دورية
نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# الفهرسة والتصنيف الدولي

## Editor–in–Chief — رئيس التحرير

**Said Bentajar**
(Hassan II University, Morocco)

**د. سعيد بنتاجر**
(جامعة الحسن الثاني، المغرب)

## Managing Editor — مدير التحرير

**Abdulghani sultan Alfakih**
(namaeacademy for Research and Studies, Morocco)

**د. عبد الغني سلطان الفقيه**
(أكاديمية نماء للعلوم الإسلامية والإنسانية، المغرب)

## Editorial Board Members — هيئة التحرير

**Ahmed Mahmoud Ibrahim**
(Cairo University, Egypt)

**أ.د. أحمد محمود إبراهيم**
(جامعة القاهرة، مصر)

**Ilyas Amharar**
Al-Qarawiyyin University - Morocco

**د. إلياس أمحرار**
(جامعة القرويين- المغرب )

**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)

## Copy Editor — سكرتير المجلة

**Saad khedr**
(nama center - Egypt)

**سعـــد خضـــر**
(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 10, 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
391 ص، (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 10، العدد 1). 17 × 24
1. الدراسات الإسلامية 2. الدراسات الإنسانية أ. العنوان
ISSN: 2785-9746

التدقيق اللغوي بالعربية: سعد خضر
Proofreading in Arabic: Saad khedr
التدقيق اللغوي بالإنجليزية: أ.د. أمين علي الصلل
Proofreading in English: Amin Ali Al–Sallal

تصميم وإخراج: آيه الحسين
Design and Layout: Aya El–Hussien

# دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية

## الهيئة الاستشارية — The Advisory Board


**أ. د. بدران مسعود بن الحسن**
(جامعة قطر)

**Badran Masoud bin Al-Hassan**
(King Hamad Bin Khalifa University, Qatar, Algeria)

**أ.د. حاتم بن عارف العوني**
(جامعة أم القرى، السعودية)

**Hatem bin Aref Al-Awni**
(Umm Al-Qura University, Saudi Arabia)

**أ.د. رضوان السيد**
(جامعة محمد بن زايد، الإمارات العربية المتحدة)

**Ridwan Al-Sayyid**
(Mohammed Bin Zayed University, UAE)

**أ. د. فريدة زمرد**
(جامعة القرويين، المغرب)

**Farida Zemmourred**
(Al-Qarawiyyin University, Morocco)

**أ.د. محمد محمد أبو موسى**
(جامعة الأزهر، مصر)

**Mohamed Mohamed Abu Mousa**
(Al-Azhar University, Egypt)

**البروفيسور محمد فاضل**
(جامعة تورنتو، كندا)

**Mohammed Fadel**
University of Toronto, Canada)

**البروفيسور وائل حلاق**
(جامعة كولومبيا، الولايات المتحدة الأمريكية)

**Wael Hallaq**
(Columbia University, USA)



ترسل كل النصوص والاستفسارات باسم رئيس التحرير على البريد الآتي:

nama-journal@nama-center.com

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
المجلد 10، العدد 1، مارس 2026 م

## الدراسات والأبحاث

مكانة القرآن بين الحمل الأصولي ونظرية التلقي: قراءة في منجزي أركون ويونس علي
أيوب أبسومي ..... 12

مفهوم الحال ودعوى خرق قانون الثالث المرفوع عند المتكلمين: دراسة في ميتافيزيقا ونظرية المعرفة الكلامية
عبد الله أحمد البقالي ..... 44

الفعل الإلهي وعلاقته بالفعل الإنساني في فلسفة ابن رشد
عبد اللطيف بطاح ..... 68

الدين والديمقراطية في الفضاء العمومي: نموذج النظرية النقدية لهابرماس
فريد طموح- محمد الأشهب-أحمد الفرحان..... 84

## Research Papers

The Status of the Qur'an Between Fundamentalist Perspectives and Reception Theory: A Reading of the Works of Arkoun and Yunus Ali
Ayoub Absoumi..... 12

The Concept of Hal and the Alleged Violation of the Law of the Excluded Middle in Kalām Discourse: A Study in the Metaphysics and Epistemology of Islamic Theology
Abdullah Ahmed Al-Beqali ..... 44

Divine Action and Its Relation to Human Action in the Philosophy of Ibn Rushd
Abdellatif Battah ..... 68

Religion and Democracy in the Public Sphere: A Model of Habermas's Critical Theory
Farid Tamouh ..... 84

## مـــداولات

الردة بوصفها حقيقة موضوعية وغير شخصية لبابر يوهانسن: دراسة للمفاهيم والمنطلقات والنتائج
غني أولاكنلي أولاجدي..... 118

## Deliberations

“Apostasy as Objective and Depersonalized Fact” by Baber Johansen: A Study of Concepts, Premises, and Conclusions
Ganiu Olakunle Olajide..... 118

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
المجلد 10، العدد 1، مارس 2026 م

## المراجعات

«الثورة الكوبرنيكية»: قراءة في كتاب توماس كوهن
بدر غنمات..... 150

## التـرجمات

الماهية والوجود في الفلسفة العربية والإسلامية
فيدور بينيفيك
ترجمة:
عبد العظيم منادي إدريسي ..... 160

الممارسة السقراطية لدى حنة أرندت وليو شتراوس
ماريا دولوريس أمات كورديو
ترجمة:
اشريف مزور ..... 192

عن الهوية الشخصية
ديفيد هيوم
ترجمة:
رضوان العصبة..... 210

## Book Reviews

The Copernican Revolution: A Reading of Thomas Kuhn's Book
Badr Ghanmat..... 150

## Translations

Essence and Existence in Arab and Islamic Philosophy
Fedor Benevich
Translated by:
Abdeladim Mounadi Idrissi..... 160

The Socratic practice in Hannah Arendt and Leo Strauss
Maria Dolores Amat Cordeu
Translated by:
CHRIF MEZOUR..... 192

Of Personal Identity
David Hume
Translated by:
Redhwan Al-Asabah..... 210

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية
المجلد 10، العدد 1، مارس 2026 م

## ملف العدد: مقالات من الندوة الدولية الثالثة: "الفقه الإسلامي ومذاهبه بعد القرن السابع الهجري: التاريخ، التحولات، والمجتمع"

الفقه الإسلامي بعد القرن السابع الهجري:تحولات العقل الفقهي بين النص والسياق التاريخي
محمد الريوش ..... 226

Islamic Jurisprudence after the Seventh Hijrī Century Transformations of Juristic Reason between Text and Historical Context
Mohammed ERIOUICHE ..... 226

الالتزام بالمشهور في فتاوى الشاطبي: قراءة في الوظيفة المنهجية لـ"التقليد" في سياق غرناطة
شيماء فوخري ..... 232

Adherence to the Well-Known in Al-Shatibi's Fatwas: A Reading of the Methodological Function of 'Taqlid' in the Context of Granada
Chaymae Fouikhri ..... 232

التأثير السياسي والاجتماعي في العقل الفقهي الإسلامي في الغرب الإسلامي من خلال أطروحات الإمام الونشريسي (ت. 219هـ)
محمد الخواتري ..... 258

The Political and Social Influence on the Islamic Legal Mind in the Islamic West through the Treatises of Imam Al-Wansharisi
Mohammed Al-Khouatri ..... 258

انتشار فقه مالك بالمغرب بين ابن تيمية وابن خلدون
محمد عبيدة ..... 284

The Spread of Maliki Fiqh in the Maghreb between Ibn Taymiyyah and Ibn Khaldun
Mohammed Abayda ..... 284

تحولات الفكر السياسي الإسلامي وإكراهاته في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي: دراسة نقدية مقارنة مع التجربة السياسية الغربية
محمد كبير ..... 300

Transformations and Constraints of Islamic Political Thought in the 7th Century AH / 13th Century CE: A Critical Comparative Study with the Western Political Experience
Mohammed Kabir ..... 300

تجديد المنهج الفقهي عند الإمام الشاطبي (ت790هـ) بين مرجعية النص وسؤال الواقع
ربيع الحمداوي ..... 326

Renewing the Jurisprudential Methodology of Imam al-Shatibi (d. 790 AH): Between the Authority of the Text and the Question of Reality
RabeiAl-Hamdaoui ..... 326

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

المجلد 10، العدد 1، مارس 2026 م

Dossier

الأدائية النصية في ترجمة سورة مريم

فاطمة الزهراء شقيري

Textual Performativity in the Translation of Sūrah Maryam

FATIMA ZAHRAE CHOQAIRI

سمية معروفي ..... 358 ..... SOMIA MAAROUFI.....

# الدراسات والأبحاث
# Research Papers

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.516

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 10-7-2025
تاريخ القبول: 12-8-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# مكانة القرآن بين الحمل الأصولي ونظرية التلقي: قراءة في منجزي أركون ويونس علي

أيوب أبسومي[1]

ayoub.absoumi@gmail.com

## الملخص:

تعالج هذه الدراسة مكانة النص الشرعي عند المفسر في ضوء نظرية الحمل الأصولي ونظرية التلقي المعاصرة، من خلال قراءةٍ في منجز كلٍّ من يونس علي ومحمد أركون بتوظيف المنهج التحليلي ومنهج المقارنة. ويأتي هذا البحث في سياق الاهتمام المتزايد بدراسة مناهج فهم النصوص الشرعية، ولا سيما القرآن الكريم، ومحاولة رصد الفوارق المنهجية والمعرفية بين القراءات التراثية والقراءات المعاصرة. وتنطلق من الإشكال الآتي: هل تنسجم الرؤية الأركونية للقرآن، بمستوياتها المختلفة، مع الرؤية الشرعية أم تتعارض معها؟ وهل يمكن اعتماد المنهج الأركوني بديلاً تفسيريًّا للمنهج الأصولي؟ وقد عالج البحث هذا الإشكال في محورين، الأول بعنوان «مكانة القرآن عند أركون»، والثاني بعنوان «مقام النقد»، وكلاهما من ثلاثة أقسام. وخلصت الدراسة إلى أن نظرية الحمل الأصولية تُعبّر عن تماسك داخلي وقوّة تأصيلية تنبثق من استنادها إلى لسان العرب والمنطق، مع التزامها بشروط الفهم الشرعي؛ في حين أنّ تصوّر أركون للقرآن يختلف من حيث الجوهرُ عن التصوّرِ المعتمد في الدرس الشرعي، ويبلغ في بعض تجلياته حدّ التناقض معه. وهو ما يُثير إشكاليات منهجية ومعرفية تجعل من الصعب اعتماد منهجه في تأويل النصوص الشرعية، سواء على مستوى البنية المنهجية أو المضامين التأويلية. وقد بيّنت الدراسة كذلك تفرُّد دراسات يونس علي، الذي تناول نظرية الحمل من خلال أدوات المناهج التداولية المعاصرة، بمنهجية صارمة ودقة تحليلية، بما يجعل من مشروعه إسهاما علميا واعدا يستدعي مزيدًا من التطوير والبحث.

## الكلمات مفتاحية:

تفسير القرآن، نظرية الحمل، نظرية التلقي، أصول الفقه، الفهم الشرعي، التأويل.

(1) باحث بسلك الدكتوراه، تخصص الفقه وأصوله، مؤسسة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين، المغرب.

للاقتباس: أبسومي، أيوب، مكانة القرآن بين الحمل الأصولي ونظرية التلقي: قراءة في منجزي أركون ويونس علي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 12- 43.

© 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 : 2025-7-10
Accepted : 2025-8-12

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# The Status of the Qur'an Between Fundamentalist Perspectives and Reception Theory: A Reading of the Works of Arkoun and Yunus Ali

**Ayoub Absoumi**[(2)]

ayoub.absoumi@gmail.com

## Abstract:

This study explores the role of religious texts in interpreting the Quran, considering theories of legal reasoning and modern interpretive approaches. It analyzes the works of Yunus Ali and Muhammad Arkoun using analytical and comparative methods. The research fits into the growing interest in understanding how religious texts are studied, especially the Holy Quran, and aims to identify differences between traditional and modern methods of interpretation. It begins with the question: Does Arkoun's view of the Quran, at various levels, align with the traditional Islamic legal perspective, or does it oppose it? And can Arkoun's method serve as an alternative way to interpret the text, instead of the legalistic approach? The research is divided into two main sections: "The Status of the Qur'an in Arkoun's Thought" and "The Critical Approach," each with three parts. The study finds that the core theory of "predication" shows internal consistency and strength because it depends on the Arabic language and logic while following the rules for understanding legal texts. However, Arkoun's view of the Quran is fundamentally different from what legal scholars accept, and sometimes it even contradicts it. This causes methodological and epistemological issues that make his approach difficult to use in interpreting legal texts, both in method and content. The study also highlights Yunus Ali's unique approach, who addressed the theory of predication with modern pragmatic tools, applying careful methodology and precise analysis. His work is a valuable contribution that deserves further study and development.

## Keywords:

Qur'anic Exegesis, Theory of Predication, Theory of Reception, Principles of Jurisprudence, Legal Understanding, Interpretation.

(2) PhD Researcher in Fiqh and Its Principles (Uṣūl al-Fiqh), Dar al-Hadith al-Hassania, Al-Qarawiyyin University, Morocco.

Cite this article as: Absoumi, Ayoub, The Status of the Qur'an Between Fundamentalist Perspectives and Reception Theory: A Reading of the Works of Arkoun and Yunus Ali, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026 ,12-43.

© 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:

يُعدّ النص الشرعي محورًا مركزيًّا في بناء العقل الإسلامي، وقد ظلّ موضوعًا للتأويل والتأطير عبر آليات أصولية دقيقة من جهة، ومحلًّا لإعادة القراءة والتفكيك في السياقات الحداثية من جهة أخرى. وبين هذين الأفقين، برزت دراسات كثيرة حاولت أن تُعيد النظر في العلاقة بين النص والقارئ، وبين الدلالة وسياق إنتاجها، خاصة من خلال مفاهيم مختلفة مثل: الحمل الأصولي، ونظرية التلقي.

لقد خضع فهم القرآن الكريم باعتباره النص الشرعي الأول والمقدَّم، والمتفَق على قداسته، لتنظيرٍ أنتج أنساقا مختلفة تؤطر عملَ المفسر. وكان مِن أبرز هذه الأنساق نظريةُ الحمل الأصولية، التي تضبط فعل المفسر في اللحظة الدقيقة التي ينتقل فيها من اللفظ إلى المعنى، مسطِّرةً مقدماتٍ وقواعدَ تعين المفسر [حامل اللفظ على المعنى] على الوصول إلى الهدف الأول والأعلى: **المعنى المراد لله تعالى**.

وفي السياق المعاصر، برزت نظرية التلقي التي نشأت داخل الحقل الأدبي بُغيَةَ إعادة الاعتبار إلى القارئ وتحريره مِن رِبقة القيود المفروضة على قراءته؛ وقد نُظِّرَ لها بجامعة كونستانس Constance University واشتهرت على يد هانس روبير ياوس Hans Robert Yauss، وفولفغانغ إيزر Wolfgang Iser، وغيرهما. ثم ما فتئت أن أدخِلَت بمفهوم واسع وغير محرَّرٍ إلى الحقل الديني لدراسة النصوص المؤسِّسة، وخاصة القرآن الكريم. وقد كان محمد أركون ممن حاول إعادة الاعتبار للذات المفسِّرة بتلقي القرآن بعيدا عما أسماه بالانغلاق التراثي والحَرفية الاستشراقية، متجاوزا التسليم لمسلَّمات «موروثة» وأخرى «مستحدَثة»؛ التي منها: أنّ غرض التفسير هو الوصول إلى مراد الله؛ وأن النص القرآني المكتوب الذي بين أيدينا هو عينه الذي نطق به النبي ﷺ مشافهة؛ مستبعدا ما سمّاه «سلطة التقديس»، وفاتحا أمامه مساحة أوسع لتطبيق مناهج مختلفة كالأنثروبولوجيا الاجتماعية والألسنيات الحديثة وعلم النفس التاريخي[3] وغيرها، بعد أن مهّد لذلك بتصورات عن القرآن «تسوّغ» له إعادة قراءة القرآن واستئناف تلقيه من جديد.

وترتكز هذه الدراسة ابتداءً على خمس مقدمات مسلَّمات هي:

1. القرآن الكريم ليس نصا عاديا، وبالتالي لا يمكن تفسيره كما تفسر النصوص الأخرى، لأن قائله هو الله تعالى، وهو مع هذا مقطوعٌ بصحة نسبة لفظه إليه بخلاف أغلب الأحاديث، الأمر الذي يفسر حضور مسألة الرواية بالمعنى في الدرس الحديثي وغيابها عن الدرس القرآني؛
2. البيان النبوي للقرآن مقدم على بيان غيره مطلقا، لأن البيان من وظائف النبي ﷺ الأساسية، وهو أسلم الطرق إلى معرفة قصد الخطاب القرآني؛

(3) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1991)، 42.

3. القرآن الكريم لا يفسَّر للغرض الأدبي أو الفني أصالةً، بل للغرض العملي التعبدي، لأن غاية التنزيل هي العمل بالمنزَّل، أما الجانب الفني فيه فهو تَبَعي ولا يُلغي ضرورة الأول وسَبْقَه، كما لا يتقدمُه أو يسبِقُه؛
4. المنهج الذي يفسر به القرآن يجب أن يكون له استمداد شرعي، ويجب أن يكون منضبطا في اطّراده واستثناءاته، لأن خلافَ هذا يُدخل في اتباع الهوى المنهي عنه في القرآن نفسه؛
5. تتحدد مكانة النص عند مفسره بأمور ثلاثة: ماهية النص عند مفسره، ومرجعية هذا المفسر، ومناهج تفسيره. أما عدا هذه الثلاثة، كأحكام القيمة المنزلة عليه أو الأفكار المستبطَنة منه، فما هي إلا تحصيل حاصل ولوازم لتلك الأمور الثلاثة.

هذه المقدمات منها ما هو محل إجماع المسلمين (1 – 2)، ومنها ما بُسِط تقريره في كتب أصول الدين وأصول الفقه (3 – 4)، وتعليل الخامسة هو أن المكانة التي يوضَع فيها النص تتحدد بماهية[4] النص وطبيعته عند مَن يروم تفسيره حين نحدّد: هل هو نص من كلام الله تعالى، أم هو نص بشري؟ وهل هو متعالٍ أم مؤنسَن؟ وهل هو دائم الدلالة وثابتُها أم هو نص تاريخي مفتوح الدلالة ومتغيّرُها؟ وتتحدد هذه الماهية بالمرجعية التي يُطِلّ منها المفسر على القرآن، فلا شك أن رؤية الحداثي له مباينة لرؤية الفقيه، وأركون له خصيصة تستلزم الوقوف مع منجَزه؛ هي أنه صُنِّف مِن قِبَل المستشرقين باعتباره «أصوليًّا»[5]، ومِن قِبل التراثيين باعتباره حداثيا[6]. وتبَعا لكل هذا، فإن مرجعية المفسر وماهية النص تحددان طبيعة المناهج الصالحة لدراسة القرآن الكريم، لأن المسلِم على سبيل التمثيل، بمرجعيته الشرعية وتصوره لماهية القرآن التي تتحدد بأنه كلام الله تعالى حرفًا حرفًا، لا يرى في المنهج البنيوي القائل بعزل النص عن قائله منهجا صالحا لدراسة القرآن الكريم؛ لأن مكانة القرآن عنده أسمى مِن أن يُمَات قائلها، أو تلغى مقاصده، تعالى ربنا.

ولا يمكن في هذا المقام ذي الحيز الأكاديمي الضيق أن نسلط الضوء على مجموع مُنجَز أركون الغزير، لأن هذا سيسقطنا قطعا في الحيدة عن العدل بظلمه واختزاله، ولأن دراساتٍ كثيرةً كفَتنا مؤنة ذلك[7]، لكني خصصت له المساحة الأكبر لتحقيق **غرض الدراسة** والإضافة المرجوة مما لم أقف عليه

(4) لا أقصد في هذا البحث الماهية بالمعنى المنطقي الدقيق، أي التي تتعين بالحد، وإنما أقصد الصورة الأقرب لها، أو الصورة التي يتصورها المفسر، لأني أدعي في هذه الحال أنّ أركون لم يقدّم حدا منطقيا دقيقا للقرآن، وإنما قدّم تصوراته له في ثنايا كتبه.

(5) نسبة إلى «الأصولية الإسلامية» بمعناها الحداثي لا بالمعنى المنسوب إلى أصول الدين أو أصول الفقه. وكلما استعملت كلمة «أصولي» في هذا البحث بحاصرتين فهو من هذا المعنى، أما من دونهما فهو نسبة إلى أصول الفقه.

(6) يشتكي أركون مِن تصنيفه، وقد عبر عن خيبة أمله حين وُصِف من قِبل المستشرقين بأنه مدافع دفاعا تبجيليا عن الإسلام. ينظر على سبيل المثال: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1995)، 56.

(7) اعتمدت على بعض هذه الدراسات وهي مثبتة في قائمة المراجع، أما ذكر الدراسات التي جعلت أعمال أركون موضوعًا لها فأكثر من

فيما اطلعت عليه من دراسات، وهو تسليط ضوء الفحص على **أساسٍ مِن أساسات تلقيه القرآنَ وفهمِه**، الذي هو **مكانة القرآن** عنده، والتي تتحدد بالكشف عن ماهيته، وتعدّ مقدمةً أساسية **لقراءته الجديدة**، بمقارنةٍ ناقِدةٍ لهذا التصور بالمنجز الأصولي في نظرية الحمل من خلال كتابات محمد محمد يونس علي؛ لأن الحمل هو المرحلة الدقيقة التي يُعتقد فيها أن هذا المعنى هو المراد مِن هذا اللفظ أو التركيب، أو هو «اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه، أو ما اشتمل على مراده»[8]؛ وهذا الفعل لا يتم إلا بقواعد وشروط جمع يونس علي شيئًا من حصادها.

وأقصد هنا بالخصوص الإجابة عن سؤال: كيف يرى أركون القرآن؟ هل هي الرؤية عينها التي يراها أهل الشريعة، أم أن له رؤيةً مباينة لها؟ وما مسوغ تجاوز المنهج الأصولي في فهم القرآن؟ وأدعي في هذا المقام أن القراءة التحليلية لقراءة أركون للقرآن ينبغي أن تنطلق من هذه النقطة المركزية [أي مكانة القرآن] قبل الحديث عن مناهجه ومخرجات نظره التي ناقشَتها دراساتٌ كثيرة. وبناء على ما تقدم، يكون **إشكال** الدراسة إشكالا ذا بعد معرفي وآخر منهجي هو: **هل الرؤية الأركونية للقرآن بمستوياتها المختلفة مطابقة للرؤية الشرعية أم مناقضة لها، وتبعا لذلك، هل يمكن الحكمُ بالإمكان أو بتعذر توظيفِ المنهج الذي اقترحه أركون لقراءة القرآن بدلًا من المنهج الأصولي الذي يصف قراءته بالكلاسيكية والشعائرية والطقسية، والذي يضعه في مرتبة يُلح على تجاوزها إلى غيرها؟**

## 1- مكانة القرآن عند أركون[9]:

يؤكد أركون كثيرًا ضرورةَ إعادةِ بناء التصورات التي تتقدم محاولةَ فهم القرآن. وأبرز ما دعا إليه وأكثرَ مِن ذكره هو إعادة بناء التصور حول القرآن الكريم نفسه؛ ذلك أنَّه يرى أن عملية جمعه تمت في ظروف غامضة وغير أمينة[10]؛ وأن التسميات التي تُتداول في الدرس الشرعي تشكل حاجزًا نفسيًّا ومعرفيًّا أمام عملية فهمه. وبالتالي، فإن النظر في ماهية القرآن هو أولى خطوات الفهم السليم عند أركون.

---

أن تُحصى، لذلك آثرت ألا أذكرها في المقدمة لأنها ستستغرق صفحاتٍ كثيرة، وإنما ذكرت ما رُمت إضافته مما لم أقف عليه فيها، وأخص منه المقارنة بالحمل الأصولي في بعض المواضع والأفكار، وهذه المقارنة إنما هي نموذجية لا حاصرة؛ لأن الغرض منها بيان ما وقفت عليه من اضطراب المنهج الأركوني مقارنة مع المنهجية الأصولية، ويمكن توسيع هذا العمل المقارن لاحقا في دراسات واسعة ومستقلة.

(8) شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، تحقيق نايف بن عبد الرحمن آل الشيخ مبارك (عمان: دار الفتح للدراسات والنشر، 2023)، 91؛ الذخيرة، تحقيق محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ج. 1، 57.

(9) هذا المبحث هو محاولة غير حاصرة لأسباب منها: أن تأليفات أركون كثيرة ومتشعبة؛ وهذه التأليفات غير منتظمة الموضوعات ولا واضحة الأفكار، كما أن أركون لا يؤسس رؤيته للقرآن بالشكل الذي عليه علماء الكلام أو الأصول مثلا؛ ذلك أنه يذكره أحيانا ويستطرد حتى يضيع المعنى، أو يكون في موضوع ثم يستطرد متحدثا عن القرآن. لذلك، فإن الكشف عن تمام الرؤية الأركونية يحتاج مزيدًا من التتبع الدقيق والكشف المعجمي المتداخل الذي يوظفه، وهو يحتاج مساحة بحثية أوسع مما تتيحه هذه الدراسة ومناسبتها، والتي غايتها الكشف عن معالمَ لهذه الرؤية، خاصة ما جاء منه على صورة التصريح.

(10) يُنظر: محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، )2005، 29.

## 1.1 ماهية القرآن:

يمكن أن نحدد ماهية القرآن عند أركون بأمور ثلاثة؛ -1 أسماؤه؛ و-2 مصدره؛ و-3 أحواله.

### 1.1.1 أسماء القرآن:

إن التسمية هي مفتاح الوصول إلى المسمى، وهي تشكل عند أركون إشكالا قائما بذاته. فإذا كان الأصوليون لا يفرقون بين القرآن الذي نطق به الرسول ﷺ وبين الذي دوّن في المصاحف، وأنّ القرآن المنطوق مِن قِبَله نُقِل إلينا مشافهةً بالتواتر لا خطّا أو وِجادةً، وإذا كانوا يجعلون القرآن والذكر والكتاب والفرقان أسماءً لحقيقة واحدة، ويعتبرون الفوارق بينها غير مؤثرة في ماهية المسمى؛ فإن أركون يعدد تسميات القرآن، ولا يجعل لتسمياته المختلفة حقيقةً واحدة. فمصطلح **الحادث القرآني**[11]، أو **الحدث القرآني** مفضَّل عنده على مصطلح **القرآن**؛ لأنهما مصطلحان متمايزان[12]؛ فالأول «يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة، ظاهرة محصورة في الزمان والمكان، ولا يمكن اختزالها إلى مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت رسميًّا»[13]، فهو إذن «أكثر فاعلية وغنى من الناحية العلمية من مصطلح القرآن نفسه»[14]، وهو أيضا –كما يقول علي حرب- مصطلح أنطولوجي يشكل إضاءة لما هو كائن، ذو بعد تاريخي يتيح لقارئه استعادته، لأن المتعالي لا يستعاد[15]. وبالتالي، فإن هذا المصطلح يحوّل «النص القرآني لدى أركون إلى مجرد حدث وقع فعلا يمكن دراسته كالفيزياء والبيولوجيا دون أي بعد إلهي»[16].

أما الثاني، أي **القرآن**، فهو مفهوم حصرَ الأول في نص مغلقٍ مثقِلًا إياه «أكثر مما ينبغي بالقيم التقليدية»، وجعَلَه مُحاطًا «من كل الجهات بالتصورات الدوغمائية والتحديدات المغلقة والموروثة»[17]. وهذا التفريق مبني على مقدمة متعلقة باختلاف أحوال القرآن سيأتي الحديث عنها.

---

(11) محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا (بيروت-باريس: منشورات عويدات، 1985)، 27.

(12) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وتحديات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 2001)، 12.

(13) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، 12.

(14) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، 49؛ القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، )2005، 67

(15) علي حرب، النص والحقيقة I: نقد النص، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، 62-63.

(16)محمد عبد الفتاح عمار، القراءات الحداثية للنص القرآني، (الإسكندرية: مركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر، 2021م)، 221.

(17) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، 49.

وفي مستوى آخر، يرى أركون أن تفكيك مصطلح **القرآن** أمر ضروري لفهمه، لأن هذه الكلمة تعرضت لتأثيرين سلبيين، الأول هو جعلُها مشحونة بدلالات لاهوتية وممارسات طقسية من قِبل التراثيين حتى أصبحت فوق المراجعة؛ والثاني هو الممارسة «الفيلولوجية النصانية المغرقة في التزامها بحرفية النص» وإهمالها للغيبيات والإيمانيات[18]. وهذا التأثير السلبي يمنع من القراءة الموضوعية لأنه طَمس وكَبت وأنسى مستوياتٍ من المعنى والدلالة[19]. ولذلك، إضافة إلى انتقاده التفاسير التراثية، فإن أركون كثيرا ما ينتقد القراءات الاستشراقية والفيلولوجية والتاريخية المغرِقة في المادية لأنّ «النمط الوضعي قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الأنثربولوجية للخيال»[20]؛ ولأنها حذفت «بشكل تعسفي أو اعتباطي الحكايات الأسطورية»[21]؛ مؤكدا ضرورةَ اعتبارها في القراءة القرآنية ودراستها بعلم النفس التاريخي[22]. وبهذا يحاول أركون أن يقف **موقفا وسطا تجاه قراءة القرآن**[23].

أما مصطلح **المصحف**، فإن أركون يصف به القرآن الذي كُتِبَ ويسميه **المدونةَ النصية**،[24] ويرفض تسمية هذا القرآن قرآنا بإطلاق ولا أن ينعته **بالخطاب**[25]؛ لأن كتابتَه كانت بتصرف بشري، ولذلك يجعله في مقام مصطلح **الكتاب**، الذي يصرح بأنه لا يسعى إلى رفعه إلى المستوى اللاهوتي الذي يوضع فيه القرآن بإزاء المسيح[26]، وأن غرضه هو «تبيان أنّ المفهوم اللاهوتي للكتاب (بمعنى الكتابات المقدسة) لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والأنثروبولوجي للكتاب (بالمعنى العادي للكتاب)»[27]؛ ويكشف كذلك عن أن مقصوده **بالكتاب** هو «الشيءُ المادي الذي نلمسه باليد ونتداوله

(18) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1999)، 19-29.

(19) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 29.

(20) محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 49.

(21) لا يقصد أركون بـ«الأسطورة» الحكاية الخرافية، وقد اشتكى من فهم عبارة «Le Coran est un discours de structure myth-ique» بشكل خاطئ حين تُرجِمَت إلى عبارة «القرآن خطاب ذو بنية أسطورية»، مؤكدا صحة الترجمة وسوء فهم متلقيها. أما معنى الأسطورة عنده، فهو «حكاية جميلة خيالية حقيقية، تخاطب في الإنسان عقله ومنطقه». ينظر: محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، 2010)، 230.

(22) محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 73.

(23) الموقف الوسط لا يستلزم كونه موقفا سليما، بل قد يكون مذموما، خصوصا في الأمور التي ينبغي القطع فيها بأحد الاتجاهين، لاستحالة الجمع بين الضدين أو النقيضين، وسيأتي في مقام النقد التمثيلُ لهذا الأمر.

(24) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 2012)، 90.

(25) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم (بيروت: دار عطية، 1996)، 53.

(26) يوضع المسيح باعتباره كلمة الله التي حلّت بالمسيح، ويوضع القرآن بوصفه كلمة الله التي تجلت في قالب لغوي. يُنظر: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 24.

(27) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، 57.

فيما بين أيدينا للمطالعة»[28]؛ ويقول إن هذا **المصحف** أو **الكتاب** حصل له تقديس واستيلاء مِن قِبَل رجال الدين [الفقهاء]، فصاروا يخيطون منه رداء السلطة بحسب الظروف، وحصل تأييد لهؤلاء من قِبَل السلطة؛ مضيفا أن القراءة والكتاب (أو ظاهرة الكتاب) لم تُنشَرا إلا لتوسيع دائرة المتعلمين لنشر المعرفة التي تُحقق السلطة[29]؛ وهنا نجد أركون يتمثل خطابا فوكُوِيّاً[30] غارقا في المجازفة والأحكام القيمية غير المبرهنة، نازعا جميع صفات الورع والتقوى[31] عن علماء الشريعة، ومصورا إياهم في صورة الأشخاص المحتكرين لسلطة التقديس، وسيأتي الحديث عن هذه الفكرة قريبًا.

إن التسمية المختلفة للقرآن، متباينة الحقائق، تدفعنا للسؤال عن سبب هذا التباين عند أركون، لأن القراءة الجديدة للقرآن لا تصح ابتداءً إلا إذا تم تحديد طبيعة المقروء، وإذا ميزنا بين مسمياته، فما الباعث على حصول هذا التعدد الذي يدعي أركون أن علماء الإسلام طمسوه لأغراض سياسية؟[32] الجواب عن هذا تكشفه رؤية أركون لمصدر القرآن، ثم للأحوال التي مر منها، والتي يجب أن نعرفها حتى نميز المتعالي منه عن البشري.

## 2.1.1. مصدر القرآن وأحوال نقله:

سأدمج في هذا المطلب الحديثَ عن مصدر القرآن وأحوال نقله، لأن تعدد حقائق القرآن هو لازم لتعدد مصادر هذه الحقائق واختلاف أحوالها. والمقصود بالمصدر هنا الوحي، الذي يُدرِج أركون تحتَه التوراةَ والإنجيل والقرآن على حد سواء؛ ويعرفه بـ«اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي.» من دون أن يحدد المقصود باللغة المتعالية ولا الخصائص التي تميّز كل كتاب عن غيره[33].

(28) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي،57.

(29) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي،57.

(30) يرى ميشيل فوكو –وإدوارد سعيد تبعا له- أن المعرفة والسلطة متظافرتان، وأن المعرفة من أساسات بسط السلطة. يُنظر: شيلي واليا، صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، ترجمة عفاف عبد المعطي (القاهرة: دار رؤية، 2006)، 94-95.

(31) يزهّد أركون من قيمة «الثقة» و«الورع» اللذين تقوم عليهما العدالة التي هي أحد أساسات النقل، ويغض الطرف عن دليل التواتر ويضرب صفحا عن طرق نقل القرآن والممارسات النقدية التي اعترت تلك الطرق التي وصلنا بها، وهذا يشكل انطباعا لدى القارئ غير المتخصص هو أن القرآن نُقل بسذاجةِ الواثقين في أشخاص ورِعين غير معروفين لدينا، مما يعزز فرضية إعادة النظر في ثبوت القرآن.

(32) من معالم التسييس اعتباره أنّ «منع الصلاة على الذين «ماتوا وهم فاسقون» إنما يهدف إلى رسم حدود سياسية فاصلة بين طرفين، واعتبار هذه الحدود بمثابة الشرط الأساسي للدخول في تاريخ النجاة». يُنظَر: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 74؛ وكذلك، يرى أن تصنيفات سورة التوبة للمسلمين وأهل الكتاب والمتخلفين عن الجهاد وغيرهم إنما هي تصنيفات سياسية لا دينية. يُنظر: المرجع السابق، 50.

(33) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 99.

ويتجاوز هذا الخلط المعرفي للوحي إلى إثراء كتبه بالأحكام التي لا برهنة عليها عن أحوال القرآن التي اختلفت باختلاف مراحل جمعه، فهو يميّز بين مرحلتين للوحي، الأولى هي الفترة التي سبقت جمع القرآن[34]، حيث كان مفهوم الوحي أكثر اتساعًا من حيث الآفاقُ والرؤية الدينية؛ والثانية هي بَعد جمع القرآن، حيث انحصر مفهومه في القراءة اللاهوتية والأرثودكسية[35] التي مارسها المفسرون والمتكلمون على القرآن[36]. والذين تلاعبوا بكتابة الآيات لأغراض سياسية واجتماعية واقتصادية[37]، وهذا المقرر هنا، مخالف لإجماع المسلمين عبر التاريخ.

فالقرآن من حيث هو وحي عند أركون لا يختلف عن باقي الوحي المنزل في التوراة والإنجيل، لكنْ، هناك شيء وحيد يميز القرآن عن غيره من «الكتب التوحيدية الأخرى، أي عن التوراة والإنجيل»، هو محافظة «القرآن على صيغته اللغوية الأولى، أي العربية، في حين أن الكتب الأخرى قد تُرجمت بشكل مبكر جدًّا إلى الإغريقية أو كتبت بها»[38]. وإذا تجاوزنا مغالطة التسوية بين الوحي بالقرآن والوحي بغيره؛ لأن أركون في هذا المقام يتخلف عن التدقيق التاريخي والماهوي بالخلط بين التوراة والإنجيل الموحى بهما وبين الكتابين اللذين نُقلا إلينا، نجد أنَّ اعترافه بثبات القرآن اللغوي يشكل إشكالا بالنسبة لأركون؛ لأن اللغة التي حافظ عليها القرآن إنما هي معهود العرب من الكلام وهو الغالب، يُضاف إليه معهود القرآن منه؛ الذي تشكل في كتب وفنون اتصل أربابها عن قرب بتلك الثقافة وذلك اللسان. وهذا الثبات المصرح به، يتعارض مع خلفيته التاريخية، التي يصرح فيها بأن القرآن مرتبط بلحظة زمنية لأنه خاضع للتاريخية؛ التي يرى أنّ مفهوم «الله» نفسَه لا ينجو من «ضغطها وتأثيرها» على عكس «ما تظن المسلَّمة التقليدية»[39].

إنّ أركون لا يسلّم بالمعنى المتداول عن القرآن وعن الوحي، بل يهاجم مَن سمّاهم بـ«مسيّري أمور التقديس» و«أصحاب العقل المستنير»[40] على حد سواء، فيصف الأوائل بأنهم فسروا الوحي في إطار معقولية انغلاقية، ثنوية، حرفية، جوهرانية؛ ويصف الآخرين بأنهم فسروه فيلولوجيا، تاريخويًّا،

(34) يسمي أركون القرآن المجموع بـ«المصحف الرسمي المغلق» وبـ«المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة». محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، 90.

(35) الأرثودكسيون في الاصطلاح الحداثي يقصد بهم الدوغمائيون والعقائديون المتزمتون.

(36) يُنظر: محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، 9.

(37)ينظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 67.

(38) محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، 81.

(39) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، 102.

(40) يقصد أركون بمسيري التقديس الفقهاءَ والمفسرين، وبأصحاب العقل المستنير المستشرقين وأصحاب الدراسات الحديثة، وسيأتي نقد هذه المصطلحات.

وضعيًّا، علمويًّا. ثم يدعي زحزحة هذا الفهم بتقنية الأشكلة التعددية Problématisation متنوعة الوجوه[41]، التي تتيح له مساحة أرحب للتفسير بعيدًا عن التحديد الذي يحب تسميته بالدوغمائي، وتسمية الدفاع عنه بالأرثودكسية.

ويتجاوز أركون ما سماه تفكيكًا لحقيقة القرآن بتفكيك مفهوم مصدره إلى التصريح بأن أولى الأولويات هي «زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبستيمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية»[42]، ناعتًا علماء الشريعة بـ«التلاعب» بمفهوم الوحي[43]، وبالانتهازيين «الذين يتنطحون لتعيين الآيات الناسخة والمنسوخة»[44]؛ معللًا ضرورة هذا التفكيك بنموذج تطبيقي على سورة العلق. وقد حاول تطبيق المنهج الألسني على هذه السورة، فأشار إلى ضمائرها وعناصرها ثم استطرد بذكر عيوب الفهم الكلاسيكي والاستشراقي، لكنه للأسف، وعلى عادته، لم يقدم معنى ولم يحرر مفهوما، وإنما اكتفى بذكر صفحات طويلة من الموضوعات التي لا تمت بصلة للوحي ولا للدعاوى العريضة التي أطلقها[45].

وفي مستوى آخر؛ يميز أركون بين **الخطاب القرآني والنص القرآني**. فالأول هو الذي كان متداولًا في العهد النبوي مشافهةً؛ أما الثاني، فهو الذي جُمِعَ في عهد عثمان بن عفان[46]. ولا يُقدِّمُ برهانًا على هذا التقسيم سوى الشك المنطلق من الاحتمال الواقعي؛ فأركون ينطلق من أرضية متفق عليها هي أن النبي ﷺ بلّغ القرآن لفظًا لا كتابةً؛ مسلِّمًا بأن بعض القرآن دُوِّن في حياته[47]. غير أن مجموع هذا القرآن دُوِّن في عهد عثمان، ثم خُتِم على مادته في عهد الطبري (ت. 310هـ) ومِن قِبَله. والغريب في هذا المقام، أنّ أركون يتجاهل تمامًا الجهود الجبارة التي عرفها نقل القرآن، وذلك التوافق التام الذي دُوِّن فيه، والأغرب من هذا، بما أنه يمتثل للنصوص ويسلك المناهج الحديثة، كالتاريخي، والأنثروبولوجي، هو أنه لم يكلف نفسه عناء الإفادة أو الإشارة أو الاعتماد على أي كتاب من الكتب الشرعية الكثيرة التي توثق

(41) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 27-28.
(42) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 58.
(43) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 29.
(44) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 38.
(45) اعترف أركون بأن عددا من زملائه ممن قرؤوا تفسيره الألسني والسيميائي صرح بأنه لا يرى في مُنجَزه أي قيمة أو إضافة مقارنة بالتفاسير القديمة؛ وقد عقّب عليهم بأنهم «يرفضون مسبقا صقل أنفسهم علميا ومنهجيا ويلوذون للتأكيد المجاني على صلاحية المعارف والمنهجيات القديمة.» يُنظَر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996)، 88.
(46) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، 83.
(47) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، 90.

