: إن الاحتمال e هو مجموع احتمالات الطرق المختلفة التي يمكن أن يظهر بها e ، أي مجموع احتمالات e في كل فرضية منافسة مضروب في الاحتمال المسبق لتلك الفرضيات المنافسة كما يلي:

$$P(e/k) = P(e/h\&k) P(h/k) + P(e/h1\&k) P(h1/k) + P(e/h2\&k) P(h2/k)$$

وهكذا من خلال الحجج السابقة، يبدو أن جميع الفرضيات ذات المحتوى المماثل التي تقودنا إلى توقع e هي أقل بساطة بكثير من $h1$ وغيرها مثل $P(h/k) < P(h1/k)$ ومن ثم فإن $P(e/k)$ ليس أكبر بكثير من $P(e/h\&k)p(h/k)$. فعندما نحكم على احتمال أي نظرية علمية ليس لها دليل شرطي مسبق وثيق الصلة بالدليل k فإنه لا يمكن إصدار سوى هذا النوع من الحكم.

أشمل فقد كتبت الآن كتابًا جامعًا حول هذا الموضوع، انظر:

– Providence and the Problem of Evil, Clarendon Press, 1998.

(27) -Mark Wynn, 'Some Reflections on Richard Swinburne's Argument from Design', Religious Studies 29 (1993), 325–35.

يشير واين إلى أنني بحاجة إلى القيام بهذا من خلال ارتباطات مختلفة ومنظمة، من أجل التغلب على اعتراض ماكي السابق.

4 المشاركات المنافسة:

والآن كيف يشتبك مشروع «التأليه الفلسفي» مع باقي المشاريع الممثلة في هذا المؤتمر؟ إن أقرب مشروع إليه هو نظرية المعرفة الإصلاحية. فأنا لا أعتبره مشروعاً منفصلاً في الواقع، بل أعتبره الطرف الآخر للمشروع. حيث يمثل «التأليه الفلسفي» الطرف الآخر لسلسلة من المشاريع المدافعة عن عقلانية الإيمان بإله المسيحي التقليدي (بناءً على الفهم المتفق عليه لكلمة «العقلانية»). والعرض الأساسي لنظرية المعرفة الإصلاحية، يحضر في المجلد الذي حرره بلانتينجا ولترستورف «الإيمان والعقلانية»⁽²⁸⁾. فهؤلاء الكتاب وكل من تبعهم، استخدموا جميع أدوات الفلسفة التحليلية الحديثة، كما فعلت أنا وآخرون كثيرون الذين حاولوا تطوير مشروع «التأليه الفلسفي». إن الأمر المحوري في نظرية المعرفة الإصلاحية؛ هو الادعاء بأن الاعتقاد بوجود الله يمكن أن يكون عقلانياً تماماً بدون الاستناد إلى الحجج والأدلة؛ لأنه اعتقاد «أساسي بشكل صحيح». فهو نوع من الاعتقاد كالمعتقدات المرتبطة بإدراكاتنا الدنيوية مثل «أرى مكتباً»، فهو يُعتقد بشكل عقلائي دون استناد إلى معتقدات أخرى. لهذا أنا أتفق مع فكرة أن الاعتقاد بوجود الله هو اعتقاد أساسي بشكل صحيح بالنسبة لبعض الناس. وقد اعتقد كل علماء اللاهوت الفلسفي طيلة الألفي عام الماضية ذلك أيضاً. ما دام يبدو واضحاً للعيان أنه من المعتقدات الصحيحة، وما دمت لا تملك دليلاً مخالفاً له، فإن هذا الاعتقاد يظل أساسياً بشكل صحيح. وإذا كان أي شخص يحمل اليوم هذا الاعتقاد، فهو بالنسبة له «أساسي بشكل صحيح». لكن أحد الاختلافات بيني وبين العديد من علماء المعرفة الإصلاحيين، هو أن عدد الأشخاص في العالم الغربي الذين يعتقدون ذلك حتى عام 1999 قليل نسبياً في نظري. لأن معظم الناس يحتاجون اليوم إلى شيء من حجج الإثبات، لكي يصبح إيمانهم عقلانياً. لكن هذا الاختلاف يتعلق فقط بوظيفة مشروع نظرية المعرفة الإصلاحية، ولا يمس جوهر عقيدته. غير أن بعض علماء المعرفة الإصلاحيين يعتبرون أنه لا توجد حجج جيدة لإثبات وجود الله، وأختلف معهم طبعاً للأسباب التي بينتها سابقاً في هذه الورقة. كما ينحازون للادعاء أحياناً بأنه ليس من المنطقي الإيمان بالله على أساس الحجج؛ وبالطبع أنا أعارض هذا أيضاً.

حتى حدود عام 1986، كان الادعاء الرئيس لنظرية المعرفة الإصلاحية بكل بساطة هو نفي ادعاء الآخرين بعدم وجود إله، لأنه ليس أساسياً بشكل صحيح ما دام الشخص لا يملك تبريراً جيداً لهذا

(28) -A. Plantinga and N. Wolterstorff, Faith and Rationality, University of Notre Dame Press, 1983.

الادعاء. ومنذ ذلك الحين، طور بلانتينجا نظريته الخاصة بالضمان، التي تضمن كل ما يحوّل الاعتقاد الحقيقي إلى معرفة⁽²⁹⁾. ووفقًا لهذه النظرية فإن الاعتقاد (ب) يكون مضمونًا إذا استوفى عددًا من الشروط، أحدها وهو الحاسم؛ أن تعمل ملكات المعرفة المعنية بإنتاج (ب) بشكل صحيح⁽³⁰⁾. وهذا يعني أن تعمل كما هيأ لها خالقك (إن كنت تؤمن بالخالق)، أو أن تعمل عن طريق التطور، بمعنى ما يراد لها أن تعمل (إذا لم تكن تؤمن بالخالق). يترتب على تطبيق نظرية «الضمان البلانتينجية» حول الاعتقاد الديني نتائج مفادها أنه إذا كان هناك إله، فمن المحتمل أن يكون هناك ما يبرر الاعتقاد بوجوده؛ وإن لم يكن هناك إله؛ فكذلك من المحتمل ألا يكون هناك ما يبرر الاعتقاد بوجوده. حتى لو كان هذا الاستنتاج صحيحًا، فهو غير مهم بالنسبة لنا، ما لم يكن لدينا سبب للاعتقاد بوجود (أو عدم وجود) إله. وهذا يتضمن تصورًا لمسألة العقلانية بمعنى مختلف عن «الضمان» البلانتينجي. وفي تصورنا البديل فإن معتقداتنا تكون عقلانية إذا كانت محتملة بناءً على الأدلة المتاحة لنا (والتي تشمل الإنجازات الظاهرة للتجربة الدينية، بالإضافة إلى الأدلة المتاحة للجُمهور). الاحتمال المتضمن هنا هو ذلك النمط الإبستمولوجي أو المنطقي الذي كنت أعمل به سابقًا. إن عقلانية معتقداته بهذا المعنى، هي شيء يمكن الوصول إليه من داخل الموضوع، ويمكن الوصول إليه بسهولة من طرف أي شخص. يحتاج عالم المعرفة الإصلاحية إلى الإصرار على أن المعتقدات التوحيدية عقلانية بهذا المعنى، إذا أراد أن يبرر ادعائه (لنفسه وللعالم) بأنها صحيحة بشكل راجح. أمل أن تدرك نظرية المعرفة الإصلاحية، التي أؤيد جميع أدواتها والعديد من نتائجها، الحاجة إلى هذا النوع الداخلي القوي من المعرفة، وألا تُثقل كاهلها بما هو خارجي فقط في نظرية المعرفة.

كيف يتفاعل مشروع التأليه الفلسفي مع فيتجنشتاين؟ يعتبر فيتجنشتاين أحد أعظم الفلاسفة في كل العصور بكل تأكيد، حيث تعترف به كل تقاليد الفلسفة التحليلية والقارية، ولا يمكن لأي فيلسوف أن يتجاهل فيتجنشتاين. وأعتقد أنني قد تعلمت القليل منه وطبقته على موضوع أو أكثر من مشروع. فكتاباته الصريحة في الدين قليلة جدًا كما نعلم جميعًا، ولكنها مارست تأثيرها على فلسفة الدين من خلال أعمال الآخرين، خاصة ديوي زيفانا فيليبس D. Z. Phillips (1934-2006). فقد وظف كتابات فيتجنشتاين في اللغة من أجل تطوير ملاحظاته القليلة والصريحة حول الدين. ويُطلق دومًا على هذا

(29) انظر:

Plantinga's general theory of epistemology in *Warrant: The Current Debate* and *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, 1993; and its applications to Christian belief, in *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, 2000.

(30) -*Warrant and Proper Function*, p. 194

الموقف «الإيمانية الفيتجنشتاينية». والطريقة التي أتعامل بها أنا ومعظم الفلاسفة التحليليين مع بعض الكتاب، هي محاولة تحليل ما كتبه، من خلال تحليل ادعاءاتهم الفلسفية ومختلف الحجج الداعمة، ثم إن مهاجمة هذه الادعاءات أو الدفاع عنها بمزيد من الحجج. قد يكون الاقتراب من أي فيتجنشتايني بهذه الطريقة تجربة محبطة. يقال إن تفسير المرء للادعاءات الفلسفية ساذج للغاية، وإن تقديم حجج صريحة لصالح أو ضد هذه الادعاءات، هو أسلوب أكثر سذاجة. حيث يترك المرء انطباعاً في الأخير بأنه لا يمكن فهم ما يقوله الكاتب إلا بتأييد ادعاءاته. تفسيري لما كان يدعيه فيليبس على مدى سنوات عديدة من إخلاصه لملاحظات فيتجنشتاين القليلة والصريحة حول هذا الموضوع، بأن الدين هو ممارسة قائمة بذاتها (من صلاة، عبادة، سلوك جماعي وفردى، وطريقة تفكير في الأشياء)، هو التزام لا ينطوي على معتقدات ميتافيزيقية أو تاريخية مختلفة عن الناس الذين لا يمارسون الدين، مثل شعائر الدين المسيحي كما مارسه الكثيرون على مدى ألفي عام. يبدو هذا خاطئاً بشكل واضح. بالطبع كان هناك عدد قليل من الأشخاص المعاصرين المتبصرين الذين جربوا حركات الصلاة والعبادة، واتخذوا مواقف مسيحية بشأن قضايا أخلاقية معينة، دون أن تكون لديهم أية معتقدات مسيحية تاريخية أو ميتافيزيقية على وجه التحديد. بل إن البعض استخدم اللغة التقليدية (مثل يوم القيامة) بشكل مخالف تماماً لنهج المسيحي العادي. ولكن لفهم المسيحية، ليس من الجيد قراءة سيمون ويل (1909-1943) فقط⁽³¹⁾، بل تحتاج إلى قراءة القديس بولس st pauls، وإيرينيوس Irenaeus، ولوثر Luther، وفرانسيس دي سال Francis de Sales وغيرهم. ففلسفة الدين عند فيتجنشتاين تقتصر على نظرة أحادية الجانب للغاية بخصوص الأمثلة التي تقدمها. أعلم أن هناك اختلافات بين الكتاب الذين أذكرهم، لكن هذه الاختلافات ليست كبيرة مقارنة بالاختلاف الذي بينهم وبين دون كيوبت Don Cupitt⁽³²⁾، لكنني أعلم أنني سأتهم بالفشل في فهم التفاصيل الدقيقة للغة والدين بعد ما كتبتة، وأنا في انتظار هذا الاتهام بقلق.

ثم نأتي إلى الفكر العملي، لقد وجدت الكتابات القليلة التي قرأتها لأصحاب هذا الفكر -على الرغم من تعقيدات ميتافيزيقا وايتهيد- واضحة نسبياً. لكن تفسيراتهم الميتافيزيقية تبدو لي أقل احتمالاً

(31) *سيمون أدولفين وايل: فيلسوفة ومتصوفة وناشطة سياسية فرنسية وُلِدَتْ في عائلة يهودية غير متدينة. تُعْتَبَر سيمون فايل من أهم فلاسفة القرن العشرين، وهي أخت عالم الرياضيات أندريه فايل. مع أنها لم تعيش سوى أربعة وثلاثين عاماً فقد كانت غزيرة الإنتاج حيث تجاوزت مؤلفاتها العشرين.

(32) *دون كيوبت Don Cupitt هو فيلسوف إنجليزي وعالم لاهوت مسيحي وأستاذ في جامعة كامبريدج، من مواليد 22 مايو 1934 في أولدهام. ألف أكثر من عشرين كتاباً حول اللاهوت وكتب عنه أربعة كتب.

بكثير من المسيحية التقليدية. يظهر لي أن التفكير العملي قد فشل في محاولة الاستغناء عن فئة الجوهر، لا سيما في تعليقه للأفراد. فكون الشخص اللاحق هو أنا لا يتعلق بعلاقات السببية أو علاقات التشابه مع الأحداث السابقة، إذ يمكن أن يكون للعديد من الأحداث المتسلسلة اللاحقة، علاقة وثيقة جدًا بالأحداث السابقة الخاصة بي. ومع ذلك -وبشكل معقول جدًا- ستكون هناك حقيقة حول أي سلسلة من الأحداث اللاحقة الخاصة بي. ونتيجة لذلك، لا يمكن تحليله إلا على أنه هو نفس الجوهر المستمر (أي الروح)، وبهذا ففئة الجوهر لا يمكن الاستغناء عنها؛ فهي المادة الأبدية التي يتوقف عليها فهم العالم. من هذه الناحية، ومثل كل المؤمنين الفلاسفة، أعتزض على المخطط المفاهيمي للاهوت العملي؛ ولكنني أقبل -بخلاف بعضهم- من اللاهوت العملي بعض الآراء المحددة حول الله. فالله ليس خارج الزمان، ولا يعرف بشكل منزه عن الاختيارات المستقبلية الحرة للمخلوقات.