عملية النقل بأسانيدَ كثيرةٍ معلومة الرجال المعروفة سِيرهم، ككتاب **النشر في القراءات العشر** لابن الجزَري (ت. 833هـ)، محتفيًا بالمقابل بصنيع المستعربَين ثيودور نولدكه Theodor Nöldeke ريجيس بلاشير Régis Blachère المغرقَيْن في التاريخية[48].

ومن معالم التفريق بين مصطلحي **الخطاب القرآني والنص القرآني**، تعريفه الأول بقوله: «القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية»[49]، ويؤكد أن هذا التعريف خاص بالقرآن الشفهي [=الخطاب] الذي نطق به النبي ﷺ، وهو مباين للثاني الذي تُنوقِل بأداة الكتابة، نافيًا أن تكون لهما المكانة نفسها، وفي هذا إشارة إلى ربانية الأول، وبشرية الثاني، الذي يصفه بـ«المجموعة الرسمية المغلقة أو الناجزة» التي يرفض المسلمون ترتيبها ترتيبا كرونولوجيا (وهو أمر يُقِر بتعذره)، وبالتالي اكتفاء المسلمين بـ«القراءة الإيمانية»[50].

وتفاعلًا مع هذا التفريق، يعترف بأن المنهج الألسني يعتريه النقص والخلل، معتمدًا بدله البروتوكول الألسني النقدي[51]، الذي حاول به تخطئة نصوص قرآنية بعد أن أضفى عليها طابع البشرية، حيث دعا إلى «إعادة تركيب الصياغة اللغوية الصحيحة لكلام الله»[52]. ومقترحًا المنهج التاريخي الذي يمكننا مِن تحديد «أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس»[53]؛ وقد وصف نصر حامد أبو زيد هذه القراءة بالقراءة التزامنية المضادة للقراءة الإسقاطية، وهي قراءة تحاول استعادة لحظات تلقي القرآن الأصلية كما كان يتلقاه العربي المعاصر لتكوّن النص[54].

وفي مطلع كتابه **القرآن: من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني**، يُدرج أركون الخطاب القرآني في ضمن الخطاب الديني، وعلى الرغم مِن غموض المصطلحين عنده وعلاقة العموم والخصوص الجامعة بينهما، ومِن إلحاحه في هذه المقدمة على التحلي بالدقة المنهجية، فإنَّه «لم يقدم للقارئ العربي والمسلم تعريفا يوضح معنى الخطاب الديني»[55]، ولا يجد القارئ في هذا الكتاب ما يعينه

(48) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، 90-91. صحيح أن جهد المستعربَين كبير واطلاعهما واسع، لكن كثيرًا من نتائجهما غير مسلَّمة، وأركون هنا يسلم لهما مقابل تهميش أعمال تراثية أقوى وألصق وأدرى بالقرآن وتاريخه.

(49) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، 116.

(50) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، 38.

(51) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تجديد الخطاب الديني، 120.

(52) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 38.

(53) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، 203.

(54) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008م)، 112.

(55) محمد الهادي الطاهري، "النص القرآني في التلقي البلاغي القديم"، ضمن: التلقي في الثقافة العربية، جمع الأعمال ونسقها

على تبين القصد العلمي الدقيق من مصطلح الخطاب الديني[56]، فضلا عن مميزاته عن الخطاب القرآني المندرج فيه.

إن المستخلص من هذه النماذج المورَدة من منجز أركون هو التباين الدلالي للمصطلحات الموضوعة أسماءً للقرآن. وتبعًا لهذه التسميات، فإنَّ القرآن الذي هو واحد في الدرس الشرعي، متعدد في الدرس الأركوني، ومدسوس فيه مِن قِبَل رواة قراءاتِه، كما أن مصدر القرآن عند أركون هو الوحي، لكنه ليس الوحي الذي نفهمه، ولا الذي يفهمه المستشرقون، ولا الفهم الذي يحدَّد في معنى معين؛ إنه من جهة وحي ينبغي أن يُفهَم تحت مظلة التعددية لأنه مفهوم صعب جدا لم يفك بعد[57]، ومن جهة أخرى هو مفهوم متشكل تحت وطأة القوى التاريخية التي «يُعاد بها فحصُ ظاهرة (الوحي) خارج التعريفات العقائدية»[58].

## 2.1. المرجعية والمنهج:

تكشف الإشارات السابقة عن أن أركون لا يرتضي المسلَّمات المعرفية المتداولة في الدرس الشرعي؛ وهذا الانعزال المعرفي هو ناتج عن نسق منهجي يعتمده وفاءً لمرجعيته التي ترى التجديد في كل شيء. فهو يرى أنَّ قراءة نص ما تستلزم وجود «نظرية عامة عن الذي ندعوه بالنص»؛ مصرّحًا بأن هناك ثلاثة اتجاهات لقراءة القرآن باعتباره نصًّا، هي القراءة التاريخية، والقراءة الألسنية –السيميائية، والقراءة اللاهوتية التفسيرية، مؤكدًا أنَّ القراءتين الأولى والثانية ينبغي أن تسبقا القراءة الثالثة قصد تفكيك القراءة التقليدية المهيمنة لأسباب «سياسية أساسا»[59]؛ لأنه يؤكد على التمييز بين القرآن باعتباره خطابا والقرآن باعتباره نصا؛ فالخطاب اندثر ولا يمكن الوصول إليه بحال؛ لأنه متوقف على معرفة كيف نطق الرسول بالقرآن أول مرة؛ أما النص فهو ما تم جمعه وتقديمه على أنه نموذج واحد.

وبناء على هذا التصور، يقترح أركون تبني مرجعية تاريخية وألسنية معدَّلة في تلقي النص القرآني، عائبا على علماء الألسنيات المحدَثين إحلال التفسير الوضعي والعلموي محل غيره «من دون أن يَعوا

---

صابر سويسي، بإشراف علي الصالح مولى، (صفاقس: دار محمد علي للنشر، 2017)، 244.

(56)محمد الهادي الطاهري، "النص القرآني في التلقي البلاغي القديم"، 243.

(57) يقول أركون: «ما سأفعله أنا الآن يتمثل فيما يلي: إنني أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهرانية، أو الفيلولوجية، التاريخوية، الوضعية، العلموية، إلى إطار آخر مختلف تمامًا وأوسع بكثير. إنني أزحزحها إلى إطار الأشكال التعددية والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدًّا والذي لم يفك بعد». القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 27-28.

(58)محمد أركون، نافذة على الإسلام، 23.

(59) أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، 39-40.

أن النص الديني هو أولا مرجعية وجودية إجبارية بالنسبة للمؤمنين»، لكنه بالمقابل يعترف بأن هذا الفعل منهم هو خطوة منهجية أولى مهمة[60].

إنَّ كتابات أركون تفتقر إلى الوحدة المنهجية. فعلى الرغم من تعقيباته المتكررة على فريقَي التراثيين والمحدَثين، وعلى الرغم من مخالفتنا –نحن التراثيين- لعدد من مناهج المستشرقين ونتائج دراساتهم؛ إلا أننا وهم نتفق [في أكثر الأحوال] على وحدة المناهج ووضوح المنطلقات والأفكار[61]؛ أما أركون، فإنه لا يلتزم بمدرسة معينة، فهو وإن كان يحتفي كثيرًا بالدراسة الألسنية، إلا أنه يُبدي تحفّظًا من بعض مدارسها في بعض المواضع، ويحتفي بها في مواضع أخرى[62]. وإن كان أيضا يتبنى القراءة التركيبية متعددة المناهج إلا أنه لا يطرد في إعمالها، ولا يجد الناظر طريقَتَه مطردةً في قراءاته ومختلف محطاتها، سواء كانت تركيبية أو غير تركيبية. إن أركون لا يكشف عن الضوابط الدقيقة لاختيار منهج القراءة، ولا القواعد التفصيلية المؤطرة لها، ليكون بهذا رافضا الخضوع لمناهج محددة من جهة، ورافضا تعيين الفوارق التي تمتاز بها مناهجه عن مناهج غيره من جهة ثانية.

وهذا الجدول يبين تصور أركون لبعض معالم العملية المنهجية المرتبطة بقراءة القرآن، علمًا أنه لا يلتزم منهجًا واحدًا في دراسة الموضوع الواحد:

| الموضوعات | المناهج |
|---|---|
| دراسة القرآن من حيث تشكلُ نصِّه ونقلُه. | التاريخية النقدية. |
| فهم القرآن. | الألسنية النقدية والسيميائية. |
| أساليب القرآن وتحليل خطابه. | التيبولوجيا (علم الأنواع والنماذج). |
| المضامين التي تتقاطع مع الأديان الأخرى. | علم الأديان المقارن. |
| الوحي. | الأنثروبولوجيا التاريخية والاجتماعية. |
| المضامين الغيبية. | علم النفس التاريخي. |

نخلص مما سبق إلى أنّ مكانة القرآن عند أركون تتحدد في التركيب الآتي: **أصل القرآن وحي من الله، له أسماء متداولة ليست لها حقائقُ واحدةٌ وإن كانت ترَوَّج كذلك؛ وقد تعرّض لأحداث**

(60) أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، 21.

(61) أقصد أن كل فريق له مناهج واضحة وملتزَمَة لا أننا نشترك في المناهج.

(62) يُنظَر: محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، 112-111. هنا يبدي تحفظه من السيميائية والعلاماتية، ويعيب توظيف البنيوية في النص القرآني.

**تاريخية أنشأت له أحوالا مختلفةً نقَلَته من كونه خطابا إلى كونه نصا، و أنزلته من رتبته اللاهوتية إلى الرتبة البشرية، كما جعلته محفوفا بتصورات دوغمائية حجبت كثيرا من دلالاته. وتبعًا لهذه الحالات المتنوعة للقرآن، اسمًا ومسمى ومصدرًا؛ فإن مناهج قراءته ينبغي أن تتنوع وتخرج عن المناهج المحددة والمقيِّدة، موروثة كانت أو محدَثة، لأنها أنتجت خطابًا أرثوذكسيًّا يرفض التعددية.**

## 2. مقام النقد:

تكشف مطالعة ما كتب أركون عن سمة غالبة على كتاباته، هي الاضطراب في مستويات ثلاثة:

1. **المفردات والاصطلاحات.**
2. **المنهج.**
3. **الموضوعات والأفكار.**

### 1.2. اضطراب المفردات والاصطلاحات:

يرجع اضطراب المفردات والألفاظ عند أركون إلى أنه يمتح من مدارس حديثة مختلفة، كالمدرسة الألمانية، والمدرسة الفرنسية، وغيرهما، ومما استقاه من التراث العربي الإسلامي، وما جعل له مفهومًا خاصًا به كمصطلحي **الظاهرة القرآنية والحدث القرآني**، فضلًا عن المصطلحات التي نفهم من كلامه أنها مستَلَبَةً و«ينبغي إعادة استعادتها وإعادة اشتغالها من جديد بواسطة تحليلات جديدة»[63].

لقد اعتذر أركون عن غموض مصطلحاته بأنه لا يقصد الجريَ خلف «الموضة الباريسية» التي تتسم بصعوبة الألفاظ وغموضها وصرامتها، مصرِّحًا أنّه ما استعمل المصطلحات السيميائية الجافة إلا لينجز «مهمة فكرية خصوصية»، والتي لا تتحقق إلا بتحاشي «المفردات الشائعة والمشحونة بشكل ثقيل جدا بظلال المعاني اللاهوتية»[64] كما عزا صعوبة فهم كلامه من قِبَل «الطلبة» إلى «انعدام الأرضية المفهومية والمعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في اللغة العربية»[65].

والحال أنّ مدخل الإشكال ليس في صعوبة المصطلحات السيميائية فحسب، لأنّنا لو كنا أمام مدرسة معلومة الهوية، فإن الأمر سيكون مقدور الاستيعاب، إذ سنكون حينها أمام مدرسة معلومة

(63) تأتي إشارة أركون إلى هذه الأهمية بعد حديثه عن «إيمان» صديقه الأب كلود جيفري، مستطردًا بأن وضع كلمة الإيمان بين مزدوجتين مقصود. يُنظر: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، 56.

(64) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 36.

(65) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 9.

الأدوات، ولها معرفات ومحددات تُنجِح عمليةَ التخاطب معها ابتداءً، وفهمَ ما يلزم عن مناهجها من أفكارٍ انتهاءً؛ لكننا أمام اختيارات لأركون تجعلنا ننتقل من مدرسة إلى أخرى، فهو لا يُقر بانتمائه لإحدى المدارس الحديثة في تحليل الخطاب انتماءً كليًّا كما سيأتي، بل إنه بين الفينة والأخرى يأتي بمصطلحات مِن اختراعه[66]، أو يوظف مصطلحات مألوفة بدلالات من تصوره – كما تقدم مع مصطلحي **القرآن والكتاب**، فكيف يحصل الفهم أمام هذا الخلط متعدد المستويات؟ وكيف يمكن أن نؤسس معرفةً علمية مطّرِدة في موضوع بمنزلة فهمِ القرآن بهذه الطريقة متناثرة المفاهيم والمناهج وغير واضحة المعالم؟[67].

لقد وقع أركون في تناقض التوظيف المصطلحي غير مرة. ومن صور هذا التناقض تعريفه القرآن بِـ: «اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي» كما تقدم؛ في حين يعترض على فريتز بولكستاين Frits Bolkestein الذي سأله عن «التعالي الإسلامي» قائلًا: «إن استخدامك لمصطلح التعالي الإسلامي لا يريحني كثيرًا. أعتقد أنه من الأفضلِ أن **نحصر مصطلح التعالي بالخطاب الفلسفي** المشكَّل تحت مسؤولية العقل وحده»[68]. هذا فضلًا عن إعراضه في كِلا الموضعين عن إعطاء مدلول لمصطلح التعالي حتى نعلم هل يصدق على القرآن أم لا، وهو لا شك مؤثر في فهم تعريفه السابق للقرآن، خصوصًا وأن مثل هذه المصطلحات تؤثر في طبيعة مرجعية النص المقروء. كما أن أركون يحشُد مصطلحاتٍ لسانيةً وتداوليةً كثيرةً تحت مسلَّمةٍ مضمَرة هي وحدةُ مدلولاتها؛ والحال أنَّ ذلك غير صحيح، فلو أخذنا مصطلح **الخطاب** الذي يعد من المصطلحات المركزية في أي منهج تفسيري، والذي يقدمه أركون بلا بيان، نجد محمدا يونس علي يقدمه بأنه مصطلح اختُلِف في دلالته بين اللسانيين إلى حد التناقض[69].

إننا هنا أمام خطاب نفسي لا تظلله القواعد، وأمام عيب منهجي ما فتئ أركون يهاجمه ويقلل من شأن فاعليه. وقد فسّر جورج طرابيشي هذا التناقض الذي أغرق فيه أركون كتاباتِه بأن كتاب أركون هذا لم يحرَّر كتابةً وإنما أصله حوار أجراه أركون مع غيره، ومن شأن الحوار الذي هو خطابٌ صدورُه «عن أحوال نفسية» وكشفُه عن «مواقف ذاتية»، وأنه «أكثر انفعالية وقابلية للتقلب، وأكثر تنوعا في

(66) يذكر هاشم صالح مترجم كتب أركون أن مصطلحي «تجربة المدنية» و«نموذج المدنية» هما من اختراع أركون. ينظر: محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 18. ويستعمل أركون مصطلح «تجربة المدنية» بديلا لمصطلح الإسلام لإبراز بعده التاريخي. ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، 65.

(67)ممن سجل هذه الملاحظة أيضا: عمر زهير علي، ينظر: القراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربي وأثر الاستشراق فيها: محمد أركون نموذجا، (دمشق: دار رواد المجد-دار العصماء، د. ت.)، 148.

(68) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، 80.

(69) يونس علي، تحليل الخطاب والتجاوز المعنى: نحو بناء نظرية المسالك والغايات، (عمان: دار كنوز المعرفة، 2016)، 17-18.

تضاريسه صعودا وهبوطا، اندفاعا واتئادا» بخلاف الكتابة[70]. وهذا الذي قاله طرابيشي صحيح لكنه ليس مطلقًا؛ لأن لأركون تناقضاتٍ أخرى في كتبه المحرَّرة كتابةً لا يرفع عنها هذا التسويغُ وطأةَ النقد، كما سيأتي.

ولو وقفنا على صنيع الأصوليين لما وجدنا لهم مثل هذه التناقضات، لأنهم قبل أن يشققوا مسائل العلم يحررون أدوات الاشتغال به، مصطلحاتٍ وقواعدَ؛ ومن أمثلتهم رائد نظرية الحمل عند الأصوليين، شهاب الدين القرافي (ت. 648هـ)، الذي صدّر كتابه **تنقيح الفصول** بعشرين فصلًا في الاصطلاحات، مشيرًا إلى أن «الاصطلاحات هي الألفاظ المفيدة للحقائق، واللفظ هو المفيد للمعنى عند التخاطب، والمفيد قبل المفاد، فاللفظ ومباحثه متقدمة طبعا، فوجب تقديمها وضعًا»[71].

إن الأصوليين لا يقتصرون على تبني ألفاظ ومناهج تقليدا كما يصفهم أركون، بل إنهم ينقحون هذه المصطلحات والمناهج، ولا أدل على ذلك من تعقيب القرافي في «**شرح تنقيح الفصول**» على ما كتب هو نفسه في كتابه «**تنقيح الفصول**» في مواضع منها: «وقولي في الكتاب: الحقيقةُ استعمال اللفظ في موضوعه، صوابه: اللفظة المستعملة أو اللفظ المستعمل، وفرق بين اللفظ المستعمل وبين استعمال اللفظ، فالحق أنها موضوعة للفظ المستعمل لا لنفس استعمال اللفظ...»[72].

ومنها أيضًا تقديمه تعريفا موضوعيا للحمل كما تقدم بأنه «اعتقاد مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده»[73]، ثم تعقيبه على هذا التعريف ببيان خصوصية الحمل الشرعي عن مطلق الحمل، وهو أن حمل اللفظ على ما يمكن أن يشتمل على مراد الشارع فعل غير دقيق، «فالصواب التثبت حتى يَرِدَ البيان، والمأمور معذور عند عدم البيان، وغير معذور إذا هجم [على المعنى] بغير علم ولا ظن عند حصول الإجمال»[74].

إنَّ أركون لا يلتزم هذا النسق المنهجي متراص البنيان، ولا يراعي الخصوصية الشرعية للقرآن كما هي منقولة بالإجماع، ولا يحرر مناهج دقيقة راجعة إلى الشرع، وإنما يوظف منهجا مركبا من المناهج النقدية واللسانية الحديثة، مع إشارته في أكثر من مرة إلى أنه يسعى إلى التجديد في هذه المناهج؛ لكن، لم نقف له على تحرير منتظم لهذه التعديلات التي قام بها على المفاهيم المعاصرة، وهذا مما يجعل

(70) جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر النهضة، (بيروت: دار الساقي، 2000)، 133.
(71) القرافي، شرح تنقيح الفصول، 57-58.
(72) القرافي، شرح تنقيح الفصول، 128.
(73) القرافي، شرح تنقيح الفصول، 91.
(74)القرافي، شرح تنقيح الفصول، 92.

قراءة القرآن بمنهج أركون قراءة مشوشة ومضطربة.

وإذا كان أركون يدعي تجريد المصطلحات من دلالاتها المصطنَعة ومن حواجزها النفسية للوصول إلى قراءة موضوعية، كما تقدم مع مصطلح **القرآن**، فإننا نجده يخالف شرطه ويوظف بكثافة كبيرة جدا مصطلحاتٍ تصنيفيةً تنأى عن الموضوعية، فهو يضع علماء الشريعة تحت مسميات مختلفة مثل: **الكلاسيكيين**، **الأرثوذكسيين**، **رجال الدين**. ومن المعلوم ما لهذه الأسماء في التداول الغربي من دلالات سلبية؛ فالأرثوذكسية في هذا السياق تعني التزمت والتصلب وفرض الرأي الخاص بالقوة، ولا أدري متى كان الثبات على القناعات عيبا مشينا؛ كما أن لِمصطلح رجال الدين دلالة سلبية في السياق الكنسي، حيث عُرِفوا باحتكار الحقيقة المناقضة لعدد من مخرجات العلم الحديث وإشهارِ وصف الهرطقة في وجوه المخالفين؛ وبالمقابل، يطلق أركون على الحداثيين مصطلح **المفكرين العلميين**، ولا يخفى البعد التداولي والنفسي الذي تخلفه هذه المصطلحات حين يجد القارئ نفسه أمام -1 شخص رجعي ماضوي و-2 مفكر علمي.

كما يصف التراث الشرعي بالتراث الإسلامي **السكولاستيكي**[75]، الذي يعني لغة المدرسي، وفي الاستعمال الحداثي يعرف هاشم صالح هذا المصطلح بـ«الروح الدوغمائية والتكرارية والاجترارية لآراء القدماء»[76]؛ وهذا الاستعمال المصطلحي النفسي والكثيف، ما هو إلا استطراد وملجَأ يلسع به أركون ذهن المتلقي ليستميل عاطفته، وورق يخصف به على ضعف الاستدلال الذي يحاول به إثبات فكرة تجاوز التراث؛ لأن البحث الموضوعي، العقلاني كما يحب أركون وصفه، لا يحتاج إلى العوارض النفسية حتى يُثبت صحة نتائجه؛ لأن العوارض تزول ولا تبقى زمانين، أما اللزوم المنطقي الذي يبقى ولا ينفك بين المقدمات والنتائج، فإن منهج أركون في مثل هذه الاستدلالات يفتقر إليه.

إن هذا يُصحح رفْضَ يونس علي الطريقةَ التي يفضلها «بعض الحداثيين والسيميائيين ومنظري الخطاب العرب التي تقوم على حشد المؤلَّف بأسماء الأعلام والمصطلحات الأجنبية (...) دون تسويغٍ لرصف التعريفات والمفاهيم وتزاحم الاقتباسات، ودون تقديم منهج محدد المعالم، (...) إن بعض هؤلاء يدفعونك (...) إلى اتهامهم بما يمكن تسميته بـ«الشعوذة السيميائية» أو «الكهانة الحداثية»»[77]. وكأني به ينتقد مثل صنيع أركون، وعلى الرغم من هذا الوصف القاسي، إلا أنه لا ينكر إفادته من المناهج الحديثة، وهذه الإفادة لا نختلف فيها ولا نعترض عليها، إنما على ظروف توظيفها وغموض ضوابط استعمالها.

(75) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 12.

(76) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 13.

(77) يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، 13-14.

## 2.2. اضطراب المنهج:

أما على مستوى المنهج، فإن الاضطراب أعمق؛ فإذا كانت مِن أبرز قواعد علم المناهج والتي من أجلها وُجدت هي ضرورة اطرادها، وألا يُتَخلَّف عنها إلا بقواعد أخرى؛ بحيث يكون كل من الالتزامِ بالمنهج والتخلفِ عنه خاضعاً للقواعد، حتى ندري متى نُقدِمُ ومتى نُحجم، فإن أركون يقلب ظهر المِجَنّ لهذه القاعدة، ولا يكشف لا عن منهج واحد يُلتزم به، ولا عن ضوابط الانتقال بين المناهج؛ وهو مما يدخلنا في ربقة اتباع الهوى الذي حذر الشرع منه. ولذلك، فإنَّ «ما أبداه أركون في هذا الباب [تحليل الخطاب القرآني] سواء من جهة التنظير أو التطبيق سُجِّلَت عليه العديد من الانتقادات والتحفظات تتعلق في مجملها بمزالق هذا المنحى، ومدى فاعليته وجديته وصلاحيته لتحقيق درس قرآني قادر على استنطاق مكامن النص القرآني، بما يفوق ما حققته القراءة التفسيرية التراثية»[78].

ومن تجليات ما تقدم عدم التزام أركون بمنهج واحد في دراسته للقرآن، فإن الذي ألِفَ النسَق الشرعي لَيجد في مُنجَز الأصوليين الأدواتِ المنهجيةَ لفهم النصوص بشكل واضح ومرتب، وفي منهج المحدثين منهج إثبات صحتها، وفي منجز المفسرين التنزيل لهذه المناهج؛ لكنه عندما يقرأ لأركون فإنه لا يجد نسقًا متراصّا لمنهجه، وإنما يقف على إشارات منهجية هنا وهناك؛ لأنّه لا يضع كتبًا تأسيسيّة محضة وكتبًا تطبيقية، وإنما يدخل هذا في ذاك.

وفي أحيان كثيرة يقع أركون في تناقض صريح في اختياراته المنهجية، وهذا يعزز الاعتراض الذي أوردناه عليه في مقام الاضطراب المصطلحي. يقول أركون: «إني لا أزال **مُصِرًّا على موقفي**، ولا أزال أقول بأن **التحليل السيميائي (أو العلاماتي الدلالي)** ينبغي أن يحظى **بالأولوية** وبخاصة عندما يتعلق الأمر **بالنصوص الدينية التأسيسية** ذات الهيبة الكبرى»[79]؛ لكنه عندما أراد قراءة النص القرآني [سورة الفاتحة]، وفي الكتاب نفسه، يقول: «مهما يكن من أمر، فإننا نعلن قائلين منذ البداية، **بأننا لن نخضع لأي مدرسة ألسنية محددة** دون غيرها. فنحن **نرفض** الاستبعادات والتحييدات الاعتباطية والتعسفية التي تختار **الألسنيات البنيوية** بواسطتها نصوصها (...) كما سنوفر على أنفسنا وعلى القراء ذلك الجهد الهائل الذي تتطلبه مصطلحات «**علم التحليل الدلالي**». ولذلك، فإننا سوف نستمر في

(78)ذهبية كباهم وجمعي بوقفة، سؤال الوحي في فكر محمد أركون، دراسة وصفية تحليلية، مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد 7، العدد 1، جوان 2022م، 994-995.

(79) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 34-35.

التحدث عن **قراءة ألسنية** أكثر مما هي **سيميائية أو علاماتية**»[80]. فهل أمام هذا التناقض يمكن فهم أركون؟ وهل يمكننا أن نتمثل ما يدعو إليه من مناهج يُعاد بها تلقي القرآن.

وإذا رُمنا مقارنةَ منزلتي القرآن بين أركون ويونس علي؛ فإننا نجد الجامع المنهجي بين الرجلين هو انطلاقهما في قراءته من أرضية لسانية، غير أنهما يختلفان في المرجعية والتصور ومناهج الفهم؛ فأركون خلفه مرجعية هجينة بين ما هو إسلامي وما هو حداثي وبعد حداثي خلص فيها إلى أن على المفكر الإسلامي ألا يتجاوز مناهج المتقدمين كما فعل عدد من الحداثيين المعاصرين؛ بل عليه أن «يحتاط لنفسه جيدا ويجهز نفسه علميا بشكل لا غبار عليه فيطلع على كل ما يخص معرفة النصوص القديمة والشروط التقنية للاجتهاد الكلاسيكي»، أي أن المجتهد الحديث ينبغي أن يُنضِج الاجتهاد القديم لا أن يقطع وصاله به[81]؛ لكن أركون لم يكن وفيا لهذا التوجيه المنهجي، ذلك أنّه تجاوز تمامًا استثمار المنهج القديم من دون تقديم أي تسويغ شرعي أو منطقي.

أما يونس علي فيتّكئ على حصاد أصولي بخلفية بيانية؛ ولا يتجاسر على تفسير القرآن ولا على اتهام مَن تقدم بضعف الفهم؛ بل يرى أنّه «لا غروَ في أن التبصرات النافذة التي اشتملت عليها كتب الأصول جديرة بأن تصاغ صوغا علميا حديثا يجاري وربما ينافس أحدث النظريات اللسانية الحديثة الغربية. ومَن يقارن بين نظرات الأصوليين الثاقبة في اللغة والتخاطب ليجد ما يبرهن على إمكان ذلك»[82].

وإذا كان أركون يرى أن القرآن تم تحويله من قِبَل قُوى أربع هي الدولة والكتابة والثقافة العالِمة والأرثوذكسية الدينية «مِن الكتاب الموحى إلى مرحلة الكتاب العادي»، أي **أرخنة الكتاب**، وبالتالي «يحق للمؤرخ أن يدرسه» كما تدرس باقي الكتب[83]؛ أي أن القرآن بعد كتابته وجب عزله عن أي مرجعية مقدسة لأنه صار تاريخيا وخاضعا للتحكم السياسي والاجتماعي[84]، فإن يونس علي يرى أن هذه المحاولة لعزل النص عن مرجعياته «تؤول إلى اقتلاعه من جذوره وقطع ماء الحياة عنه، ومن ثم

(80) أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 113.

(81) علّق مترجم النص على هذا الكلام قائلًا: «هنا يكمن في رأيي السبب الأساسي لنجاح منهجية أركون وانتشار فكره (...) فهو لا يريد إحداث القطيعة مع التراث بشكل مجاني أو القفز عليه بشكل مراهق ومتسرع كما حاولت أن توهمنا بذلك محاولات دراسة التراث في الساحة العربية...» يُنظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 20.

(82) محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2006)، 13-14.

(83) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، 59.

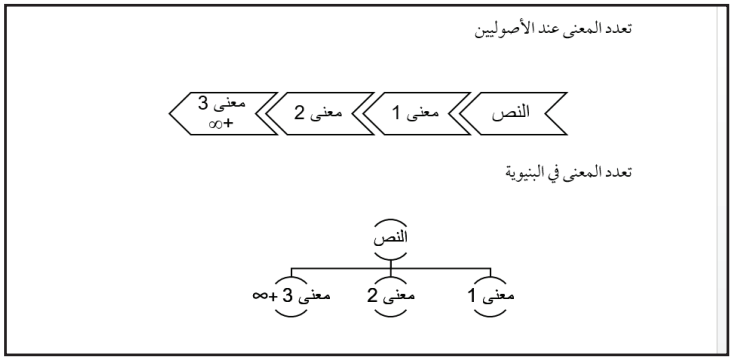
(84) احتفى أركون بكتاب جاكلين شابي Jacqueline Chabbi «رب القبائل» الذي اكتسب أهميته من إعراض المؤلفة عن كتب التفسير ومعرفة المستشرقين. ويصف مترجم كتاب أركون هاشم صالح كتاب شابي بأنه حدث بكل ما تحمل الكلمة من معنى، ذلك أنه «يشكل أكبر عملية أرخنة للنص القرآني حصلت حتى الآن». يُنظر: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 21-22.

الحكم عليه بالموت والفناء. (...) لأن مرجعيات النص ما هي إلا جزء من بنيته الموسعة التي لا يمكن الاستغناء عنها»[85].

ومن المقدمات التي أسهمت في تشكل الرأي السابق حول فهم القرآن عند أركون تلك المسلَّمة غير المبرهَن عليها، وهي أن النص لا ينبغي أن نقف عند دلالاته الحرفية، وأنه يجب أن يكون مفتوحًا لجميع التأويلات والقراءات. وهذه من الفوارق الجوهرية بين نظرية التلقي التي يتفيَّأ أركون تحت سَعة ظلالها، وبين نظرية الحمل التي جمع يونس علي بعض معالمها؛ يضاف إليها مفهوم **المحايثة**[86] التي يقول أركون إن النص القرآني يمتلكها، وإن «مسألة المؤلف لا تعود مطروحة (...) [لأن] النسيج اللغوي يبلغ من الخصوصية حدَّ أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال، ثم ينبني ويتشكل كلما راحت عملية القول تتطور وتتقدم.» وهذا «يعني أننا لم نعد بحاجة للانطلاق من المسلمات اللاهوتية لكي نتحدث عن القرآن»[87]؛ إنَّ أركون هنا يناقض ما قرره سابقا ويتبنى فجأة المنهج البنيوي، مقررا لا نهائية معاني النص القرآني.

لقد اعترض يونس علي على هاتين المقدمتين النظريتين، أي المحايثة وتعدد المعاني، وذلك بتأكيد ضرورة التفريق بين **النصوص المقاصدية** (التي تضم النصوص الشرعية بما فيها القرآن)، وبين **النصوص الأدبية والفنية**. وجوهر التفريق هو الثراء الدلالي والمعنوي للنصوص الأدبية مقابل الصرامة المقصدية للنصوص المقاصدية[88]. وبناء على هذا التفريق المقصدي الذي لا يقيمه أركون،[89] يرى يونس علي أنه «مهما يكن مفهومَا المحايثة والسيرورة رائقين لنقاد الأدب، فإن تطبيقهما على النصوص المقاصدية لا يخلو من مغامرة محفوفة بالمخاطر»[90]. لكنه لم يوفق حين شبّه لا نهائية الدلالات المستنبطة من النص التي تتبناها البنيوية بما سماه بعض الأصوليين «المعنى يجذب المعنى»[91]، ذلك أن المعنى الذي عليه العمل وله الاعتبار عند الأصوليين هو ما كان له اتصال بالنص، أما المعنى الذي يجذب المعنى فهو مختلف عما تدعو إليه البنيوية القائلة بلا نهائية المعاني المتصلة بالنص، والشكل الآتي يوضح الفرق:

(85) يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، 13.
(86) المحايثة «مصطلح ديني يعني الحلول الإلهي في العالم المادي». يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، 11.
(87) محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، 130.
(88) يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، 14.
(89) يصف أركون الفقهاء بالمغرورين والمتبجحين في ادعائهم معرفة مقاصد الله. محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 15-16.
(90) يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، 12.
(91) يونس علي، تحليل الخطاب وتجاوز المعنى، 11.




ولا أدعي في هذا المقام أنَّ الأصوليين يقولون بانحصار المعاني المتصلة باللفظ القرآني عقلًا، ولا بانحصارها في ذاتها؛ لأن كلماتِ الله ومعانيَها لا حصر لها، وإنما بانحصارها واقعًا اعتبارًا لقدرة الإنسان ومعرفته المحدودتين، واعتبارًا لضابط قرب المعنى من قواعد الشرع. ولهذا رفض الأصوليون والفقهاء جنس هذا الاتصال بالنص كما في مسألة القياس على القياس، لأن ذلك إما تطويل للطريق إلى المعنى المقصود، أو انحراف عنه؛ فعلل التشريع محكومة ومحددة، فإذا عيّن المجتهد وصفا للحكم تعيّن عليه حمل الحكم عليه وانتفى ما سواه.

وقد كان القرافي دقيقًا في تعريفه السابق للحمل؛ لأنَّ المطلوب هو أن **يعتقد** الحامل للفظ على المعنى أن هذا المعنى المحمول هو **مقصود الشارع** وإن اختلف مع غيره مادام عاملًا بشروط الاجتهاد، فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر، وإن ترك الاجتهاد مع القدرة عليه أثم، وهذا الضابط، أي ضابط التصويب والتخطيء وترتيب الثواب والعقاب من الفوارق المآلية بين المنهج الأصولي وغيره من المناهج الحديثة، وهو مما لم يأت أركون على ذكره في أي موضع من دراساته ولا اعتبره في تفسيراته، وهو مما ينبغي أن يدرج ويراعى -مما يُراعى- في المناهج التي يراد قراءة القرآن بها.

وقد خرّج يونس علي على تعريف القرافي مقدمتين للأصوليين:

1. يستحيل أن يقول الله شيئا من دون قصد؛
2. يستحيل أن يقصد الله شيئا خلافا لما يفهمه الناس[92].

وإذا أضفنا إلى هاتين المقدمتين المقدمتين الثانيةَ والثالثةَ اللتين تقوم عليهما هذه الدراسة، فإننا حينها نخلص إلى الآتي:

- حمل اللفظ على معناه ينبغي أن يكون مراعيا لمقصود الله، وهو أمر لا يعتبره أركون في حين

(92) يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 76.

أنه من أساسات التفسير الشرعي، وعليه تقوم جدوى الشريعة، أما تعدد المعاني بلا حصر فإنه من شأن القراءة الفنية والأدبية التي لا يمكن واقعا أن تستقيم بها الشريعة ولا أن تنتظم بها الحياة؛

- البيان النبوي مقدم على غيره، وهو أمر لم يعتبره أركون مطلقا في دراساته جميعِها، ذلك أنه يفسر من تلقاء نفسه بمناهج مختلفة؛ وهنا يظهر افتقار مصادر المعرفة الأركونية إلى اعتبار السنة النبوية والأحاديث (التي يصفها بالقصص والحكايات) مصدرا للمعرفة، وهو فرق كلي بين المنهجين.
- إذا كان الله تعالى كلّف نبيه بالبيان بحسب القرآن؛ فهل النبي علِم هذا البيان أم لا؟ كِلا الجوابين التصديقيين لهذا السؤال يُلزمان أركون، فالجواب بنعم يستلزم أنه أهمل أمرًا مطلوبا، وهو عيب يأتي على بنيان منهجِه من قواعده، ويؤيد منهجَ الأصوليين؛ لأنهم سلكوا مسلك النبي في الفهم؛ وإن أجيب بِلا، فإن أركون يكون قد كذّب القرآن، أو وقع في اجتزائه في أفضل الأحوال؛ في حين أن الأصوليين يفسرون القرآن كاللفظة الواحدة، «وأنّ كل جزء من هذه اللفظة ينبغي النظر فيه في ضوء علاقته مع الأجزاء الأخرى، ومن ثَمّ، لا يجوز النظر في نص ما منفردًا، وعلى المفسر أن يكون على دراية بكل النصوص المتعلقة بالنص الذي يدرسه»[93]. وهذا الضابط المنهجي الداخلي مهمل عند أركون الذي تطغى عليه المعطيات الخارجية (كالسياسة والسيادة والثقافات الأخرى).

وإذا كان أركون يتجاوز المنهج الأصولي إلى المنهج اللساني بشكل انفصالي، فإن يونس علي قد عبَّد وِهادَ التلاقي بين المنهجين وأثبت النسبَ بينهما لِيَرِث كلٌّ منهما الآخرَ، من ذلك تنويهه بالتصور «الذي قدمه القرافي لعملية التخاطب من خلال تفريقه بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ» الذي «يقوم على افتراض بالغ الأهمية في اللسانيات الحديثة، وهو أن التخاطب ليس عملية مثالية تقوم على تركيب المواضعات اللغوية linguistic codes وتفكيكها على نحو يُضمن فيه نجاح التخاطب دون اللجوء إلى عناصر أخرى»، مشيرا إلى أن سبيربر Sperber وويلسون Wilson «قد جانبا الصواب حين ذهبا إلى القول بأن «كل نظريات التخاطب ابتداء من أرسطو إلى علم العلامات الحديث كانت تقوم على تصور مفرد هو تصور الوضع». في حين «أن القرافيَّ وغيرَه من الأصوليين لا يَرَوْن أن المواضعاتِ اللغويةَ

(93) يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 86؛ محمد الفرجي، نواظم التفكير الأصولي في ثنائيات الاحتمال الدلالي، (مراكش: مركز عطاء للبحث في اللغة وأنساق المعرفة، 2024)، 188.

وحدَها كافيةٌ في أداء تخاطب ناجح»[94]، خاصة إذا كان التخاطب قائما بعد العبد وربه، لأن مآل الفهم يترتب عليه عملٌ، فثوابٌ أو عقاب؛ وهو من الأمور المغيَّبة عن منهج أركون إبان تلقّيه النصَّ القرآني.

كما أن مِن معالم التلاقي التي تنبّه إليها يونس علي ذلك التشابهَ المفهوميَّ بين ثنائية الوضع والاستعمال المهمة جدا في فهم الخطاب الشرعي، والموظَّفة مِن قِبَل الأصوليين في نظرية الحمل، وبين ثنائياتٍ في الدرس اللساني الحديث؛ منها: «اللغة والكلام (langue - parole) عند دو سوسير De Saussure، و**اللغة والخطاب** (langue - discours) عند غوستاف غيوم Gustave Guillaume، والنظام والنص (system - text) عند لويس هيلمسلاف Louis Helmslav، **والوضع والرسالة** (code - message) عند رومان جاكوبسون Roman Jakobson وأندريه مارتينيه Andre Martinet، **والكفاية والأداء** (competence - performance) عند نوام تشومسكي[95] Noam Chomsky.

وبهذا الذي ذكره يونس علي، يتضح أن هناك مساحاتٍ من التلاقي بين المنهجين الأصولي واللساني حري بها أن تبحث وتكشف[96].

إن المنهج الألسني الذي دعا إليه أركون، يتقاطع في الإجمال مع نظرية الحمل في اعتبار الأمارات والقرائن، لكن الفارق عند التفصيل بين المنهجين كبير، لأن قصد المنهج الأول هو تحصيل مدلولات اللفظ مطلقا؛ أما في الحمل الأصولي، فليس القصد هو مطلق الدلالة، وإنما الدلالة المقصودة لله تعالى، والتي لا تتعارض مع كليات الشريعة، ويتحملها اللسان العربي، وتراعي معهود الشارع في كلامه.

إذن، لا بد من مراعاة قصد المتكلم حتى ينجح الخطاب بين الله تعالى وقارئي كلامه، وقد اقتنص يونس علي هذا الأمر من كلام الجويني (ت. 478هـ) حين أشار إلى أن «ما عُني به الأصوليون من البحث اللغوي ينصبّ (...) على ما أهمله اللغويون من جوانب متعلقة بالغايات الشرعية»، مشيرا إلى أنّ «معظم موضوعات هذا البحث –إن لم يكن جميعها- تندرج في مجال علم التخاطب pragmatics»[97].

(94) محمد محمد يونس علي، تفريق القرافي بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ: دراسة براغماتية لنموذج من المنهج الدلالي الأصولي. مجلة مؤتة 18، عدد 8 (2003): 135-136.

(95) محمد محمد يونس علي، قضايا في اللغة واللسانيات وتحليل الخطاب، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، 165.؛ يونس علي، تفريق القرافي بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ، 133.

(96) ينظر كذلك من أوجه التلاقي التي يمكن أن يزاد بحثها بين ما قرره اللسانيون والأصوليون في: محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية، (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2023)، 371 وما بعدها. وللاستزادة، يُنظر ما سطره كيان أحمد حازم معرفا كتابَ جمال الدين كولوغلي معنى Maʿnā وغيره من الكتب التي تلتقي فيها اللسانيات المعاصرة مع التراث العربي في: كيان أحمد حازم يحيى، علم الدلالة العربي في منظور الاستشراق الغربي: نظرية المعنى عند العرب في كتابات المستشرق الهولندي كيس فرستيخ، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2021)، 47 وما بعدها؛ و: عادل فاخوري، علم الدلالة عند العرب: دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1994)، 9؛ 70.

(97) يونس علي، علم التخاطب الإسلامي،26.

وبناء على هذا الفرق المؤثر والكبير، واعتبارا لتقسيم الأصوليين للمعاني إلى وضع واستعمال وحمل؛ يرتب يونس علي احتمالات خمسة تعتري عملية حمل المتلقي للفظ على المعنى[98]:

1. اتفاق المعنى الوضعي مع المعنى المقصود، ومخالفته المعنى المحمول؛
2. اتفاق المعنى الوضعي مع المعنى المحمول، ومخالفته المعنى المقصود؛
3. اتفاق المعنى المقصود مع المعنى المحمول، ومخالفته المعنى الوضعي؛
4. مخالفة المعنى المحمول لكلا المعنيين، الوضعي والمقصود؛
5. اتفاق المعنى المحمول مع كلا المعنيين، الوضعي والمقصود؛

ويقرر يونس علي أن نجاح الخطاب متحقق في الصورتين الثالثة والخامسة؛ وفي كلتا الصورتين يتفق المعنى المحمول مع المعنى المقصود بخلاف الصور الثلاثة الأخرى التي يتخالفان فيها. وهذا الشرط المقصدي يعترض عليه أركون بأن تحديد مراد الله تبجح[99]، مؤسسا لنسبية التفسير، لكن بالمقابل، تفتقر كثير من تفسيراته إلى التلازم بين اللفظ والمعنى، وبين العلاقة الاعتباطية والمناسِبة التي اشترطها الأصوليون إضافة إلى شروط كثيرة كمراعاة معهود المتكلم وسياق كلامه وغيرها من الشروط التي يتجاوزها أركون بجرة قلم.

وأشير هنا إلى فرق دقيق آخر بين طبيعة مدلولات اللفظ في الدرسين التأويليين، الأصولي والأركوني؛ فقد يُعتقَد أنّ القول إن اختلاف المجتهدين في تعيين مدلول اللفظ هو نفسه ما يدعو إليه مثل أركون من نسبية المعنى وبالتالي قَبول تعدده ولا نهائيته مادام لا أحد يملك حصر الحق فيما وصل إليه، والحال أن الفرق بينهما دقيق وحاسم؛ ذلك أن عشرة من الفقهاء مثلا إذا اجتهدوا في تحصيل مدلول لفظ ما واختلفوا إلى عشرة أقوال، فإن الحقيقة التي عيّنها كل واحد منهم مدلولةً لذلك اللفظ «تصير حقيقة شرعية ثابتة، لأنه يلزم الفقيه المجتهد –بعد استفراغه جهده في دَرْكِها واستنباطها- أن يعمل بها، وهو أمر واجب عليه، فإن تَرَكَه أثِمَ، ولا يجوز له أن يقلد غيره في ذلك. وبهذا صارت حقيقةُ هذا الحكم النسبيةُ حقيقةً موضوعية»[100]. ولازم ذلك أن يعتقد المجتهد بخطإ المعنى الآخر؛ وهذا مما لا تقول به نسبية المعرفة التي يقول بها أركون، والتي يدعو فيها إلى قبول كل رأي، ويصور مَن اعتمد المنهج السابق دوغمائيا وأرثوذكسيا.

ومن الفوارق الدقيقة بين تعدد المعنى في المناهج الحديثة (كاللسانيات والبنيوية) وبين تعددها في

(98) يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، 84.

(99) يُنظر: محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 15.

(100) مولود السريري، أصول نقد القول العلماني في المعرفة الدينية، (الرباط: مركز يقين، 2019)، 41.

الدرس الأصولي أن التعدد الأول مرسَل ومؤسِّس للنسبية التي تؤدي إلى انهيار بنيان العمل، لأنه لا ضابط للمعاني من حيث الكم، ولا يترتب على هذه المعاني بهذه الصورة عمل، وهذا مناقض للمقدمة الثالثة؛ فإنّ السيميائيات والعلامات درِسَت في الدرس الشرعي تحت مسميات مثل: «المناطات في علم الفقه، والأصول، ومسمى القرائن الحالية والمقامية»[101]، لكن قيد ذلك عندهم هو أن ما يقترحه السيميائيون إذا كان مما يندرج في أحد الأحكام التكليفية أو الوضعية اعتُبر، وما دون هذا «فلم يورَد فيما يُنظر فيه، فإن كان من جنس ما يُعتبر باعتباره أمارةً على حكم ما، فإنه يندرج في هذا الذي ذُكر من المناطات والقرائن، وإن كان دون ذلك فإنه لا يلتفت إليه، لأن المعرفة الدينية لا تُبنى على الأوهام والرجم بالغيب.»[102]وهذا يعزز ضرورة اعتبار ثمرة التفسير الذي هو الحكم الذي عليه العمل.

## 3.1. اضطراب الموضوعات والأفكار:

أما على مستوى الموضوع والأفكار فيتجلى اضطرابها عند أركون في تداخل الموضوعات في المقام الواحد، وذكر الخواطر والتجارب الذاتية، وإيراد الأفكار الغريبة عن الموضوع المطروق؛ ذلك أنه قد يتحدث عن القرآن ثم ينتقل إلى غيره، وفي أحيان كثيرة يستطرد في موضوعات كثيرة مختلفة؛ ومن أمثلة ذلك حين صرح بأنه سيُبرز نظريته حول النص القرآني، حيث سينتقل ليتحدث في صفحات كثيرة عن عيوب الدراسات الاستشراقية المغرِقة في الوضعية، وعن دراسته للغزالي، وتعديل عنوانها وأسباب ذلك، وشكواه من تجاهل المستشرقين لما يَكتب، وموضوعات أخرى بعيدا عما صرّح بأنه سيتحدث عنه، مؤسسا بذلك لفوضى معرفية حشد فيها أسماءً ودراساتٍ وأفكارا لا يجمعها رابط ولا يظلها سقف واحد[103].

إن مِن إشكالات الفكر الأركوني سَعةَ الدعاوى مقارنة مع ضعف المُنجَز. فهو وإن كان يدعو إلى تبني العقلانية، إلا أنَّه كثيرًا ما يخرج عنها في أمور لا تحتمل الخروج. من ذلك وضعُه توصيةً غيرَ مبرهنٍ على صحتها يُلزم بها مَن أسماهم بعلماء الدين والمفكرين العلميين، وهي أن يقفوا وسطًا، فلا التقليديين يتخلفون عن ركب الحداثة العقلية والفكرية، ولا العلميين يتجاوزون التراث كليًّا[104]؛ ولا يخفى ما لهذه التوصية من خطورة، خاصة أنها تقف في وجه تيارين كبيرين متباين الأفكار والغايات، ولم يقدم دليلًا

(101) مولود السريري، أصول نقد القول العلماني في المعرفة الدينية، 15.
(102) مولود السريري، أصول نقد القول العلماني في المعرفة الدينية، 15.
(103)يُنظر: محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، 39 وما بعدها.
(104) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، 21.

عليها سوى تعليل واحد بتجربته الشخصية مع عدد من المنتسبين للعلم الشرعي الذين يهاجمونه. ولست أدري، متى كانت التجارب الشخصية مصدرًا للإيجاب والمنع وإصدار التوصيات الكلية المحددة للمناهج والأنساق التي تتم بها دراسة التراث كاملا، فضلا عن نقده لتصحيحه أو تجاوزه.

وإذا رمنا النفاذ إلى التمثيل، وأخذنا قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[البقرة: 125]؛ وقولَه تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ﴾[البقرة: 127]؛ وحاولنا فهم الآيتين بمنهج أركون وبمنهج الأصوليين الحملي للإجابة عن سؤال: هل زار إبراهيم عليه السلام مكة؟ فإننا سنجد أنفسنا أمام منهجين ومسارين في الفهم، هما كالآتي:

**منهج الأصوليين**: المطلوب خبري، والخبر مرتبط بحدث في الماضي، والله تعالى أخبر عنه بقولهِ ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ﴾ الظاهرِ في رفع البيت الحرام والمحتمِلِ لبيتٍ آخرَ غيرِه عملا بمبدإ التبادر[105]؛ وأخبر عنه كذلك بأثرِه الذي هو (مقام إبراهيم)، وبمؤثِّره الذي هو (إبراهيم)؛ وهو ما يضعنا أمام معنى ظاهر هو زيارة إبراهيم لمكة وبقاء أثر قدميه فيها حيث كان يقوم، لأن صيغة (مقام) صيغة اسم مكان تدل على مكان وقوع فعل القيام المضاف إلى إبراهيم؛ فيتحصل لنا أحد أمرين متفاوِتَي الظهور:

1. إبراهيم عليه السلام زار مكة؛
2. إبراهيم عليه السلام لم يزر مكة.

ولأن النتيجتين متناقضتان ولا يمكن أن تجتمعا معا ولا أن ترتفعا معا، وجب تعيين إحداهما، فتأتي القرائن المرجِّحة لمقصود الله تعالى بهذا الخبر، التي منها تواتر الأخبار عن إبراهيم، وأثر قدميه في المقام المشار إليه، وصلاة النبي فيه، وأثر ملة إبراهيم في العرب، وغيرها مما يرفع الاحتمال الأول الظاهر إلى رتبة الراجح وينزل بالثاني إلى رتبة الضعيف المرجوح.

**منهج أركون**: أما إذا سألنا أركون، والذي يُفترض أن يشير إلى تلك الآثار الأركيولوجية (موضع القدمين)، ويوظف ما سماه علم النفس التاريخي لمعرفة بقايا ملة إبراهيم ومعرفة الناس به؛ فإنه يغض الطرف عن كل هذا، ويتخلى عن كل مناهجه؛ ويجيب عن السؤال الذي لا يحتمل التعدد بجواب سائل لا يتشكل منه معنى ولا يُحدَّد به مقصود. بل ويتجاسر على التفسير السابق مصرحا بأن

(105) مبدأ التبادر من المبادئ الأساسية التي يقوم عليها التخاطب من منظور أصولي، وقد نبه عليه القرافي وغيره، وفصل القول فيه يونس علي؛ ينظر: علم التخاطب الإسلامي، 106.

«المعرفة المنغمسة في الخيال الأسطوري تقطع بهذه الزيارة»، بخلاف «الوعي التاريخي الحديث الذي يضبط المعرفة ضبطا تاريخيا محققًا»[106].

وبناء على هذا التلميح المفيد للنفي، قدَّم له فريتز بولكستاين Frits Bolkestein سؤالا صريحا هو: «هل من الصحيح أن إبراهيم قد زار مكة؟ أريد أن تجيبني بشكل قاطع لا لبس فيه ولا غموض، أي بنعم أو لا»[107] وهذا السؤال على بداهته ووضوحه، لو طرحناه على مسلم من أي قرن من القرون التي طواها الزمن، فإن جوابه سيكون هو نعم، بل إنَّ إبراهيم هو من بنى البيت. وقد يكون الجواب: لا. لكن أركون لم يذكر لا (نعم) ولا (لا)، وإنما أجاب بانفعال وأحكام قيمة بدأها بقوله: «عجيب أمرك! إن إلحاحك على طلب الجواب بنعم أو لا يدل على أنك سجين الفكر الثنوي»[108].

وبهذا ينتقل أركون من المعرفة العلمية التي طالما ادعاها إلى التقعر في الكلام وإصدار أحكام القيمة، وأخذ يلف ويدور ولم يتضمن كلامه أي ذكر للكلمات الرئيسة التي يُفترض أن تكون في الجواب (إبراهيم – زار- مكة – نعم – لا)، وإنما تضمن ألفاظا وعبارات من قبيل (معرفة أسطورية – معرفة عقلانية – ساحة الخطأ – القرون الوسطى – الصراع بين اللوغوس والميثوس، أو بين العقل والخيال – الطغيان الأسطوري...) وبقي السؤال التصديقي الذي يُجاب عنه بنعم أو لا معلقا، وأحلَّ محلَّ جوابِه التصديقي المطلوبِ جوابا تصوريا لا يمت للسؤال بصلة.

وإذا كان هذا حال أركون مع آيات متفرقة من الكتاب العزيز؛ فكيف إن قام بمثل صنيع علماء المسلمين حين فسروا القرآن كاملًا آية آية؟ إن الدعوى التي أدعيها للقارئ وأقطع بها لنفسي هي أن تناقضات أركون ستُعدّ حينها ولن تُحصى، لأن التفسير بغير منهج لا يورث إلا الفوضى، والتفسير الذي لا يقصد الوصول إلى مراد الله لن يحيل المسترشدين إلا على العمايات، ولن ينتهي بهم إلا إلى مُرادات النفوس البشرية التي لا تنضبط.

## النتائج:

إن ما تقدم مِن صور ناقدة ما هي إلا نماذج قليلة تكشف عدم نضج القراءة الأركونية واضطرابها، وقد ضربت صفحًا عن صور كثيرة نظرًا لتشتتها في ثنايا كتبه، ولأنَّ ما ذُكِر يفي بغرض الدراسة ويجيب عن أسئلتها. وبهذا نخلص إلى النتائج الآتية:

(106) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، 75.
(107) محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، 76.
(108) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، 76.

- تصور أركون للقرآن مباين للتصور الإسلامي، وتبعا لذلك، منزلته عنده تصل من التباين إلى حد التناقض في بعض المستويات.
- تنبني قراءة أركون للقرآن على عدد من الدعاوى غير المبرهنة يقابل بها أركون مقدمات مسلَّم بها عند المسلِمين، وفيها تعميمات كثيرة لنماذج تفسيرية يُسقط نقدها على عامة التراث التفسيري على اختلاف مناهجه وتنوع مشاربه ونتائجه.
- من براهين التعميم الذي أغرق فيه أركون دراساتِه افتقارها إلى ذكر مصنفات تفسيرية وأصولية مؤسسة للعلم، كما أنه يحاكم تراثا تفسيريا وحديثيا وأصوليا وفقهيا ولغويا بجمل قصيرة ودعاوى عريضة.
- طريقة توظيف المناهج مِن قِبل أركون لقراءة القرآن مضطربة؛ فهي وإن كانت لا تخلو من فائدة وإضافة؛ لكنها قراءة مجازفة بتقحم القطعيات بمناهج لا تتلاءم والنسق الشرعي، وبأدوات فهم لا توائم اللفظ القرآني؛ كما أن بعض مناهجها يقف موقف النقيض من المناهج الشرعية.
- المنهج الألسني الذي احتفى به أركون وأكد استعمالَه منهج غامض، لأنه لم يُبدِ أيَّ منهج لساني يقصد، ولا أدوات أي مدرسة ينبغي أن نوظف، وحتى في حال اعتراضه عليها وتجاوزه إياها لا يبدي بواعث التجاوز وأعطاب المنهج، في حين أن الدرس الألسني ليس على وِزان واحد، بل إن بعض أفكار اللسانيين تصل إلى حد التناقض والتقابل كما تقدم.
- نظرية الحمل عند الأصوليين نظرية قوية ومتماسكة، ومرتبة، وتراعي شرعية الاشتغال وتنطلق من قواعد مؤسَّسة على لسان العرب، كما أنها لا تخلو من توظيف منطقي خاصة في مستوى دلالات الألفاظ؛ ولم يتطرق لها أركون ولا درسها.
- قدم يونس علي منجزًا مهمًّا أكثر تنظيمًا ودقة مما قدمه أركون حين قابل بين جوانب من نظرية الحمل في فهم النصوص وبين المناهج التداولية الحديثة في تلقي النصوص، وهو عمل حري بأن يستكمل ويُغاص في جوانب أكثر عمقا لتجلية تلك البراعة التي امتاز بها الأصوليون في تقعيد نظرية الحمل، وإبراز إمكانات توظيف المناهج الحديثة في فهم النصوص، التي رأت هذه الدراسة أنها متعذرة في نموذج أركون.

## المراجع:

أركون، م. (1985). *الفكر العربي* (ترجمة عادل العوا). منشورات عويدات.

أركون، م. (1991). *من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي* (ترجمة هاشم صالح). دار الساقي.

أركون، م. (1995). *من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر* (ترجمة هاشم صالح). دار الساقي.

أركون، م. (1996). *الفكر الإسلامي: قراءة علمية* (ترجمة هاشم صالح). مركز الإنماء القومي.

أركون، م. (1996). *نافذة على الإسلام* (ترجمة صياح الجهيم). دار عطية.

أركون، م. (1999). *الفكر الأصولي واستحالة التأصيل* (ترجمة هاشم صالح). دار الساقي.

أركون، م. (2001). *الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وتحديات الهيمنة* (ترجمة هاشم صالح). دار الساقي.

أركون، م. (2005). *القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني* (ترجمة هاشم صالح). دار الطليعة.

أركون، م. (2010). *الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر* (ترجمة هاشم صالح). دار الطليعة.

أركون، م. (2012). *الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد* (ترجمة هاشم صالح). دار الساقي.

حازم يحيى، ك. أ. (2021). *علم الدلالة العربي في منظور الاستشراق الغربي: نظرية المعنى عند العرب في كتابات المستشرق الهولندي كيس فرستيخ*. دار الكتاب الجديد المتحدة.

حرب، ع. (1993). *النص والحقيقة (الجزء الأول): نقد النص*. المركز الثقافي العربي.

ذهبية كباهم، & جمعي بوقفة. (2022). سؤال الوحي في فكر محمد أركون: دراسة وصفية تحليلية. *مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية*، *7*(1)، 987–1007.

أبو زيد، ن. ح. (2008). *الخطاب والتأويل*. المركز الثقافي العربي.

السريري، م. (2019). *أصول نقد القول العلماني في المعرفة الدينية*. مركز يقين.

الطاهري، م. الهادي. (2017). النص القرآني في التلقي البلاغي القديم. في ص. سويسي (جمع ونسق الأعمال)، وبإشراف ع. الصالح مولى، *التلقي في الثقافة العربية* (ص ص. غير متوفر). دار محمد علي للنشر.

طرابيشي، ج. (2000). *من النهضة إلى الردة: تمزقات الثقافة العربية في عصر النهضة*. دار الساقي.

علي، ع. ز. (n.d.). *القراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم في المغرب العربي وأثر الاستشراق فيها: محمد أركون نموذجًا*. دار رواد المجد؛ دار العصماء.

علي، م. م. ي. (2003). تفريق القرافي بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ: دراسة براغماتية لنموذج

من المنهج الدلالي الأصولي. *مجلة مؤتة، 18*(8)، 127–156.

علي، م. م. ي. (2006). *علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص*. دار المدار الإسلامي.

علي، م. م. ي. (2013). *قضايا في اللغة واللسانيات وتحليل الخطاب*. دار الكتاب الجديد المتحدة.

علي، م. م. ي. (2016). *تحليل الخطاب وتجاوز المعنى: نحو بناء نظرية المسالك والغايات*. دار كنوز المعرفة.

علي، م. م. ي. (2023). *المعنى وظلال المعنى: أنظمة الدلالة في العربية*. دار المدار الإسلامي.

عمار، م. ع. الفتاح. (2021). *القراءات الحداثية للنص القرآني*. مركز ليفانت للدراسات الثقافية والنشر.

فاخوري، ع. (1994). *علم الدلالة عند العرب: دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة*. دار الطليعة للطباعة والنشر.

الفرجي، م. (2024). *نواظم التفكير الأصولي في ثنائيات الاحتمال الدلالي*. مركز عطاء للبحث في اللغة وأنساق المعرفة.

القرافي، م. بن إ. (1994). *الذخيرة* (تحقيق محمد حجي). دار الغرب الإسلامي.

القرافي، م. بن إ. (2023). *شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول* (تحقيق نايف بن عبد الرحمن آل الشيخ مبارك). دار الفتح للدراسات والنشر.

واليا، ش. (2006). *صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ* (ترجمة عفاف عبد المعطي). دار رؤية.

## References:

Abū Zayd, N. Ḥ. (2008). *Al-khiṭāb wa-al-taʾwīl*. Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Arkoun, M. (1985). *Al-fikr al-ʿArabī* (A. al-ʿAwwā, Trans.).

Arkoun, M. (1991). *Min al-ijtihād ilā naqd al-ʿaql al-islāmī* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (1995). *Min Fayṣal al-tafriqa ilā Faṣl al-maqāl: Ayna huwa al-fikr al-islāmī al-muʿāṣir?* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (1996a). *Al-fikr al-islāmī: Qirāʾa ʿilmiyya.* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Markaz al-Inmāʾ al-Qawmī.

Arkoun, M. (1996b). *Nāfidha ʿalā al-Islām* (Ṣ. al-Juhaym, Trans.). Dār ʿAṭiyya.

Arkoun, M. (1999). *Al-fikr al-uṣūlī wa-istiḥālat al-taʾṣīl* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (2001). *Al-Islām, Ūrūbbā, al-Gharb: Rahānāt al-maʿnā wa-taḥaddiyāt al-haymana* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Sāqī.

Arkoun, M. (2005). *Al-Qurʾān: Min al-tafsīr al-mawrūth ilā taḥlīl al-khiṭāb al-dīnī* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Ṭalīʿa.

Arkoun, M. (2010). *Al-hawāmil wa-al-shawāmil ḥawla al-Islām al-muʿāṣir* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Ṭalīʿa.

Arkoun, M. (2012). *Al-fikr al-islāmī: Naqd wa-ijtihād* (H. Ṣāliḥ, Trans.). Dār al-Sāqī.

Kabahim, Dh., & Bougfa, J. (2022). Suʾāl al-waḥy fī fikr Muḥammad Arkoun: Dirāsa waṣfiyya taḥlīliyya. *Majallat al-Muqaddima li-l-Dirāsāt al-Insāniyya wa-al-Ijtimāʿiyya, 7*(1), 987–1007.

Ḥarb, ʿA. (1993). *Al-naṣṣ wa-al-ḥaqīqa (Vol. 1): Naqd al-naṣṣ*: Critique of the text]. Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Ḥāzim Yaḥyā, K. A. (2021). *ʿIlm al-dalāla al-ʿArabī fī manẓūr al-istishrāq al-gharbī: Naẓariyyat al-maʿnā ʿinda al-ʿArab fī kitābāt al-mustashriq al-hūlandī Kees Versteegh*. Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥida.

Al-Sarīrī, M. (2019). *Uṣūl naqd al-qawl al-ʿilmānī fī al-maʿrifa al-dīniyya*. Markaz Yaqīn.

Al-Ṭāhirī, M. al-H. (2017). Al-naṣṣ al-Qurʾānī fī al-talaqqī al-balāghī al-qadīm In Ṣ. Suwaysī (Ed.), *Al-talaqqī fī al-thaqāfa al-ʿArabiyya* [Reception in Arab culture]. Dār Muḥammad ʿAlī.

Ṭarābīshī, J. (2000). *Min al-nahḍa ilā al-ridda: Tamazzuqāt al-thaqāfa al-ʿArabiyya fī ʿaṣr al-nahḍa*. Dār al-Sāqī.

ʿAlī, ʿU. Z. (n.d.). *Al-qirāʾa al-ḥadāthiyya al-muʿāṣira li-l-Qurʾān al-karīm fī al-Maghrib al-ʿArabī wa-athar al-istishrāq fīhā: Muḥammad Arkoun namūdhajan*. Dār Rawād al-Majd; Dār al-ʿAṣmāʾ.

ʿAlī, M. M. Y. (2003). Tafriq al-Qarāfī bayna dalālat al-lafẓ wa-al-dalāla bi-al-lafẓ: Dirāsa barāghmātiyya li-namūdhaj min al-manhaj al-dalālī al-uṣūlī. *Muʾtah Journal, 18*(8), 127–

156.

ʿAlī, M. M. Y. (2006). *ʿIlm al-takhāṭub al-islāmī: Dirāsa lisāniyya li-manāhij ʿulamāʾ al-uṣūl fī fahm al-naṣṣ*. Dār al-Madār al-Islāmī.

ʿAlī, M. M. Y. (2013). *Qaḍāyā fī al-lugha wa-al-lisāniyyāt wa-taḥlīl al-khiṭāb*. Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥida.

ʿAlī, M. M. Y. (2016). *Taḥlīl al-khiṭāb wa-tajāwuz al-maʿnā: Naḥwa bināʾ naẓariyyat al-masālik wa-al-ghāyāt*. Dār Kunūz al-Maʿrifa.

ʿAlī, M. M. Y. (2023). *Al-maʿnā wa-ẓilāl al-maʿnā: Anẓimat al-dalāla fī al-ʿArabiyya*. Dār al-Madār al-Islāmī.

ʿAmmār, M. ʿA. al-F. (2021). *Al-qirāʾāt al-ḥadāthiyya li-l-naṣṣ al-Qurʾānī*. Markaz Levant li-l-Dirāsāt al-Thaqāfiyya wa-al-Nashr.

Fākhūrī, ʿA. (1994). *ʿIlm al-dalāla ʿinda al-ʿArab: Dirāsa muqārana maʿa al-sīmiyāʾ al-ḥadītha*. Dār al-Ṭalīʿa.

Al-Farjī, M. (2024). *Nawāẓim al-tafkīr al-uṣūlī fī thanāʾiyyāt al-iḥtimāl al-dalālī* . Markaz ʿAṭāʾ li-l-Baḥth fī al-Lugha wa-Ansāq al-Maʿrifa.

Al-Qarāfī, M. b. I. (1994). *Al-dhakhīra* (M. Ḥajjī, Ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Qarāfī, M. b. I. (2023). *Sharḥ Tanqīḥ al-fuṣūl fī ikhtiṣār al-maḥṣūl* (N. b. ʿA. Āl al-Shaykh Mubārak, Ed.). Dār al-Fatḥ li-l-Dirāsāt wa-al-Nashr.

Walia, S. (2006). *Ṣidām mā baʿd al-ḥadātha: Edward Said wa-tadwīn al-tārīkh* (ʿA. ʿA. al-Muʿṭī, Trans.). Dār Ruʾya.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.515

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 20-2-2025
تاريخ القبول: 31-7-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# مفهوم الحال ودعوى خرق قانون الثالث المرفوع عند المتكلمين: دراسة في ميتافيزيقا ونظرية المعرفة الكلامية

عبد الله أحمد البقالي[1]

abdeallahalbakkali@gmail.com

## الملخص:

يهدف هذا البحث من حيث المضمون إلى دراسة مفهوم الحال من زاوية مهمة تعد من أكثر جوانبها إثارة للإشكال ذلك هو جانب تقاطعها مع قانون الثالث المرفوع، وهذا ما أحوج إلى الإحاطة في بحثها بخمس محاور: الأول: القائلون بالحال وقيمة المسألة عند جمهور المتكلمين. الثاني: قانون الثالث المرفوع عند القائلين بالحال. الثالث: مفهوم الحال وأنواعها. الرابع: تحرير مستويات الخلاف بين مثبتيها ونفاتها. والخامس: منشأ غموض مفهوم الحال ودواعي القول بها. والهدف الأهم من المواقف الخمسة سد الباب نهائيا أمام كل محاولة تسعى لتوظيف الحال في إلصاق التنظير لخرق قانون الثالث المرفوع بالمتكلمين، وحل ما يمكن من جوانبها المشكلة وحيثياتها الغامضة، أما من جهة المنهج فقد ماشت المقالة أركان المنهج الكلامي بما يقوم عليه من استنباط وجدل، ومن أهم نتائج هذا البحث: إضافة قسم ثالث إلى أنواع الحال، تقويم الاختلاف في قضية الحال إلى ثلاث مستويات بعضها لفظي وبعضها حقيقي، التأكيد أن قضية الحال لا علاقة لها حتى عند القائلين بها بخرق مبدأ الثالث المرفوع.

## الكلمات المفتاحية:

الحال، الوجود الذهني، الكليات الفلسفية، الموجود والمعدوم، الإثبات والنفي.

(1) دكتوراة في العقيدة والفكر الإسلامي، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب.

للاقتباس: البقالي، عبد الله أحمد، مفهوم الحال ودعوى خرق قانون الثالث المرفوع عند المتكلمين: دراسة في ميتافيزيقا ونظرية المعرفة الكلامية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 44-67.

© 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 : 2025-2-20
Accepted : 2025-7-31

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# The Concept of Hal and the Alleged Violation of the Law of the Excluded Middle in Kalām Discourse: A Study in the Metaphysics and Epistemology of Islamic Theology

**Abdullah Ahmed Al-Beqali**[2]

abdeallahalbakkali@gmail.com

## Abstract:

This study examines the concept of *Hal* within Islamic theology, focusing on its contested relationship with the Law of the Excluded Middle. The research is structured around five key themes: the position of theologians who affirm *Hal* and its significance in kalām discourse; the interpretation of the Excluded Middle by its proponents; the definition and typology of *Hal*; the levels of disagreement between affirmers and deniers; and the origins of its ambiguity and rationale for adoption. The central aim is to refute claims that the doctrine of *Hal* entails a breach of logical principles, while clarifying its problematic aspects. Methodologically, the study employs the kalām approach of deduction and dialectical reasoning. Its findings include the identification of a third category of *Hal*, the classification of disputes into verbal and substantive levels, and the affirmation that even among its proponents, *Hal* does not contradict the Law of the Excluded Middle. The research thus contributes to resolving ambiguities surrounding *Hal* and safeguarding the coherence of kalām metaphysics and epistemology.

## Keywords:

Hal, Mental Existence, Philosophical Universals, Existence and Non-existence, Affirmation and Negation.

(2) PhD in theology and Islamic Thought, Abdelmalek Essaâdi University, Morocco.

Cite this article as: Al-Beqali, Abdullah Ahmed, The Concept of Hal and the Alleged Violation of the Law of the Excluded Middle in Kalām Discourse: A Study in the Metaphysics and Epistemology of Islamic Theology, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026 , 44-67.

© 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

## المقدمة:

لعل مسألة الأحوال أكثر المسائل التي يعتضد بها منظرو خروج علم الكلام عن مبدأ الثالث المرفوع، حيث إن هذه المسألة كما يعبر به القائلون بها تجعل بين الوجود والعدم واسطة تسمى الحال لا توصف بوجودٍ ولا عدمٍ، وقد اشتهر هذا الوصف حتى صار عنوانًا بارزًا لمسألة الحال ومحل اتفاق بين جميع القائلين بها، قال سيف الدين الآمدي(ت631هـ): «اتفق القائلون بالأحوال أنها ليست موجودة ولا معدومة»[3].

وهذا يقتضي حسب ظاهر هذه العبارة أن هناك حدًّا ثالثًا بين الوجود والعدم، وهذا يبطل الاستدلال بقانون الثالث المرفوع الوجه الثاني لقانون التناقض، وبالتالي فلا يعود في إمكان العقل إثبات وجود الشيء من مجرد استحالة عدمه لأنه يحتمل أن يكون موجودًا ويحتمل أن يكون حالًا، ولا إثبات عدم الشيء من مجرد استحالة وجوده؛ لأنَّه يحتمل أن يكون معدومًا كما يمكن أن يكون حالًا.

وقانون التناقض والثالث المرفوع من صميم المبادئ العقلية بل إنهما أم القوانين، ففي إبطالهما إبطال للمبادئ العقلية وخروج عنها برمتها، فإذا صح ثبوت الحال على هذا التقرير في علم الكلام فهو إذن إشكال كبير في عقلانية هذا العلم لا يمكن تجاوزه بسهولة، من هذا قال عابد الجابري(ت2010م): «يبدو أن علم الكلام لم يعرف مشكلة هزت كيانه كمشكلة الأحوال»[4].

ومع أنَّ المقصود الأساسي هنا تناولها من زاوية تقاطعها مع قانون الثالث المرفوع لكن لما كانت هذه النقطة هي صلب مسألة الحال ومدار جميع إشكالاتها فإن تحريرها من هذا الجانب يستلزم تحرير جميع مسائل الحال، ولعل هذه منهجية جميلة تصلح أن تتخذ قاعدة عامة لجميع المعضلات الكلامية أعني الدخول في معالجتها من نقطة الإشكال الأساسية فيها حتى يكون تناولها جوابا عن إشكالاتها وحلا لمعضلاتها، ربما كان هذا أجدى من العرض الطبيعي الذي ينطلق من تعريف المسالة ثم تقسيمها ثم أدلة الفرق المتنازعة عليها، ثم قد تنتهي العرض والإشكالات الأساسية لا تزال عالقة في الأذهان.

فلننطلق أولا من عرض الإشكالية الأساسية لهذا البحث، هل القول بالحال خرق بالفعل لقانون الثالث المرفوع عند القائلين بها؟ وهل يصح اعتبار القول بها تمثيلا عاما لموقف المتكلمين من الثالث المرفوع؟ وأيا كان فما هو تقويم الخلاف في مسألة الحال هل هو خلاف معنوي حقيقي أم خلاف لفظي

(3) أبكار الأفكار، سيف الدين الآمدي، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م، 607/2.

(4) «مأزق الحال؛ لا موجودة ولا معدومة»، محمد عابد الجابري، مقال ضمن جريدة الاقتصادية، السعودية، نشر بتاريخ الثلاثاء 7يوليو 2009م، واطلع عليه بتاريخ الجمعة 15 شتنبر 2023م.

اعتباري؟ ثم أخيرا: ما هو منشأ الاختلاف في قضية الحال وما هو سبب الغموض والاضطراب فيها؟

هنا ينتصب هذا البحث ليجيب عن هذه الإشكالية، قصد تحقيق هدفين: الأول: تمتين القول في نظرية المعرفة الكلامية، والثاني: مناقشة بعض الأطروحات التي انتحت إلصاق القول بنظرية المعرفة الحديثة بما تقوم عليه من خرق للمبادئ العقلية وعلى رأسها مبدأ التناقض والثالث المرفوع، بعلم الكلام الإسلامي، ولعل من أهم رواد هذا المنحى علي سامي النشار في كتابه «منهج البحث عند مفكري الإسلام»، وطه عبد الرحمن في كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام».

ومع أنه هناك عدة مقالات خاصة أفردت مسألة الحال بالبحث إضافة إلى تناولها ضمن دراسات كثيرة، وعلى رأس هذه الدراسات الخاصة: مقالة «مأزق الحال لا موجودة ولا معدومة» لمحمد عابد الجابري، ومقالة «نظرية الأحوال بين القائلين بها والنافين لها والمترددين فيها، دراسة نقدية وقراءة تحليلية»، لثائر إبراهيم الشمري، فإن هذا البحث يتميز بعدة أمور: لعل منها، أولا: تركيزه على عقدة إشكالات مسألة الحال وهي علاقتها مع مبدأ الثالث المرفوع ومعالجة كل محاورها في زاوية ذلك وبذلك كانت هذه المقالة ألصق بنظرية المعرفة والمباحث الميتافيزيقية، ثانيا: معالجة الموضوع بمنهجية كلامية تحيط بأهم جوانب مسألة الحال انطلاقا من نصوص كبار المتكلمين وبالاعتماد على آلياتهم وعدتهم الاستدلالية، فهذا البحث وإن كان معالجة لإشكال حديث فإنه يعتمد على النصوص الأصلية الأصيلة ويسعى إلى حل غوامضها من داخل الكلام منهجا ونصوصا وتحريرا وتحليلا.

واستيفاء لجوانب هذا الموضوع جاء هذا البحث موزعا على خمسة محاور يعنى كل واحد منها بجانب من جوانب إشكالية الحال والثالث المرفوع، وتتوالى تباعا بما يخدم مقصود هذه الورقة ودعواها العامة التي تتمثل في: تبرئة المتكلمين من دعوى خرق الثالث المرفوع وعدم صحة اعتبار مسألة الحال ممثلا لموقف عامة المتكلمين، بل ولا القائلين بها من هذا المبدأ.

فلنشرع في تناولها واحدًا بعد واحد .

## المحور الأول: القائلون بالحال وقيمة القول الحال عند جمهور المتكلمين

القول بالأحوال ليس مذهب الجمهور ولا مذهب كثيرين لا يحصرهم العد، بل هو مذهب قلة معدودين على رؤوس الأصابع، ظهر القول بها أولا عند المعتزلة في أواخر عصرهم الزاهر، وأول من ابتكر هذه النظرية هو المتكلم المعتزلي أبو هاشم الجبائي(ت321هـ)، قال الآمدي: «الذي اتفق عليه أكثر الأئمة من أصحابنا وقدماء المعتزلة القول بنفي الأحوال»[5].

(5) أبكار الأفكار، الآمدي، 603/2.

وقد أحصى الدكتور ثائر إبراهيم الشمري في مقالة له كبار الأعلام الذين ينسب إليهم القول بنظرية الأحوال بأسمائهم في خمسة: أبو هاشم مبتكر هذه النظرية، الباقلاني، إمام الحرمين، القاضي عبد الجبار، السنوسي من المتأخرين. والباقي بعض مبهم من هذه الطائفة أو تلك، ثم قال معقبًا على هذا: «ولم أجد من أيد القول بالأحوال غير هؤلاء على ما اطلعت عليه من كتب الكلام المتوفرة بين يدي»[6]، هذا مع أن الباقلاني وإمام الحرمين ممن تردد فيها فقال بها إمام الحرمين في أوائل كتبه كالإرشاد ثم نفاها أخيرا، واختلف الباحثون في تقرير آخر قولي القاضي الباقلاني، فقيل إثباتها وقيل نفيها [7]. نعم إن القائلين بالحال على مستوى الصف الثاني من التكلمين-أعني مستوى الشراح والمرجحين الذي يأتي بعد الأئمة المبدعين الكبار الرواد- أكثر من ذلك لا سيما بين المتأخرون لكن مع ذلك بقي التحرز من مسألة الحال هو الموقف السائد.

قال الشهرستاني: «أثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله بعد ترديد الرأي فيها، وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الأخير»[8].

وإلى جانب قلة القائلين بالحال لم يزل القول بها موضع التشنيع في كتب الكلام، فما إن أعلن أبو هاشم الجبائي بهذا الرأي حتى كان أول من تصدى له فيه أصحابه الذين وصل بهم استشناع هذه المسألة إلى درجة تكفيره بها، وقد عد عبد القاهر هذا الأمر في فضائحه حيث قال: «الفضيحة السادسة من فضائحه: قوله بالأحوال التي كفره فيها مشاركوه في الاعتزال فضلا عن سائر الفرق»[9]، دعك من شدة عبد القاهر وقوة وطأته على خصومه فمحل الشاهد من كلامه صدور هذا التكفير من أصحابه المعتزلة، وهذا تشنيع كبير يوحي بقبح هذه المسألة عندهم، سواء حملنا كلامهم على الكفر المِلي أي إخراجه عن الإسلام كما هو ظاهر هذا التعبير، أو الكفر المذهبي أي إخراجه من مذهب المعتزلة كما تأوله الأستاذ ثائر الشمري[10].

وهذا عضد الدين الإيجي اعتبر تفسير الحال بالواسطة بين الوجود والعدم إن حمل على ظاهره من

(6) «نظرية الأحوال بين القائلين بها والنافين لها والمترددين فيها، دراسة نقدية وقراءة تحليلية»، ثائر إبراهيم الشمري، (20/945-978) مقالة ضمن: مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهنا الأشرف، دقهلية، د. ط، 20/ 952-953.