وأخيرًا، ماذا عن فلسفة ما بعد الحداثة والنظرية النقدية؟ للأسف أنا جاهل جدًا لكيفية الاشتباك مع النظرية النقدية. أعتقد أن فلسفة ما بعد الحداثة تقول بعدم وجود حقيقة في الفلسفة بشكل عام، وليس هناك سوى تعابير يتم الإفصاح عنها في المناسبات المختلفة، ويتفاعل معها الناس بطرق متعددة تؤدي إلى إطلاق المزيد من الأحكام. وجدت هذا الرأي في القليل الذي قرأته لديدا. قد يبدو قولي هذا مضحكًا (كوني مثل العديد من الفلاسفة التحليليين الآخرين لم نقرأ سوى القليل فقط عن الفلسفة القارية⁽³³⁾ التي انبثقت منها فلسفة ما بعد الحداثة) لكن أعتذر -فأنا هنا لأتعلم بشكل أفضل- لكن إذا كان هذا هو رأي ما بعد الحداثة، فإنه يبدو لي خاطئًا بشكل واضح. إذ كيف يمكن أن يكون لها هذا الرأي، أو هذا الاعتقاد، بدون أن يكون صحيحًا أو خاطئًا؟ توجد حقيقة واحدة: إما أن ما بعد الحداثة حقيقة، أو حقيقة أن ما بعد الحداثة خاطئة. إذا كان الجواب الأول فإن ما بعد الحداثة تناقض نفسها؛ وبالتالي فإن الخيار الأخير هو الوحيد الممكن. ربما تكون ما بعد الحداثة الآن أكثر دقة مما كنت قد مثلتها. فربما تدعي وجود بعض الحقائق ولكنها ليست كثيرة. لكن يبدو لي جليًا أن الكثير من العلوم الحديثة صحيحة، وأن العالم قديم جدًا، وأن هناك أشخاصًا بجانبنا وما إلى ذلك. هذه الأشياء أكثر وضوحًا بكثير من أي عقيدة فلسفية، فلدينا عدد هائل من المعتقدات الحقيقية. قد تحذرنا ما بعد الحداثة من أن الجماعات المتنوعة لديها معايير مختلفة للعقلانية، وأنه لا يوجد معيار واحد للحقيقة، لكن على الرغم من وجود اختلافات صغيرة بين الجماعات في تحديد معايير الأدلة، فإنني لا أعتقد أن هذه الاختلافات كبيرة للغاية؛ لأن الناس لديهم معايير جد متشابهة

(33) * يقصد بها الفلسفة التي نشأت في القارة الأوروبية مثل: الظاهراتية والوجودية والمثالية والبنوية وما بعد البنوية.

مع ذلك. قد يكون هذا الادعاء نسبيًا وقد أكون مخطئًا، ولكن حتى إذا كنت مخطئًا، فإن هذا لا يطعن في ادعائي بوجود معايير محددة للحقيقة عند الناس، وأنا متأكد أنهم يسمعونني الآن أو يقرؤون هذه الورقة. فنحن لدينا جميعًا معايير علمية معاصرة لكيفية الاستدلال على شيء ما. والقول بأن لدينا هذه المعايير، هو مجرد قول بأننا نعتقد أن النتائج تسفر عما يرجح أن يكون صحيحًا. وإذا اعتقدنا أنه لا توجد معايير حقيقية للدليل على أي شيء ما، فإننا سنعتقد أنه ربما نقفز من النافذة أو نظير بينما نحن نسقط على الأرض، لكن سلوكنا يؤكد أننا لا نعتقد ذلك. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يأخذ نظرة ما بعد الحداثة للدين دون الاستسلام للتعقيدات العامة لما بعد الحداثة. ويمكن للمرء أن يدعي أنه لا توجد حقائق دينية (لأن الادعاءات الدينية غير متماسكة)، أو أنه من المنطقي الالتزام بأي معتقد ديني كيفما كان إذا كانت موجودة حقًا. إن الجواب على هذا الادعاء الأكثر فرعية (والذي يفترض أنه ادعاء منطقي) هو البرنامج المفصل «للتأليه الفلسفي» الذي حُدد مسبقًا. ويمكن مواجهة كل التحديات التفصيلية حول تماسك الإيمان التقليدي، كما يمكن إثبات أنه محتمل ومن المعقول تصديقه أكثر من تكذيبه استنادًا إلى معايير العقلانية الصحيحة.

المراجع:

1. Calvin John. translated by Henry Beveridge. Institutes of The Christian Religion. Hendrickson Publishers. 2007.
2. Michon Cyrille, Pouivet Roger. Renouveaux Analytiques En Philosophie De La Religion. La Revue Théorèmes : Theoremes.Revues.Org.
3. Plantinga A. And N. Wolterstorff, Faith And Rationality, University Of Notre Dame Press, 1983.
4. Plantinga A. The Current Debate a Warrant and Proper Function, Oxford University Press, 1993.
5. Plantinga A. In Warranted Christian Belief, Oxford University Press.2000.
6. Phillips D. Z. And Tessin Timothy. Philosophy of Religion in The 21st Century. The Claremont Graduate School 2001. First Published. Palgrave.
7. Robert M. Adams, 'Kierkegaard's Arguments Against Objective Reasoning In- Reli-

- gion', In *The Virtue of Faith*, Oxford University Press, 1987.
8. Swinburne Richard G. *Providence and The Problem of Evil*, Clarendon Press, 1998.
 9. Swinburne Richard G. *Coherence of Theism*, Clarendon Press, Revised Editions, 1993.
 10. Swinburne Richard G. *The Existence of God*, Oxford University Press, 1979.
 11. Swinburne Richard G. *is There a God?* Oxford University Press, 1996.
 12. St Gregory of Nyssa, *The Great Catechism, Prologue* (Trans. W. Moore) *And The Christian God*, Clarendon Press, 1994.
 13. Wilson H.A. Wilson, In *Selected Writings of Gregory of Nyssa*, Parker and Co., Oxford, 1893).
 14. Wynn Mark. *Some Reflections On Richard Swinburne's Argument from Design Religious Studies* 29 (1993).

15. رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس.

16. رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية.

17. سفر التكوين.