(7) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، تحقيق محمد يوسف وعلي عبد المنعم، مكتبة خانجي، القاهرة، د. ط. 1950م، ص80.

(8) نهاية الإقدام في علم الكلام، عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م، ص127.

(9) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، تحقيق مجدي فتحي السيد، الدار التوفيقية للتراث، القاهرة، 2010م، ص129.

(10) «نظرية الأحوال بين القائلين بها والنافين لها والمترددين فيها، دراسة نقدية وقراءة تحليلية»، ثائر إبراهيم الشمري، مقالة ضمن: مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهنا الأشرف، دقهلية، 20/963.

السفسطة[11]، واضطر السعد إلى التساؤل في مقاصده: «بطلان ثبوت المعدوم –يشير إلى قضية شيئية المعدوم- والواسطة- يشير إلى مسألة الحال- في غاية الجلاء، فكيف ذهب على كثير من العقلاء؟»[12] فانظر كيف اعتبر بطلان الواسطة أمرًا جليًّا حتى اضطر إلى التنقيب عن جوانب يمكن أن يدخل منها الاشتباه تقديرا لمكانة السابقين.

قد رأينا كيف أنَّ القائلين بمسألة الحال قلة محسوبة. والتقويم العام الذي صبغ به الجمهور هذه المسألة يدور بين الإزراء والتشنيع في الجملة، فهي عند بعضهم فضيحة تقتضي التكفير وعند آخرين سفسطة وعند آخرين بطلانها في غاية الجلاء، فكيف يسوغ بعد هذا أن نجعل هذه المسألة أيا كان موقفنا منها قبولا أو ردا أو تأوُّلا معلمة عامة نتحدث من خلالها عن منهج المتكلمين، إن مثل هذه المسألة الجزئية الشاذة التي لم تزل مستشكَلة مستشنعة لا تخول للباحث المتحري الحق في الإطلاق ولا التعميم، فلا يجوز أن نترجم في توظيف هذه المسألة كما فعل النشار مثلا حين عنون: «موقف المتكلمين من قانون عدم ارتفاع النقيضين»[13]، ثم كتب تحته مباشرة يقول: «أول المباحث التي أنكر فيها المسلمون قانون ارتفاع النقيضين هو مبحث الحال»[14].

كيف يسوغ الإدلاء بمثل هذه العبارات المطلقة بله عبارات يُشم منها رائحة التعميم: موقف المتكلمين، أنكر فيها المسلمون.. انطلاقا من مسألة جزئية هذا حالها، هذا يلفتنا إلى قدر التساهل الذي يتعامل به هؤلاء الباحثون على جلالة قدرهم، لدرجة أنك تحس أنهم يحاولون التمسك بأقل شيء ليرجحوا به كفة دعواهم مهما كان ضعيفًا وشاذًا.

## المحور الثاني: قانون الثالث المرفوع عند القائلين بالحال

كثيرًا ما تقرأ في عبارات المنظرين لخروج علم الكلام عن المبادئ العقلية عبارات تحاول أن تقنعك: أن القائلين بالحال بغض النظر عن معنى قولهم وصحة مذهبهم قصدوا الخروج على مبدأ الثالث المرفوع، وأنهم استشعروا هذا الخروج وهذه المعارضة بين قضية الحال والقوانين العقلية وبقوا مصرين على موقفهم إيمانًا منهم بسقوط هذه المبادئ وعدم جدواها، فهل فعلا كان الأمر كذلك؟

غني عن البيان أن هناك فرقا شاسعا بين الوقوع في التناقض دون انتباه ولا تعمد، وبين أن تتعمد

(11) شرح المواقف، الشريف الجرجاني، تحقيق محمود الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2012م، 3/3.
(12) شرح المقاصد، السعد التفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط4، 1998م، 379/1.
(13) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، سامي علي النشار، دار السلام، القاهرة، ط2، 2012م، ص144.
(14) المرجع نفسه.

التناقض وتُنَظِّر للخروج عليه، وحتى إذا سُلِّمَ أن القول بالحال يقتضي إنكار مبدأ الثالث المرفوع فإن ذلك لا يقتضي بأي حال من الأحوال أن القائلين بها قصدوا اطِّراح قانون الثالث المرفوع ونظروا للخروج عليه، ومسألة الأحوال راجعة إلى الموقف الأول لا الثاني.

ومن هذا أكد مثبتو الأحوال ردَّ تهمة إلصاق الخروج على المبادئ العقلية بنظريتهم، يقول الشهرستاني على لسانهم: «قال المثبتون: نحن لم نثبت واسطة بين النفي والإثبات فإن الحال ثابتة عندنا، ولولا ذلك ما تكلمنا فيها بالنفي والإثبات»[15]، هذه نقط ضرورية مهمة. التناقض لا يُعنى ابتداء بثنائية الوجود والعدم إنه مرتبط أساسًا بثنائية النفي والإثبات، والقائلون بالحال لم يثبتوا واسطة بين النفي والإثبات، فهم يصرون أنها من الإثبات قد عرفوها بأنها: «صفة إثباتية قائمة بموجود غير متصفة بوجود ولا عدم»[16]، فهي واسطة بين الوجود والعدم، لا الإثبات والنفي.

وقد أتى الإشكال من أنَّ جمهور العقلاء لما انحصر عندهم المعلوم بين الوجود والعدم طابقت أذهاننا بين الوجود والإثبات وبين العدم والنفي، فتصوروا أن وضع واسطة بين الوجود والعدم خرق لمبدأ الثالث المرفوع لأنه في قوة وضع واسطة بين الإثبات والنفي، وقانون التناقض والثالث المرفوع لا يُعنَى في المقام الأول بمراتب الوجود، فلا مانع من أن يكون الثبوت مراتب منها مثلا: مرتبة الوجود ومرتبة الحال، ويكون النفي مراتب منها مثلا: العدم المستحيل والعدم المتشيء –على مذهب القائلين بشيئية المعدوم- ربما يتخيل البعض أن أن عنصري الإثبات والنفي منتزعان لغة من مفهوم الوجود والعدم، لكن الحق أنه ربما كان للوجود والعدم حضور كبير في كينونتهما لكنه ليس العنصر الوحيد فقط، إن هناك عنصرًا آخر وهو قانون الهوية وما يفرضه من مغايرة بين ذات الشيء وبين غيرها.

ولهذا ترى إمام الحرمين يقرر أنَّ حصر المعلوم في الوجود والعدم حصر ببادئ الرأي فقط وليس حصرا بمبدأ عقلي، يقول في الإرشاد وهو من كتبه التي يدافع فيها عن القول بالأحوال: «ولا ينبغي أن يكيع-كاع عن الشيء ومن الشيء يكيع عنه إذا هابه ورجع عنه- ذو التحصيل من تهويل نفاة الأحوال بأن الحال لا يتصف بالوجود ولا بالعدم، فإن قصارى ما يذكرونه استبعاد وادعاء لا يمكن استناده إلى دعوى ضرورة وتمسك بدليل، ومذهبنا أن المعلومات تنقسم إلى وجود وعدم وصفة وجود لا تتصف بالوجود والعدم»[17]. فتقسيم الحكم إلى إثبات ونفي لا يقتضي عند إمام الحرمين أو غيره من مثبتي الأحوال تقسيم المعلومات إلى موجود ومعدوم.

(15) نهاية الإقدام، الشهرستاني، ص132.

(16) أبكار الأفكار، الآمدي، 605/2.

(17) الإرشاد، إمام الحرمين الجويني، ص82.

من هنا نعرف أن المخالفة الوحيدة للقائلين بالحال فيما يتعلق بقانون التناقض والثالث المرفوع تنحصر في التأسيس لهذين القانونين بعيدًا عن ثنائية الوجود والعدم.

نعم لا بُدَّ من مراعاة اعتبار مهم في الاستدلال بالتناقض على القول بالحال، فإذا كنا مع الانحصار في الوجود والعدم نستطيع إثبات أحدهما من مجرد نفي الآخر لأن مفهوم العدم حينها سيكون مساويا لنقيض الوجود، فإن في المسألة تغييرا بسيطا بالنسبة للقائلين بالأحوال وهو أن العدم على القول بثبوت الحال لم يعد مساويا لنقيض الواجب بل أمسى من باب العدم والملكة وأصبح حكمها في الاستدلال حكم الضدين، ومن ثم فإثبات الوجود ينفي العدم والحال، ونفي الوجود يجعل الأمر محتملا للعدم والحال، ولا بد من دليل خارجي يعين لنا أحد الأمرين عن الآخر، ومثل هذا يقال في جهة العدم.

## المحور الثالث: مفهوم الحال وأنواعها

إن مجال القول بالحال ضيق جدًّا، لكن قبل الوقوف على حدود هذا المجال ينبغي أولا الوقوف على حقيقة الحال وأنواعها.

إن مصطلح الحال من المصطلحات الكلامية التي لا تعبر كثيرًا عن طبيعة معناها المقصود بها، إذ إن مادة ‹حول› تدور في العربية كما قال ابن فارس على تحرك في دور[18]، وكثيرا ما تستلزم معنى التغيير وعدم الاستقرار، ومنه أطلق لفظ الحال على الهيئة التي من شأنها أن تزول وتتغير، وأطلقت في أقسام مقولة الكيف على ما يقابل الملكة[19]، فالصفة الراسخة في النفس ملكة والمتغيرة أحوال، وأطلقه أهل التصوف على ما يقابل المقام، قال السيّد: «الحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب...فإذا دام وصار ملكة يسمى مقامًا»[20].

أما إذا جئنا إلى تعريف الحال في اصطلاح المتكلمين وجدتهم مطبقين في تعرفها بأنها صفة إثباتية لموجود غير متصفة بوجود ولا عدم[21].

بتحليل هذا التعريف ستجد أنه يتكون من قيدين:

الأول: أنّها صفة لموجود، وهذا جنس في التعريف وهو واسع النطاق كما ترى.

(18) مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق محمد عوض وفاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث، بيروت، د. ط، 2008م، ص271.
(19) تسديد القواعد في تجريد العقائد، شمس الدين الأصبهاني، دار الضياء، الكويت، ط1، 2012م، 771/2.
(20) التعريفات، الشريف الجرجاني، تحقيق صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د. ط. ت، ص86.
(21) الإرشاد، إمام الحرمين الجويني، ص80.

الثاني: غير متصفة بوجود ولا عدم. وهذا فصل يخرج الموجودات والمعدومات، ولكنه لا يضع أيدينا على شيء ولا يتبادر إلى ذهننا من خلالها أي مثال، بل الذي يتبادر إلى أذهان الجمهور القائلين بتقابل الوجود والعدم تقابل النقيضين أن هذا التعريف متفكك يدفع أوله آخره، لأن الثبوت عند الجمهور يساوي الوجود، وهكذا يعارض أول هذ التعريف آخره فكونها ثابتة يتنافى مع كونها غير موجودة ولا معدومة.

ومع ضعف وغموض حدود هذا التعريف يبقى أفضل طريق لتعريف الحال هو الوقوف على ماصدقاتها من خلال التقسيم.

اطرد في كتب الكلام تقسيم الحال إلى حال تعلل وحال لا تعلل، لكن بمراجعة تفاصيل الحجج والإلزامات التي تراجع بها الفريقان: مثبتو الحال ونفاتها، وبتتبع كلامهم في هذا الباب يتحصل أن الحال على ثلاثة أنواع لكل نوع منها ضابطه وسياق إثارته الخاص به، وليست على نوعين فقط.

**النوع الأول: الحال المعللة.** وهو كل معنى يحصل للذات بعد اتصافها بمعنى ما. فذلك المعنى حال معللة بذلك المعنى، وتبسيطه بالمثال أن الذات حين تتصف بالقدرة تلحقها صفة ثانية يستلزمها قيام القدرة بالذات، هذه الصفة هي القادرية أو قل: كونه قادرًا. لك أن تعبّر عنها بالمصدر الصناعي أو بالكون المتصيد[22]، وهكذا كل صفة تقوم بذات ما تستلزم علاقة تنشأ بين ذلك المعنى وتلك الذات ذلك المعنى هو الحال، ويعبر عنه بكون متصيد أو مصدر صناعي من وصف ذلك المعنى، فالحال الناشئة عن الاتصاف بالعلم هي: «العالمية» أو «كون الذات عالمة»، وحال القدرة: «القادرية» أو كون الذات قادرة» وهكذا، ويسمى هذا النوع بالحال المعللة لأنها ثبتت للذات لعلة المعنى الذي اشتقت منه.

وقد اختلف القائلون بهذا النوع في تحديد مجاله اختلافا كبيرا فخصه بعضهم بالصفات التي تشترط، وأضاف بعضهم صفة الحركة، وعممها جماعة ثالثة بكل الأكوان الأربعة[23]، وكل هذه التخصيصات كما يقول الآمدي: لا تزيد على تحكمات؛ لأنه «لا وجه للفرق بين عرض وعرض»[24]، ولعل الاعتبار الوحيد الذي يمكن أن يكون الداعي إلى تخصيص هذا النوع من الحال بالصفات التي تشترط فيها الحياة حصر نطاق القول بمثار الإشكال الذي أحوج إلى القول بالحال، وهي مشكلة العلاقة بين الصفات والذات الإلهية.

وقد استدل القائلون بالحال في إثبات هذا النوع بالقول: إن اتصاف الذات بالمعنى إما أن يوجب

(22) نهاية الإقدام، عبد الكريم الشهرستاني، ص128.

(23) الإرشاد، إمام الحرمين الجويني، ص80. أبكار الأفكار، الآمدي، 606/2-607. شرح المقاصد، السعد التفتازاني، 278/1.

(24) أبكار الأفكار، الآمدي، 611/2.

فيه تغييرا عما كانت عليه من قبل أو لا، فإن لم يحدث فيها تغييرًا لزم أن الذات قبل ورود المعنى وبعد وروده سواء وهذا مرفوض بداهة، وإن سلمنا بوجود تغير فهنا يطرح سؤال: ما طبيعة هذا التغير هل هو موجود أم معدوم؟ فإن قيل إنه معنى موجود. لزم التسلسل لأن النقاش سينتقل إلى المعنى الثاني، فيتكرر نفس السؤال: هل أحدث هذا المعنى الثاني تغييرًا أم لا؟ وما طبيعة هذا التغيير؟ وهكذا لن ينتهي الأمر، فامتنع أن يكون هذا المتغير معنى موجودا، وإن قيل إنه معدوم. نوقض بأن العدم لا يؤثر من حيث هو عدم أثرا وجوديا، فلم يبق إذن إلا أن يكون هذا المعنى الطارئ حالًا[25].

أما الجمهور فاجتزأوا عن هذه الجربزة بأن التغير الذي حصل في الذات هو أنها أصبحت قادرة، والسلام

**النوع الثاني: الحال غير المعللة. ويمكن تسميتها تفرقة بينهما وبين النوع الثالث بـ«الحال الذاتية»**، وهي كل صفة ثبتت للذات لأجل ذاتها من غير علة زائدة على الذات. يتحدث هذا النوع عن صفة تطلبها الذات بنفسها من حيث هي كذلك لا لأجل معنى قام بها، وهذا كصفة التحيز للجوهر فالتحيز صفة تقوم بالجوهر لأجل ذاته لا لأجل معنى زائد يقوم به، ومن أمثلتها أيضا: صفة قابلية الإبصار بالنسبة للون الأسود مثلا، فكون اللون الأسود قابلا للإبصار صفة ذاتية للسواد ثبتت لأجل ذاته لا بسبب علة خارجية، فصفة التحيز وقابلية الإبصار إذن من الأحوال.

وهذا النوع هو الحال غير المعللة وسميت بذلك؛ لأنها ثبتت للذات من حيث هي كذلك، ولك أن تسميها بالحال الذاتية؛ لأنها تثبت لأجل ذات الشيء لا لمعنى عارض فيه.

وقد استدل القائلون بالحال على إثبات هذا النوع بأنه لا يمكن اعتبار هذه الصفات موجودة لأنها لا تعني شيئا زائدا عن الذات، ولا معدومة لأنَّ لها آثارًا في الوجود، فيتعين إذن أن تكون أحوالا. قال الشهرستاني في تحديد ضابط لهذا القسم: «القسم الثاني –يعني الحال التي لا تعلل- فهو كل صفة إثبات من غير علة زائدة على الذات، كتحيز الجوهر وكونه موجودا وكون العرض عرضًا ولونًا وسوادا»[26].

وهذا القسم يدخل جميع الجواهر والأعراض لأن مناطه كل صفة ذاتية ثبتت لذات ما، فالمقصود بالذات هنا: كل مفهوم كلي بغض النظر عن كونه جوهرا أو عرضا، وتخصيصهم العرض بمزيد البحث والنقاش لأنه يختص بداع آخر من دواعي القول بالحال وهو أن جعل هذه الأوصاف الثابتة معان

(25) السابق، 611/2.

(26) نهاية الإقدام، عبد الكريم الشهرستاني، ص128.

موجودة يستلزم قيام العرض بالعرض، وهذا سر تنصيص السيالكوتي وغيره بأنَّ ذاتيات الأعراض كلها من هذا النوع[27]. ومن هذا فلا ينبغي أن يفهم من الذات هنا ما له قيام بنفسه فقط.

**النوع الثالث: المعقولات الثانية.** اقتصر المتكلمون في أقسام الحال على القسمين السابقين. الأول: الوصف الذي يحصل للذات بعد اتصافها بمعنى ما. والثاني: الأوصاف الذاتية التي ثبتت للماهيات من غير صفة ذاتية تقتضيها. غير أنه يمكننا التماس نوع ثالث للحال من احتجاجاتهم وإلزاماتهم لا يجري عليه شيء من الضابطين السابقين ويتعين جعله نوعا ثالثا، فمن جملة الحجج والأمثلة التي يستدل بها مثبتو الأحوال قولهم: «إن الوجود ليس بموجود وإلا تسلسل ولا معدوم وإلا اتصف بنقيضه، والكلي ليس بموجود وإلا لكان مشخصا ولا معدوم وإلا لما كان جزءا للموجود»[28].

بيان اللزوم في هذا الدليل: أن الموجود في الخارج إنما كان موجودا لأنه متصف بالوجود، فإن كان هذا الوجود موجودا في الخارج لزم عليه أن يتصف بوجود ثان قائم به، ثم ينتقل الكلام إلى هذا الثاني وهكذا إلى ما لا نهاية وهذا تسلسل محال.

وقد صاغ ضابط هذا القسم وإن لم يسمه بالحال جريًا على مذهب الجمهور في عده مجرد اعتبار عقلي عبد الرحمن حبنكة، لكن يعلم ارتباطه بالأحوال من كونه تحدث عنه بنفس الأحكام التي ترد على النوعين السابقين، قال في كتابه ضوابط المعرفة: «ومما لا تحقق له في الوجود الخارجي مفهومات اعتبارية ذهنية توصف بها معلومات موجودة ومعلومات معدومة، كمفهوم الوجود ومفهوم العدم ومفهوم القدم ومفهوم الحدوث وغير ذلك، وتسمى هذه المفهومات الاعتبارية الذهنية: ‹المقولات الثانية›، ومن ضوابط المفهومات الاعتبارية الذهنية التي لا وجود لها في الخارج ما يلي: كل مفهوم يلزم من إثبات أنه أمر وجودي إثبات نظيره بشكلٍ متسلسل دون نهاية، فهو مفهوم اعتباري ذهني لا وجود له في الخارج»[29].

هذا هو ضابط هذا النوع: كل مفهوم يلزم من إثبات أنه أمر وجودي إثبات نظيره بشكل متسلسل. وهو يشمل جميع المعقولات الثانية وبالخصوص الكليات الفلسفية. لأنها صفات للموجودات الخارجية وتترتب عليها أحكام كثيرة في الخارج لكن ليس لها تشخص حقيقي في الخارج.

وهذا القسم وإن لم يصرح بتبنيه القائلون بالحال لكنه داخل في مقتضى مذهبهم لقرائن كثيرة:

-منها: استدلالهم بمفهوم الوجود وإلزامهم التسلسل فيه إن لم يعتبر حالا كما تقدم نقله باللفظ.

(27) شرح المواقف، الشريف الجرجاني، 7/3.

(28) شرح المقاصد، السعد التفتازاني، 366/1. شرح المواقف، الشريف الجرجاني، 4/3.

(29) ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حبنكة، دار القلم، دمشق، ط3، 1988م، ص338.

-ومنها: أن المعقولات الثانية التي تشكل معروض هذا الضابط كانت حاضرة بقوة في الحجاج بين القائلين بالحال ونفاتها، ومن ذلك ما نقله الشهرستاني في بسطه حجاج الفريقين لما ردّ النفاة الحال ما يجعله المثبتون واسطة بين الوجود والعدم إلى الاعتبارات والأوجه العقلية، فأجاب عن ذلك مثبتو الأحوال: «بأن الوجوه العقلية ليست مجرد ألفاظ قائمة بالمتكلم بل هي حقائق معلومة معقولة، وما تسمونه أنتم بالوجوه العقلية هو الذي نسميه نحن بالحال»[30].

-ومنها: أن الآمدي ذكر في الباب الثالث الذي جعله بعنوان: ‹ما ليس بموجود ولا معدوم› شيئين: الأحوال والعلة والمعلولات[31]. فجعل الحال والعلة من باب واحد والعلة والمعلول كما هو معروف من أهم مقولات الميتافيزيقية، وهي من المعقولات الثانية.

كل هذا يلفتك إلى شدة الاتصال بين البابين ويدعم إدماج المعقولات الثانية في الأحوال عند القائلين بها، هذا زيادة على ما سيأتي عن مآل الخلاف في مسألة الأحوال آخر هذا المبحث.

وقد قدم عبد الرحمن حبنكة أمثلة جميلة في تطبيق هذا الضابط يحسن اقتباسها لما فيها من مزيد توضيح لهذا النوع من الأحوال، لا سيما مع قلة التركيز عليه من المصنفات الكلامية، ومن ذلك قوله: «القدم وصف اعتباري للقديم لا وجود له في الخارج، ولو كان له وجود لكان قديما وهذا القديم يتصف بالقدم، وينتقل الأمر إلى هذا الوصف فهو قديم موصوف بالقدم أيضا، وهكذا يتسلسل الأمر دون نهاية... الوجوب وصف اعتباري للواجب لا وجود له في الخارج؛ لأنه لو كان له وجود في الخارج لكان واجبَ الوجود متصفا بالوجوب أيضا، وهكذا يتسلسل دون نهاية»[32].

ولا بُدَّ من التنصيص هنا إلى أن زيادة هذا النوع في الحال، وشموله للمعقولات الثانية لا يعني أن مثبتي الأحوال يلتزمون إدخال كل المعقولات الثانية في الحال، قال السيالكوتي نقلا عن أصحاب الحال: «إنهم لا يقولون بأن كل ما هو معقول ثان فهو حال». وهذا في الجملة إقرار باندراج أصناف من المعقولات الثانية في الحال، ولينظر ما هم مرد تفريقهم بين ما يدخل وما لا يدخل[33].

الآن وقد تصورنا حقيقة الحال بالوقوف على أنواعها وضوابطها، تتحصل بين أيدينا أن مجال القول بالحال محصور بأبواب ثلاثة محددة بدقة: الأحكام التي تتبع قيام المعاني بالذوات، الصفات

(30) نهاية الإقدام، عبد الكريم الشهرستاني، ص133. المفصل شرح المحصل، الكاتبي، تحقيق عبد الجبار أبو سنينة ومحمد أكرم، دار الأصلين، عمان، ط1، 2018م، 250/1.

(31) أبكار الأفكار، الآمدي، 603/2.

(32) ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حبنكة، ص339-340.

(33) شرح المواقف، الشريف الجرجاني، 4/3.

الذاتية، المعقولات الثانية.

هنا يصل البحث إلى مربط الفرس!

بعد أن وقفنا على أنواع الحال واستشففنا من خلالها تصور مفهومها، فما هي حقيقة الخلاف بين مثبتي الحال ونفاتها؟ هل يثبت القائلون بالحال الواسطة بين مفهوم الوجود والعدم فعلا أم أن هنالك محملا آخر لنظريتهم يخرجها عن ضيق التقابل بين الوجود والعدم؟

ومن جهة نفاة الحال: ما حقيقة موقفهم من أنواع الحال الثلاثة المتقدمة، هل ينكرون وجودها استتباعا لإنكار مفهوم الحال؟ أم أنهم يتكلفون القول بوجودها وإن لم يكن لها تحقق في الخارج؟

هذه هي النقطة المحورية التي سينفض عندها كل إشكال، وبها ستنحل العقدة الكبرى لمسألة الحال عامة ومفارقة الحال والثالث المرفوع خاصة، وهذا هو موضوع المقام الموالي.

## المحور الرابع: تحرير الخلاف بين مثبتي الحال ونفاتها

بتحليل هذا الخلاف والنظر في أبعاده يتبين أن الخلاف في توسط الحال بين الموجود والمعدوم مجرد خلاف لفظي، وذلك لأن مثبتي الحال لا يثبتون واسطة بين مطلق الوجود والعدم كما يفسرهما الجمهور، بل يفسرون الوجود بمعنى أخص فيقصدون به ما له تحقق تام في الخارج، وهذا يخرج أنواعا كثيرة مما يدخله الجمهور في مسمى الوجود ومنها أنواع الحال الثلاثة، ويفسرون العدم بمعنى أخص فيعنون به ما لا تحقق له نهائيا، وهذا التخصيص في معنى هذين المفهومين -الوجود والعدم- يفتح الباب إلى وجود مراتب كثيرة مما أدرجه الجمهور في معنى الوجود أو العدم، ستصير مع هذا التخصيص واسطة بينهما.

ومن جهة أخرى يقر نفاة الحال ببعض الصفات التي يعتبرها المثبتون أحوالًا لاسيما النوع الثاني والثالث منها، إلا أنّهم ينكرون تسميتها أحوالا ولا يجعلونها وسائط بين الوجود والعدم بل هي عندهم محض اعتبارات عقلية، ويطلقون وصف الموجود على كل ما له تحقق، والمعدوم على كل ما ليس له تحقق، وبذلك يتقابل المفهومان عندهم تقابل النفي والإثبات، ويحيلون إمكان وجود واسطة بينهما. فالاختلاف راجع إذن إلى الاعتبار الذي يطلق به الوجود والعدم، فإن أطلقا باعتبار عام استحال وجود واسطة بينهما، وإن أطلقا باعتبار خاص لم يمتنع ذلك، وبالتالي لم يتحد مورد الاثبات والنفي بين مثبتي الواسطة ونفاتها على شيء واحد، فلا يكون الخلاف في الحال باعتبارها واسطة خلافا حقيقيا.

وقد أشار الرازي إلى هذا المأخذ فألفت إلى احتمالية هذا التقرير في عبارات مثبتي الحال وإن لم

يجزم به في تخريج كلامهم، فقال كما في المحصل: «البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه فإما أن يكون له تحقق بوجه ما أو لا يكون والأول هو الموجود والثاني هو المعدوم، وعلى هذا لا واسطة بين القسمين، إلا أن يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرناه فحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل ويصير البحث لفظيا...»[34] يتجلى إسهام الرازي في هذا الاقتراح أنه أثبت إمكانه ونص أنه إن ثبت فعلا فسيؤول الخلاف إلى اللفظ حتمًا.

ثم جاء فيما بعد العضد الإيجي وجزم يقينا بهذا التأويل، ورد الخلاف في الحال إلى اللفظ، قال في المواقف: «الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم، وقد أثبته إمام الحرمين أولا والقاضي منا وأبو هاشم من المعتزلة، وبطلانه ضروري لما عرفت أن الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات، فإن أريد نفي ذلك فهو سفسطة وإن أريد معنى آخر بأن يفسر الموجود مثلا بما له تحقق أصالة والمعدوم بما لا تحقق له أصلا، فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا، لم يكن النفي والإثبات متوجهين إلى معنى واحد فيكون النزاع لفظيًا»[35].

يبسط هذا النص المحامل التي يمكن أن يطلق به لفظ الموجود والمعدوم وأنهما لا يستعملان ضرورة بالمعنى نفسه، ويفصل الاحتمال الذي يمكن أن يحمل عليه الاختلاف في مسألة الحال، إلى هذا الموضع لم يزد العضد على كلام الرازي المتقدم إلا أنه بسط شرح الاحتمال الذي أجمله الرازي.

لكنه أعقب هذا فعطف الكلام إلى تأويل آخر للقول بالحال يعتمد أيضا على قاعدة الاشتراك في إطلاق لفظ الوجود، لكنه ليس اشتراكًا بين إطلاق الوجود بالأصالة والتبع كما بسطه في الاحتمال السابق، بل هو اشتراك من باب آخر بين إطلاق الوجود على التحقق في الخارج وإطلاقه على الاعتبار الذهني، وقد أبدى العضد ارتياحا كبيرا إلى هذا التقرير ولمح من خلاله إلى الداعي الذي جر مثبتي الحال إلى هذا الموقف، فقال متابعا لما تقدم: «والذي أحسبهم أرادوه حسبانًا يتاخم اليقين: أنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بأن يحاذى بها أمر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما، ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك العروض كالأمور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة، فنحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة، ولا ننازعهم في المعنى ولا في التسمية، فقد ظهر بهذا التأويل أيضًا أن النزاع لفظي»[36].

يؤكد العضد هنا ربط الحال بالمعقولات الثانية، ويقرر عدة طرائق في المقابلة بين الوجود والعدم

(34) المفصل شرح المحصل، الكاتبي، 248/1.
(35) شرح المواقف، الشريف الجرجاني، 3/3.
(36) نفسه.

ليس جعل العدم مساويا لنقيض الوجود ليس إلا طريقة من طرق هذا التقابل، وهذا هو المقصود بقوله: «نحن نجعل العدم للوجود سلب إيجاب» وكل الفلسفات تطلق الوجود بمراتب ولا يتحقق التناقض إلا عند نفي المرتبة نفسها.

ويؤخذ من كلام العضد أيضًا التأكيد على الربط بين الأحوال والمعاني الاعتبارية، وهذا يضع أيدينا على مفصل مهم سنحتاج إليه لاحقا في تفسير غموض هذه المسألة.

هذا التقرير وإن رفضه بعضهم كالسعد مثلا الذي قال بعد نقله في شرح المقاصد: «والحق أن هذا الظن لا يغني من الحق شيئًا»[37]، إلا أنه بغض النظر عن التدقيقات الاصطلاحية يفرض نفسه بقوة، والسعد نفسه إنما ناقش هذا التقرير في أمور جزئية كاعتبار التقابل بين الوجود والعدم عند مثبتي الحال من باب العدم والملكة، وإلا فهو نفسه برر هذا الاختلاف بتعليل قريب من هذا يؤول إلى نفس المآل.

قال وهو يعدد مداخل الاشتباه في مسألتي الحال وشيئية المعدوم، وتبرير وقوع أئمة كبار في القول بهما مع أنهما في نظره منافيين لصريح البداهة، ولفظه: «إنهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الإنسان وإيجاد الله تعالى إياه وعالمية زيد ولونية السواد، قد قام الدليل على أنه ليس بموجود، ولم يكن لهم سبيل إلى الحكم بأنه لا تحقق له أصلًا لما رأوا الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد، على أنه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل، فجزموا بأن لهذا النوع من المعاني تحققًا ما في الخارج، وليست بموجودة ولا معدومة بل واسطة وسموه بالحال»[38].

وهذا عند الإنصاف مؤدى كلام العضد نفسه فيما يتعلق بكون الحال واسطة بين الوجود والعدم، إنما يختلف معه في طبيعة الأنواع المسماة بالحال هل هي ثابتة في الخارج أم لا، وهذا مستوى آخر للخلاف في الحال سيأتي تحريره بعد قليل.

هذا وقد بقي في كلام السعد إشارة مهمة عن دواعي بعض المتكلمين للتقعر في مسألة الحال لا بد من الرجوع إليها، لكن لندعها الآن جانبا حتى يصل إليها مجداف البحث إلى مقامها.

بهذا يتقرر أن الخلاف في كون الحال واسطة خلاف اعتباري لفظي ولا يشكل أي إيراد أو انتقاض على قانون الثالث المرفوع. نعم يبقى هنا خلاف حقيقي حول طبيعة هذه المعاني الاعتبارية التي يسميها من يسميها بالحال، وإذا أردت التدقيق أكثر فلك أن تقول إن الخلاف في مسألة الحال ينحل إلى ثلاث مستويات:

(37) شرح المقاصد، السعد التفتازاني، 381/1.
(38) السابق، 380/1.

**المستوى الأول:** الخلاف في وجود واسطة بين الوجود والعدم. والخلاف هنا اعتباري لا محالة؛ لأن كلا الفريقين فسر الوجود والعدم بغير التفسير الذي عند الآخر.

**المستوى الثاني:** الخلاف في وجود أنواع الحال الثلاثة المتقدمة: آثار الصفات حين تعرض للذات، ذاتيات الماهيات، المعقولات الثانية، وقد اتفق الجميع على وجود هذا النوع من المعاني لاسيما الثاني والثالث، أما الأول فنطاق الحاجة إليه محدود ولذلك لا يثار الكلام عليه كثيرًا، ولا يكاد يذكر إلا في علاقة الذات والصفات الإلهية، وهذا الموضع هو المثار الأول لإشكال الحال في الأصل، وإذا استثني هذا القسم من الكلام فالحديث عن جنس المعاني التي توصف بالحال محل اتفاق أيضا، يقول الشهرستاني: «هذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه»[39]، ويمكن تلمس معالم كثيرة من الاتفاق على القول بهذه المعاني في نصوص منكري الأحوال، كالنصوص المتقدمة في تحرير محل النزاع عن قريب.

**المستوى الثالث:** الخلاف في طبيعة هذه المعاني بعد الاتفاق على وجودها في الجملة. أعني الأقسام الثلاثة التي سماها المثبتون بالحال، والخلاف هنا خلاف معنوي حقيقي لا شك، ولعل هذا المستوى هو الداعي الذي يدفع بعضهم إلى الإصرار على أن الخلاف في الحال حقيقي معنوي، والأدق أن الخلاف في مسألة الحال ليس على مستوى واحد، فوجود هذه المعاني التي سماها من سماها أحوالا مقام، وكونها واسطة بين الوجود والعدم مقام، والخلاف في طبيعتها مقام ثالث، فينبغي تقويم كل مستوى بتحريره الدقيق، وكون الخلاف في بعضها حقيقيا لا يقتضي بالضرورة أن يكون كذلك بالنسبة للآخر.

وقد نبه عبد الحكيم السيالكوتي إلى التفريق بين بعض هذه المستويات حين قال في تعليقه على تقرير العضد السابق: «النزاع اللفظي إنما هو في القول بالواسطة وعدمه، وأما في ثبات المفهوم الموجود بالتبع فالنزاع معنوي»[40].

ويتحصل في طبيعة هذه المعاني ثلاثة أقوال: قول مثبتي الحال أنها موجودة ثابتة في الخارج، وقول الجمهور أنها مجرد مفاهيم اعتبارية، وقول الفلاسفة أنها موجودات ذهنية، وقد أشار إلى هذا الاختلاف في طبيعتها مستوفيا هذه الأقوال الثلاثة الشهرستاني في معرض محاكمته بين مثبتي الحال ونفاتها، ومن كلامه في ذلك: «نفاة الأحوال أخطئوا من حيث ردها-يعني أنواع المعاني المسماة أحوالًا - إلى العبارات المجردة، وأصابوا حين قالوا: ما ثبت وجوده معينا لا عموم فيه ولا اعتبار. ومثبتو الأحوال أخطئوا حين ردوها إلى صفات في الأعيان، وأصابوا حين قالوا: هي معان معقولة وراء العبارات... وكان

(39) نهاية الإقدام، عبد الكريم الشهرستاني، ص144.
(40) شرح المواقف، الشريف الجرجاني، 4/3، (حاشية السيالكوتي).

من حقهم أن يقولوا: هي موجودة متصورة في الأذهان. بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة، وهذه المعاني لا ينكرها عاقل من نفسه»[41].

نص أن المعاني المسماة بالأحوال ثابتة بالإجماع ولا مجال لإنكارها، وهذا هو المقصود بقوله: «لا ينكرها عاقل من نفسه» إنما الخلاف في طبيعتها وقد تضمن كلامه ثلاثة مذاهب في ذلك: مذهب مثبتي الأحوال أنها صفة ثبوتية في الأعيان. مذهب النفاة أنها مجرد اعتبارات عقلية وألفاظ عامة. المذهب الثالث: وهو ما أشار إلى ترجيحه بأنها موجودة في الأذهان. وهذا المذهب هو المعتمد عند عامة الفلاسفة، وهو مذهب متوسط يجمع بين محاسن المذهبين مع احترازه عن جميع إشكالياتهما.

ويتجلى من خلال هذا التقرير أن للوجود الذهني علاقة وطيدة بمسألة الأحوال، ولهذا لجأ إليه الشهرستاني في التوسط بين طرفي الخلاف في باب الحال، وذكره الفخر الرازي بعد هذه المسألة مباشرة باعتباره رأيا من الآراء المطروحة هنا وجوابًا من الأجوبة على إشكالات هذه المسألة، فقال في المحصول: «وللفلاسفة في هذا الباب –باب الحال- طريق آخر، وهو أنهم قالوا الأجناس والفصول التي تتقوم بها الأنواع البسيطة في الخارج موجودات في الأذهان لا في الأعيان»[42].

وقد بسط الطباطبائي مقصود الحكماء بالوجود الذهني وأدلتهم في إثباته في فصل خاص من بداية الحكمة، ومن عباراته هناك: «المشهور بين الحكماء أن للماهيات وراء الوجود الخارجي –وهو الوجود الذي يترتب عليها فيه الآثار المطلوبة منها- وجودا آخر لا يترتب عليه فيه الآثار ويسمى وجودا ذهنيا، وتظهر معه آثار هذه الأجناس والفصول وخواصها»[43]، قال محمد مهدي المومن في تعليقه على هذه العبارة: «المشهور بين الحكماء الإسلاميين بخلاف المتكلمين»[44].

ولكل من هذه الأقوال الثلاثة القول بأن طبيعة هذه المعاني ثبوتية في الخارج. والقول بأنها محض اعتبارات عقلية. والقول بأنها موجودات ذهنية. اعتبارات دقيقة تبنى عليها ويكاد الخلاف فيها يرجع إلى اللفظ والاعتبار، ولهذا لم يكن لها كبير أثر على أصول نظرية المعرفة العقلية، يقول الشهرستاني: «هذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه، غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصور في الأذهان، وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في العقل، وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والألفاظ، وبعضهم يعبر عنها بصفات الأجناس والأنواع، والمعاني إذا لاحت للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها بما تيسر له»[45].

(41) نهاية الإقدام، عبد الكريم الشهرستاني، ص144.
(42) المفصل شرح المحصل، الكاتبي، 261/1.
(43) شرح بداية الحكمة، الطباطبائي، منشورات ذوي القربى، قم، ط1، 1422هـ، 99/1.
(44) نفسه.
(45) نهاية الإقدام، عبد الكريم الشهرستاني، ص135.

هذه هي حقيقة الخلاف في مسألة الحال وتلك هي مستوياته الثلاثة، وقد رأينا أن الذي يشكل منها على مبدأ الثالث المرفوع هو المستوى الأول والخلاف فيه لفظي محض، والمستويات الباقية لا علاقة لها أبدا بمس هذا المبدأ.

الآن قبل إغلاق هذا المبحث بقيت هنا نقطة شائكة تستدعي وقفة خاصة.

إن الخلاف في مسألة الحال ليس بذلك الخلاف المعتاد، فهو خلاف عن مفهوم يلفه الكثير والكثير من الغموض، خلاف تراوحت الأقوال في تقويم هذه المسألة بين اعتبارها سفسطة وبين اعتبارها تحقيقا تفرضه قواطع البرهان! فهو بكل وضوح خلاف مشوش جدا، وهذا يثير سؤالا يطرح نفسه بإلحاح: ما هو سبب هذا الغموض والإشكال؟ أو بعبارة أخرى: ما هو مثار الاضطراب في مفهوم الحال؟ وما الذي أحوج من قال بها من المتكلمين إلى الأخذ بها؟ هذا هو موضوع المقام الخامس والأخير.

## المحور الخامس: منشأ الغموض في مسألة الحال ودواعي القول بها

ليس التساؤل عن دواعي هذه المسألة والتعبير عن غموضها شيئا جديدا، لقد طرح هذا التساؤل من قبل السعد في المقاصد ومن قبله شيخه العضد، وقد تقدمت الإشارة إلى تساؤلهما وجوابهما.

وفي كلام عبد القاهر أن الداعي الذي أحوج أبا هاشم إلى القول بالحال هو حل إشكالات ارتباط الصفات بذاته تعالى[46]. غير أن باب الصفات هو المعرض العقدي لهذا الإشكال فقط وليس منشأها الأكبر.