Arabic reference

1. Risālat Būlus al-Rasūl al-ūlā ilā ahl kwrnthws.
2. Risālat Būlus al-Rasūl ilā ahl Rūmiyah.
3. Sifr al-Takwīn.

مراجعات الكتب Book Reviews



فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2024-2-25

تاريخ القبول: 2024-6-5

«الثورة الفلكية»: قراءة في كتاب ألكسندر كويريه

بدر غنمات⁽¹⁾

ghanmatebadr@gmail.com

الملخص

تهدف مراجعة كتاب "الثورة الفلكية: كوبرنيكوس وكبلار وبورلي" الذي ترجمه يوسف بن عثمان لمؤلفه ألكسندر كويريه تتبع المجهود الذي قام به المؤلف وهو يحدد دلالات المفاهيم وتحولها عند ثلاثة علماء أحدثت أعمالهم ثورة علمية مهدت لاكتشاف نظرية الجاذبية الكونية. إن الثورة الفلكية، باعتبارها مفهوما ابستمولوجيا دالا على التغيرات الفكرية وأداة لتفسير نشأة العلم الحديث، لم تحدث فجأة وإنما امتدت لأكثر من قرن من الزمان، حيث عمل الفكر على بناء مفاهيم جديدة هيأت الإطار النظري الذي جعل إمكانية الانتقال من العالم المغلق إلى الكون المفتوح أمرا ممكنا. كانت غاية كويريه من دراسات أثر كوبرنيكوس وكبلار وبورلي رسم تاريخ الثورة الفلكية من جهة تطور المفاهيم وتحولها دون الاهتمام بتاريخ علم الأرصاد وبناء المراصد التي ساهمت في قيام الثورة وهيأت لوقوعها. كشف مؤلف كتاب "الثورة الفلكية" عن القطيعة التي أحدثها كل من كوبرنيكوس وكبلار وبورلي مبينا أهمية تصحيح الأخطاء للوصول إلى الحقيقة العلمية؛ ذلك لأن قيمة الخطأ لا تختلف عن قيمة الحقيقة في دراسة تاريخ الفكر العلمي عند ألكسندر كويريه.

الكلمات المفتاحية

الثورة الفلكية، قانون الجاذبية، الفكر العلمي، بناء المفاهيم، القطيعة.

(1) أستاذ بالمدرسة العليا للأساتذة، جامعة المولى إسماعيل، مكناس، المملكة المغربية.

للاقتباس: غنمات، بدر، "الثورة الفلكية": قراءة في كتاب ألكسندر كويريه، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 9، ع 1، 2025، 214-204.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانياً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2024-2-25

Accepted: 2024-6-5



"The Astronomical Revolution": A Reading of Alexandre Koyre's Book

Badr Ghanmat⁽²⁾ghanmatebadr@gmail.com

Abstract

The review of the book *The Astronomical Revolution: Copernicus - Kepler - Borelli* translated by Youssef Ben Othman for its author Alexandre Koyre aims to follow the effort made by the author as he defines the meanings of concepts and their transformation in the work of three scientists whose works caused a scientific revolution that paved the way for the discovery of the theory of universal gravitation. The astronomical revolution, as an epistemological concept indicating intellectual changes and a tool for explaining the emergence of modern science, did not happen suddenly, but rather extended over more than a century, during which thought worked to build new concepts that prepared the theoretical framework that made the possibility of moving from the closed world to the open universe possible. The aim of Koyre in studying the influence of Copernicus, Kepler and Borelli was to draw the history of the *astronomical revolution* from the perspective of the development of concepts and their transformation without paying attention to the history of meteorology and the construction of observatories that contributed to the revolution and prepared for its occurrence. The author of the book *The Astronomical Revolution* revealed the rupture caused by Copernicus, Kepler and Borelli, indicating the importance of correcting errors to reach scientific truth, because the value of error is no different from the value of truth in studying the history of scientific thought according to Alexandre Koyre.

Keywords

Astronomical Revolution, Law of Gravity, Scientific Thought, Building Concepts, Rupture.

(2) Professor at the Higher Normal School (École Normale Supérieure), Moulay Ismail University, Meknes, Kingdom of Morocco.

Cite this article as: Ghanmat, Badr, "The Astronomical Revolution": A Reading of Alexandre Koyre's Book, *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 9, issue 1, 2025, 204-214.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes

مقدمة:

تشكل أعمال كوبرنيكوس وكبلار وبورلي ثورة علمية في طور نشأتها، وهي التي قادت إلى ثورة فلكية في طور نضجها واكتمالها مع نيوتن؛ إذ ما كان لنيوتن أن يصل إلى قانون الجاذبية لو لم يستند إلى أعمال اختلط فيها الخطأ بالصواب سالماً الطريق الملتوي والصعب والمشعب بالإخفاق والنجاح على حد سواء.

إن الثورة العلمية التي يبشر بها ألكسندر كويريه في كتابه هي ثورة فلكية، ولهذا ارتبط هذا العمل بكتاب آخر سبقه ألا وهو «من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي»، حيث إن الثورة تشكلت بفعل أعمال لعلماء كثر من أهمهم كوبرنيكوس وكبلار وبورلي، لتكشف أن التغير الجذري حدث في المفاهيم أولاً قبل أن تصبح واقعاً. ولهذا يجد القارئ نفسه أمام مجهودٍ فكريٍّ جبارٍ يُصارع التقليد والعقبات. ذلك أنه «ليس هناك ما هو أكثر أهمية وتنويراً وأكثر تأثيراً من تاريخ هذا المجهود، تاريخ الفكر الإنساني وهو يعالج بإصرار نفس المشكلات الأبدية ويواجه الصعوبات نفسها، ويكافح دون هوادة ضد العوائق ذاتها، ويصنع بتؤدة وتدرج الوسائل والأدوات، أي المفاهيم والمناهج الجديدة للفكر التي تسمح في النهاية بتجاوزها»⁽³⁾.

وصف ألكسندر كويريه مسار الفكر في كتابه «دراسات نيوتونية» بقوله إن: «مسار الفكر في البحث عن الحقيقة ليس مساراً مستقيماً»⁽⁴⁾. أي أن الفكر يتقدم نحو الحقيقة وقتاً ويكفل بالنجاح، وتارة أخرى يتراجع ليُصاب بالخيبة والإخفاق، وهذا ما وصفه صاحب كتاب «الثورة الفلكية: كوبرنيكوس وكبلار وبورلي» في عمله حيث اقتضى أثر الفكر العلمي وهو يدرس مركزية الشمس ونشأة علم الفلك الجديد وتوحيد الفيزياء الأرضية والسماوية، وهي معالم في طريق الفكر أدت إلى صياغة قانون الجاذبية مع نيوتن ليصل إلى بناء نظرية كونية أرجعت تعدد الظواهر إلى قانون واحد. فكيف سيجعل كويريه من أعمال كوبرنيكوس وكبلار وبورلي أثراً علمياً تحولت من خلاله دلالات المفاهيم لتعمل على خلق إطار نظريٍّ جعل قيام ثورة فلكيةٍ أمراً ممكناً؟

(3) Alexandre Koyré, Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, Paris, 1973, p196.

(4) دراسات نيوتونية، ترجمة يوسف بن عثمان، مراجعة عبد الكريم العبيدي، دار سيناترا للنشر، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2015، ص 211.

1 - أهمية ومنزلة كتاب الثورة الفلكية

يُعتبر كتاب ألكسندر كويريه «الثورة الفلكية: كوبرنيكوس وكبلار وبولي» أثرًا علميًا فريدًا في تاريخ العلم، يعرض فيه صاحبه عمل ثلاثة علماء: كوبرنيكوس ومركزية الشمس، كبلار ونشأة علم الفلك الإلهيلجي، ثم بوري وتوحيد قوانين الأرض والسماء في فيزياء واحدة. وأن هؤلاء هم من أحدثوا ثورة فلكية في أزمنة مختلفة⁽⁵⁾. قادت في نهاية المطاف إلى اكتشاف قانون الجاذبية عند نيوتن الذي يعبر عن ثورة علمية في طور نضجها واكتمالها.

يشير عنوان الكتاب إلى ثلاثة أعلام صنعوا الثورة الفلكية وثلاث حقبة حدثت فيها هذه الثورة مثلما أشار إلى ذلك مترجم الكتاب الدكتور يوسف بن عثمان في مقدمته⁽⁶⁾. يضم الكتاب توطئة وثلاثة أجزاء، حيث عنون كويريه الجزء الأول «كوبرنيكوس والانقلاب الكوني»، بينما يحمل الجزء الثاني عنوان «كبلار وعلم الفلك الجديد»، أما الجزء الثالث يحمل اسم «بوري والميكانيكا السماوية»، وقد ذُيل عمله ذلك بفهرس للأعلام. إننا أمام ثلاثة أسماء: كوبرنيكوس وكبلار ثم بوري، وهي أسماء أحدثت أثرًا فكريًا خالدًا، وبالرغم من أهميتها في تاريخ العلم الحديث نجد أن مؤلف الكتاب قد خصص دراسة وافية لكبلار يفوق عدد صفحاتها ضعف ما خص به كوبرنيكوس وبوري معًا⁽⁷⁾، وهو ما يعني أن منزلة كبلر عند كويريه تعلق على منزلة ما عداه من العلماء لأهمية أعماله وتأثيرها البالغ في بناء الثورة الفلكية.

أعاد كويريه تنظيم أعمال سابقة لتأخذ وضعًا جديدًا في مشروع علمي قل نظيره مهتمًا بفترة تاريخية تجاوزت القرن من الزمان، من فاتحة القرن السادس عشر، وقت تأليف «الموجز» من قبل كوبرنيك إلى الربع الثالث من القرن السابع عشر مع أعمال بوري، سالكاً ذلك الطريق الملتوي والملبئ بالعقبات والإخفاقات والنجاحات سواء بسواء، بدءًا من البحث عن مركز جديد مع كوبرنيكوس، ومن تحديد طبيعة القوة التي تحرك الكواكب والبحث المعقد والمضني عن الشكل الهندسي لحركتها مع كبلار، إلى توحيد الفيزياء الأرضية والسماوية مع بوري، وهي الطريق المؤدية في النهاية إلى صياغة قانون

(5) نلاحظ أن الفترة الزمنية التي شملتها دراسات كويريه امتدت من 1473 سنة ولادة كوبرنيكوس إلى 1679 سنة وفاة بوري، وشكلت زمانًا ممتدًا لأزمنة مختلفة: كوبرنيكوس (1473-1543).

(6) ألكسندر كويريه، «الثورة الفلكية: كوبرنيكوس وكبلار وبوري»، ترجمة وتقديم يوسف بن عثمان، مراجعة محمد بن ساسي، معهد تونس للترجمة، تونس، 2022، ص 17.16.

(7) المرجع نفسه ص 19.

الجاذبية الكونية مع نيوتن⁽⁸⁾.

لما كان كتاب «الثورة الفلكية: كوبرنيكوس، كبلار وبورلي» هو تعبير عن أن الثورة العلمية ثورة فلكية بالأساس، فإن كويريه مهد لهذا الكتاب بعمل آخر يرتبط به لتكتمل الصورة ويتشكل الحدث. إنه كتاب «من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي»، ولهذا وقف على «التحولات التي صاحبت الثورة العلمية الحديثة في طبيعة العلم وفي علاقة بتصورات القدامى والوسيطيين للعالم المغلق والامتناهي، وتصورات المحدثين للكون المفتوح اللامتناهي، وهي تحولات مفهومية وذهنية بالأساس ننتقل فيها وبها من عالم التقريب إلى كون الدقة»⁽⁹⁾.

عمل الدكتور يوسف بن عثمان في مقدمة ترجمة كتاب «الثورة الفلكية: كوبرنيكوس، كبلار وبورلي» على الكشف عن منزلة الكتاب ضمن أعماله التي سماها بالرباعية⁽¹⁰⁾. والمقصود هنا أربعة أعمال أساس: «دراسات غاليلية» سنة 1939، وكتاب «من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي» سنة 1957، وكتاب «الثورة الفلكية: كوبرنيكوس وكبلار وبورلي» سنة 1961 ثم كتاب «دراسات نيوتونية» سنة 1965، وهذا ما أشار إليه المترجم في مقدمة ترجمته للكتاب بقوله إن: «كتاب الثورة الفلكية...» هو إذن جزء من رباعية كويريه (...). وهي مؤلفات أربعة في تاريخ العلوم وفلسفتها، متكاملة في مضامينها، متناغمة في منهجها، واحدة في أسلوبها ومنطق بنائها الداخلي، وإن تراوحت بين المقاربة الفلسفية التاريخية للثورة العلمية الحديثة تارة («دراسات غاليلية» و«من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي») والدراسة التقنية الدقيقة لآليات تحقق هذه الثورة في علوم بعينها مثل الفيزياء وعلم الفلك («دراسات نيوتونية» و«الثورة الفلكية...»). وذلك في القرنين السادس عشر والسابع عشر»⁽¹¹⁾.

لم تحدث التحولات العميقة في الفكر العلمي فجأة وإنما حدثت في وقت امتد لأكثر من قرن من الزمان، ولهذا تحتاج الثورات باعتبارها تحولات عميقة وجذرية إلى وقت لتكتمل، ولهذا قال ألكسندر كويريه في كتابه: «من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي» إن «للثورات تاريخ»⁽¹²⁾. وعليه اهتم صاحب كتاب «الثورة الفلكية» بدراسة «ما قبل تاريخ هذه الثورة الكبرى»⁽¹³⁾، لرصد مسار الفكر المليء

(8) المرجع نفسه ص 20.