ولعل منشأ هذا الغموض والتردد والله أعلم هو إنكار المتكلمين للوجود الذهني، فقد تقدم في كلام العضد والسعد التأكيد إلى أن منشأ الإشكال عند أصحاب الحال هو أنهم وجودوا صفات تتبع الموجودات لا مجال لإنكارها، فلما نظروا إلى تحققها في الواقع لم يجدوا لها ما صدقا فيه، وبالتالي احتاروا فيها ولم يجدوا بدا من أن يجعلوها واسطة بين الوجود والعدم.

ولو أن المتكلمين قالوا بالوجود الذهني لانحلت عندهم هذه المشكلة بسهولة، لأن خصيصة الوجود الذهني أنه معان يستلزمها إدراك الماهيات في الخارج وليس لها أي تحقق في الخارج، لكنهم أصروا على إنكاره وألزموا القائلين به أن هذا الموجود الذهني إن كان متحققا في الخارج فهو موجود خارجي وإلا كان جهلا لا عبرة فيه[47]، وأصرَّ منكرو الحال على أن الكليات والماهيات وغيرها مما يصنف في الموجود

(46) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص129.
(47) المفصل شرح المحصل، الكاتبي، 263/1.

الذهني مجرد ألفاظ واعتبارات عقلية ليس لها أي أثر[48]، ثم جاء الفريق المقابل وعز عليه إنكار هذه الآثار وردها إلى مجرد الألفاظ والتقديرات العقلية، فاضطروا مع إصرارهم على إنكار الموجود الذهني إلى افتراض نظريات غريبة استنكرها الجمهور واستغلقت على أفهامهم، فجاءوا بشيئية المعدوم ووجود واسطة بين الموجود والمعدوم.

وقد أشار إلى هذا السعد بلفظ صريح فقال في تبرير القول بشيئية المعدوم: «أسباب الماهية غير أسباب الوجود، فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما رأوا فيه من شائبة التقرير والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني»[49].

وتقدم قوله بالنسبة للأحوال: «إنهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود قد قام الدليل على أنه ليس بموجود، ولم يكن لهم سبيل إلى الحكم بأنه لا تحقق له أصلا لما رأوا الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد، على أنه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل، فجزموا بأن لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليست بموجودة ولا معدومة بل واسطة».[50] دعنا نكتب سطرا تحت قوله: «مع نفيهم الوجود الذهني» وقوله: «لو وجد اعتبار العقل، فهو عندهم غير موجود في العقل» فكلها عبارات ناصة على أن الذي ألجأ المتكلمين إلى هذا الغموض هو إنكار الموجود الذهني، وأنه ربما كان في القول بالوجود الذهني مندوحة تغني عن كل هذه الإشكالات.

ومن هذا وجد الشهرستاني أن أفضل ما يتوسط به بين مثبتي الحال ونفاتها القول بالوجود الذهني كما سبق النقل عنه، ونص أنه كان من حق مثبتي الحال أن يقولوا: «هي موجودة متصورة في الأذهان» بدل قولهم: «لا موجودة ولا معدومة»[51]، وتقدم في كلام الرازي أيضًا أن الفلاسفة حسموا هذا الباب بالرجوع إلى الوجود الذهني. فالقول بالوجود الذهني هو البديل عن القول بمفهوم الحال بما يجره من إشكال وغموض، وهو الحل المتوسط بين مثبتي الحال ونفاته، ثم وجدت صدر الدين الشيرازي ينص على هذا التحرير ويؤكده بصريح العبارة، قال في الحكمة المتعالية: «ربما أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم ... وكأن هذه الطائفة من الناس إما أن يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب وإما أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنية، فإن عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل جاز أن يكون الشيء ثابتا في العقل معدوما في الخارج، وإن عنوا غير ذلك كان باطلا ولا خبر عنه ولا به»[52].

(48) نهاية الإقدام، عبد الكريم الشهرستاني، ص131-133.

(49) شرح المقاصد، التفتازاني، 379/1.

(50) السابق، 380/1.

(51) نهاية الإقدام، عبد الكريم الشهرستاني، ص144.

(52) الحكمة المتعالية، صدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، د. ت، 96/1.

وقد سبق إلى الربط بين مسألة الحال والموجود الذهني قبل كل هؤلاء أبو حامد الغزالي في المستصفى حين ذكر القول بالحال إلى جانب المذاهب المطروحة في الكليات، أو كما سماها في هذا السياق المعاني المطلقة المجردة، قال في الفصل الثاني من مقدمته المنطقية التي خصها لبحث المعاني المجردة: «وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال والوجوه والأحكام، ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة، ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل، ويعنون به خارج الذهن وداخله، ويقول أرباب الأحوال إنها أمور ثابتة، تارة يقولون إنها موجودة معدومة، وتارة يقولون لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، وقد دارت رؤوسهم وحارت عقولهم، والعجب أنه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس، إذ من هنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف وما كان قبله كان يشارك التخيل البهيمي فيه التخيل الإنساني، ومن تحير في أول منازل العقل فكيف يرجى فلاحه في تصرفاته»[53]. ولينظر في قوله «يعبر عنها تارة موجودة معدومة»، فلعله تقرير متقدم لأصحاب الأحوال انقرض الاعتناء به، ولا يشوش على هذا التقرير قوله «يعبر عنه المنطقيون بالقضايا...» فإنه يقصد به على ما هو الظاهر القضايا التي يكون موضوعها كليًا، وهي ما اصطلح المتأخرون على تسميتها بـ«القضايا الطبيعية»، فالغزالي هنا يحدثنا عن إشكال طبيعة الكليات في حد ذاتها، ويربط هذا الإشكال بإشكال صدق القضايا الطبيعية ومأخذ موضوعيتها ومنشأ قيمتها العلمية تبعا لذلك، أما قول الغزالي هنا «هذا أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المحسوس ...» والنعي على الحيرة فيه. فلا يخفى ما فيه، فإن الاختلاف في طبيعة الكليات من أعوص المباحث في مسائل الميتافيزيقا والمنطق، والقول فيها لا يؤثر باللزوم على تصرفات العقل فإن عامة المذهب العقلي في أحكام المجردات واحد تقريبا، وخلافهم في طبيعة المجرد لم يؤثر في العموم على حدود العقل وتقويم عمله.

بهذا تتجلي حقيقة مسألة الحال في مآلها النهائي ليتأكد أكثر وأكثر أنه لا علاقة لها أبدا بنقض الثالث المرفوع من قريب ولا بعيد، وأن لها علاقة بطبيعة التجريد ومنشأ الكليات أكثر مما لها تقاطع بمبدأ الثالث المرفوع، فهي بحق طريقة من طرائق المذهب العقلي في تفسير التجريد وطبيعة الكليات تجعل المعرفة الكلامية واقعية أكثر وتسبغ على الكليات تحققا أقوى.

## النتائج:

بعد هذا الاستعراض المركز الذي أرجو أن يكون قد استوفى أهم أعراض البحث، وقبل وضع القلم

(53) المستصفى، أبو حامد الغزالي، بدون تحقيق، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط1، 1937م، 23/1.

لنختم بتلخيص أهم النتائج المتوصل إليها:

-من أقوى ما يثار على قانون الثالث المرفوع في علم الكلام قضية الأحوال، وبالتالي تستحق دون غيرها موقفة متأنية تفكك إشكالياتها بالتفصيل، وهنا يجب أن نعرف أن القائلين بالحال من أئمة الكلام الكبار لا يتعدون أصابع اليدين في حين أطبق غالب المتكلمين على اعتبارها قولا مستنكرا، ومسألة هذا شأنها لا تتأهل للتعبير عن موقف كلامي عام. ثم إن هؤلاء القلة القائلين بالحال يرفضون بشدة اعتبار موقفهم خرقا لقانون الثالث المرفوع لأن الحال بالنسبة إليهم وإن كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فهي جزء من الثابت وليست واسطة بين الإثبات والنفي، والنفي والإثبات لا يتوازى عندهم بالضرورة مع الوجود والعدم، ومهما أمعنا في انتقادهم وإلزامهم التناقض فإن ثمت فرقا شاسعا بين الوقوع في التناقض والتنظير للخروج عن التناقض.

-أطبق المتكلمون على تعريف الحال بأنها صفة ثبوتية لا هي موجودة ولا هي معدومة، وحيث إن هذا التعريف لا يحيل أذهاننا إلى صورة واضحة ولا يساعد تبعا لذلك في الوقوف على طبيعة الحال وتحرير محل النزاع فيها، تبقى أفضل طريقة لمعرفة المقصود بالحال الوقوف على أنواعها، وهي تؤول إلى ثلاثة: الأول: الأثر التي تحدثها الصفات في الذات، ويسمى هذا النوع بالحال المعللة. والثاني: الأحكام الذاتية للجواهر والأعراض، وتسمى بالحال غير المعللة. والثالث: المعقولات الثانية، وهذا القسم وإن لم ينص عليه مثبتو الحال فإنه يؤخذ من استلزامات كلامهم.

-ينحل الخلاف في مسألة الحال إلى ثلاث مستويات: الأول: الخلاف في كونها واسطة بين الوجود والعدم، وهذا الخلاف لفظي لأن من جعلها واسطة فسر الوجود والعدم بمعنى أخص يحصرهما في بعض أنواعهما، ومن نفاها فسر الوجود والعدم بمعنى الأعم الذي لا يبقي أي محل للواسطة. الثاني: الخلاف في وجود أنواع الحال الثلاثة، وهذا مستوى متفق عليه إذ لم يجادل أحد في وجودها. الثالث: الخلاف في طبيعة هذه الأنواع الثلاثة، والخلاف هنا حقيقي متباين فاعتمد جمهور المتكلمين رد طبيعتها إلى الاعتبارات الذهنية، وذهب مثبتو الحال إلى أنها ثبوتية في الخارج، وذهب عامة الفلاسفة وبعض المتكلمين إلى أنها موجودات ذهنية.

-سبب إثارة مشكلة الحال وشيئية المعدوم واضطراب المتكلمين فيهما هو إصرارهم على إنكار الموجود الذهني، ومن ثم فالقول بالوجود الذهني يزيل كل هذه الاضطرابات.

في ضوء هذه النتائج يجب التأكيد أنه يجب الاحتراز أكثر وأكثر في التعامل مع المضايق الكلامية، واعتماد رد متشابهاتها إلى محكماتها لا العكس، والانطلاق من فهم العقلانية الكلامية وتحليلها من خلال آلياتها المعرفية دون التعجل بإسقاط آليات معرفية خارجية عليها.

## المراجع:

الجويني، عبد الملك بن عبد الله (إمام الحرمين). (1950). *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*. (تحقيق محمد يوسف وعلي عبد المنعم). مكتبة الخانجي.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. (د.ت.). *التعريفات*. (تحقيق صديق المنشاوي). دار الفضيلة.

الأصبهاني، شمس الدين. (2012). *تسديد القواعد في تجريد العقائد*. ط1. دار الضياء.

الشيرازي، صدر الدين. (د.ت.). *الحكمة المتعالية*. ط1. دار إحياء التراث العربي.

الطباطبائي، محمد حسين. (1422هـ). *شرح بداية الحكمة*. ط1. منشورات ذوي القربى.

التفتازاني، سعد الدين. (1998). *شرح المقاصد*. (تحقيق عبد الرحمن عميرة). ط4. عالم الكتب.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف. (2012). *شرح المواقف*. (تحقيق محمود الدمياطي). ط2. دار الكتب العلمية.

حبنكة، عبد الرحمن. (1988). *ضوابط المعرفة*. ط3. دار القلم.

البغدادي، عبد القاهر. (2010). *الفرق بين الفرق*. (تحقيق مجدي فتحي السيد). الدار التوفيقية للتراث.

الجابري، محمد عابد. (2009، 7 يوليو). *مأزق الحال*؛ لا موجودة ولا معدومة. جريدة الاقتصادية.

الغزالي، أبو حامد. (1937). *المستصفى*. ط1. المكتبة التجارية الكبرى.

الكاتبي، نجم الدين. (2018). *المفصل شرح المحصل*. (تحقيق عبد الجبار أبو سنينة ومحمد أكرم). ط1. دار الأصلين.

ابن فارس، أحمد. (2008). *مقاييس اللغة*. (تحقيق محمد عوض وفاطمة محمد أصلان). دار إحياء التراث.

الشمري، ثائر إبراهيم. (د.ت.). نظرية الأحوال بين القائلين بها والنافين لها والمترددين فيها: دراسة نقدية وقراءة تحليلية. *مجلة كلية الشريعة والقانون بتفهنا الأشرف*، 20، 945978–.

النشار، سامي علي. (2012). *مناهج البحث عند مفكري الإسلام*. ط2. دار السلام.

الشهرستاني، عبد الكريم. (2009). *نهاية الإقدام في علم الكلام*. (تحقيق ألفريد جيوم). ط1. مكتبة الثقافة الدينية.

## References:

Al-Juwaynī, ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh (Imām al-Ḥaramayn). (1950). Al-*Irshād ilā qawāṭiʿ al-adillah fī uṣūl al-iʿtiqād* (M. Yūsuf & ʿA. ʿAbd al-Munʿim, Eds.). Maktabat al-Khānjī.

Al-Jurjānī, ʿAlī ibn Muḥammad al-Sharīf. (n.d.). *Al-Taʿrīfāt*. (Ṣ. al-Minshāwī, Ed.). Dār al-Faḍīlah.

Al-Iṣbahānī, Shams al-Dīn. (2012). *Tasdīd al-qawāʿid fī tajrīd al-ʿaqāʾid* . (1st ed.). Dār al-Ḍiyāʾ.

Al-Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn. (n.d.). *Al-Ḥikmah al-mutaʿāliyah*. (1st ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī.

Al-Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn. (1422 AH). *Sharḥ Bidāyat al-ḥikmah*. (1st ed.). Manshūrāt Dhawī al-Qurbā.

Al-Taftāzānī, Saʿd al-Dīn. (1998). *Sharḥ al-maqāṣid* . (ʿA. ʿUmayrah, Ed.) (4th ed.). ʿĀlam al-Kutub.

Al-Jurjānī, ʿAlī ibn Muḥammad al-Sharīf. (2012). *Sharḥ* al-*mawāqif* .(M. al-Dimyāṭī, Ed.) (2nd ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ḥabannakah, ʿAbd al-Raḥmān. (1988). Ḍawābiṭ al-maʿrifah . (3rd ed.). Dār al-Qalam.

Al-Baghdādī, ʿAbd al-Qāhir. (2010). *Al-Farq bayn al-firaq* . (M. F. al-Sayyid, Ed.). Al-Dār al-Tawfīqiyyah li-l-Turāth.

Al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid. (2009, July 7). Maʾziq al-ḥāl; lā mawjūdah wa-lā maʿdūmah. *Al-Iqtiṣādiyyah.*

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1937). Al-Mustaṣfā (1st ed.). *Al-Maktabah* al-Tijāriyyah al-Kubrā.

Al-Kātibī, Najm al-Dīn. (2018). *Al-Mufaṣṣal sharḥ al-Muḥaṣṣal* .(ʿA. J. Abū Sunaynah & M. A. Muḥammad, Eds.) (1st ed.). Dār al-Aṣlayn.

Ibn Fāris, Aḥmad. (2008). *Maqāyīs* al-*lughah*. (M. ʿAwaḍ & F. M. Aṣlān, Eds.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth.

Al-Shammari, Thāʾir Ibrāhīm. (n.d.). Naẓariyyat al-aḥwāl bayn al-qāʾilīn bihā wa-l-nāfīn lahā wa-l-mutaraddidīn fīhā: Dirāsah naqdiyyah wa-qirāʾah taḥlīliyyah. *Journal of the Faculty of Sharīʿah and Law at Tafahna al-Ashraf*, 20, 945–978.

Al-Nashshār, Sāmī ʿAlī. (2012). *Manāhij al-baḥth ʿinda mufakkirī* a*l-Islām*. (2nd ed.). Dār al-Salām.

Al-Shahrastānī, ʿAbd al-Karīm. (2009). *Nihāyat al-iqdām fī ʿilm al-kalām*. (A. Guillaume, Ed.) (1st ed.). Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.517

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 25-7-2025
تاريخ القبول: 16-9-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# الفعل الإلهي وعلاقته بالفعل الإنساني في فلسفة ابن رشد

عبد اللطيف بطاح[1]

abdellatif.battah@gmail.com

## الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى تحليل طبيعة الفعل الإلهي وعلاقته بالفعل الإنساني في فلسفة ابن رشد، من خلال اعتماد منهج تحليلي مقارن يجمع بين البُعد الميتافيزيقي والأخلاقي. وقد قسم البحث إلى محورين أساسيين: الأول يتناول طبيعة الفعل الإلهي، حيث يتم تفصيل خصائصه التي تنبع من كماله وضرورته، فهو فعل مطلق لا يرتبط بالزمان ولا يتأثر بالتغير. أما المحور الثاني فيركز على طبيعة الفعل الإنساني، مع تحليل إرادة الإنسان واختياره، ومدى تأثير ذلك في تحديد حدود حريته ضمن نطاق القضاء والقدر الإلهي. ويخلص المقال إلى أن ابن رشد قدم تصورًا فلسفيًا متوازنًا بين الفعلين، معتبراً الفعل الإلهي أصلًا أوليًا ومرجعية للوجود، بينما يظل الفعل الإنساني ضمن نطاق الحرية المسؤولة، غير منفصل عن العلة الأولى. هذا التصور الرشدي يعكس نقدًا لآراء الفلاسفة والمتكلمين السابقين مثل الغزالي وابن سينا، حيث رفض ابن رشد ربط الإرادة الإلهية بالزمان، معتبرًا إياها مطلقة وثابتة. وفي سياق الإرادة الإنسانية، يطرح ابن رشد رؤية وسطية تجمع بين الحرية والمسؤولية، مما يفتح أفقًا جديدًا لفهم العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني في إطار ميتافيزيقي وأخلاقي متكامل.

## الكلمات المفتاحية:

مبدأ السببية، دليل العناية، دليل الاختراع، الإرادة الإلهية، الإرادة الإنسانية.

(1) دكتوراة في الفلسفة من جامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، المغرب.

للاقتباس: بطاح، عبد اللطيف، الفعل الإلهي وعلاقته بالفعل الإنساني في فلسفة ابن رشد، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 68-83.

© 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: 2025-7-25
Accepted: 2025-9-16

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Divine Action and Its Relation to Human Action in the Philosophy of Ibn Rushd

**Abdellatif Battah** [2]

abdellatif.battah@gmail.com

## Abstract:

This study investigates Ibn Rushd's philosophy on the relationship between divine action and human action through a comparative analytical lens that integrates metaphysical and ethical dimensions. It first emphasizes divine action as absolute, perfect, necessary, timeless, and unchanging, serving as the ultimate source of existence. Then, it explores human action, shaped by will and choice, highlighting the tension between freedom and divine predestination. Ibn Rushd critiques thinkers like al-Ghazali and Ibn Sina by rejecting the notion of divine will being bound to time, instead affirming its absoluteness. His perspective establishes a middle ground where human freedom coexists with responsibility, offering a balanced framework that connects human agency to the First Cause. Ultimately, Ibn Rushd's approach provides a nuanced understanding of causality and responsibility within divine providence.

## Keywords:

The principle of Causality, The Argument from Providence, Divine Will, Human Will.

(2) PhD in Philosophy from Cadi Ayyad University, Faculty of Arts and Humanities, Marrakech, Morocco.

Cite this article as: Battah, Abdellatif, Divine Action and Its Relation to Human Action in the Philosophy of Ibn Rushd, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026 , 68-83.

© 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:

يُعتبر أبو الوليد بن رشد من أبرز فلاسفة العالم الإسلامي الذين تناولوا إشكالية الفعل الإلهي وعلاقته بالفعل الإنساني بشكل مفصل ودقيق. فقد شكلت رؤاه حول الإشكالات الميتافيزيقية والأخلاقية المرتبطة بهذا الموضوع مرجعًا أساسيًا، ليس فقط في الفلسفة الوسيطية، بل تجاوز تأثيرها ذلك ليصل إلى آفاق أوسع. وربما يعود السبب في ذلك إلى المكانة المتميزة التي يحتلها **ابن رشد** في تاريخ الفكر الفلسفي، وإلى أثره العميق في العديد من المفكرين الذين استفادوا من منهجه التأويلي والدراسات الفلسفية التي قام بها.

لقد شكلت مسألة **طبيعة الفعل الإلهي** وعلاقته **بالفعل الإنساني** محور خلاف بين ابن رشد وبعض المتكلمين خاصة من **الأشاعرة** ومن تبعهم من الفرق الكلامية الأخرى، الذين تمسكوا بظاهر النصوص وحاولوا تفسير بعض الأفعال بطرق أدت بهم إلى القول بالتجسيم. وينحصر خلاف ابن رشد مع هؤلاء المتكلمين في مسائل مرتبطة بالإرادة الإلهية وعلاقتها بالقضاء والقدر، كما عالجها في كتابه **الكشف عن مناهج الأدلة** وبعض مؤلفاته الأخرى. ويختلف موقف **ابن رشد** التأويلي، الذي يسعى إلى الجمع بين العقل والنص، عن التفسير الظاهري الذي تبناه الأشاعرة بخصوص مسألة الإرادة.

ربما كان هذا السبب الذي دفع **ابن رشد** إلى تأسيس منهج تأويلي يسعى إلى تجاوز رؤى الغزالي والمتكلمين الآخرين، الذين أدى سوء فهمهم لبعض النصوص إلى نتائج سلبية على المجتمع الإسلامي. إذ عمل **ابن رشد**، بعد إصلاحه للشريعة، على إصلاح الفلسفة الأرسطية وتنقيتها من شوائب الشراح والمترجمين، معتبرا إياها «**أقل المذاهب شكوكا وأشدها مطابقة للوجود، وأكثرها موافقة له وملائمة وأبعدها عن التناقض**»[3].

يهدف هذا المقال إلى التركيز على التصور الرشدي لمسألة الفعل الإلهي وعلاقته بالفعل الإنساني، عبر دراسة طبيعة إرادة الفاعل المطلق، وتبيان أوجه الاختلاف بينها وبين إرادة الإنسان. وتكمن إشكالية البحث في محاولة فهم العلاقة الدقيقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني عند **ابن رشد**، وكيفية مقاربته لإشكالية الإرادة والحرية ضمن توازن بين البعد الميتافيزيقي والأبعاد الأخلاقية لنظرية الفعل، وذلك وفق منهج تحليلي مقارن، يجمع بين دراسة النصوص الفلسفية الأساسية لابن رشد وتحليل الدراسات السابقة المتعلقة بهذا الموضوع، وذلك بهدف العمل على إبراز تصور ابن رشد للفعل الإلهي

(3) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعية، تحقيق موريس بويج، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، 1967، ص. 1497.

وخصائصه، وبيان طبيعة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي.

وعليه، يفتح هذا الموضوع عدة إشكالات، من أبرزها: **كيف تصور ابن رشد الإرادة الإلهية؟ هل اعتبرها متراخية أم على العكس؟ وهل ترتبط إرادة الفاعل المطلق بالأمور في وقت حدوثها أم بعده؟ وما علاقة الفاعل المطلق بإرادة الموجودات المتراخية؟ ما طبيعة الإرادة الإلهية في علاقتها بإرادة الإنسان، التي تتسم بالضرورة والصدفة؟ وهل الفعل الإنساني الإرادي مقيد أم حر؟ وهل استطاع ابن رشد معالجة هذه القضايا دون الوقوع في المشكلات التي واجهها المتكلمون؟**

## 1- طبيعة الفعل الإلهي:

تأسس التصور الرشدي **لطبيعة الفعل الإلهي** على رؤية المعلم الأول، التي شكلت مرجعية رئيسية استمد منها ابن رشد مختلف تصوره حول القضايا الميتافيزيقية. فباستعادته العلمية للأرسطية، ضد الفلسفة الأفلاطونية، تمكن ابن رشد من معالجة إشكالية الفعل الإلهي وفق طريقة مختلفة عن سابقيه ومعاصريه من الفلاسفة والمتكلمين. ففي حين ينظر أرسطو إلى فعل الفاعل باعتباره منفصلًا عن الزمان، وكونه محركًا لا كعلة فاعلة، بل يتحرك انطلاقًا من مبدأ الشوق، يؤكد ابن رشد بدوره على أزلية الفعل الإلهي، معتبراً إياه فعل إيجاد مستمرًا، لا ينقطع، ولا يتصل بالزمان.

يرى ابن رشد، في حديثه عن الفعل الإلهي، أنَّ مفارقة الله لنطاق الزمان تجعله مستوليا على جميع الأزمنة، لأنَّه «**ليس بجسم، ولا تجري عليه أحكام الأجسام، فأفعال الله قديمة في حد ذاتها، ولكنها تبدو لنا حادثة لأننا لا نتصور تحقق الأفعال إلا في زمن محدد**»[4]. وتوضح الباحثة زينب محمود الخضيري هذا المعنى مشيرة إلى أن الله عند ابن رشد يفعل «**المركب من المادة والصورة وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل**»[5]. ومن ثَمَّ، فإنَّ الصورة في نظره، لا تدل على فعل الاختراع المحض، لأنَّ الإقرار بذلك يستلزم الاعتقاد بإمكان الوجود من العدم، بينما الخلق من العدم يختص بالمادة وحدها. فالمادة، وإن كانت أزلية، ليست علة ذاتها، بل تستند في حدوثها منذ الأزل إلى علة أولى. وبهذا التصور يقترب **ابن رشد** من ظاهر النص القرآني الذي يؤكد إمكانية الحدوث عن شيء وفي زمان محدد.

(4) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1964، ص. 50.

(5) الخضيري زينب محمود، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1983، ص. 224.

تُفتح إشكالية **طبيعة الفعل الإلهي**، في علاقتها بصفة الإرادة الإلهية، أمام سؤال محوري يشكل نقطة انطلاق لبقية قضايا هذا المحور، وهو: **هل صفة الإرادة هي الذات بعينها، أم أنها زائدة على الذات؟**

للإجابة عن هذا الإشكال، ينبغي الانطلاق من قناعة نظرية مفادها أنَّ ابن رشد، في استشكاله لربط الأفعال بالذات الإلهية، جعل صفة القدم خاصة بصفة العلم، ثم عممها على باقي الصفات الأخرى. ومن هذا المنطلق، يرى أنَّ طبيعة الفعل الإلهي تختلف عن طبيعة فعل الموجودات، بحجة أن فعل الفاعل الأول متقدم على أفعال الموجودات الثانية، فلا يقبل التغيير. فإذا كان فعله متأخرا، لكان مركبا من مادة وصورة، مما يجعل إرادته متغيرة، محاكية لإرادة الموجودات التي يشملها الزمان والحركة، بدل أن تكون ثابتة ومستقلة.

على النقيض من ذلك، يتميز فعل الله بحسب **ابن رشد**، بإرادة حرة مطلقة غير مقيدة بأي معيار سابق عليها[6]، فهو فاعل قديم غير محدود الوجود والفعل، ووجوده «**شرط في وجود جميع الموجودات، وشرط في حفظ السماوات والأرض وما بينهما**»[7]، بمعنى أنه «**مريد لأفعاله ومختار لها، دون قسر أو كره**»[8].

ينتقد **ابن رشد** تصور الغزالي، وقبله ابن سينا، فيما يخص حصر إرادة الباري سبحانه في الزمان، موضحًا أن هذا الفهم يفضي إلى نتائج باطلة. فإذا كانت الإرادة الإلهية محددة بزمان، فإنها ستكون ذات مبدأ ومنتهى، وهو ما يعني، بالضرورة، أن الله لم يُرد في وقت ثم أراد في وقت آخر، أي أنه انتقل من الترك إلى الفعل، ومن العجز إلى القدرة. وهذا، عند **ابن رشد**، محال. فإرادة الباري لا يشملها الزمان، لأن الزمان نفسه مخلوق، محدث، ومحدود المقدار، كما يؤكد ابن رشد مرارًا في رده على المتكلمين والمتفلسفة معًا. وهو الحد الذي ألزمه القول «**بوجود إله بريء من كل كثرة أو تركيب، بحيث يكون مخالفا لخلقه، لأن الكثرة في كل الخلق، وليست فيه ألبتة**»[9].

إن القول بأن الله مريد، يعني عند **ابن رشد** أن إرادته متعلقة بوجود الشيء في الوقت الذي يكون

(6) Richard C. Taylor, Luis Xavier, López-Farjeat ,The Routledge Companion To Islamic Philosophy, Routledge, London And New Yor, One Edition, 2016, p. 316.

(7) ابن رشد، تهافت التهافت، انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار، تقديم وإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص. 155.

(8) ابن منصور رمضان، قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2013، ص. 15.

(9) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، مصدر سابق، ص. 29.

فيه، لا قبله ولا بعده؛ أي أنه «**مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه**»[10]. وهو بهذا يرفض ما قال به المتكلمون والفلاسفة قبله، وعلى رأسهم ابن سينا، من أن الله يريد الحادث بإرادة قديمة، لأن ذلك، في نظره، يُفضي إلى مفارقة غير مقبولة. فالله عند **ابن رشد** مختارٌ ومقدس عن الغرض والمنفعة، لا يريد مصلحة تعود عليه، لأنه غني بذاته عن كل شيء. لذلك، فإن الإرادة، كما يقول ابن رشد «**الموصوف بها الفاعل سبحانه والإنسان، مقولة بإشتراك الإسم، كالحال في اسم العلم، وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأزلي غير وجودها في المحدث، و إنما نسميها إرادة بالشرع**»[11].

يتضح من **النص الرشدي** السابق أن الإرادة الإلهية منزهة عن جميع شوائب النقص، فهي إرادة مطلقة لا تتوسطها حاجة ولا غرض، إذ أن الفاعل الأول يفعل دون واسطة وبلا مصلحة تعود عليه. ويتأثر **ابن رشد** في هذا التصور بفلسفة **أرسطو**، خاصة في مفهوم الفعل كتحقيق لغاية العلة الأولى، حيث يرى أن الفعل الإلهي يجب أن يكون مطلقا وغير مرتبط بزمن، ولا يلحقه تغير. ويرى ابن رشد أن الاعتقاد بوجود علل أو وسائط بين الله والعالم، كما ذهب إلى المتكلمين، يفضي إلى انحراف في التوحيد، إذ تُوجَّه العبادة أو الاعتقاد إلى تلك الوسائط بدلًا من الباري سبحانه. وإضافة إلى هؤلاء المتكلمين الذين خالفهم ابن رشد، عارض أيضا الغزالي وابن سينا، اللذين حصروا إرادة الله في إطار الزمان، وهو ما اعتبره ابن رشد غير منطقي، لأنه يجعل الإرادة الإلهية عرضة للتغير والتأخر. كما أنَّ رد الظواهر الطبيعية إلى تأثير هذه الوسائط، لا إلى إرادة الله مباشرة، يُفضي إلى تفسير قاصر للكون يُضعف العلاقة بين الخلق والخالق، ويناقض وحدة الفعل الإلهي التي يؤكدها العقل والشرع معًا.

وفي هذا الإطار، يؤكد ابن رشد أن تفسير الظواهر الطبيعية لا يكون إلا عبر مفهوم السببية، حيث يرى أن الطبيعة تعمل في نظام من المسببات المنتظمة، وأن هذا الانتظام نفسه هو صورة من صور فعل الإرادة الإلهية. ومن هنا، فإن فعل الطبيعة ليس عشوائيًا، بل هو امتداد لإرادة الله القديمة، التي لم يحدد الشرع طبيعتها كحادثة أو قديمة، لكنها عند ابن رشد تمثل العلة الأولى التي تقوم عليها كل مسببات الكون، وتشكل أساس وحدة الفعل الإلهي.

على هذا الأساس، يصف **ابن رشد** الأقوال التي تقدم بها من سبقوه بخصوص طبيعة الإرادة الإلهية بأنها أقوال سفسطائية، لأنها تتضمن أفكارًا تُقر بجواز تراخي فعل الفاعل وإرادته في وقت،

(10) ابن رشد، منهاج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، ص. 162.
(11) ابن رشد، تهافت التهافت، انتصارًا للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار، مصدر سابق، ص. 140.

وعزمه على الفعل في وقت لاحق، الأمر الذي يجعل إرادته متراخية عن فعله. والحق أن ذلك، في نظر **ابن رشد**، مستحيل في حق الله، إذ إنه لا يتغير بأي وجه من وجوه التغير، لكونه الفاعل الذي لا أول لفعله ولا منتهى له. وقد عبر عن هذا الموقف بوضوح ضمن مؤلفاته الفلسفة، مثل **مناهج الأدلة في عقائد الملة وفصل المقال**، حيث نقد موقف الأشاعرة والمعتزلة مثلما انتقد بحدة الغزالي وابن سينا، الذين حصروا إرادة الله في إطار الزمان، معتبرين أن الإرادة تتعلق بزمن محدد يسبق الفعل الإلهي أو يتأخر عنه. وهو ما اعتبره **ابن رشد** مساسًا بوحدة الفعل الإلهي، فهو يُصر على نفي أن تكون الإرادة فعلًا قديمًا لله تعالى، حتى وإن تعلقت بما هو حادث؛ لأن القول بأن الله «**مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء**»[12].

جاء حديث **ابن رشد** عن مسألة طبيعة الإرادة الإلهية في سياق رده على أدلة المتكلمين من الباطنية، والمعتزلة، والأشعرية، والحشوية، حيث سعى إلى بيان أنهم اعتمدوا مقدمات فاسدة في تأسيس تصوراتهم العقدية. وفي هذا السياق، رد أيضًا على الغزالي، الذي اتهم «**الفلاسفة بالتلبيس في إسنادهم الفعل إلى الله أصلًا، وتعجيزهم عن اثبات مذهبهم في الصفات: سواء الوحدانية، أو البساطة، أو مفارقة الأجسام، أو العلم. وذلك عن طريق إبطال الحجج التي استعملوها، والتدليل على أنها لا تفيد اليقين**»[13].

إنَّ القول بتراخي الإرادة الإلهية عن الفعل غير جائز في حق الله، في نظر ابن رشد، لأنَّه يؤدي إلى الاعتقاد بوجود مسافة زمنية بين الإرادة ومرادها، وإلى الظن بوجود سبب جعل الفعل يقع في وقت دون آخر. فإن كان هذا السبب خارجيًا عن الذات الإلهية، لزم من ذلك الإقرار بأسبقيته على الإرادة الإلهية نفسها، بل ويؤدي إلى الاعتقاد بوجود وسيط بين الله والعالم، وهو ما يُناقض وحدانية الفاعل الأول وتنزيهه عن الزمان والوسائط.

يُلاحظ أنَّ **ابن رشد** يتخذ موقفًا معارضًا للأدلة التي قدّمها بعض الفلاسفة لإثبات حدوث العالم، وذلك لما رأى فيها من هفوات ناتجة عن اعتمادهم تصورات تؤدي إلى نتائج باطلة، من بينها القول بتراخي الفاعل عن الفعل، وهو ما لا يجوز في حق الله سبحانه، من وجهة نظر الفلسفة الرشدية. فقد أثبت **ابن رشد** «**صفة الإرادة لله؛ لأنَّها شرط ضروري في وجود أفعاله التي تصدر عن علمه**

(12) فودة سعيد عبد اللطيف، موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة، دراسة تحليلية نقدية، دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن، الطبعة الأولى، 2009، ص. 179.

(13) شرف الدين خليل، ابن رشد، الشعاع الأخير، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة (بدون)، 1995، ص. 54.

**وحكمته»**[14]، ورفض «**المماثلة بينها وبين إرادة الإنسان الناقصة. فالله يخلق الشيء الذي يريده؛ لأنه يعلم أنه أفضل الأشياء الممكنة، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نفهم كيف يريد الله الشر وكيف يخلقه؛ ذلك أن صلاح العالم يتطلب كما قلنا وكما سنقول أيضا نصيبا من الشر إلى جانب الخير الكثير فيه**»[15].

إنَّ وجهة نظر **ابن رشد** في مسألة الإرادة الإلهية تكتسي أهمية خاصة، لكونه يتخذ فيها موقفًا معارضًا لأبي حامد الغزالي، ومنسجمًا في الوقت ذاته مع دعاوى أرسطو. وقد وصف **ابن رشد** أقوال الغزالي في هذا السياق بأنها أقوال مضلِّلة، لأنها تُقر بتراخي إرادة الباري سبحانه عن الفعل، أي أنه يعزم على الفعل في وقت دون آخر، وهو ما لا يصح في حقه تعالى. فإرادته، في الفهم الرشدي، ليست حادثة، ولا يلحقها تغير أو انقلاب، لأنها متقدمة بالذات لا بالزمان، ومنزهة عن كل ما يطرأ على الإرادة الإنسانية من نقص أو تعلق بظروف متغيرة. وإلى جانب اعتراضه على الغزالي، رفض ابن رشد آراء كل من ابن سينا، والفارابي، والكندي، في هذا الموضوع، لاعتقادهم بإمكانية ربط الإرادة الإلهية بزمن أو بعلة وسطية، وهو ما يتناقض مع ثبوت الإرادة الإلهية وقدسيتها وفق رؤيته.

على هذا الأساس، نخلص إلى أنَّ ابن رشد قد قدم تفسيرًا دقيقًا وقريبًا جدًا مما أرادت تأكيده الميتافيزيقا الأرسطية، خصوصًا وأن فحصه لطبيعة الإرادة الإلهية دفعه إلى الانفتاح على حركة الأجرام السماوية، التي من خلالها أثبت أن الوجود كله يرد إلى إرادة إلهية أزلية وأبدية؛ بمعنى أن الوجود يعود إلى إرادة «**تبدع الكون، وتوجده بعد أن لم يكن شيئا، وهي التي تنفيه فيصبح لا شيء**»[16]. كما أنه اتبع في ذلك تسلسلًا هرميًا ينتقل فيه من الموجودات المتحركة إلى الموجد الأول غير المتحرك، باعتباره الموضوع الأهم في علم الميتافيزيقا، والجوهر الأول في الوجود، والأخير في المعرفة من وجهة نظر ابن رشد.

## 2- طبيعة الفعل الإنساني:

بعد أن تناولنا في المحور الأول **طبيعة الفعل الإلهي** والأسس التي اعتمدها ابن رشد في فهمه، يكتسي الانتقال إلى المحور الثاني أهمية خاصة، إذ ينصرفُ الحديث فيه إلى **طبيعة الفعل الإنساني**، من خلال تتبع تموجات الفكر الرشدي في معالجة إشكالية الإرادة الإنسانية، بوصفها مسألة جوهرية

(14) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، مصدر سابق، ص. 61.
(15) المصدر نفسه، ص. 61.
(16) شرف الدين خليل، ابن رشد، الشعاع الأخير، مرجع سابق، ص ص. 110-109.

تتشابك مع العديد من القضايا الأخلاقية والسياسية. وسيكون هدفنا في هذا المحور الوقوف عند الكيفية التي عالج بها ابن رشد مسألة الإرادة الإنسانية، سواء من منظورها الميتافيزيقي أو من زاويتها الأخلاقية، بما يُسهم في الكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بين التصور الميتافيزيقي والتصور الأخلاقي لنظرية الفعل، ومن ثم إبراز التمايزات الدقيقة التي تميز الموقف الرشدي في هذا المجال.

يسلك **ابن رشد** في حديثه عن الإرادة الإنسانية المنهج نفسه الذي تتبناه الحكمة والشريعة لإثباتها، دون أنْ يتبع طريقة المتكلمين التي تهدف إلى حفظ المقصد الديني، أو طريقة الغزالي وابن سينا التي تسعى إلى حفظ المقصد العقلي. فهو «**لم يستخدم الفلسفة والمنطق في مجرد الدفاع عن الدين كما فعل المتكلمون ... ولهذا لم يكن غريبًا أن ينظر الفلاسفة باحتقار إلى علم الكلام، ويرون أن منهجهم ليس له قواعد بالمعنى الفلسفي**»[17]. وهذه القواعد التي رأى ابن رشد أن أرسطو هو المؤسس الحقيقي لها، فمال إليها وابتعد عن موضوعات الكلام، ولم يناقشها إلا لانتشارها بين الناس بسبب سوء التأويل، كما يصرح بذلك في كتابه **فصل المقال**.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنَّ **ابن رشد**، حين تحدث عن إرادة الإنسان وأفعاله، توصل إلى قناعة نظرية ترتكز على وجود تدبير محكم وعناية خاصة بهما. وربما كان هذا هو الدافع الذي قاده إلى حصر أدلة وجود الله فيما يلي:

**دليل العناية:** يُراد من هذا الدليل إثبات أن الباري سبحانه خلق الموجودات جميعها من أجل العناية بها، وأنها وُجدت بفعل إرادة إلهية اقتضت تسخيرها في خدمة الإنسان. ومعنى ذلك، كما يبيّن **ابن رشد**، أن جميع الموجودات الأرضية موافِقة لوجود الإنسان، وهذه الموافقة لا يمكن أن تكون عشوائية أو عرضية، بل هي ضرورة صادرة عن فاعل قاصد ومريد. ويؤكد **ابن رشد** هذا المعنى بقوله: «**أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان ... أن هذه الموافقة هي، ضرورة، من قبل فاعل قاصد بذلك مريد؛ فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان. وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضا، وهو الأرض**»[18].