(9) ألكسندر كويريه، من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي، ترجمة يوسف بن عثمان، مراجعة محمد بنساسي، معهد تونس للترجمة، 2017، ص 26.

(10) الثورة الفلكية: كوبرنيك وكبلار وبورلي، ص 13.

(11) المرجع نفسه، ص 2122.

(12) من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي، ص 40.

(13) المرجع نفسه، ص 41.

بالعقبات والمنعطفات وهو يُعيد بناء العقل من خلال تشكل مفاهيم جديدة هيأت الإطار الجديد الذي جعل الانتقال من عالم القدماء المغلق إلى كون المحدثين المفتوح أمراً ممكناً.

اهتم كوبريه بدراسة «الثورة العلمية» التي ارتبطت بتاريخ الكوسمولوجيا وعلم الفلك سواءً بسواء، وإذا كان كتاب «دراسات غاليلية» يكشف عن تاريخ ما قبل الثورة العلمية وكتاب «من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي» يكشف عن بُعدها الكوسمولوجي فإنَّ كتاب «الثورة الفلكية» يكشف عن بعدها الفلكي، أي أننا أمام انتقال من دراسة مبدأ حركة الأجسام إلى الاهتمام بهيئة الكون وطبيعة الأجرام السماوية والأفلاك والكواكب وعمما يحركها وهي تدور، فضلاً عن البحث عن مركز أو مراكز دورانها وعن الشكل الهندسي الذي تسلكه في مداراتها وعن النسب والصيغ الرياضية التي تعبر عن قوانين دورانها.

أعاد الفيلسوف ومؤرخ العلم إحياء أعمال ثلاثة علماء: كوبرنيكوس وإحلال مركزية الشمس محل مركزية الأرض، كبلار وميلاد علم الفلك الإهليلجي وما صاحبه من تفسير دينامي فيزيائي للسماوات الكوكبية. وأخيراً بورلي وتوحيد الفيزياء الأرضية والفيزياء السماوية مع اعتبار مبدأ العطالة والقوى النابذة⁽¹⁴⁾، حيث كشف عن مراحل ثلاث اتبع فيها الفكر مساراً وهو يبحث عن الحقيقة، ذلك هو المسار الذي أدى إلى ثورة فلكية قادت العقل الإنساني من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي.

اهتم كوبريه بأعمال كوبرنيكوس وكبلار وبورلي ليدرس البعد الفلكي للثورة العلمية، وقد اقتضى أثرهم قارئاً نصوصهم و مترجماً كتبهم ومُتبعاً سير الفكر في خطواته ومراحله معتمداً منهجه الشهير، منهج «التحليل المفهومي» أداةً لدراسة تاريخ الفكر العلمي وكتابة تاريخ العلم، راصداً تشكل المفاهيم وكاشفاً عن نجاحهم وإخفاقهم ليمسك ببنية العقل العلمي الحديث الذي صاحب تشكل تلك المفاهيم، فضلاً عن أنه «قد اعتمد مبادئ وحدة الفكر الإنساني وأولوية النظرية العقلية على الفعل والممارسة وأهمية الاشتغال على الأخطاء وتتبع الفكر في مسار اكتشاف الحقيقة»⁽¹⁵⁾.

لم يكن هدف صاحب كتاب «الثورة الفلكية» في دراساته الثلاث عن كوبرنيكوس وكبلار وبورلي تقديم دراسة تاريخية عن علم الفلك، وهو ما عبّر عنه كوبريه في توطئة كتابه قائلاً: «لم يكن غرضي في الدراسات الثلاث التي جمعتها في هذا الكتاب والمتعلقة بكوبرنيكوس وكبلار وبورلي أن أعيد رسم تاريخ علم الفلك في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ابتداءً من كوبرنيكوس وانتهاءً عند نيوتن،

(14) المرجع نفسه، ص 17.

(15) المرجع نفسه، ص 22.

وإنما كان غرضي أن أرسم تاريخ «الثورة الفلكية» وحسب، أعني تاريخ تطور المفاهيم والمفاتيح وتحولها، تلك المفاهيم التي سعى من خلالها علم الفلك إلى تنظيم الظواهر أو إنقاذها⁽¹⁶⁾، «مما يعني أن دراسة كويريه لتاريخ علم الفلك اقتصر على تاريخ تطور المفاهيم وتحولها دون الوقوف على تاريخ علم الأرصاد وبناء المراصد التي ساعدت على قيام الثورة وهيأت لحدوثها»، وهكذا يؤكد كويريه في ذات التوطئة أن الكتاب يتعلق بالثورة الفلكية لا بتاريخ علم الفلك، بالمفاهيم وتحليلها وتشكلها وتحولها لا بالأرصاد والمعطيات والاكتشافات، وفي ذلك يهتم المؤلف باستجلاء مغزى النصوص ودلالاتها قبل تأويلها، وبالطريق المؤدية إلى اكتشاف الحقيقة باعتبارها أهم من الحقيقة ذاتها⁽¹⁷⁾.

إذن كتاب الثورة الفلكية ليس عملاً في تاريخ علم الفلك، وإنما هو كتاب كشف من خلاله المؤلف عن تشكل الدلالات الخاصة بالمفاهيم الأساسية التي ولدت الثورة الفلكية والعلمية الحديثة مثل «الجاذبية» و«العطالة» و«الحركة» وغيرها.

2 - كوبرنيكوس والانقلاب الكوني

يكشف كتاب كويريه عن تاريخ الثورة العلمية في القرن السابع عشر، من جهة أنها «ثورة فلكية» ارتبطت أولاً بكوبرنيكوس وكتابه «في ثورات الأفلاك السماوية»، ثم إقراءها ثانياً بكبلار وغاليلي وآخرين، وهي ثورة كشفت عن قطيعة بين القدماء والمحدثين، وعن قلب لنظام الكون وتغيير جذري في رؤية الإنسان للعالم والعلم سواء بسواء، ولهذا يعتبر المؤلف «أن سنة 1543، وهي سنة صدور [في ثورات الأفلاك السماوية] ووفاة مؤلفه علامة دالة على نهاية العصر الوسيط والكلاسيكي وميلاد الأزمنة الحديثة»⁽¹⁸⁾.

لهذا التغيير الجذري الذي أحدثته أعمال كوبرنيكوس، وهي تضع الإنسان أمام تصور جديد لنظام العالم، نتائج عديدة جعلت الإنسان في حيرة بعدما صدمته الرؤية الجديدة التي اختلفت عن ما يؤكده الحس المشترك وما ترسخ لديه من تقليد ديني ولاهوتي وعلمي وفلسفي.

(16) إنقاذ الظواهر يعني البحث عن النظام الخفي الموجود خلف ما يظهر في السماء، فما وراء الظواهر يوجد نظام أبهى جمالاً لا يُدرك إلا بالعقل وحده وليس بالبصر، ولهذا على عالم الفلك وهو ينظر إلى الحركات السماوية أن يبحث عن ما يتوارى خلفها وأن يسعى جاهداً لمعرفة الواقع الحقيقي وراء الاختلال وعدم انتظام الحركات السماوية، ولهذا ينبغي عليه أن يفترض أفلاك التدوير أو ما شابه ذلك من نماذج هندسية لإنقاذ الظواهر بغية الوصول إلى الموضوع الحقيقي للعلم الذي هو النظام غير المرئي المرجع نفسه، ص 54.

(17) المرجع نفسه، ص 21.

(18) المرجع نفسه، ص 23.

لم تكشف ثورة كوبرنيك عن مناهج فلكية جديدة، بل وضعت الإنسان أمام كوسمولوجيا جديدة جعلت فكرة مركزية الشمس هي الفكرة الأكثر تأثيراً لما لها من استتبعات غيرت أنظمة فكرية بكاملها وعملت على ميلاد علم حديث ونظام جديد للعالم.

«يعتبر كوبرنيك أن كوبرنيكوس ليس «كوبرنيكيًا» وأنه» لم يكن مفكرًا حديثًا، وأن علم الفلك القائم على مركزية الشمس قد صدر عنه حقيقة، لكنه تطور ضده في الآن نفسه، وأنه ما كان ليقبل نتائجها النظرية واستتبعاته التاريخية. صحيح أن صرح علم الفلك القديم القائم على مركزية الأرض قد انهار بفعل الأثر الكوبرنيكي. غير أن إنهاء القول بالمبدأ الأساسي للحركات الدائرية المنتظمة وحذف الأفلاك الكوكبية وقبة السماء المرصعة بالنجوم الثابتة لم يكن أثرًا مباشرًا لفكره بقدر ما كان استتباعًا نظريًا لتصوراته وتطورًا تاريخيًا لها. وتكمن مزية صاحب كتاب [في ثورات...] في أنه هو الذي فتح الطريق إلى انتصار الكوبرنيكية»⁽¹⁹⁾.

جاء في مقدمة ترجمة كتاب الثورة الفلكية قولاً مهمًا «بخصوص تنزيل أثر كوبرنيكوس في التقليد الفلكي واعتباره من حيث البنية والمنهج أقرب إلى علم الفلك القديم، ومن حيث النظرية والتطور فاتحا لعلم الفلك الحديث. وتجدر الإشارة إلى أن رأي كوبرنيك الذي عبر عنه منذ ثلاثينيات القرن الماضي (سنة 1934 في مقدمة النسخة الفرنسية لكتاب (في ثورات...) قد تبناه وعبر عنه طوماس كوهن في كتابه [الثورة الكوبرنيكية، ص 135] الصادر سنة 1957، حيث يقول «إن أهمية كتاب «في ثورات الأفلاك السماوية» لا تكمن في ما ضمنه فيه صاحبه من قول بقدر ما تكمن في القول الذي صدر عن غيره بسببه. فالكتاب يُعلن ميلاد ثورة يكاد لا يعبر عنها. وهو كتاب صانع - ثورة أكثر مما هو كتاب ثوري. (...) فالكتاب الصانع للثورة هو في الآن نفسه أوج ما وصل إليه التقليد الماضي ومنبع تقليد مستقبلي جديد»⁽²⁰⁾.

3 - كبلار وعلم الفلك الجديد

يُعتبر كبلار من أهم علماء القرن السابع عشر الذين ساهموا في إحداث الثورة العلمية، وبالرغم من أهمية اكتشافاته الفلكية فهو يُعتبر من جهة أخرى غير مسابرٍ لعصره ومتأخرًا عنه لتشبثه بوجود قبة سماوية مُرصعة بالنجوم الثابتة واعتراضه على لانهائية العالم، وهو اعتراض جذبته إلى العلم القديم وأبعده عن العلم الحديث. وإذا أخذنا برؤية كوبرنيك فهذا إخفاق للفكر دون أن نهمل النجاح

(19) المرجع نفسه، ص 25.

(20) المرجع نفسه، ص 15.

الذي أحرزه فكر كبلار وهو يحرر العقل من الدائرة ليُخلص علم الفلك من بنية مثقلة بالدوائر والأكر، وهو ما سيجعله من أهم صانعي الثورة العلمية.

حلّت الفيزياء السماوية محل الفيزياء الأرسطية مع كبلار وأصبح الحساب والنسب والعلاقات والقوى الطبيعية أساس علم الفلك لا الدوائر والحيل الهندسية والأنفس والعقول، وهو الذي سيتجرأ على طرح سؤال، لم يطرحه سابقوه، مفاده: ما الذي يحرك الكواكب؟⁽²¹⁾ فقد اعتمد كبلار للجواب عن سؤال الديناميك على القوى الطبيعية والميغناطيسية التي تحرك الكواكب، في حين انكب سابقوه على حساب المواقع والتنبؤ بها وتحديد الحركات بإخضاعها إلى حيل هندسية⁽²²⁾.

أعجب كوبري بعمل كبلار أيما إعجاب لعدة أسباب أهمها أن عالم الفلك الألماني اعتقد بوجود نظام عقلي يحكم بنية الكون، بحيث يمكن أن نستنتج بطريقة قبلية النظام الشمسي، فأصبح البحث عن هذا النظام العقلي يمثل عنده أكبر انشغال⁽²³⁾. والنظام الذي به نُفسِرُ بنية الكون ونفهمها إنما يقوم على ضبط العلاقات بين عناصر أساسية في حركات الأجرام السماوية: الزمن والسرعة والمسافة. ومن ثم سيدور البحث عن موقع القوى المحركة وطبيعتها من أجل تفسير العلاقة بين الأزمنة التي تقضيها الكواكب في دوراتها حول الشمس وتغير سرعاتها ومسافات الفاصلة عنها، وكيفية التعبير عن هذه العلاقة في نسبة، أي البحث عن القوانين الرياضية الصارمة التي تربط بين القوى والمسافات وأزمنة الدوران كل ذلك في توافق مع معطيات الرصد التي وفرها له عمل تيكوبراهي⁽²⁴⁾.