يربطُ ابنُ رشدٍ، من خلال دليل العناية، بين مسألتين أساسيتين: العناية الإلهية، والاعتقاد بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات. فهو لا يرى أن الكون وُجد بالصدفة، بل يؤمن أن وجوده ناتج

(17) العراقي عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1984، ص. 72.
(18) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص. 150.

عن نظام محكم من العلاقات السببية، التي أودعها الله في الطبيعة بقصد وغاية.

وبهذا الفهم، فإن الله خلقَ خارج الإنسان، ومن حوله، مجموعة من العوامل والظروف والأسباب، تجعل إرادته في الفعل والتصرف غير مطلقة، بل محكومة بقضاء الله وقدره. فتدبير العالم، وفقًا لابن رشد، قائم على حكمةٍ تتجلى في انتظام الأسباب وترابطها، مما يجعل أفعال الإنسان مشروطة بسير هذا النظام الكوني العام، لا منفصلة عنه.

**دليل الاختراع:** يرتبط هذا الدليل ارتباطًا وثيقًا بدليل العناية عند **ابن رشد**، إذ يقوم كلاهما على مبدأ السببية. فالعالم، في نظره، لم يوجد صدفة ولا نتيجة اتفاق عشوائي، بل يرجع وجوده إلى نظام سببي محكم، أودعه الله في الكون. وفي هذا يقول ابن رشد: «**وأما دلالة الاختراع ... تبنى على أصلين موجودين. بالقوة في جميع فطر الناس، أحدهما: أن الموجودات مخترعة ... وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع**»[19].

الظاهر أن دليل الاختراع هو أبرز دليل ناقش به **ابن رشد** طبيعة الفعل الإنساني؛ لأنه دليلا يراد منه تبيان أن جميع الموجودات المخترعة تتمم الفعل الإنساني ولا تشكل عائقا أمام إرادته، لذلك كان الفعل الإنساني لا يتم من دون موافقة الأسباب الخارجية لفعلنا.

يؤكد **ابن رشد** أن الفعل الإنساني ناتج عن أسباب، تكون إما طبيعية أو فوق طبيعية، وأنَّه لا يوجد في الكون ما يقع عن طريق الصدفة المحضة. فإرادة الإنسان، في نظره، لا تعمل في عزلة، بل تحيط بها عناية الله، كما أن تدبير الإنسان نفسه يسهم في تشكيل إرادته، سواء في الإقدام على الفعل أو في الامتناع عنه. وينبه **ابن رشد** إلى أن إنكار العلاقة بين الأسباب والمسببات يقود إلى مذهب الاتفاق، أي إلى الاعتقاد بأن ما يحدث في العالم يتم بلا قصد ولا ترتيب. وفي هذا يقول: «**وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع ههنا، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار**»[20].

يتطلب الإيمان بوجود فاعل وموجد للوجود، في نظر **ابن رشد**، التأكيد على علاقة الأسباب بالمسبَّبات، غير أن هذا لا يؤدي، في نظره، إلى إنكار الفعل الإلهي، لأنه فعل مطلق يشمل أفعال جميع الموجودات ويؤثر فيها. فابن رشد، هنا، يقدم حلًّا مخالفًا للمتكلمين من الأشعرية والباطنية، الذين

(19) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مصدر سابق، ص. 151.
(20) المصدر نفسه، ص ص. 201-200.

نفوا علاقة الأسباب بالمسبَّبات، لكي لا يقولوا بوجود أسباب فاعلة من غير الله.

يرى ابن رشد أن إنكار العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبَّبات لا يؤدي فقط إلى تعطيل العقل وإبطال النظر الفلسفي، بل يفضي كذلك إلى سوء فهم مقاصد الشرع من جهة، ومقاصد العقل من جهة أخرى. فانتظام الموجودات واطراد العلية بين الظواهر يمثلان، في نظره، السبيل إلى إدراك سنن الله في الكون والوقوف على الحكمة من التشريعات. ومن ثم، فإن تبني موقف ينكر السببية يترتب عليه، كما يتضح من تحليلاته في **تهافت التهافت**، إبطال إمكان العلم وإبطال إمكان العمل. وفي هذا الإطار، يشير الباحث **منجي لسود** إلى أن موقف **ابن رشد** ينطوي على تنبيه مبكر إلى الآثار السياسية والاجتماعية المترتبة على إنكار العلية، إذ يسهم في «**تكريس الأوضاع المتردية من تفش للجهل الذي يساعد على تفشي الفساد السياسي، و انخرام الأوضاع الاجتماعية وخاصة استقالة المسلمين عن و اقعهم بدعوى عجزهم عن اختيار أفعالهم أمام قدرة الله المطلقة، التي يروج لها أصحاب المصالح السياسية وفي مقدمتهم الفقهاء وأهل الحديث**»[21].

اختلف المسلمون في معنى الإرادة والفعل الإنساني إلى فرقتين: واحدة تعتقد بالحرية، والأخرى تقول بالجبر، بحيث يرجع سبب الاختلاف بينهما إلى تعارض الأدلة العقلية مع الأدلة النقلية. لذلك كان ابن رشد يرى أن الأفعال الإنسانية تتم بإرادة الإنسان، وفقَ علاقة تربط الأسباب بالمسبَّبات. يقول: «**مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهي من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه. وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج، ومربوطة بها ... وكانت إرادتنا و أفعالنا لا تتم، ولا توجد بالجملة. إلا بمو افقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود**»[22].

وبذلك يتضح أنَّ موقف **ابن رشد** من الإرادة الإنسانية يندرج في سياق رؤيته الفلسفية العامة، حيث يربطها بمفهوم النفس من خلال التمييز بين قواها الإدراكية، التي تعي الغايات، وقواها النزوعية، التي تحرك النفس نحو الميل أو النفور. وبهذا المعنى، تصبح الإرادة ثمرة لتفاعل هاتين القوتين داخل نسق سببي منظم. ومن هنا يؤكد ابن رشد أن إرادة الإنسان تظل محفوظة في إطار إرادة الله، وليست مستقلة عنها استقلالًا تامًّا، وهو تصور يختلف عن موقف **الجويني في الكشف**، الذي ركز على مبدأ

(21) منجي لسود، إسلام الفلاسفة، دار الطليعة للنشر والتوزيع، ورابطة العقلانيين العرب، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص. 44.

(22) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مصدر سابق، ص ص. 227-226.

اكتساب الإنسان لأفعاله من غير أن يُدرجها بالعمق نفسه ضمن بنية قوى النفس كما فعل ابن رشد.

وفق هذا التصور، تغذو رؤية الغزالي، وقبلها الرؤى السينوية بخصوص إشكالية الإرادة الإنسانية وارتباطها بالفعل الإلهي، أشبه بتصورات المتكلمين في نظر **ابن رشد**، فهو يقول: «**إن مذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة**»[23]، الذين سقطوا في البدع حين إقامة التشبيه بين إرادته تعالى وإرادة وفعل الإنسان[24]، رُغم وجود إختلاف بينهما من حيث كون الإنسان يريد في الزمان، بما هو فكرة إنسانية تتميز بالتمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل، بينما إرادة الله مفارقة عن نطاق الزمان، وتجعله يستولي على كل الأزمنة؛ لأنه «**ليس بجسم، ولا تجري عليه أحكام الأجسام، فأفعال الله قديمة في حد ذاتها، ولكنها تبدو لنا حادثة لأننا لا نتصور تحقق الأفعال إلا في زمن محدد**»[25].

يُعبر هذا القول عن فطنة وذكاء **ابن رشد** حين أكد عدم جدوى النقاشات في صفات الله، بذريعة أن البحث فيها لا يتماشى والمقصد الإسلامي، لذلك لا يجب أن ننسب إليه صفات كما ينسبها الإنسان إلى نفسه، لأن ذلك قد يؤدي بالعامة إلى المماثلة بينها. إن صفة الإرادة مثبتة في حق الله، لكونها شرطا ضروريا لتبيان أفعاله الصادرة عن علمه وحكمته، غير أن إرادته لا تشبه إرادة الإنسان في الاختيار في نظر **ابن رشد**، فهو يرفض التصريح بقدم صفة الإرادة للجمهور لما في ذلك من إثارة للشك وللفرقة بينهم.

مما تقدم يتضح كيف أن ابن رشد اتبع في نقده المذاهب الكلامية وحتى الفلسفية خلال عصره طريقًا برهانيًا ساعده على القيام بعدة أمور، منها «**اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه وهي تعد عوامل داخلية، بالإضافة بطبيعة الحال إلى العناصر الفلسفية التي تعد أهم و أبرز هذه العوامل، وهي تعد عوامل أساسية استفادها من دراسته للفلسفة اليونانية بصفة عامة، وفلسفة أرسطو ومنطقه على وجه الخصوص**»[26].

على هذا الأساس، راح فيلسوف قرطبة يؤكد أن جوهر الإجابة عن مسألة الفعل الإنساني يكمن في اتخاذ موقف وسطي بين التصور الجبري والتصور الاعتزالي، من دون التفريق بينهما، بحجة أن المقصد الشرعي لا يروم التفريق بين التصورين، وإنما قصده الجمع بينهما، كما أكد ذلك **ابن رشد** في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

(23) عمارة محمد، المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، السنة (بدون)، ص. 54.
(24) Arthur Hyman, James J. Walsh, Thomas Williams, Philosophy in the Middle Ags The Christian, Islamic, and Jewish Traditions, Hackett Publishing Company, Cambridge, Third Edition, 2010, p. 286.
(25) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، مصدر سابق، ص. 50.
(26) عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1984، ص. 20.

سيقدم **ابن رشد** جوابًا شافيًا عن طبيعة الفعل الإنساني، مكنه من إقامة التوافق بين الشرع والعقل، مبينًا من خلاله أن الأشياء التي توجد عن إرادة الإنسان توجد وفق إرادتنا وتبعًا لأسباب خارجية. وهذا يعني أنه اتخذ موقفًا متوسطًا بين المعقول والمنطوق، أسعفه في معالجة مسألة الحرية في علاقتها بإرادة الإنسان وأفعاله الخاصة من جهة، وعلاقتها بالفعل الإلهي وبمسألة القضاء والقدر من جهة ثانية.

يتميز الإنسان بحرية إرادة اختيار فعل الشيء أو ضده، غير أن قدرته على الاختيار مشروطة بأسباب وقوانين حتمية. وبهذا، يتبين أن **ابن رشد** قد قدم تفسيرًا أخلاقيًا وعلميًا لمسألة الفعل الإنساني، حيث يتمثل التفسير الأخلاقي في القول إن إرادة الإنسان ناتجة عن ارتباطها بمؤثرات الطبيعة الداخلية للإنسان، بينما يرتبط التفسير العلمي بتبيين أن الفعل الإنساني لا يتم إلا في إطار أسباب خارجية تسمح لنا بالفعل أو تحول بيننا وبين الفعل.

يربط **ابن رشد** بين الإرادة الإنسانية والفعل الإلهي، ويرى أنهما لا ينفصلان، بحجة تأثر الإنسان بسلسلة من القوانين والأسباب الأزلية التي يُطلق عليها اسم القضاء والقدر، مما يكشف أن حرية الإرادة الإنسانية نسبية، لكونها مشروطة بدوافع إنسانية غريزية وبأسباب طبيعية تتحكم في الأشياء المحيطة بالإنسان.

جمع **ابن رشد**، في تصوره لمسألة فعل الإنسان وإرادته، بين القول بالحرية من جهة، والقول بالقضاء والقدر الإلهي من جهة ثانية، وذلك بغية تجاوز الشكوك الممكنة بين المشيئة الإلهية وإرادة الإنسان. ولكي يتجاوز هذه الشكوك، جعل لله حضورًا في الأفعال الصادرة عن الإنسان. وبهذا، ربط الإرادة الإنسانية بنظام سببي يحكم أفعالنا والنظام الطبيعي المحيط بنا، فإذا توافقَت تلك الأسباب مع إرادتنا تمكنا من الفعل، وإذا لم تتوافق حصل العكس.

هكذا يتضح أن فيلسوف قرطبة رأى أن إرادة الإنسان وأفعاله ليست جبرية تمامًا، وليست اختيارية تمامًا، بل هي أفعال تجمع بين الجبر والاختيار. مميزًا في ذات السياق بين عالمين اثنين، هما: عالم الإرادة الداخلي، بما هو عالم يختار فيه الإنسان فعل ما يشاء وفق حريته الخاصة وتبعًا لنظام السببية في بدنه، ثم عالم الإرادة الخارجي، أو ما يُطلق عليه عالم القضاء والقدر، بما هو عالم الظروف والأسباب التي قدرها الله على الإنسان، لتجعل فعله يتم وفق نظام محدود.

كما ميز **ابن رشد**، حين حديثه عن الفعل الإلهي ورباطه بفعل الإنسان وإرادته في الموجودات

الحادثة بين الجواهر والأعراض، ليبين ارتباط الفعل الإلهي بخلق الجواهر، وارتباط إرادة الإنسان بفعل الأعراض. وبما أن الإرادة الإنسانية مسببة عن أسباب أزلية لا يحيط بمعرفتها إلا الله سبحانه، كان الفعل الإنساني يتم في أوقات محدودة ومقدار محدد. لذلك كانت «**الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعا، أعني: بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج. فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة**»[27].

مما تقدم ذكره، يتبين أن الحديث عن الإرادة الإنسانية لا يتأتى إلا في علاقته بمشكلة الخير والشر، والنظر في الكيفية التي عولجت بها عند **ابن رشد**. فهو سلك حين حديثه عن مشكلة الخير والشر مسلكًا مختلفًا عن الطريق الذي سلكه الغزالي والعديد من المتكلمين المسلمين، لكونه يرى أنَّ الشر يوجد في العالم من أجل وجود الخير، بحجة أن الحكمة الإلهية تقتضي وجود الخير أكثر من الشر، وتتطلب وجود الشر من أجل الخير الأعم.

## الخاتمة:

في الختام، يتضح أن معالجة **ابن رشد** لمسألة الفعل الإلهي والفعل الإنساني تكشف عن عمق تصوراته الفلسفية، التي تجمع بين ثبات المبدأ العقدي ومرونة المنهج التأويلي. فقد بنى تصورَه على أساس التمييز بين إرادة الفاعل المطلق، التي هي أزلية ومطلقة ومنزهة عن الزمن والتغير، وإرادة الإنسان، التي هي نسبية ومرتبطة بالأسباب والمسببات في إطار قضاء وقدر إلهي. ومن هذا المنطلق، تجاوز ابن رشد ثنائية الجبر والاختيار، ليطرح رؤية وسطية تقوم على تأصيل الحرية الإنسانية ضمن نظام سببي منظم، يحفظ التوافق بين مقاصد العقل ومقاصد الشرع.

كما يبرهن فكره على أن الفعل الإلهي ليس مجرد مسألة عقلية أو كلامية، بل هو مدخل لفهم طبيعة الكون وعلاقة الإنسان به، بحيث تجعل من الفعل الإنساني امتدادًا لحكمة إلهية أزلية، وفي الوقت ذاته، احتفاظًا بمسؤولية الفرد الأخلاقية والسياسية. بهذا المعنى، يمكن القول إن ابن رشد قدّم رؤية فلسفية متكاملة لإشكالية الفعل، تجمع بين الميتافيزيقيا والأخلاق والسياسة، وتمثل إسهامًا فريدًا في تاريخ الفلسفة الإسلامية، يفتح آفاقًا جديدة للتفكير في العلاقة بين الإرادة والحرية، وبين الفكر والعقل، وبين الدين والفلسفة.

## المراجع:

(27) الجابري محمد عابد، ابن رشد، سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 2015، ص. 282.

ابن رشد، م. بن أ. (1964a). مناهج الأدلة في عقائد الملة (ط2، تقديم وتحقيق محمود قاسم). مكتبة الأنجلو المصرية.

ابن رشد، م. بن أ. (1964b). مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام (ط2، تقديم وتحقيق محمود قاسم). مكتبة الأنجلو المصرية.

ابن رشد، م. بن أ. (1967). تفسير ما بعد الطبيعة (ط2، تحقيق موريس بويج). دار المشرق.

ابن رشد، م. بن أ. (1998). تهافت التهافت: انتصارًا للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار (ط1، تقديم وإشراف محمد عابد الجابري). مركز دراسات الوحدة العربية.

ابن منصور رمضان، م. (2013). قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد (ط1). عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع.

الجابري، م. ع. (2015). ابن رشد: سيرة وفكر (ط5). مركز دراسات الوحدة العربية.

الخضيري، ز. م. (1983). أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (ط1). دار الثقافة للنشر والتوزيع.

شرف الدين، خ. (1995). ابن رشد: الشعاع الأخير. دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر.

العراقي، ع. (1984a). المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد (ط2). دار المعارف.

العراقي، ع. (1984b). النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ط4). دار المعارف.

عمارة، م. (n.d.). المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد (ط2). دار المعارف.

فودة، س. ع. اللطيف. (2009). موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الاتجاهات الفكرية الحديثة: دراسة تحليلية نقدية (ط1). دار الفتح للدراسات والنشر.

لسود، م. (2006). إسلام الفلاسفة (ط1). دار الطليعة للنشر والتوزيع؛ رابطة العقلانيين العرب.

## References:

Al-ʿIrāqī, ʿA. (1984a). Al-manhaj al-naqdī fī falsafat Ibn Rushd (2nd ed.). Dār al-Maʿārif. (in arabic)

Al-ʿIrāqī, ʿA. (1984b). Al-nazʿah al-ʿaqliyyah fī falsafat Ibn Rushd (4th ed.). Dār al-Maʿārif. (in arabic)

Al-Jābirī, M. ʿĀ. (2015). Ibn Rushd: Sīrah wa-fikr (5th ed.). Center for Arab Unity Studies.

(in arabic)

Al-Khuḍayrī, Z. M. (1983). Athar Ibn Rushd fī falsafat al-ʿuṣūr al-wusṭā (1st ed.). Dār al-Thaqāfah. (in arabic)

Fūdah, S. ʿA. al-Laṭīf. (2009). Mawqif Ibn Rushd al-falsafī min ʿilm al-kalām wa-atharuhu fī al-ittijāhāt al-fikriyyah al-ḥadīthah: Dirāsah taḥlīliyyah naqdiyyah (1st ed.). Dār al-Fatḥ li-l-Dirāsāt wa-al-Nashr. (in arabic)

Hyman, A., Walsh, J. J., & Williams, T. (2010). Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish traditions (3rd ed.). Hackett Publishing Company.

Ibn Manṣūr Ramaḍān, M. (2013). Qirāʾah jadīdah li-ʿilm al-manṭiq wa-ʿalāqatuhu bi-l-mītāfīzīqā ʿinda Ibn Rushd (1st ed.). ʿĀlam al-Kutub al-Ḥadīth. (in arabic)

Ibn Rushd, M. b. A. (1964a). Manāhij al-adillah fī ʿaqāʾid al-millah (2nd ed., M. Qāsim, Ed.). Anglo Egyptian Bookshop. (in arabic)

Ibn Rushd, M. b. A. (1964b). Manāhij al-adillah fī ʿaqāʾid al-millah, maʿa muqaddimah fī naqd madāris ʿilm al-kalām (2nd ed., M. Qāsim, Ed.). Anglo Egyptian Bookshop. (in arabic)

Ibn Rushd, M. b. A. (1967). Tafsīr mā baʿd al-ṭabīʿah (2nd ed., M. Bouyges, Ed.). Dār al-Mashriq. (in arabic)

Ibn Rushd, M. b. A. (1998). Tahāfut al-tahāfut: Intiṣāran li-l-rūḥ al-ʿilmiyyah wa-taʾsīsan li-akhlāqiyyāt al-ḥiwār (1st ed., M. ʿĀ. al-Jābirī, Ed.). Center for Arab Unity Studies. (in arabic)

ʿImārah, M. (n.d.). Al-māddiyyah wa-al-mithāliyyah fī falsafat Ibn Rushd (2nd ed.). Dār al-Maʿārif. (in arabic)

Lassūd, M. (2006). Islām al-falāsifah (1st ed.). Dār al-Ṭalīʿah; Rābiṭat al-ʿAqlāniyyīn al-ʿArab. (in arabic)

Sharaf al-Dīn, Kh. (1995). Ibn Rushd: Al-shuʿāʿ al-akhīr. Dār wa-Maktabat al-Hilāl. (in arabic)

Taylor, R. C., & López-Farjeat, L. X. (Eds.). (2016). The Routledge companion to Islamic philosophy. Routledge.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.512

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 10-3-2025
تاريخ القبول: 1-7-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# الدين والديمقراطية في الفضاء العمومي: نموذج النظرية النقدية لهابرماس

فريد طموح[1]

farid.tamouh@uit.ac.ma

محمد الاشهب[2]

أحمد الفرحان[3]

## الملخص:

يروم هذا البحث كشف العلاقة بين الدين والديمقراطية في نظرية التواصل ليورغن هابرماس. لهذا توسلنا منهج التحليل النقدي لتتبع أهم التطورات التي طرأت على موقف هابرماس من حضور الدين في الفضاء العمومي ومبرراتها. من خلال تناول التعديلات التي طرأت على مفهوم الفضاء العمومي ذاته في فكر هابرماس، ثم بيان أهمية الديمقراطية التشاورية، ورصد آفاقها المستقبلية في ظل نزاع الدين والعلمانية في هذا الفضاء العمومي، قبل عرض المقترح الهابرماسي لتحقيق التعايش بين الديني والعلماني والمتمثل في شرط الترجمة الدلالية للمضامين الدينية في المؤسسات الرسمية. هذه النتيجة الأساسية التي يتوصل إليها البحث، تستند على حجة رئيسة لهابرماس متمثلة في كون إقصاء التراث الديني من حقه في الوجود في الفضاء العمومي يشكل عنصرَ ضعف للديمقراطية وليس تدعيمًا لها، علاوة على أنَّه ينافي معايير العدالة والمساواة والتسامح التي تنبني عليها الديمقراطية التشاورية.

## الكلمات المفتاحية:

نظرية الفعل التواصل، الديمقراطية التشاورية، العلمانية، الترجمة الدلالية، التعددية

(1) باحث بسلك الدكتوراه، مختبر الإنسان والمجتمعات والقيم، بجامعة ابن طفيل بالقنيطرة، المغرب.
(2) أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر بأكادير، المغرب.
(3) أستاذ التعليم العالي بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة ابن طفيل بالقنيطرة، المغرب

للاقتباس: طموح، فريد، الأشهب، محمد، الفرحان، أحمد، الدين والديمقراطية في الفضاء العمومي: نموذج النظرية النقدية لهابرماس، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 84- 116.

© 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: 2025-3-10
Accepted: 2025-7-1

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Religion and Democracy in the Public Sphere: A Model of Habermas's Critical Theory

**Farid Tamouh**[4]

farid.tamouh@uit.ac.ma

**MohammedAl-Ashhab**[5]

**Ahmad Al-Farhan**[6]

## Abstract:

This study investigates how Jürgen Habermas's communication theory addresses the interplay between religion and democracy, employing a critical analytical lens to trace the evolution of his stance on religion's role in the public sphere and the reasons behind these shifts. It examines how Habermas redefines the concept of the public sphere, underscores the centrality of deliberative democracy, and considers its prospects amid tensions between religious and secular perspectives. Ultimately, the research highlights Habermas's proposal for coexistence, which requires the semantic translation of religious discourse within official institutions. The conclusion rests on his key argument that excluding religious traditions from public debate undermines democracy by contradicting its foundational principles of justice, equality, and tolerance.

## Keywords:

*Action Theory, Communication, Deliberative Democracy, Secularism, Semantic Translation, Pluralism.*

(4) PhD Researcher, Laboratory of Human, Societies, and Values, Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco.
(5) Professor of Higher Education, Faculty of Arts and Humanities, Ibn Zohr University, Agadir, Morocco.
(6) Professor of Higher Education, Faculty of Human and Social Sciences, Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco.

Cite this article as: Tamouh, Farid, Al-Ashhab, Mohammed, Al-Farhan, Ahmad, Religion and Democracy in the Public Sphere: A Model of Habermas's Critical Theory, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026, 84-116.

© 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:

سادت لدى السوسيولوجيين، والفلاسفة على حد سواء، في مقاربتهم لموضوع الدين نظرةٌ هيمن عليها نموذج العلمنة. الأمر الذي دفع أغلب المعاصرين منهم إلى اعتبار العلاقة بين الحداثة والتنوير بمثابة أمر محسوم. معتبرين أن مصير الدين الاختفاء من الفضاء العمومي، والانكماش في حدود المجال الخصوصي للمؤمنين. غير أن هذه المقاربة قد أبانت عن قصورها في أول امتحان لمشروع التنوير حتى في شكله الغربي المسنود بعلمانية اعتُقد إلى الأمس القريب أنها تسير في خطى حثيثة نحو الاكتمال، ولا سبيل للالتفاف إلى ذلك التراث الذي خلفته وراءها. إذ تبيّنَ أنَّ العلمانية لم تقضِ على الأصولية تمامًا، والتنوير لم يجتث التعصب من جذوره. بل والأكثر من ذلك فقد اتضح أن النموذج العلماني للدولة والنموذج الليبرالي للدستور يحملان في ذاتهما تناقضات تعوق الديمقراطية أكثر مما تخدمها. وعليه بات لزامًا إعادة النظر في علاقة الدين بالديمقراطية في الفضاء العمومي.

تُطرح اليوم إشكالية حضور الدين في الفضاء العمومي من منطلقين اثنين: يتعلق المنطلق الأول بعودة الأصوليات الدينية للهيمنة على الساحة السياسية حتى في المجتمعات الغربية التي قطعت أشواطا على درب الحداثة والتنوير والعلمنة، معتقدة أن حداثتها قد قتلت «الإله»؛ ويرتبط المنطلق الثاني بسيرورة العلمنة ذاتها وانزياحها عن مسارها السليم لتصبح مناقضة لذاتها، ويصبح التحديث مهدما لأسسه بذاته. فقد شكلت الأحداث الإرهابية عبر العالم منطلقا للسؤال حول جدوى إقصاء الدين من الفضاء العمومي ومن المشاركة السياسية، وتهميشه من طرف الليبرالية السياسية. وخلقت التعارضات بين الرؤى الدينية ونظيرتها العلمانية صعوبات على مستوى الاندماج الاجتماعي حتى في البلدان الغربية الأكثر علمانية (الولايات م أ، وفرنسا وألمانيا). مما طرح مآزق حقيقية أمام الديمقراطية. وقد لعبت هذه التحولات دورا محوريا في إعادة النظر من لدن تيارات الفكر السياسي المعاصر في مفاهيم: الديمقراطية، الدين، الفضاء العمومي...وغيرها من المفاهيم المرتبطة بها، ولم يكن يورغن هابرماس بمنأى عن هذه الحاجة إلى هذه المراجعة النظرية لمفاهيمه وتصوراته، إذ عمل بدوره على إعادة النظر في تصوره للعقل التواصلي وللنظرية السياسية عبر تطوير مفهوم الديمقراطية التشاورية بغية فتح مجال لحضور الديني في الفضاء العمومي وبحث إمكانيات استثمار التراث الديني في الفضاء والنقاش العموميين.

من هذا المنطلق يتناول هذا المقال الإشكالية التالية: هل يشكل الدين تدعيمًا للديمقراطية أم هدمًا

لأسسها؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية الأسئلة التالية: كيف تتحدد العلاقة بين الديمقراطية والدين في الفضاء العمومي المعاصر؟ وإلى أي حد يمكن للتراث الديني أن يكون خادما للديمقراطية؟ هل فرض قيود على حضور الدين في الفضاء العمومي هو إجراء ديمقراطي في حد ذاته؟ ألا يهدد حضور الدين في النقاش العمومي إجراءات العملية الديمقراطية في السياسة الليبرالية؟ وما هي مبررات التحول في الموقف الهابرماسي حول حضور الدين في الفضاء العمومي؟

لمعالجة هذه الإشكالية سأعتمد منهجا تحليليا نقديا عبر رصد التحولات التي طرأت على تصور هابرماس لكل من الفضاء العمومي والديمقراطية، وكذا لحضور الدين ودوره في النقاش العمومي في السياسة الليبرالية، وذلك عبر تطور هذه المفاهيم والعلاقات بينها في كتاباته.

حظيت مقاربة هابرماس للفضاء العمومي ولدور الدين فيه بأهمية بالغة من قبل المتخصصين والمهتمين بالمجالين الفلسفي والسياسي. ويمكن الإشارة، على سبيل المثال لا الحصر، بمقال الباحثين حسين غفاري ومعصومة برهام، تحت عنوان: «دور الدين في الفضاء العمومي: دراسة في تطور رؤية هابرماس الفلسفية» (منشور بمجلة الاستغراب العدد الثامن السنة الثالثة، صيف 2017). وقد ركز البحث على تطور منظور هابرماس لدور الدين في الفضاء العمومي، دون ربطه بمنظوره للديمقراطية. وهي نفس الملاحظة التي تنطبق على المقال المعنون بـ«إعادة التفكير في منزلة الدين في الفضاء العمومي أو إجراءات الالتقاء بين المؤمن والعلماني وفق يورغن هابرماس»، للباحث خمسي الدريدي، (منشور بمجلة تطوير، المجلد الثامن العدد 02 سنة 2021)، والذي يركز على تطور منظور هابرماس لدور الدين في الفضاء العمومي وعلاقته بالعلمانية. ويهمنا في هذا الصدد أن نركز على علاقة الدين بالديمقراطية في الفضاء العمومي، ودور الديمقراطية التشاورية، التي يقترحها هابرماس، في تجاوز مآزق علمنة الفضاء العمومي وإقصاء الدين منه.

وتحقيقًا لهذه الغاية قُسم البحث إلى أربع فقرات؛ تتوقف الأولى عند التأصيل الفلسفي لمفهوم الفضاء العمومي وتأثر هابرماس بالمفهوم الكانطي للاستعمال العمومي للعقل. وتعرض الفقرة الثانية لعلاقة الديمقراطية بالفضاء العمومي، وبيان كيفية تجاوز عيوب الديمقراطية الإجرائية (في النموذجين الليبرالي والجمهوري) عبر مقترح النموذج التشاوري. ثم تبرز الفقرة الثالثة آفاق الديمقراطية بين الدين والعلمانية. وأخيرا يتوقف البحث عند تحليل المقترح الهابرماسي المتمثل في الترجمة الدلالية للمضامين الدينية والتعلم المتبادل بين الدين والعلمانية كآلية من آليات الديمقراطية التشاورية في الفضاء العمومي المفتوح.

## 1- مفهوم الفضاء العمومي محاولة في التأصيل الهابرماسي للمفهوم:

يعد هابرماس أحد أهم أعلام النظرية النقدية، وقد استهدفت محاولاته الفكرية إعادة الثقة في مشروع الحداثة التنويري بوصفه مشروعا لم يكتمل بعد. إن الحداثة في نظره تمثل رمزا لوعد العقلانية السياسي، لكن المشكلة تكمن كما يرى في عدم تحقق هذا الوعد حتى الآن. وهو مشروع في نظره ما زال مستمرا، ومن الخطأ القول بـ «ما بعد الحداثة»، وكأن مشروع الحداثة قد استنفذ كل مقولاته. وإن كانت «الأزمنة الحديثة» قد صارت من الماضي، فإن عملية التحديث مستمرة. وهنا يقتنص هابرماس تعبير آرنولد جيلن (Arnold Gehlen) في قوله إن: «مقدمات الأنوار قضت نحبها، والنتائج وحدها تستمر في التأثير»[7].

إنَّ ما يميز تصور هابرماس للحداثة هو قدرته على الربط والتركيب بين كل من الفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وفلسفة القانون، واللسانيات التداولية؛ مستفيدًا من نظرية فعل الكلام عند أوستن (Austin) وبرجماتية جون ديوي (John Dewey)، ومن النظريات التفاعلية المستمدة من ميد (Mead) وغيره. الأمر الذي ساعده على تأسيس «نظرية الفعل التواصلي» التي تميط اللثام عن العقلانية الكامنة والمضمرة في الكلام، متجاوزا في الوقت نفسه فلسفة الوعي التي ترهن بناء الحقيقة بالذات الفردية. فالعقلانية التواصلية تسعى إلى ضبط علاقة الفرد بالآخر وإخضاع العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة داخل المجتمع لأخلاقيات المناقشة[8]. يتحقق العقل التواصلي ويحقق وظائفه عبر اللغة والحوار بين الأنا والآخر، بين «أنا –أنت» الكفيلة بخلق التفاعل والبناء المشترك لشروط صلاحية الخطاب.

ولإن كان عالمنا هذا هو عالم التواصل بامتياز فإنه بالمقابل «تواصلٌ مشوّهٌ» بحسب وجهة نظر هابرماس؛ لأنه مبني على الإنتاج وليس على التواصل ذاته. لهذا نجده يُلِحُّ على إيلاء التفاعل دوره المركزي على حساب الإنتاج، ليتمكن الأفراد من بناء هوياتهم في نظام «تذاوتي» يتشكل من خلاله الواقع الاجتماعي بالتفاهم[9]. «لنتواصل (يؤكد هابرماس) ولنتواصل بالأدوات والتقنيات التي تضعف

(7) هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، الطبعة الأولى، (1995)، (ص/ 10).

(8) مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مقدمة برهان غليون، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، (2005)، (ص/ 119).

(9) المرجع السابق، (ص/ 182).

التواصل نفسه. هذا هو جب التناقض الذي وُضعنا فيه»[10]. لهذا نلفيه وهو يحلل، بطريقته الخاصة، العنف الذي يخلقه الإرهاب العالمي، عبر ربطه بالتشوهات التي تصيب الفعل التواصلي، قائلًا: «تنشأ النزاعات بيننا من التواصل المشوه، ومن سوء الفهم، ومن عدم الإدراك، ومن عدم الإخلاص والخداع... يبدأ العنف بتواصل مشوه، ثم يقوده انعدام الثقة المتبادل والخارج عن السيطرة إلى انقطاع التواصل»[11]. لهذا ركز هابرماس اهتمامه على تطوير مفهوم الفضاء العمومي المحتضن لفعل التواصل الحقيقي.

يشكل مفهوم الفضاء العمومي الفضاء المثالي للتحاجج والتخاطب والتبادل الديمقراطي الحقيقي. ويحدده هابرماس كدائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة، أي بين دائرة المصالح الخاصة المتعددة والمتنوعة والمتناقضة، ومن بينها مختلف مكونات التراث الديني في تعدديته العالمية، وبين دائرة السلطة الموحدة والمجردة. فهو الفضاء المفتوح الذي يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام، ويتحولون بفضله وعبره إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات واحدة. فالتبادل العقلاني لوجهات النظر حول مسائل تخص المصالح العامة هو الذي يتيح فرز رأي عام، يمكن توسله من قبل المواطنين في الضغط على الدولة[12].

أُعجب هابرماس بعرض كانط للفضاء العمومي، بوصفه متمحورا حول المحاججة العقلانية بدلا من هويات المتحاججين، لكنه انتقد، فهمه النخبوي والبرجوازي لديناميات الفضاء العمومي، فوَصفُ كانط للفضاء العمومي هو تعبير عن الأيديولوجيا البرجوازية، التي تفهم المشاركة على أنها امتياز للطبقة الأعلى المثقفة غالبا، والميسورة والذكورية[13]. بينما يشمل الفضاء العمومي الهابرماسي جميع المواطنين بدون استثناء أو تمييز، تماشيا كذلك مع المبدأ الحقوقي العالمي المتمثل في المساواة الطبيعية بين الناس. هذه المساواة ليست محض مبدأ نظري لأخلاقيات المناقشة في الفضاء العمومي، بل هي جوهر الفعل التواصلي، وبوساطتها نستطيع خلق فهم مشترك لقواعد الحوار والتواصل عبر اللغة، الأمر الذي يمكننا من أن نتعلم حقيقة من نحن، بوصفنا فاعلين مستقلين ذاتيا. لكن عودة هابرماس إلى الجذور الكانطية لمَفهَمة الفضاء العمومي، ترتبط بشكل خاص بدفاع كانط عن الجرأة في استعمال الفهم (العقل) والتي تفترض الشجاعة والاستقلالية والمسؤولية والإرادة[14]. بحيث ميز كانط

(10) المرجع السابق، (ص/ 141).

(11) بورادوري جيوفانا، الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة وتقديم خلدون النبواني، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، (2013)، (ص. ص/ 80 .81).

(12) مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية، (ص/ 7).

(13) بورادوري جيوفانا، الفلسفة في زمن الإرهاب، (ص. ص/ 109.108).

(14) يقول كانط: «تجرأ على استخدام فهمك الخاص! هذا إذن هو شعار التنوير».

بين الاستعمال الخاص للعقل والاستعمال العمومي له[15]، وهو التمييز الذي أسهم في نحت مفهوم الفضاء العمومي.

اعتبر هابرماس، في بدايات تفكيره في الفضاء العمومي في صيغته البورجوازية، أنه عبارة عن فكرة وإيديولوجيا في الوقت عينه؛ فهو فكرة لأنه يشكل مساحة يشارك فيها الناس كأنداد في نقاش عقلاني طلبا للحقيقة والصالح العام، وهو فضاء مفتوح، على الأقل نظريا. لكنه على الصعيد الواقعي محض أيديولوجيات أو أوهام، والسبب هو أن المشاركة في هذا الفضاء العمومي، الذي كان موجودا في المقاهي والصالونات والدوريات الأدبية في أوروبا القرن الثامن عشر، هي مشاركة محجوزة لخاصة الناس، أي لمجموعة صغيرة من الرجال المتعلمين الأثرياء، فالتعليم والثراء كانا شرطي المشاركة الضمنيين. ومع ذلك فإنَّ هابرماس يعتبر أن فكرة الفضاء العمومي كانت، على الأقل نظريًّا تجعله، مفتوحًا أمام كل من تهيأت له الظروف المادية والفكرية لذلك، ولم يكن هناك من يُستبعَد نظريًّا عن المناقشات[16].

وعلى الرغم من هذا النقد الذي وجهه هابرماس لمفهوم الفضاء العمومي البورجوازي، إلا أنه لم يتمكن، على الأقل في كتاب «التحول البنيوي للفضاء العمومي» 1962، من أن يبلور تصورا مخالفا لهذا المفهوم أو مقترح فضاء عمومي ما بعد-بورجوازي، بحسب تعبير نانسي فريزر[17]. على الأقل إلى

---

يُنظر: كانط إيمانويل، ما التنوير؟، ترجمه عن الألمانية إسماعيل مصدق، منشور على الرابط:
https://www.aljabriabed.net/n04_13mousadak_tanwir.htm 16/09/2022، 21:00 الاطلاع يوم:
وفي ترجمة فتحي إنقزو: «لتكن لك الشجاعة على استخدام ذهنك أنت! ذلك هو شعار التنوير».
يُنظر: كانط إمانويل، جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟، ترجمة فتحي إنقزو، ضمن مقالات في التاريخ والسياسة، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، (2022)، (ص/121).
يُنظر كذلك: كانط إيمانويل، ما الأنوار؟، ضمن ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، تعريب وتعليق محمود بن جماعة، تونس: دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى،(2005)، (ص/ 85).

(15) ميز كانط بين الاستعمال الخصوصي للعقل وبين الاستعمال العمومي له، فهذا الأخير هو «الاستعمال للعقل الذي يكون لأحد ما من حيث هو عارف إزاء مجموع الجمهور الذي يمثله عالم القراء». أما الاستعمال الخصوصي فهو «الذي يُباح له أن يفعله المرء بعقله لدى تكليف مدني عهد به إليه أو وظائف أنيطت به».
يُنظر: كانط إمانويل، جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟، ترجمة فتحي إنقزو، (ص/ 123).
ومن خلال ثلاثة أمثلة (الضابط، أداء المواطن للضرائب، الكاهن) يوضح كانط الفرق بين الاستعمال العمومي والاستعمال الخصوصي للعقل؛ فمن حق الضابط مثلًا في إطار استعماله العمومي للعقل أن يجهر ويوضح أخطاء الاستراتيجيات الحربية للقادة، ولكنه في إطار علاقته بالأمر الموجه من طرف قائده غير مخول له مناقشة هذا الأمر لأنه هنا يكون موظفا مستعمِلا لعقله استعمالًا خصوصيًّا.

(16) جيمس جوردن فينليسون، يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة أحمد محمد الروبي، القاهرة، منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، (2015)، (ص/ 29).

(17) يأتي اهتمام نانسي فريزر بمفهوم الفضاء العمومي في سياق فهمها للحركات الاجتماعية خاصة الجديدة منها بعد حركة ماي 1968؛ وظهور حركات جديدة ذات أبعاد كونية عالمية منها المناهضة للعولمة، وذات البعد النسوي والحقوقي الثقافي وغيرها. إنها تَنقُد الفهم الهابرماسي للفضاء العمومي بوصفه فضاء مقتصرًا على نخبة من المثقفين القادرين على استخدام العقل بشكلٍ نقدي؛ ففي مقالها المعنون بـ: «إعادة النظر في الفضاء العمومي: مساهمة في نقد الديمقراطية في بعدها الواقعي»، تنطلق نانسي

حدود كتاب «نظرية الفعل التواصلي»[18].

لكن المستجدات والتحولات التي طرأت على الساحة السياسية الدولية والغربية بوجه خاص دفعت هابرماس حتما إلى إعادة النظر في مفاهيمه وتصوراته وخاصة مفهوم «الفضاء العمومي» ودوره في النقاش السياسي، ودور ووظيفة التراث والخطاب الدينيين في هذا النقاش. وفي هذا السياق يخصص مقاله «الدين في الفضاء العمومي» لتطوير هذا المفهوم من منظور حضور الدين في الفضاء العمومي. مصرحا في مستهله: «سوف أتطرق إلى الجدل الذي نشأ في أعقاب نظرية جون رولز(John Rawls) السياسية، ولا سيما مفهومه عن الاستعمال العمومي للعقل. كيف يؤثر الفصل الدستوري بين الدولة والكنيسة على الدور الذي يُسمح للتقاليد والمجتمعات والمنظمات الدينية أن تلعبه في المجتمع المدني والفضاء السياسي العمومي، وقبل كل شيء في الرأي السياسي وتنشئة المواطنين أنفسهم؟»[19]. بحيث صار الدين مكونا أساسيا إلى جانب الديمقراطية، وأحيانا ضدها، في تشكيل الرأي في الفضاء العمومي.

## 2- الديمقراطية والفضاء العمومي

تمحور اهتمام هابرماس خلال فترة التسعينيات من القرن الماضي بشكل كبير حول قضايا الديمقراطية، والمواطنة العالمية، وحقوق الإنسان. وهي الفترة التي بلور فيها تصوره حول «الديمقراطية التشاورية»، بعد أن أرسى أسسها الخطابية من خلال تطوير مفهوم «العقل التواصلي»، وكذا أرضيتها الفكرية والأخلاقية عبر تطوير نظرية «أخلاقيات المناقشة». ليمنحها بعدها السياسي بدءا بكتاب «الحق والديمقراطية: بين الوقائع والمعايير» 1992 و«سجال العدالة السياسية مع جون رولز (John

---

فريزر من المسلمة التي تقول بأن الديمقراطية الليبرالية هي النموذج الأمثل للبلدان التي حسمت مع اشتراكية الدولة في النموذج السوفياتي، والديكتاتورية العسكرية لأمريكا اللاتينية وغيرها. بالنسبة لها فإن الذين مازالوا يحاولون التنظير لحدود الديمقراطية في المجتمعات الرأسمالية الحديثة مجبرون على الانطلاق من مفهوم هابرماس الأساسي «الفضاء العمومي» الذي طوره في كتاب «التحول البنيوي للفضاء العمومي» 1962. وغايتها من ذلك توضيح اللبس الذي شاب عدم قدرة التيار السائد للتقليد الاشتراكي والماركسي على إدراك كامل لأهمية التمييز بين أجهزة الدولة من ناحية، وبين المساحات العامة للتعبير (les arènes publiques) وتجمع المواطنين من جهة أخرى. لقد اعتبر هذا التيار التقليدي في كثير من الأحيان أن إخضاع الاقتصاد لسيطرة الدولة الاشتراكية كان يعادل إخضاعه لسيطرة جميع المواطنين الاشتراكيين.

Fraser Nancy, repenser la sphère publique, une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement, traduit de l'anglais par Muriel Valenta, C.N.R.S. Editions « Hermès, La Revue » 2001/3 n° 31 | pages 125 à 156, Article disponible en ligne à l'adresse (dernière consultation 04/11/2024 a 10:00).
https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2001-3-page-125.htm

(18) هابرماس يورغن، نظرية الفعل التواصلي، المجلد الأول: عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية، المجلد الثاني: في نقد العقل الوظيفي، ترجمة فتحي المسكيني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى (2020).

(19) Habermas Jürgen, Religion in the Public Sphere, *European Journal of Philosophy*, Polity, (2006), (p/ 3).

1996» (Rawls، مرورا بـ «الاندماج الجمهوري» 1996، وكتاب «تكتل ما بعد الدولة الأمة» 1999. وصولا إلى مقالات وحوارات ذات صلة بالقضايا نفسها المطروحة في هذه الكتب. وهي الأعمال التي سينتقل فيها تدريجيا من التصور الكلاسيكي للديمقراطية كتداول على السلطة، وتجاوز أعطابها في نفس الوقت، عبر صَوغِ تصوره حول الديمقراطية التشاورية.

## أولًا: الديمقراطية في النموذجين الليبرالي والجمهوري وضعف الفضاء العمومي

ينطلق هابرماس في بناء تصوره للديمقراطية التشاورية، كما عبّر عنه في دراسة تحت عنوان: «ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية»[20]، من المقارنة بين التصورين الليبرالي والجمهوري في ضوء أعمال فرانك مشلمان (Frank Michelman). وهي مقارنة ليست الغاية منها استبعاد التصورين معًا، ولا تفضيل أحدهما على الآخر، ولكنها في الحقيقة مقارنة ذات بعد نقدي بنائي، فهو ينتقي منهما ما يمكن اعتباره الأفضل والأجود لعالم اليوم، مع الأخذ بعين الاعتبار كشف عيوب كل منهما ومحاولة تجاوزها.

يختلف التصوران الليبرالي والجمهوري في نظرتهما للعملية السياسية والديمقراطية، ومنها لتشكل الإرادة السياسية للمواطنين ولوضعهم، ولعلاقة الدولة بالمجتمع؛ بحيث ينظر التصور الليبرالي للسيرورة السياسية على أنها تنبني على شكل اتفاق مستخلص من بين مختلف المصالح، وبناء على قواعد الاقتراع وتشكل الفرق البرلمانية التي هي أساسا قواعد تضمنها المبادئ الليبرالية للدستور. هذا التشكل الديمقراطي هو شَرعنة لممارسة السلطة السياسية، يتم تفسيره عبر براديغم الاقتراع، الذي يفسر ظاهرة نشوء السلطة. وعليه تختزل العملية السياسية بالأساس في الصراع من أجل احتلال المواقع التي تسمح فيما بعد بالتصرف في السلطة الإدارية. ويقاس نجاح المعركة هنا بالموافقة التي يمنحها المواطنون لعدد من الشخصيات والبرامج، وذلك استنادا إلى عملية التصويت (صناديق الاقتراع وعدد الأصوات تحول العملية السياسية إلى مجرد عملية تقنية إجرائية). ويتحدد رضا المواطنين في التصور الليبرالي بعدد الأصوات، وبالتالي تكون لقرارات واختيارات الناخبين البنية نفسها لاختيارات الفاعلين.

يكمن معنى كل نظام قانوني بحسب هذا التصور في كونه يسمح بتحديد الحقوق المستحقة لعدد

(20) هابرماس يورغن، ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية، ترجمة محمد الأشهب، مجلة ثقافات، البحرين، العدد 22، (2009)، (ص. ص/ 217 . 227).

والمقال الذي ترجمه الدكتور محمد الاشهب مقتبس من كتاب هابرماس «الاندماج الجمهوري». يُنظر:

Habermas Jürgen, l'intégration républicaine: essais de théorie politique, tr par Rainer Rochlitz, fayard (s d).

من الأفراد، ويحدد وضع المواطنين بالحقوق الذاتية التي يتمتعون بها في علاقتهم بالدولة أو بالمواطنين الآخرين. وتسمح الحقوق السياسية للمواطنين بتشكيل إرادة سياسية، والتوحيد بين المصالح هو الذي يؤدي إلى خلق حكومة منتخبة. وهنا تكون السيادة ملكا للشعب وتمارَس بواسطة الانتخابات والاستفتاء والقوانين والدستور وفصل السلط. لكن الفضاء العمومي يشهد في هذه الحالة نقاشًا سابقًا على تشكيل الإرادة ولا يؤثر بشكل مباشر إلا عبر تشكيل الرأي العام.

أمّا بالنسبة للنموذج الجمهوري فيتصور السياسة شكلًا تأمليًا لسياق حياة أخلاقية، إنها الوسيط الذي يدرك فيه أعضاء الجماعة المتضامنة والمشكَّلة عفويا ارتباطاتهم وعلاقاتهم المتبادلة. من هنا، فإلى جانب السلطة الإدارية ومصالح كل الناس، يظهر التضامن مصدرًا ثالثًا للاندماج الاجتماعي، وهذا الشكل للإدارة السياسية كنموذج أفقي صِيغَ لإدراك التفاهم والاجماع الذي تم التوصل إليه بوساطة التواصل. هكذا يكتسب الفضاء العمومي السياسي وبنيته التحتية المؤلفة من المجتمع المدني دلالة استراتيجية، فكلاهما اعتبرا فضاءين لممارسة التفاهم بين المواطنين، ويمنحان لها قوة الاندماج والاستقلالية، لأن الحقوق المدنية، وخاصة منها الحق في المشاركة وحق التعبير السياسي، هي حقوق إيجابية في نظر هابرماس. وهي لا تضمن غياب كل إكراه خارجي، بل المشاركة في ممارسة جماعية بدونها لا يستطيع المواطنون تحقيق ما يطمحون إليه.

بالمحصلة فإن التخاطب والتفاهم في الفضاء العمومي هو البراديغم المفسر لظاهرة نشأة السلطة وللممارسة الديمقراطية، والتشكل الديمقراطي يتم عبر تفاهم حول الهوية الجماعية عبر إجماع ثقافي يتم إعادة إنتاجه باستمرار بوساطة الذاكرة. إذ بفضله (الإجماع) تتم إعادة تشكيل المجتمع بصفته جماعة سياسية لها هوية وذاكرة مشتركة ينعشها في كل مناسبة انتخابية[21].

يصعب الحكم جزمًا بأن هابرماس يميل إلى هذا الشكل الجمهوري من الممارسة الديمقراطية، لكن مؤشرات عدة تدل على تفضيله لهذا الشكل على باقي الممارسات الديمقراطية في عالم اليوم، وعلى رأسها: اعتبار هذا الشكل من أكثر الأشكال قدرة على احتواء التعددية الثقافية والدينية، بالشكل الذي يضاعف من القوة الاقتراحية للفضاء العمومي ويزكي النقاش داخله؛ إضافة إلى قدرة هذا النموذج على خلق نوع من التضامن بين المواطنين وهو التضامن الذي كان يلعبه التراث الديني سابقا وبدأ يخفت تدريجيا نتاج انكماش الحضور الديني في الفضاء العمومي؛ وثالثا فهو يخلق نوعا من التواصل الإيجابي بين الفضاءين المشكلين للإرادة السياسية، نقصد الفضاء العمومي السياسي (الرسمي)

(21) هابرماس يورغن، ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية، (ص. ص/ 219 . 221).

والمجتمع المدني كفضاء عمومي سياسي (غير رسمي). لكن مع ذلك تبقى الممارسة الديمقراطية في هذا الشكل قاصرة عن بلوغ أهدافها خاصة في تحقيق نوع من الإجماع الذي يتجاوز الشكل التقليدي للتسوية المؤقتة حول الاختلافات المتعددة للرؤى الدينية والعلمية (العلمانية).

## ثانيًا: الديمقراطية التشاورية بديلا لديمقراطية الصناديق

تتأسس نظرية الديمقراطية عند هابرماس على معطيات الفلسفة التداولية (Pragmatique)، وهو يستعير في نظرية المناقشة مبادئه من النموذجين الليبرالي والجمهوري ويدمجهما في مفهوم التشاور. ويتجاوز المنظور الضيق لكل من الجماعاتيين (Communautariens) الذين يقصرون الديمقراطية في الدفاع عن المصالح الخاصة لجماعة ما، كما يتجاوز الدفاع عن المصالح الفردية لليبرالية السياسية كما هي عند «جون رولز». معتبرًا أنَّ الديمقراطية هي الدفاع عن المصالح العامة للمجتمع ككل. فالنموذج الذي يقترحه فيلسوف الفعل التواصلي هو السياسة التشاورية (Politique délibérative) بديلًا للنموذجين الليبرالي والجمهوري[22]. أي نموذجًا للديمقراطية يرتكز على التواصل الذي يمكنه تحقيق نتائج معقولة في السيرورة السياسية على أساس النموذج التشاوري. فإذا كان الاقتراع (في نظره) يخلق المطابقة والتبعية والولاء، فإن التشاور بين الآراء وسجالها يمتلك قوة الشرعية ويخلق توافقًا عقلانيا مبررًا.

يعود العقل العملي، في النموذج التشاوري، إلى حقوق الإنسان (الكونية) وإلى الأخلاق الواقعية لجماعة ما (الخصوصية) وإلى قواعد المناقشة والأشكال الحجاجية المؤسسة على بنية التواصل القائم على اللغة. وهي المكونات الثلاث التي هيمنت على هابرماس بحسب تعبيره، كباحث وعلى حياته السياسية (وهي «الفضاء العمومي»، و «الخطاب»، و «العقل»)[23]. فهو يدمج منذ البداية الإجراءات واقتضاءات التواصل المتعلقة بالتشكل الديمقراطي للرأي والإرادة، والتي تشتغل موزعًا في عملية العقلنة الخطابية المبنية على المناقشة. فالسياسة التشاورية سواء تمّت بحسب الإجراءات النظامية للتشكل الممأسس للرأي والإرادة، أو تَمَّت بطريقة لا نظامية في شبكات الفضاء العمومي السياسي فقط، فإنها سياسة مرتبطة بسياقات عالم معيش ملائم من جهة ومعقلن من جهة ثانية. وفي ضوء

(22) المرجع السابق، (ص/ 217 ).

(23) Habermas Jürgen; Between Naturalism and Religion, Philosophical Essays, translated by Ciaran cronin, polity press, (2008), (p/ 13).

سنستخدم في باقي الإحالات إلى الكتاب الاختصار التالي: (BNR) مع رقم الصفحة.

هذه المناقشة تصاغ القرارات المتخذة؛ فالعقلنة هي أكثر من شرعنة بسيطة بوساطة الانتخابات كما هو الأمر مع الليبراليين، وأقل من تشكيل السلطة كما هو مع الجمهوريين.

ولا ترجع السيادة الشعبية، في النموذج التشاوري، إلى الإجراءات الديمقراطية والوضع القانوني، إلا لتثبت نفسها بوصفها سلطة ناتجة عن التواصل. فهذه السلطة هي نتاج تفاعلات بين الإرادة المؤسسة على دولة الحق، وبين الفضاء العمومي المعبأ بالحقل الثقافي. والشعب الحاضر فيزيائيا، وليس عبر التمثيل، هو الذي يمثل السيادة في التصور الجمهوري، فهو لا يفوض من ينوب عنه، ولا يتنازل عن سيادته[24] (السيادة هنا مفهومة بالمعنى الذي أسسه جون جاك روسو[25]).

لا مراء في أنَّ النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يُمَكِّنُ كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والمعرفية، ويُمَكِّنُهم من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع كذلك. هذا النموذج لا يمكنه أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية[26]. فمبدأ الديمقراطية حسبه لن يأخذ بعين الاعتبار سوى المعايير التي تثير توافق جميع أعضاء الجماعة القانونية عن طريق مسطرة إجراءات خطابية عقلانية منظمة لإعداد القانون وتحضيره[27]. واعتمادًا على منطلقات أخلاقيات المناقشة سيصبح «مفهوم التشاور» مركزيًّا في نظرية هابرماس حول الديمقراطية؛ لأن التشاور يعطي لكل مشارك في المناقشة حق النقد والادلاء برأيه في فضاء عمومي ديمقراطي. فالديمقراطية التشاورية بصفتها ديمقراطية إجرائية لا تختزل في المصالح الخاصة لشخص بعينه ولا تلك التي يحصل الاتفاق حولها، بل تكمن قوتها في الدفاع عن المصالح العامة للمجتمع بأكمله[28].

ينظر هابرماس للديمقراطية في صورتها التشاورية كمسلك آمن لتحقيق الاستقرار السياسي والاندماج الاجتماعي. فقد لجأ في كتاب «الحق والديمقراطية» إلى فحص آليات القانون والسياسة وأهميتهما في تحقيق هذا الاندماج، استنادا إلى المؤسسات السياسية والقانونية التي تعد دعامة دولة

(24) هابرماس يورغن، ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية، (ص/ 225).

(25) يقول جون جاك روسو: «إن السبب ذاك الذي جعل السيادة غير قابلة للتنازل هو عينه الذي يجعلها غير قابلة للتجزئة. فإن الإرادة إما عامة أو لا تكون، وإما متعلقة بجسم الشعب أو متعلقة بجزء منه فقط. فأما في الحالة الأولى فإن هذه الإرادة الصريحة هي فعل سيادي ولها حكم القانون. وأما في الحالة الثانية فليست سوى إرادة جزئية أو عمل من أعمال ولاية الحكم (magistra-ture)؛ إنها لا تعدو أن تكون مرسوما لا غير». روسو جون جاك، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة عبد العزيز لبيب، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، (2011)، (ص. ص/ 107.106).

(26) حسن أبو النور حمدي أبو النور، يورجن هابرماس: الأخلاق والتواصل، لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (2012)، (ص/ 189).

(27) مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية، (ص/ 193).

(28) الأشهب محمد، فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس، (ص/ 181).

الحق والقانون الديمقراطية[29]. لهذا فتصوره للديمقراطية لا يقف عند الديمقراطية البرلمانية أو النيابية «بل الديمقراطية تقتضي مشاركة المواطنين باستمرار في الفضاء العمومي السياسي، لأن هذه المشاركة المستمرة هي التي من شأنها المحافظة على مكتسبات الديمقراطية... وفي ضوء هذا التصور الأفقي للديمقراطية التشاورية لا يحق لأحد إقصاء أي مواطن كيفما كانت طبيعة انتماءاته الدينية أو غير الدينية شريطة الالتزام بمنطق الحجة الأفضل وأخلاقيات الحوار العقلاني»[30].

تكمن أهمية التشاور في الفضاء العمومي في حماية القيم المرجعية بين الناس، التي إن اهتزت أسسها وأصبحت موضوع جدال وطعن، يتم اللجوء إلى مناقشات ذات طبيعة أخلاق-سياسية، الغاية منها إيصال الجماعة إلى الاحتكام لتحديد السلوكات أو رسم أهداف تحاول بوساطتها إبراز ما تريد أن تختاره لحياة أفرادها من نموذج أصيل. إلا أنَّ هذا الهدف لن يُبلغَ إلا بفضل نظرة نقدية للتقاليد يعيد أفرادها من خلالها التعريف بهويتهم المشتركة. ويعقد هابرماس مقارنة مهمة بين المعايير والقيم، فتبني المعايير يسهل عملية الاندماج في شريحة اجتماعية، وهو ما يفرض القيام بدور أو بأدوار اجتماعية. لكن تجدر الإشارة إلى أنه من الممكن فحص هذه المعايير وأخذ المسافة الموضوعية واللازمة بيننا وبينها للتمكن من مناقشتها والتأكد من صحتها، عكس القيم التي لا تتيح ذلك، لأنها تنبعث من نظرة ذاتية لعالم معيش يصعب التنصل منها[31]. لكن الاختلاف بين المعايير راجع بالأساس إلى اختلاف القيم المُنطلق منها من قِبَلِ المشاركين في النقاش وفي المشاورات، لهذا لا يمكن إلغاء دورها في تحقيق التفاهم.

وإذا كانت المكونات الثقافية من لغة ودين وعادات وغيرها، لم تعد تلعب دورا محوريا في تحقيق الاندماج الاجتماعي، وإنما الدوافع المشتركة وديناميةالتفاعل والتفاهم التي تقرب بين الأفراد والشعوب معا. بحيث يعد هذا الشكل من الاندماج الاجتماعي والسياسي قائما على مبادئ دستورية ومدنية خالصة، وليس على انتماءات قومية أو لغوية أو دينية خاصة، وهو الوحيد القادر في نظر هابرماس على خلق شعور بالتضامن بين أعضاء مجتمع أصبح بالغ التعقيد[32]. فإنه لم يعد في ظل المجتمعات المعاصرة قادرا على فرض هذا الشكل من الاندماج بمعزل عن القيم الثقافية والدينية للمشاركين. ويتعلق الأمر بشكل خاص «بالمجتمعات ذات تعددية لا تتناسب معياريا إلا مع كونية مضبوطة، تساوي

(29) المرجع السابق، (ص/ 177).

(30) الاشهب محمد، دور الدين في الفضاء العمومي: نموذج النظرية النقدية لهابرماس، ضمن: المجتمع والدين والسياسة، كتاب جماعي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، (ص. ص/ 262.263).

(31) مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية، (ص/ 192).

(32) المرجع السابق، (ص/ 9).

بين الجميع، أكان الشخص كاثوليكيا أم بروتيستانتيا أم مسلمًا أم يهوديًّا أم هندوسيًّا أم بوذيًّا مؤمنًا أم غير مؤمن»[33]. هذا الانتماء الديني والثقافي في بعده القيمي، والذي كان مغيبا في تصور هابرماس الأول للفضاء العمومي، صار اليوم مركزيا نتاج فهمه لأهمية التراث الديني في الفضاء العمومي وبشكل خاص من حيث قدرته على ضمان الاندماج الاجتماعي.

لكن هذه اللحمة التي يمنحها التراث الديني (وخاصة المشترك الديني في الديانات العالمية الكبرى)، للاندماج الاجتماعي، تبقى قاصرة عن تحقيق الاجماع نظرا للتعددية الدينية التي صارت تخترق المجتمعات المعاصرة، وحتى الغربية منها. لهذا فهابرماس يعول على القانون كي يؤدي الوظيفة التقليدية للتراث والعادات، عبر تحقيقه للاندماج الاجتماعي الحقيقي، أي بشكل أكثر واقعية بين جميع المكونات المتعددة والمختلفة في المجتمع، وفي ظل تعددية دينية فرضتها شروط العولمة ونمط الهجرة العابر للقارات، بالشكل الذي زاد من تعقيد شروط «العالم المعيش». وهنا يلعب القانون دور الوظيفة الدَّمجية، خاصة بعد أن أصبح المعتقد حبيس الشأن الخاص لكل إنسان داخل المجتمع الواحد، ناهيك عن اختلاف الملل والنحل، وتضارب أو تنافر القيم الأخلاقية بين الأفراد بشكل يستحيل معه فرض تأويل وحيد لها على الجميع من دون المساس بحقوق الفرد وحريته. فالقانون مدعو إلى أن يلعب في نظرية هابرماس دور «المحوِّل»، فهو يحول المتطلبات المعيارية للفعل التواصلي إلى سلطة إجبارية لمجموع المجتمع وأنساقه، يحتكم إليه الفرد ضد الدولة، وهذه ضد الفرد. ووحدها المؤسسة القانونية تتيح وصلا كافيا بين الأنساق وحياتنا اليومية، لأنها تعبر عن الضرورات التي يُضَمِّنها الإنسان خطابه العادي وتطلعاته اليومية، ويحولها إلى لغة تفهمها الأنساق وتنضبط لها[34].

إحدى الوظائف الأساسية لدولة الحق والقانون الديمقراطية هي حماية وضمان الاستقلالية الخاصة والشرعية القانونية للمواطنين الذين تربطهم علاقة أفقية تذاوتية، تتحول بموجبها السلطة التواصلية إلى سلطة إدارية لإنتاج القوانين، على اعتبار أن جميع المواطنين معنيون بسن القوانين التي تضمن وتحمي حقوقهم، وليس الخبراء التكنوقراط وحدهم مؤهلين لهذه المهمة. وبالتالي فمن حق المواطن امتلاك مستوى من الثقافة القانونية في دولة الحق والقانون الديمقراطية، لكي يتمكن من مناقشة القوانين والمساهمة في تعديلها. وهي الفكرة التي ينتصر لها فريدمان (Friedman) في قوله بأن

(33) جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، (ص/ 132).
(34) مصدق حسن، النظرية النقدية التواصلية، (ص. ص/ 117. 118).

تغيير الفهم النموذجي للقانون يرتبط بتغيير الثقافة القانونية للناس[35].

لكن عمق المشكلة عند هابرماس يكمن في أشكال التعددية التي تخترق المجتمعات المعاصرة، وخاصة المجتمعات التي قطعت أشواطا في ترسيخ دولة الحق والقانون الديمقراطية. وليس مكمن الخطورة في هذه المكونات الثقافية والأخلاقية بحد ذاتها، بقدر ما إن الأمر يتعلق بالتعددية الدينية وتأثير الدين في تشكيل القيم والمعايير في هذه المجتمعات. إضافة إلى ما تخلقه هذه التعددية من صراعات تهدد العيش المشترك وتهدد إمكان التواصل والتشاور ذاته. إضافة إلى الصراع الناشئ بين العقائد الدينية (المختلفة) والرؤى العلمانية، وما يفرضه هذا الصراع من إشكالات على مستوى الاندماج الاجتماعي. علاوة على تأزم مفهوم الهوية الوطنية خاصة مع حركة الهجرة الواسعة من الشرق والجنوب، وما ستثيره من صعوبات وإشكالات أمام الإتحاد الأوروبي مستقبلًا[36].

إضافة إلى الأنواع التقليدية للأسباب المؤدية إلى أنواع من الصراعات حول الحقوق الثقافية، التي تنشأ إما بين الأشخاص الاعتباريين أي الأفراد، أو بين المواطن والدولة. فإن هابرماس يثير حالة جديدة متعلقة بالقمع داخل الجماعات، حينما تستخدم النخب حقوقها وصلاحياتها التنظيمية الموسعة لتحقيق الاستقرار في الهوية الجماعية للمجموعات، فتُنتَهكُ الحقوق الفردية داخل نفس المجموعة. أو حينما تتجدد الحياة الجماعية للجماعات الدينية على وجه الخصوص من خلال «قانون» يحرسه ويفسره حراس العقيدة (كما هو الحال في البلدان الإسلامية وفي إسرائيل مثلا)، أو حينما يكمل القانون الديني القانون المدني أو يحل محله، وخاصة في مجال الأسرة... إلخ. هذه الأمثلة توضح كون الخصوصية الدينية والحقوق الثقافية المرتبطة بالبعد الديني قد تكون مبررا لعدم المساواة وتؤدي إلى الظلم داخل نفس المجموعة الهوياتية[37].

لقد خلقت مختلف هذه التحولات والشروط إشكالية عويصة تعترض مسار الدَّمقرطَة وسبل إحقاق دولة الحق والقانون الدستورية، وتضع مفهوم الديمقراطية التشاورية ذاته موضع استفهام. فلم يعد الأمر يرتبط بإمكانات الديمقراطية في ظل تعدد الرؤى في الفضاء العمومي، ولا بحضور الدين فيه، فحسب، إنما يتعلق بإمكانات الديمقراطية مع احترام حق الدين في الحضور في الفضاء العمومي، ودون المساس بهويات المشاركين في المناقشات العمومية وفي تشكيل الإرادة، مع الأخذ

(35) الأشهب محمد، فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس، (ص/ 202).

(36) Habermas Jürgen, l'intégration républicaine, ibid, (p/ 67)

(37) Habermas Jürgen, BNR, ibid (p/ 297).

بالاعتبار التعارضات العميقة بين وجهات نظر المواطنين المتدينين ونظرائهم العلمانيين. الأمر الذي يستدعي فرض قيود على الدين نظير السماح بحضوره في الفضاء العمومي، وفي نفس الوقت يدخل تغييرات على مفهومي الديمقراطية والفضاء العمومي ذاتهما.

## 2- آفاق الديمقراطية في ظل نزاع الدين والعلمانية في الفضاء العمومي

في تمهيده لكتاب «مستقبل الطبيعة الإنسانية»[38] ينطلق هابرماس في المقالة التي تحمل عنوان «الإيمان والمعرفة»[39]، من سؤال جوهري: «في مجتمعات ما بعد علمانية ماذا يريد مواطنو دولة دستورية ديمقراطية من علمانية تتابع مسيرتها؟ ماذا تفرض العلمنة على الجميع، سواء كانوا مؤمنين أم غير مؤمنين؟»[40]. وعلى الرغم من أن موضوع المحاضرة هو الأحداث الإرهابية (خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية)، وما خلفته من نقاش حول علاقة العلم بالإيمان. إلا أن سؤال هابرماس يتجه نحو الدولة العلمانية بما يفيد كون النقاش حول الإرهاب في الزمن المعاصر لا ينفصل عن النقاش التاريخي بين الإيمان والمعرفة من جهة، وعن النقاش حول مآلات العلمانية وعلاقة المواطنين بالدولة وببعضهم البعض في إطار التمييز بين المؤمن (بدين ما) وغير المؤمن (أو العلماني بصيغة أخرى) من جهة ثانية.

إن الغموض الذي سار يكتنف علاقة الدولة بالمجتمع، ويتخلل مفاهيم الوطن والمواطنة، إضافة إلى مسار العلمنة في الدولة الحديثة بمعزل عن المجتمع، هي من جملة الأسباب التي تعيد النظر في مسألة حضور الدين في الفضاء العمومي. ولا يمكن في هذا الإطار الحديث عن عودة الديني للفضاء العمومي بقدر ما يتعلق الأمر بإعادة طرح موضوع الدين في الفضاء العمومي للنقاش، لكن في سياقات مختلفة وبشروط متغيرة. أي من زاوية استمرارية الأصوليات والأرثوذكسية في المجتمع المعاصر، ومن زاوية «اللاتوازي» في التحديث والعلمنة بين الدولة والمجتمع، وبين السياسة والثقافة.

لا يتعلق الأمر عند هابرماس بتوجيه السؤال نحو التراث الديني باعتباره المعني المباشر والمسؤول الأول عما بلغه المجتمع البشري من آفاق مغلقة، بل إن المسألة تهم بشكل أكبر إعادة النظر في العلمانية ذاتها وفي سيرورة تشكلها «غير المكتملة»، وهو المعنى الذي يعبر عنه خير تعبير في قوله: «إذا كان علينا

(38) هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2006.

(39) وهو نص الخطاب الذي ألقاه هابرماس بمناسبة تسلمه لجائزة السلام من المكتبة الألمانية بتاريخ 14 أكتوبر 2001، وقد تطرق فيها لأحداث الحادي عشر من شتنبر 2001.

(40) المرجع السابق، (ص/ 6).

تحاشي حرب حضارات، فعلينا أن نتذكر سمة سيرورة علمانيتنا الغربية التي لم تكتمل جدليًّا»[41].

لكن تجدر الإشارة إلى أن عودة هابرماس إلى الاهتمام بالدين والدفاع عن مشروعية حضوره في الفضاء العمومي لا يجب أن يُفهم منها أن هابرماس من دعاة توظيف الدين في السياسة. فكل ما في الأمر هو كيف يمكن استثمار القيم التي يدافع عنها الدين للدفاع عن القيم التي يدافع عنها العقل[42].

يعترف هابرماس بأن اللغة الدينية صالحة وأن القوة الخطابية للخطاب الديني صالحة طالما لم نجد لغة أكثر إقناعًا للتجارب والابتكارات التي يحتويها الخطاب الديني. فالتقاليد الدينية تتمتع بسلطة خاصة للتعبير عن الحدس الأخلاقي، لهذا فهو يحذر من أنَّ استبعاد الدين من الفضاء العمومي قد يعني عزل المواطن عن الموارد الأساسية لخلق المعنى والهوية. فالمساواة الكونية التي انبثقت عنها مُثل الحرية والحياة الجماعية المتضامنة، والسلوك المستقل للحياة والتحرر، والأخلاق الفردية للضمير، وحقوق الإنسان والديمقراطية... وغيرها، هي في أغلبها الإرث المباشر للأخلاق اليهودية للعدالة والأخلاق المسيحية في الحب. وهو الإرث الذي ظل موضوع إعادة نظر نقدية وإعادة تفسير إلى يومنا هذا. ولهذا فإن الموارد التي يوفرها الدين لخلق المعنى والهوية لم تُستنفذ بعد. كما يتمتع الدين بإمكانية إثراء المناقشات العمومية، واستبعاده منها يعني المخاطرة بتجاهل حجج المواطنين المؤمنين، وهو مصدر قلق لهابرماس وللعديد من أنصار الديمقراطية التشاورية[43].

وحتى مع ديمقراطية مثالية تظل المساواة موقع جدل لأنها تؤدي أحيانا إلى القمع. فالأمر عند هابرماس لا يتوقف عند المطالبات بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية والمساواة في الفرص وفي توزيع الخيرات، وهو ما مثل تاريخيا مطالب التوجه الاشتراكي والحركات الاجتماعية على وجه الخصوص، بل يتعلق الأمر بمسألة هل إدخال الحقوق الاجتماعية يتبع تطورا في القانون يحكمه مبدأ المساواة المدنية؟ يُقدِّم هابرماس هنا قائمة من الأمثلة التوضيحية في قرارات المحاكم في الدول الغربية لتصحيح التأثيرات غير المتكافئة وغير المعقولة للقوانين العامة[44]. وهي أمثلة توضح أن هذه الأحكام تبدو وكأنها تنطوي على استثناءات للقوانين العامة، إلا أن هذا التفسير مضلل ويوحي بوجود جدلية في فكرة المساواة.

إنَّ هذه القرارات، في نظره، هي بمثابة عواقب منطقية لحقيقة أن السيخ والمسلمين واليهود

(41) المرجع السابق، (ص/ 125).

(42) الاشهب محمد، دور الدين في الفضاء العمومي، (ص/ 255).

(43) Roe Fremstedal, Critical Remarks on 'Religion in the Public Sphere' – Habermas Between Kant and Kierkegaard, Etikk i praksis, *Nordic Journal of Applied Ethics* (2009), 3 (1), (p/ 37).

(44) من قبيل: السماح للسيخ بارتداء عمائمهم على الدراجات النارية وحمل خناجرهم الطقوسية في الأماكن العمومية، والسماح للنساء المسلمات بارتداء الحجاب في أماكن العمل والمدارس، والسماح للجزارين اليهود بذبح ماشيتهم وفقا لأساليب الكوشر... إلخ.

يتمتعون بنفس الحرية الدينية التي تتمتع بها الأغلبية المسيحية. وهي ليست قلبا للفكرة الكانطية للعالمية إلى ما هو خاص، بل هي مجرد أمثلة للحقوق الأساسية التي تحظى بالأولوية على القوانين العادية أو لوائح السلامة. كما إنها مجرد تصحيحات لعمومية القانون وهو نوع من تطبيق المساواة في المعاملة بين الثقافات[45].

يتصور هابرماس أنَّ الدين بقدر ما قد يشكل مصدرًا للمعنى وموردًا للهوية فهو يشكل خطرًا حقيقيًّا على التصور الكوسموبوليتاني للسياسة، فهو بخصوص مسألة التعددية الثقافية وعلاقتها بالدستور السياسي لمجتمع عالمي تعددي يقول: «إنَّ الاستغلال السياسي العالمي الحالي للديانات الرئيسية يزيد أيضًا من التوترات على المستوى الدولي. وفي إطار النظام العالمي، فإنَّ هذا الصدام المتصور بين الحضارات من شأنه أن يعيق قبل كل شيء أنظمة التفاوض العابرة للحدود الوطنية. ومع ذلك، فإنَّ حقيقة أنَّ الدول القومية سيتعين عليها أن تتعلم كيفية تغيير سلوكها وصورتها الذاتية ضمن النظام متعدد المستويات الموضح من شأنه أن يسهل التعامل مع مثل هذه الصراعات»[46]. وهنا يتضح كيف يمكن للاستغلال السياسي للدين أن يشكل محور الصراعات بين الدول. وتجدر الإشارة إلى أن هابرماس لا يقصد هنا التَّدَيُّن كشكل من أشكال الحياة، إنما يقصد التوظيف السياسي للدين سواء من طرف الدول والحكومات ذاتها أو من طرف الأفراد والجماعات الدينية خاصة المتعصبة والمتطرفة منها.

وبغية التغلب على هذا الخطر المفترض يقترح هابرماس كحل «عملية التعلم» المستمرة[47] والتفاعلية والتشاركية بين مختلف الفاعلين سواء الفرديين أو الدَّولَتِيين. وإذا كانت القومية قد ساهمت في مرحلة تأسيس الدولة الحديثة في تنمية الوعي الوطني والتضامن المدني، فإن هذا الوعي ذاته يجب أن يرتفع اليوم إلى مستوى النظام القاري والعالمي. ومن شأن عملية التعلم التاريخية هذه أن تخفض مخاطر

(45) Habermas Jürgen, BNR, ibid (p/ 291).

(46) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p/326).

(47) جدير بالذكر أنَّ هابرماس قد خصص كتابًا في مجلدين تحت عنوان «تاريخ آخر للفلسفة»، لتتبع الحوار التاريخي بين الإيمان والمعرفة، ولعملية التعلم المتبادلة بين العقل والدين. ويكفي أن نقتنص من فصله الأول هذا الكلام الدقيق: «يترتب على هذا المنظور المزدوج بالنسبة لمشروعنا أن تطور صورة العالم لا يمكن اعتباره من الداخل فقط كنتيجة لعمليات التعلم؛ بل إنه يعكس أيضا عمليات التعلم الاجتماعي التي من خلالها يجب على الفلسفة أن تسمح بأن تستنير بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. وفي الواقع، فإن الرؤى الدينية والميتافيزيقية للعالم لا تتولى مهام معرفية فحسب، بل إنها تؤدي أيضا وظائف في إطار العلاقات الاجتماعية والثقافية التي لم تصبح موضوعات في حد ذاتها إلا مع ظهور العلوم الإنسانية». يُنظر:

Habermas Jürgen, une histoire de la philosophie, tom I, la constellation occidentale de la foi et du savoir, trad de l'allemand par Frédéric Joly, collection NRF Essais, Gallimard, 2021, (p/ 29).

التحريض الديني: «إن تعبئة الجماهير من خلال التحريض الديني أو العرقي أو القومي سوف تصبح أقل احتمالا تدريجيا كلما زادت توقعات التسامح المتأصلة في الروح المدنية الليبرالية التي تغلغلت في الثقافة السياسية أيضا على المستوى الوطني»[48].

يعرف المجتمع وحركة الحقوق والحريات، والحركات الاجتماعية، والنضالات السياسية ضد الظلم، نوعين من الظلم؛ وإن كان الأول قد هيمن على ساحة النقاش والنضال لفترة زمنية طويلة والمتعلق بالعدالة التوزيعية، فإنَّ نوع الظلم الآخر أشد خطورة ويتعلق بالظلم المعنوي المتمثل في عدم الاحترام أو في التهميش أو الاستبعاد على أساس العضوية في مجموعة موصومة من قبل ثقافة الأغلبية بأنها أدنى. ويلعب الدين دورا محوريا في هذا النوع الثاني نظرا لكون التمييز الديني صار منظم الحقوق الثقافية. هذه التي تعمل، مثلها مثل حرية ممارسة الشعائر الدينية، على ضمان المساواة لجميع المواطنين في الوصول إلى أنماط التواصل والتقاليد والممارسات الخاصة بالمجتمع التي يرونها ضرورية لتطوير هوياتهم الشخصية والحفاظ عليها. فلا تحتاج الحقوق الثقافية إلى امتياز العضوية الأصيلة ascriptive (حسب النسب) في المجموعات العرقية، بل يمكن أن تشير إلى البيئات الاجتماعية التي تم اختيارها، وهذا مؤشر واضح على وعي هابرماس بمعاناة المهاجرين[49] من أقليات دينية وعرقية ولغوية إلى بلدان

(48) Habermas Jürgen, BNR (p/ 327).

(49) رغم هذا الدفاع المعروف عن هابرماس في كتاباته ومواقفه الفكرية والسياسية، فقد حاد عن جادة صوابه في بيانه المشترك مع كل من راينر فورست وكلاوس غونتر التضامني مع إسرائيل في حربها ضد غزة. والذي تفضل الدكتور محمد الاشهب بترجمته والتعليق عليه. بحيث شكل هذا البيان ضربة موجعة لمبادئ الديمقراطية والمساواة وأخلاقيات الحوار في الصميم، ولفكرة التضامن مع المهاجرين حين قال هابرماس ومن معه: «يجب على جميع أولئك الذين يقيمون في بلادنا والذين بثوا فيها المشاعر والقناعات المعادية للسامية باعتماد شتى أنواع الذرائع، ويرون الآن فرصة ملائمة للتعبير عنها دون عائق، أن يلتزموا بتلك الحقوق ويمتثلون لها (يقصد حقوق الحرية والسلامة الجسدية والحماية من التشهير العنصري)».