بحث كبلار عن القوة المحركة للكواكب، حيث انتقل من اعتقاده «بالقوى المحركة للكواكب الأشبه بالعقول إلى الصورة المحركة الشبيهة بالضوء إلى القوى الأقرب إلى المغناطيس، وهو بهذا ينتقل في جهازه المفهومي من اللاعلمي إلى العلمي، ومن علم الفلك التنجيمي والميتافيزيقي إلى علم الفلك الفيزيائي والرياضي، ويسلك الطريق المؤدية نحو نيوتن، وفي هذا الطريق الذي ينقش فيه تدريجياً غموض طبيعة القوة المحركة تبيين كيف تخضع الكواكب في حركتها حول الشمس إلى قانون فيزيائي دقيق قائم على التناسب العكسي للسرعة مع مربع المسافة»⁽²⁵⁾.

استخلص المترجم في مقدمة الكتاب أهمية كبلار بالنسبة لكوبريه مشيراً إلى أن كبلار هو الذي

(21) المرجع نفسه، ص 27.

(22) نفسه.

(23) المرجع نفسه، ص 138.

(24) المرجع نفسه، ص 159.

(25) المرجع نفسه، ص 214.

وضع حدًا للميتافيزيقا القديمة، وأنهى القول بالأفلاك المجسمة التي تحمل الكواكب، وقضى على هوس الاستدارة باكتشافه الطبيعة الإهليلجية لمسارات الأجرام السماوية، وهو الذي جعل من علم الفلك علماً فيزيائياً يهدف إلى تفسير واقع حركات الكواكب وحقيقتها ولا يكتفي بإجراء حساب رياضي يقتصر على «إنقاذ الظواهر» ضمناً لتطابق الحساب مع الرصد. وإذا كان كبلار قد ذهب إلى القول، في البداية، بوجود عقول للكواكب هي بمثابة أنفس محرّكة لها، فهو ينتهي، في الأخير، إلى إقرار آلية ميكانيكية تفعل فيها بواسطة الأشعة المنبعثة من الشمس التي تحتل مركز العالم، وهي فيه بمثابة القوة والحياة والضوء⁽²⁶⁾.

4 - بورلي والميكانيكا السماوية

تكمن أهمية أعمال بورلي في جعل الفيزياء السماوية تتماهى مع الفيزياء الأرضية، وهو رهان العلم الحديث برمته، هذه المماهة لم تتحقق بالرغم من سعي كل من كبلار وغاليلي وديكارت إلى تحقيقها قبل بورلي، ذلك هو الرهان الذي لم يفز به بشكل تام إلا نيوتن. كما عمل بورلي على حل مشكلة الأرصاد التي لا تقود العلماء دائماً إلى التطابق مع نتائج الحساب ولهذا قام بقلب منهج البحث الذي يجعل العالم يشكل النظرية أولاً قبل أن يبحث عن حقائق تثبتها، «وهي مهمة تصبح يسيرة كل اليسر، في نظر كويريه؛ لأننا؛ إذ نحن نأتي إلى الأرصاد بعد البلورة النظرية وليس قبلها، وسوف نعلم ما ينبغي رصده والبحث عنه. إذ نحن نعلمه، فبإمكاننا بكل يسر أن نجده»⁽²⁷⁾. وبذلك يكون بورلي أحد أتباع غاليلي وديكارت، لا في مواصلة مشروع توحيد الفيزياء والفلك وحسب، وإنما في بلورة «علم فلك نظري، أو إن شئنا ميكانيكا سماوية عقلانية، تمثل قاعدة لعلم فلك الرصد عمومًا»⁽²⁸⁾.

تأثر بورلي بكبلار هو ما جعله يقول بمسارات إهليلجية للكواكب والأجرام السماوية، ويعتقد أن الحركة على خط مستقيم تجري في الأرض كما في السماء متجاوزاً في ذلك غاليلي، مما جعله يحتل مكانة متميزة بين العلماء من أمثال نيوتن وكبلار، غير أن تأثيره بغاليلي دفعه للقول بالثقالة فقطع على نفسه الطريق نحو الجاذبية الكونية التي أقدم عليها بكل جرأة نيوتن⁽²⁹⁾.

(26) المرجع نفسه، ص 29.

(27) نفسه.

(28) المرجع نفسه، ص 464.

(29) المرجع نفسه، ص 506.

خاتمة:

كشف ألكسندر كويريه في كتابه «الثورة الفلكية: كوبرنيكوس، كبلار، بورلي» عن قطائع متعددة باعتبارها تحولات جذرية في دلالات المفاهيم مما أدت إلى بناء مفاهيم جديدة أصبحت أساساً لنظرية حديثة تغير معها فهم العلماء للعلم وللعالم وللإنسان على حد سواء.

لم تحدث التحولات العميقة في تاريخ الفكر العلمي فجأة، وإنما حدثت في زمان امتد لأكثر من قرن، فالثورات باعتبارها تحولات جذرية تصيب المفاهيم وتغير دلالاتها وهي التي أحدثت الثورة الفلكية مثل «الجاذبية» و«العطالة» و«الحركة» وغيرها.

ما كان لنيوتن أن يجعل قانون الجاذبية كونياً دون أعمال كوبرنيكوس وكبلار وبورلي، فهم من قادوا العقل لبناء نظرية فسرت ظواهر الأرض والسماء على حد سواء وأرجعت التعدد إلى الواحد ليصبح قانون التجاذب الكوني قانونا يفسر كل شيء.

المراجع:

1. ألكسندر كويريه، دراسات نيوتونية، ترجمة يوسف بن عثمان، مراجعة عبد الكريم العبيدي، دار سيناترا للنشر، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2015.
 2. ألكسندر كويريه، من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي، ترجمة يوسف بن عثمان، مراجعة محمد بنساسي، معهد تونس للترجمة، تونس، 2017.
 3. ألكسندر كويريه، الثورة الفلكية: كوبرنيكوس، كبلار، بورلي، ترجمة وتقديم يوسف بن عثمان، مراجعة محمد بنساسي، معهد تونس للترجمة، تونس، 2022.
- Alexandre Koyré, Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, Paris, 1973.

Arabic reference:

1. Alik sandir kwryrh, Dirāsāt nywtwnyh, Tr: Yūsuf ibn ‘Uthmān, murāja‘ at ‘Abd al-Karīm al-‘Ubaydī, Dār Sīnātrā lil-Nashr, al-Markaz al-Waṭanī lil-Tarjamah, Tūnis, 2015.
2. Alik sandir kwryrh, Min al-‘ālam al-mughlaq ilá al-kawn allāmtnāhy, Tr: Yūsuf ibn ‘Uthmān, murāja‘ at Muḥammad bnsāsy, Ma‘had Tūnis lil-Tarjamah, Tūnis, 2017.
3. Alik sandir kwryrh, Al-thawrah al-falakīyah: kwbrnykws, kblār, bwrly, Tr: wa-taqdīm Yūsuf ibn ‘Uthmān, murāja‘ at Muḥammad bnsāsy, Ma‘had Tūnis lil-Tarjamah, Tūnis, 2022.