يُنظر: الاشهب محمد، ترجمة نص البيان الذي أصدره هابرماس يورغن مع راينر فورست وكلاوس غونتر ونيكول ديتلهوف، منشور بموقع جريدة أنفاس بريس الالكترونية، رابط المقال:
https://anfaspress.com/news/voir/124881-2023-11-18-07-59-24 (الاطلاع يوم 04/11/2024، 18:30).

وبغض النظر عن مختلف التبريرات التي بإمكانها شرح رِدَّة هابرماس هذه عن أخلاقيات النقاش وقيم الحوار والتسامح وغيرها مما ساهم في تأسيسه بشكل كبير من داخل النظرية النقدية، بغض النظر عن كل هذا سنتوقف بشكل خاص عند عبارة لهابرماس ضمَّنها الفصل الأول من كتاب «بين النزعة الطبيعية والدين» تحت عنوان: « الفضاء العام والفضاء العمومي السياسي – الجذور البيوغرافة لموضوعين في فكري»

Public Space and Political Public Sphere – The Biographical Roots of Two Motifs in my Thought

يقول فيها: «لقد كانت قطيعة سنة 1945 هي أول ما أدى إلى تجربة فتحت أعين جيلي، والتي بدونها لم يكن ممكنا أن ينتهي بي الأمر في الفلسفة والنظرية النقدية، فبين عشية وضحاها، ما بدا وكأنه حياة يومية عادية، انكشف المجتمع الذي عشنا فيه، والنظام الذي يحكمه على أنه مرضي وإجرامي. ومن خلال هذه التجربة أصبحت المواجهة مع إرث الماضي النازي موضوعا أساسيا في حياتي السياسية كبالغ، أصبح اهتمامي بالتقدم السياسي، الذي حفزه هذا الاهتمام بالماضي، يرتكز على ظروف الحياة التي تفلت من البديل الزائف بين الجماعة community والمجتمع society». كما يعتبر هابرماس في ذات المقال أنه من

ذات أغلبية دينية ولغوية وعرقية مهيمنة سياسيا. وتبعا لذلك فإنه بالنسبة لهابرماس يوفر النضال من أجل الحقوق المتساوية للمجتمعات الدينية، سواء في النظرية السياسية أو في إدارة العدالة، يوفر الحجج والإلهام لمفهوم موسع «للمواطنة المتعددة الثقافات» multicultural citizenship .

يجب أن تتجاوز الحقوق الأساسية مستوى الاقتصاد إلى مستوى تكوين الشخصية وتشكيل الهوية. على هذا الاعتبار لا ينبغي أن تُفهم الحقوق الثقافية التي يتم النضال من أجلها، وتُنفّذ تحت شعار «سياسة الاعتراف» على أنها حقوق جماعية بطبيعتها. بل إن نموذج الحرية الدينية هي ما يسمى في القانون الألماني بالحقوق «الذاتية» المصممة لمنح الاندماج inclusion الكامل؛ إذ إنها تضمن لجميع المواطنين المساواة في الوصول إلى البيئات الثقافية والعلاقات البين-شخصية والتقاليد، بقدر ما لا غنى عنها لتشكيل هوياتهم الشخصية وتأمينها. بيد إن الثمن الذي تدفعه الأقليات في عملية الاندماج هذه ليس هينا؛ يجب على هذه الثقافات والأقليات التي تعاني من التمييز أن تجعل أخلاقيات حقوق الاندماج أخلاقها الخاصة، بمعنى أنه عليها أن تتكيف مع هذه الأخلاقيات وتكييف وجهات نظرها مع الاحترام المتساوي للآخرين المختلفين دينيا وثقافيًّا[50]. وهذا الأمر ممكن بالنسبة للأقليات، أما بخصوص الرؤى الشمولية مثل التقاليد الدينية للديانات العالمية فهو أمر صعب بسبب تضمنها لافتراضات مسبقة في جوهر تصورها. وهنا يكمن الفرق بين الثقافة العلمانية الغربية التي تطورت بموازاة مع التحولات الطارئة على الثقافات الدينية وبين المجتمعات التي لم تستطع مسايرة هذا التطور، إذ حدث لديها تمايز بين الحداثة الاجتماعية-الاقتصادية والحداثة الدينية.

في مداخلته المعنونة ب «الأسس القبل سياسية للدولة الديمقراطية القانونية»[51]، في حواره مع الكاردينال جوزيف راتسينغر، يعيد هابرماس تعريف العلمانية أو اللائكية خاصة في شقها الثقافي والمجتمعي معتبرا أنه يجب أن تُفهم باعتبارها «سيرورة/عملية تعلم[52] مزدوجة» twofold learn-

حسن حظه أنه ولد متأخرا، وأنه كان صغيرا بالقدر الكافي حتى لا يتعرض للتهمة بسبب ممارسات النظام النازي الاجرامية. لهذا فالخوف من الوصم بمعاداة السامية، والامتثال لوعد الدفاع عن الوجود اليهودي في ألمانيا أقوى عند هابرماس من الدفاع عن الديمقراطية في حد ذاتها. يُنظر:

Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p. p/ 17.18)

(50) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p. p/.268.269)

(51) هابرماس يورغن وجوزيف راتسينغر، جدلية العلمنة: العقل والدين، ترجمة حميد لشهب، بيروت، جداول للنشر، الطبعة الأولى، (2013).

(52) مسألة التعلم عند هابرماس لا تعني فحسب طرفين أحدهما يتعلم من الآخر أو كلاهما يتعلمان من بعضهما، بل إنها ترمز إلى أكثر الأمور أهمية في فكر هابرماس، خاصة في استخدامه لمفاهيم «الحداثة غير المكتملة»، مجتمع «ما بعد علماني» «مجتمع يتكيلن».... إن مسألة السيرورة هنا دلالة على عدم الاكتمال وعلى التطلع إلى ما هو آت بدل الاكتفاء بعرض الأخطاء والمناقب أو بجرد الإنجازات والتغني بالماضي. إن مسألة التعلم هي سيرورة تؤكد عدم اكتمال الشكل الليبرالي للعلمانية في إطار الدولة

ing process بحيث يكون معنيا بها، وفي حاجة لها، ليس أتباع تقاليد الأنوار فحسب، بل حتى أتباع التعاليم الدينية، وكل منهما مطالب بالتفكير في حدود تخصصه[53].. بل إن حتى فكرة الحوار بين هابرماس وراتسينغر ذاتها دليل على هذه الحاجة للتعلم المتبادل بين الإرثين الديني والفلسفي، وذلك في إطار أرضية الليبرالية السياسية، وهي ليبرالية تتجسد في الشكل الخاص للجمهورية الكانطية، بحسب تعبير هابرماس نفسه. وهي ليبرالية تقدم نفسها كتبرير غير- ديني وما بعد- ميتافيزيقي للأسس المعيارية للدولة الدستورية الديمقراطية. إلى درجة أن الكاثوليك[54] (وهم في نظر هابرماس أكثر تشددا من البروتستانت في مسألة التسامح الخاصة بقضايا الوحي وعلاقته بالعقل) لم يعد أمامهم أي مانع من أجل بناء أخلاق وحق مستقلين عن الحقائق الموحى بها[55]. هذه الدولة الدستورية الديمقراطية لا تتضمن طبيعتها العلمانية بهذا الشكل أي ضعف داخلي في نظامها السياسي، ولا يمكنها أن تتعرض لأي تهديد عقلي أو عاطفي اللهم إلا إن كان هناك تهديد خارجي ناتج عن عوامل خارجية، ومع ذلك فلن تكون مؤثرة بشكل كبير على استقرارها وتضامن مواطنيها.

لكن جاذبية هذا الحوار بين الديني والفلسفي/العلماني في الفضاء العمومي لا ينبغي أن تحجب عنَّا مختلف الإشكالات والاكراهات التي تعترض هذ الحوار وهذا التعلم المتبادل، سواء على مستوى شروطهما، أو على مستوى نتائجهما. فالإجراء الديمقراطي في الدولة الدستورية الليبرالية لا يعني قبول التراث الديني من دون شرط أو قيد، كما إن فرض نوع من القيود قد يسيء لهذا التراث وللمواطنين المتدينين. علاوة على صعوبة تحقيق نوع من التوازن في الإكراهات المفروضة على مختلف الأطراف نظير مشاركتها في الفضاء العمومي وفي النقاش العمومي.

## 3- الترجمة الدلالية للمضامين الدينية شرطا لحضور الدين في الفضاء العمومي

إنَّ اندماج الدين في النظام السياسي الليبرالي وفي الدولة العلمانية رهين بالثمن الذي يجب أن يدفعه. فإذا كان كل دين هو في الأصل «رؤية للعالم» أو «عقيدة شاملة» بلغة جون رولز، فيجب عليه

---

الدستورية، وهو ما يشجع أكثر على التفكير في دور الدين في المجتمع المعاصرة وإمكان تعلم المجتمع العلماني من الديني في تصويب أخطائه وفي تحقيق تفاهم مشترك.

(53) هابرماس يورغن وجوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة، (ص/ 46). (مع تصرف في الترجمة).

(54) يؤكد هابرماس أن الفكر الكاثوليكي هو الذي لاقى صعوبات جمة إلى حدود منتصف الستينيات من القرن الماضي اتجاه الفكر العلماني للنزعة الإنسانية والأنوار واتجاه السياسة الليبرالية.

يُنظر: هابرماس يورغن وجوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة، (ص/ 55).

(55) المرجع السابق، (ص/ 47).

أنْ يتخلى عن هذا الادعاء داخل مجتمع علماني يتسم بالتعددية في رؤى العالم. إضافة إلى أنه مع التمايز الوظيفي للأنظمة الاجتماعية الفرعية، تصبح حياة المجتمع الديني أيضا منفصلة عن محيطها الاجتماعي[56]. بحيث يصبح دور «عضو الجماعة» مختلفًا عن دور «عضو المجتمع». ولما كانت الدولة الليبرالية تعتمد على التكامل السياسي للمواطنين والذي يتجاوز مجرد التسوية المؤقتة، فإن التمايز في العضويات يجب أن يطال المستوى المعرفي والقيمي.

إن هذا التمايز لا يخدم مصلحة الدولة فحسب بل مصلحة المجتمعات الدينية كذلك في تأكيد ذاتها داخل المجتمع الحديث، وفي الحصول على الفرصة لممارسة تأثير مستقل على المجتمع ككل عبر وسيط الفضاء السياسي العمومي. ذلك إنه في هذا الفضاء، ومن خلال المشاركة في المناقشات الوطنية حول المسائل الأخلاقية والإتيقية، يمكن للجماعات الدينية أن تعزز الفهم الذاتي ما بعد- العلماني للمجتمع ككل، وبذلك تؤخذ في الاعتبار حيوية الدين الدائمة في بيئة علمانية تدريجية.

إنَّ حضور الدين في الفضاء والنقاش العموميين، عند هابرماس، رهين بشروط وقيود يتعين مناقشتها عموميا، وقبولها تلقائيا. وعلى رأسها مسألة التعددية الدينية، وفرض نوع من الضمير، ثم مسألة السلطة بين الدين والعلم، وترجمة المقتضيات الدينية إلى لغة مفهومة من قِبل الجميع، وأخيرا العلاقة بين الحق والخير في سياق جدل الدولة والدين. إذ على المواطنين المؤمنين في إطار مجتمع تعددي الالتزام بثلاث مقتضيات رئيسية؛ من جهة أولى يجب عليهم بذل مجهود مضاعف لتجاوز التفاوت المعرفي بين مختلف الطوائف والديانات، لأن التعددية الدينية في حد ذاتها تخلق صعوبات بغض النظر عن علاقة الديني بالعلماني؛ ومن جهة ثانية على الوعي الديني الخضوع لسلطة العلم، وليس العكس؛ ومن جهة ثالثة يجب على الوعي الديني الانفتاح على أولويات «دولة الحق الدستورية»، وهي أولويات تستند إلى أخلاق دنيوية، فالسياسي هو ما يحدد الديني وليس العكس[57].

لا يتعلق الأمر بتخصيص شروط لحضور الدين في الفضاء العمومي فحسب، وكأنه هو المعني الوحيد بهذا القيد، بل إن تشكل الرأي والإرادة داخل الساحة العمومية الديمقراطية بشكل عام يفرض شروطا على مختلف الأطراف المعنية بالنقاش العمومي. رغم أنها تبدو في معيارية هابرماس السياسية موجهة بشكل خاص نحو المواطنين المتدينين نظير تواجدهم في الفضاء العمومي السياسي سواء الرسمي أو غير الرسمي. وتتمثل هذه الشروط في ثلاث فئات:

(56) Habermas Jürgen, BNR, (p/ 307).

(57) هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، (ص/ 127).

**أولًا**، وفاء المواطنين بتوقعات محددة فيما يتعلق بالسلوك المدني، في ظل الانقسامات الدينية والأيديولوجية العميقة.

**وثانيًا**، ينتظر من المواطنين المتدينين استيفاء الافتراضات المعرفية المطلوبة، وأن يتعلموا ربط قناعاتهم الدينية بطرق متماسكة بشكل تأملي مع حقيقة التعددية الدينية والأيديولوجية.

**وثالثًا**، يجب على المواطنين المتدينين ضمان التوفيق بين الامتياز المعرفي للعلوم المؤسسية اجتماعيا وأولوية الدولة العلمانية والأخلاق الاجتماعية العالمية وبين إيمانهم[58].

على الرغم من أن تصور هابرماس لموقع الدين في الفضاء العمومي يستند إلى السياسة الليبرالية، إلا أنه ينتقد نظرة هذه الأخيرة للدين ولدوره ووظيفته الاجتماعية، وينتقد المعاملة القاسية التي يتعرض لها المواطنون المؤمنون في علاقتهم بنظرائهم العلمانيين؛ فالدولة الليبرالية لم تطلب «حتى تاريخه إلا من المؤمنين وحدهم، من بين مواطنيها، أن يميزوا في هويتهم بين ما هو عام وما هو خاص. إذ إن على هؤلاء دون سواهم ترجمة قناعاتهم الدينية بلغة علمانية هذا إذا أرادوا لبراهينهم أن تكون مقبولة لدى الأغلبية»[59] .

أما بخصوص السؤال حول الثمن الذي يجب أن تدفعه الجماعات الدينية؛ فإن القيود لا تُفرض على وجهات النظر، بل إن ما يطاله القَيد هو الآثار العملية لوجهات النظر هذه. ومع ذلك فإن أعباء التسامح من هذا القبيل لا تقع على عاتق المؤمنين وغير المؤمنين بالتساوي؛ نظرا لكون الوعي العلماني غير المثقل بالأعباء الميتافيزيقية يستطيع قبول تبرير أخلاقي قائم بذاته للديمقراطية وحقوق الإنسان، فبالنسبة له يمكن بسهولة منح «الحق» الأولوية على «الخير». أما بالنسبة للمواطن المؤمن فالأمر يختلف لأنه يستمد فهمه الأخلاقي لذاته من الحقائق الدينية التي تدعي الشرعية العالمية. ويصعب عليه أن يعترف بأصالة الروح المختلفة وبأولويتها ما دام ينطلق في تحديده للقيمة من المعطى الديني والروح الدينية، ولأن المسألة عنده تتعلق بالحقيقة والزيف وليس بالقيمة النسبية[60].

يربط هابرماس، على المستوى السياسي، المبررات العلمانية بلغة يسهل الوصول إليها بشكل عمومي، وهذا معناه أنه فقط ما هو علماني هو وحده الذي يمكن اعتباره متاحا ومبررا بشكل عمومي في السياق السياسي الحديث. إلى درجة أنه قد يبدو حديث هابرماس هذا عن الترجمة الدلالية

(58) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p/ 4).

(59) هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، (ص/ 132).

(60) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p. p/ 308.309).

للمضامين الدينية إلى مبررات علمانية، وكأن النتيجة المترجمة لم تعد دينية، إلا أنه مع ذلك فهو ينص صراحة على أن المشاركين ومؤسساتهم الدينية هي وحدها التي يمكنها حل مسألة ما إذا كانت عملية «التحديث» أو «الترجمة» تجعل الإيمان لا يزال هو «الإيمان الحقيقي»[61].

لقد حاولت الجماعات الدينية (البروتستانت على وجه الخصوص) القيام بترجمة بعض المقتضيات الدينية إلى لغة علمانية، يتجلى ذلك في خلق الإنسان على «صورة الله» وعلاقته بالكرامة الإنسانية على المستوى الحقوقي في القانون الدولي لحقوق الإنسان، وخاصة حين تعلَّق الأمر بالنقاش حول تخصيب الخلية خارج جسم الأم. لكن ذلك من شأنه أن يرهق المواطنين المؤمنين ويخلق نوعا من التمييز غير المبرر والذي لا يخدم الاندماج الاجتماعي المأمول. ولما كانت، في نظر هابرماس، «الحدود بين حجج علمانية وحجج دينية هي بكل الأحوال حدود غير قابلة للاستمرار» فإن أمر الترجمة والتفهم المشترك يقتضي «عمل تعاوني» بين الفريقين معًا[62].

علاوة على ذلك فإنَّ المواطنين المؤمنين ما لم يُستمع إلى حججهم ووجهات نظرهم بخصوص جميع القضايا التي تهم الرأي العام، سيشعرون بالإهانة وبأنهم قد جرحوا في قناعاتهم الدينية. فليس من حق السياسة الليبرالية أن تحصر الصراع خارج دائرتها وكأنه يتم فقط في رؤوس المواطنين المؤمنين. وعلى الأغلبية العلمانية أن تصغي بانتباه لوجهات نظر المواطنين المؤمنين قبل أن تبلغ أية خلاصات يمكن أنْ تتحول إلى قرارات تهم الجميع[63].

ورغم أنَّ هابرماس يرى أنَّ منح الحرية الدستورية للدين هي الحل المناسب للتعددية الدينية والصراعات على أرضية دينية، إلا أنَّ هذا الحل يبقى محدودًا؛ لأنه يخدم على مستوى التفاعل الاجتماعي بين المواطنين، بينما هو غير قادر على فك وحل الصراع على المستوى المعرفي بين المؤمنين بديانات مختلفة ومتعارضة فيما بينهم من جهة وفيما بينهم وبين غير المؤمنين من جهة ثانية. ومع ذلك، فإن الطابع العلماني للدولة هو شرط ضروري وإن لم يكن شرطًا كافيًا لضمان الحرية الدينية المتساوية للجميع.

يرفض هابرماس التسامح مع الطوائف الدينية والأقليات من منطلق التعاطف والتنازل كمنحة تقدمها الدولة العلمانية لهذه الطوائف. بالمقابل فإنَّ الاتفاق والحل يوجد بين يدي الأطراف المعنية ولا

(61) Roe Fremstedal, Critical remarks on Religion in the public sphere, ibid, (p/35).

(62) هابرماس يورغن، مستقبل الطبيعة الإنسانية، (ص/ 132).

(63) المرجع السابق، (ص. ص/ 133.132).

يمكن فرضه عموديا، أي فقط إذا تعلمت الأطراف المعنية أخذ وجهات نظر الآخرين. وأفضل طريقة تناسب هذا الغرض هي الطريقة التشاورية لتشكيل الإرادة الديمقراطية. وفي الدولة العلمانية يجب وضع الحكومة على أساس غير ديني، يجب قطع الطريق على الشرعية المستمدة من الله.

لكن المقلق في هذا الحوار وهذه الحاجة المتبادلة هو صراع السلطة والمواقع، إذ بقدر ما أن الوعي الديني في حاجة إلى تحقيق الاندماج في المجتمع الحديث، فإنه بالمقابل نجد تعدد أشكال الخطاب الديني وتنوع الجماعات الدينية وكل منها يطالب بحقه في السلطة ليتمكن من بناء شكل من أشكال الحياة نابع من تصوره عن العالم ومن فهمه العقائدي الخاص. إن المطالبات المتكررة للجماعات الدينية بالحق في السلطة السياسية والسلطة الرمزية يؤرق محاولة تحقيق التفاهم المشترك هذه. على الوعي الديني إذا أن يستغني عن المطالبة بالحق في السلطة، وعن الحق في احتكار التأويل، وفرض نوع من أحادية الرؤية للعالم، وعن الحق في الفهم الخاص للاندماج، وتأويله لصالحه. بل إنَّ استغناء الجماعات الدينية عن هذا الحق في السلطة هو شرط ضروري لعلمانية الدولة، يتحقق من خلاله الفصل بين دائرة العام والخاص، وبين دور الفرد كعضو ضمن الجماعة الدينية ودوره كمواطن داخل الدولة. لأنه في المجتمع المعاصر المُعَلمن أدى التقسيم الوظيفي للأنساق الاجتماعية إلى هذا الفصل بين وظيفة الجماعة الدينية داخليا وبين محيطها الاجتماعي. وهو فصل أقيم على أساس التمييز بين الاستعمال العمومي والاستعمال الخاص للعقل[64].

ولأن الجماعات الدينية تتطلع لهذا الاندماج، ولأنه في صالحها لتتمكن من التأثير عن طريق الرأي العام السياسي على المجتمع ككل، فإنه من الضروري إلزامها بعدم فرض نوع من الضمير ونوع من الرؤية الأحادية للعالم على الجميع. على المواطن المتديّن أن يقبل دستور الدولة العلمانية لمبررات وجيهة، وعلى رأسها أنه لم يعد يعيش كعضو في مجموعة سكانية متجانسة دينيا، أو داخل دولة تستمد شرعيتها من الدين. هذه هي الحجة التي بموجبها يجب على المواطن المتدين أن يقبل بدستور الدولة العلمانية، وأن يخضع للقرارات ومشاريع القوانين المبررة علمانيا فقط[65]. ولتحقيق ذلك لا بُدَّ أن تظل سلطة الدولة على مسافة كافية من الحياد، وعليها تبني تصور محايد عن العالم يضمن لكلا الطرفين من المؤمنين وغير المؤمنين تواجدا وقدرة على التعبير عن رأيه بكل حرية وبدون هيمنة لطرف على آخر.

(64) هابرماس يورغن وجوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة، (ص/ 60).

(65) Habermas Jurgen, Religion in the Public Sphere, ibid, (p/ 9).

وإذا كان الطرف المتدين ملزمًا بمثل هذه الشروط للمشاركة في الفضاء العمومي، فإنه بالمقابل على الوعي العلماني بدوره عبء تحمل النتائج السلبية للتسامح بين العلماني والديني، فهو لا يتمتع بحرية رأي مجانية. ذلك أن التسامح في الدولة الدستورية الليبرالية لا يشجع المؤمن فقط في علاقته بغير المؤمن، بل يجب على العلمانية أن تكون مستعدة لتقبل هذا الفهم للتسامح في إطار ثقافة سياسية ليبرالية[66]. ولا يحق للمواطن العلماني كمواطن داخل الدولة إنكار التصورات الدينية حول العالم، ولا حرمان المؤمن من حقه في التعبير بلغة دينية، وفتح نقاش عمومي حول مواضيع تهمه. فإذا كان ضمان الحريات الأخلاقية المتساوية يدعو إلى علمنة سلطة الدولة، فإنه بالمقابل يمنع الافراط في التعميم السياسي للنظرة العلمانية للعالم. كما لا يجوز للمواطنين العلمانيين أن ينكروا بشكل أساسي أن الرؤى الدينية للعالم قد تكون صحيحة، ولا يرفضون حق زملائهم المواطنين المتدنين في التعبير عن مساهماتهم في المناقشات العمومية باللغة الدينية.

علاوة على ذلك يقع على عاتق المواطنين العلمانيين عبء آخر إضافي يتعلق بالاجتهاد من أجل ترجمة الدراسات الدينية المهمة إلى لغة عمومية واضحة بالنسبة للجميع. فمسألة الترجمة ليست مقتصرة على المواطن المؤمن بدين ما، بل يجب على المواطن العلماني أو «غير المؤمن» أن يساعد في عملية الترجمة هذه، وفي تشجيع هذه الدراسات الميسرة لعملية التفاهم المشترك[67]. فمهمة الترجمة هي مهمة مشتركة بين مختلف المواطنين[68]. حتى لا يتم إثقال كاهل المواطنين المتدينين بعبء إضافي غير متكافئ، كما يجب على المواطنين غير المتدينين فتح عقولهم حيال محتوى الحقيقة المحتمل للعروض التي يقدمها نظرائهم المتدينون، والبحث عن مبررات قابلة للترجمة إلى لغة سهلة الوصول من قبل الجميع، مادام أن الحقيقة الدينية قابلة لأن تتضمن حججًا يمكن بلوغها بشكل عمومي، فلهذا يتعين عدم إقصائها من النقاش العمومي.

إن مواطني المجتمع الديمقراطي مدينون لبعضهم البعض بأسباب وجيهة لتصريحاتهم ومواقفهم السياسية، وحتى لو لم تخضع المساهمات الدينية للرقابة الذاتية، فإن «واجب الكياسة» يقتضي القيام بترجمة تعاونية لاحقة. لأنه بدون ترجمة ناجحة يصعب الأخذ بالمحتوى الموضوعي للخطاب الديني في العملية السياسية. أو، بالمقابل، إذا سُمح للمساهمات الدينية بدون شرط الترجمة، سيؤدي

(66) هابرماس يورغن، وجوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة، (ص. ص/ 62.61).
(67) المرجع السابق، (ص. ص/ 63.62).
(68) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p/ 310).

ذلك إلى هيمنة الأغلبية الدينية على الأقلية. بحيث يؤكد هابرماس بأنه إذا ما سُحب الشرط أو القيد المرتبط بالترجمة يمكن للأغلبية الحكومية أن تصبح في يد الجماعات الدينية لتنفيذ سياستها، وبالتالي تنتهك مقتضيات الاجراء الديمقراطي، ويوضح هابرماس خطورة هذا الأمر وعدم شرعيته.

إذا كان الخطاب الديني متضمنا لحقيقة ما يمكن ترجمتها إلى لغة يسهل الوصول إليها بشكل عمومي، فإن شرط الترجمة هذا يقتضي التمييز بين الفضاء السياسي العمومي (غير الرسمي) وبين مؤسسات الدولة الرسمية (سلطة الدولة). ففي البرلمانات مثلا يجب أن تمكن القواعد الإجرائية لمجلس النواب رئيس المجلس من حذف التصريحات أو التبريرات الدينية من المحاضر. إذ لا يمكن أن يدخل محتوى الحقيقة للمساهمات الدينية في الممارسة المؤسسية للتشاور وصنع القرار إلا إذا حدثت الترجمة الضرورية بالفعل في المجال السابق للبرلمان، أي في الفضاء العمومي السياسي نفسه[69].

يذهب هابرماس أبعد من ذلك ليؤكد أنه في المجتمع ما بعد-العلماني، لا يمكن الاكتفاء بالترجمة الدلالية للمحتوى الديني إلى لغة علمانية مفهومة من قبل الجميع. بل إن الدين يمكن أن يلعب دورا مهما في الأسس المعيارية للدولة الليبرالية؛ بحيث تعتمد القرارات الديمقراطية على القناعات الأخلاقية للمواطنين، أي على الأفكار ما قبل- السياسية، والتي تعود أصولها إلى الدين. وبالرغم من أن هابرماس على قناعة بأن مثل هذه الأفكار لا يمكن السماح لها بالتدخل في الإجراءات المؤسسية الديمقراطية، إلا أنه على وعي تام بأنها تساهم بشكل أو بآخر في تحفيز المواقف الأخلاقية والسياسية لعدد غير يسير من المواطنين، وتتزايد أهميتها في المجتمعات المعاصرة تزايدًا كبيرًا[70]. وهي المجتمعات التي تُثار فيها اليوم إشكالات أكثر عمقًا مع تزايد التداخل الاقتصادي والاجتماعي بينها بالشكل الذي يصعب وضع حد لها.

إن تصور دستور مجتمع كوسموبوليتاني تعددي قد يُكسب الشعار القديم، المتعلق «بالتناقضات الثقافية للرأسمالية»، معنى جديدا. ولعل سعي النيوليبرالية إلى فرض الفوارق في الثروة والزيادة في الثراء الشخصي، لهو أكبر تهديد للدول التي لم يتحقق لديها التحديث الثقافي بموازاة مع التحديث الاقتصادي والاجتماعي. فالعديد من هذه البلدان ترغب في تغيير أساليب حياتها عبر الوصول إلى السوق العالمية وقبول ديناميكيات التحديث الاجتماعي، لكنها غير مستعدة للتخلي عن أنماط حياتها الثقافية والدينية: «إن الوجوه الثقافية العديدة للمجتمع العالمي التعددي، أو الحداثات المتعددة multiple modernities لا تتناسب بشكل جيد مع مجتمع السوق العالمي المتحرر تماما من القيود

(69) Habermas Jürgen, Religion in the Public Sphere, ibid, (p/ 10).

(70) Wolsing Peter, Habermas on Ethics and the Philosophy of Religion, Res Cogitans, 2013, vol. 1, no 9, (p/56).

التنظيمية والمُحَيَّد (من الحياد) سياسيا. لأن هذا من شأنه أن يسلب الثقافات غير الغربية، التي شكلتها الديانات العالمية الأخرى، حريتها في استيعاب إنجازات الحداثة بمواردها الخاصة»[71].

وإذا كان هابرماس يعترف بحتمية سيرورة التحديث والعلمنة، فيجب في نظره على الثقافات غير المعلمنة الخضوع لأحد أمرين؛ إما الانسجام التام مع سيرورة التحديث بعنفها المفروض من الخارج، أو البحث عن بديل في إطار مسارات «الحداثة البديلة» Alternative modernities. وأهم ما ميز تصور هابرماس هنا هو دعوته إلى البحث عن تحديث داخلي لمواجهة عنف التحديث المفروض من الخارج، فإذا لم تتغير ستموت أو ستندمج تلقائيا وبعنف. يجب على الوعي الديني لهذه المجتمعات أن ينفتح على التحديث من الداخل. وذلك بالبحث عن مقابل وظيفي للابتكار الأوروبي المتمثل في الفصل بين الكنيسة والدولة قصد الاستجابة لتحديات مماثلة. ونجاح هذا المسعى معناه مباشرة عدم الخضوع للمعايير الغربية، بنفس القدر الذي كان فيه التغيير في العقلية ونزع التقليد عن المجتمعات الدينية في الغرب بمثابة خضوع لمعايير المساواة الليبرالية. إن الصراع بين الحداثة والتقليد هو مسؤولية الوعي الديني من داخل هذه المجتمعات ذاتها[72].

## خاتمة:

يتضح أنه للأسباب الوظيفية يرى هابرماس بأنه يجب عدم قتل التنوع والتعدد في الأصوات والرؤى المختلفة داخل المجتمع البشري. لهذا فالدولة الليبرالية من مصلحتها إطلاق العنان للأصوات الدينية في الفضاء السياسي العمومي، وفي المشاركة السياسية للمنظمات والجماعات الدينية في النقاش العمومي. وقد تبين كيف تحولت نظرة هابرماس للتراث الديني من موقف الرفض أو على الأقل «تعليق الحكم»، إلى موقف الانفتاح والدفاع عن الحضور الديني في الفضاء والنقاش العموميين. لكنه موقف رهين بشرط ترجمة المضامين الدينية إلى لغة مفهومة من قبل الجميع، مع شرط التمييز داخل الفضاء العمومي بين بعديه الرسمي وغير الرسمي، بالشاكلة التي ميز بها سلفه إيمانويل كانط بين الاستعمال العمومي والاستعمال الخاص للعقل.

إن رفض تعدد الرؤى قد أدى بشكلٍ حتميّ إلى عزل المجتمع العلماني عن الموارد الرئيسة لإضفاء المعنى وبناء الهوية، وخلق التضامن. وجعل الديمقراطية بين مطرقة الرؤى العلمانية التي تقتل

(71) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p/ 352).
(72) Habermas Jürgen, BNR, ibid, (p/ 311).

التنوع وتخلق العنف المضاد من قِبَلِ الجماعات الدينية، وبين سندان هيمنة الأرثوذكسية واستغلال الدين للمصالح السياسية في خلق العداء بين المواطنين غير المتدينين أو المنتمين للأقليات الدينية. فلم يكن إقصاء الدين من الفضاء العمومي خدمة للسياسة الليبرالية بقدر ما شكل تهديدا للعملية الديمقراطية ذاتها وللبعد العلماني للدولة الدستورية.

وبقدر ما اتسعت دائرة الدعوة إلى عودة الدين إلى الفضاء العمومي، اتسع هذا المفهوم ذاته ليتحول من مستواه النخبوي المقتصر على الفئة المثقفة لينفتح أكثر على باقي فئات الشعب للتعبير عن قيمها ومثلها الأخلاقية والدينية والسياسية. فحوَّل هابرماس مفهوم الفضاء العمومي من دائرة الخاصة إلى دائرة كل الناس. وقد كان لمفهوم الديمقراطية التشاورية الدور الفعال في عملية التحول هذه، إذ بالانتقال من ديمقراطية الصناديق إلى ديمقراطية التشاور، تعين إيجاد فسحة في الفضاء العمومي لمختلف الأصوات علمانية كانت أم دينية.

وبقدر ما طرأ هذا التحول على مفهوم الفضاء العمومي وصار أكثر قابلية للتعامل مع التراث الديني بقدر ما ترسخت عند هابرماس القناعة بضرورة التعاون بين المواطنين في صوغ المعايير القانونية بشكل تشاركي، وذلك من خلال التعاون في الترجمة التضامنية للمضامين الدينية إلى لغة مفهومة من قبل الجميع وإلى مبررات عقلانية. إن هذا التعاون يعني أمرين في غاية الأهمية؛ من جهة أولى الإقرار بأن «عملية التعلم» يجب أن يخضع لها طرفا المعادلة (الديني والعلماني)، وليس الدين وحده من يجب أن يتعلم من العقل والعلم، بل إن العقل ذاته يفهم ذاته من خلال التعلم من الدين؛ أما الأمر الثاني فيتعلق بقدرة الحوار والنقاش في الفضاء العمومي، والتعاون في عملية الترجمة، على خلق تضامن قادر على تحقيق الاندماج الاجتماعي، وهو ما يبحث عنه هابرماس في نهاية المطاف.

لقد أدرك الوعي الغربي أهمية عدم إقصاء وتهميش الدين من النقاش في الفضاء العمومي، وأهميته في تحقيق التضامن بين المواطنين، وخلق لحمة التعايش المشترك بين المختلفين دينيا وثقافيا. لكن أدرك هذا الوعي كذلك خطورة فهم «العالم المعيش» من منظور ديني أحادي، أو من منظور علماني ضيق، فموجِبَاتُ الدَّمَقرطة تقتضي الإشراك وهذا يقتضي الانفتاح على مختلف الحساسيات المجتمعية. وهو الأمر الذي يغيب عن الوعي «العربي الإسلامي»؛ إذ لا زلنا في مجتمعاتنا إما ننادي بسحب البساط من تحت التراث الديني وخلع الطابع المدني على السياسة والمجتمع معا، وإما نرضخ طوعا أو قسرا لفكرة أولوية الديني على المدني، وأنه لا عدالة ولا مساواة من دون حكم الشَّرع وأولوية

الجماعة على الحقوق الفردية. إننا بحاجة إلى فضاء عمومي مفتوح ومنفتح؛ مفتوح على مختلف الحساسيات والثقافات ووجهات النظر المتعددة، ومنفتح على ما وصل إليه العقل البشري شرقا وغربا من دون مركب نقص.

## المراجع:

أبو النور، حمدي، & أبو النور، حسن. (2012). *يورغن هابرماس: الأخلاق والتواصل*. دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.

الأشهب، محمد. (2009). فلسفة الحق في نظرية الفعل التواصلي ليورغن هابرماس. في *فلسفة الحق عند هابرماس* (سلسلة ندوات ومناظرات، ع 156). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط.

الأشهب، محمد. (n.d.). ترجمة نص البيان الذي أصدره يورغن هابرماس مع راينر فورست وكلاوس غونتر ونيكول ديتلهوف. *أنفاس بريس*. https://anfaspress.com

الأشهب، محمد. (n.d). دور الدين في الفضاء العمومي: نموذج النظرية النقدية لهابرماس. في *المجتمع والدين والسياسة* (كتاب جماعي). منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر.

بورادوري، جيوفانا. (2013). *الفلسفة في زمن الإرهاب: حوارات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا* (ترجمة وتقديم خلدون النبواني). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

روسو، جان جاك. (2011). *في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي* (ترجمة عبد العزيز لبيب). المنظمة العربية للترجمة.

فينليسون، جيمس جوردن. (2015). *يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جدًا* (ترجمة أحمد محمد الروبي). مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

كانط، إيمانويل. (2005). ما الأنوار؟ في *ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟* (تعريب وتعليق محمود بن جماعة). دار محمد علي للنشر.

كانط، إيمانويل. (2022). جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟ (ترجمة فتحي إنقزو). في *مقالات في التاريخ والسياسة*. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

كانط، إيمانويل. (n.d.). ما التنوير؟ (ترجمة إسماعيل مصدق). مسترجع من https://www.al-

jabriabed.net/n04_13mousadak_tanwir.htm

مصدق، حسن. (2005). *النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت* (مقدمة برهان غليون). المركز الثقافي العربي.

هابرماس، يورغن. (1995). *القول الفلسفي للحداثة* (ترجمة فاطمة الجيوشي). منشورات وزارة الثقافة.

هابرماس، يورغن. (2006). *مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية* (ترجمة جورج كتورة). المكتبة الشرقية.

هابرماس، يورغن. (2009). ثلاثة نماذج معيارية للديمقراطية (ترجمة محمد الأشهب). *مجلة ثقافات*، (22).

هابرماس، يورغن. (2020). *نظرية الفعل التواصلي* (المجلد 1: عقلانية الفعل والعقلنة الاجتماعية؛ المجلد 2: في نقد العقل الوظيفي، ترجمة فتحي المسكيني). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

هابرماس، يورغن، & راتسينغر، جوزيف. (2013). *جدلية العلمنة: العقل والدين* (ترجمة حميد لشهب). جداول للنشر.

## References:

Abu Al-Nur, H., & Abu Al-Nur, H. (2012). *Jürgen Habermas: Ethics and communication*. Dar Al-Tanweer for Printing, Publishing and Distribution.

Al-Ashhab, M. (2009). Philosophy of right in Jürgen Habermas's theory of communicative action. In *Philosophy of right in Habermas* (Seminars and Debates Series, No. 156). Publications of the Faculty of Letters and Human Sciences, Mohammed V University in Rabat.

Al-Ashhab, M. (n.d.). The role of religion in the public sphere: The model of Habermas's critical theory. In *Society, religion, and politics* (Collective volume). Publications of the Faculty of Letters and Human Sciences, Ibn Zohr University.

Al-Ashhab, M. (n.d.). Translation of the statement issued by Jürgen Habermas with Rainer Forst, Klaus Günther, and Nicole Deitelhoff. *Anfas Press*. https://anfaspress.com

Boradori, G. (2013). *Philosophy in a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (K. Al-Nabwani, Trans.). Arab Center for Research and Policy Studies.

Finlayson, J. G. (2015). *Jürgen Habermas: A very short introduction* (A. M. Al-Roubi, Trans.). Hindawi Foundation for Education and Culture.

Fraser, N. (2001). Repenser la sphère publique: Une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement (M. Valenta, Trans.). *Hermès, La Revue*, (31), 125–156. https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2001-3-page-125.htm (Original work published 1990)

Fremstedal, R. (2009). Critical remarks on «Religion in the public sphere»: Habermas between Kant and Kierkegaard. *Etikk i praksis – Nordic Journal of Applied Ethics, 3*(1), 27–47.

Habermas, J. (1995). *The philosophical discourse of modernity* (F. Al-Juyoushi, Trans.). Ministry of Culture Publications.

Habermas, J. (1998). *L'intégration républicaine: Essais de théorie politique* (R. Rochlitz, Trans.). Fayard. (Original work published 1996)

Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy, 14* (1), 1–25. https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x

Habermas, J. (2006). *The future of human nature: Toward a liberal eugenics?* (G. Kattoura, Trans.). Oriental Library.

Habermas, J. (2008). *Between naturalism and religion: Philosophical essays* (C. Cronin, Trans.). Polity Press. (Original work published 2005)

Habermas, J. (2009). Three normative models of democracy (M. Al-Ashhab, Trans.). *Thaqafat*, (22).

Habermas, J. (2020). *The theory of communicative action* (Vol. 1: Reason and the rationalization of society; Vol. 2: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason) (F. Al-Maskini, Trans.). Arab Center for Research and Policy Studies.

Habermas, J. (2021). *Une histoire de la philosophie* (Tome 1: La constellation occidentale de la foi et du savoir) (F. Joly, Trans.). Gallimard. (Original work published 2019)

Habermas, J., & Ratzinger, J. (2013). *The dialectics of secularization: On reason and religion* (H. Lashhab, Trans.). Jadawel Publishing.

Kant, I. (2005). What is Enlightenment? In *Three texts: Reflections on education; What is Enlightenment?; What does it mean to orient oneself in thinking?* (M. Ben Jemaâ, Trans. & Ed.). Dar Mohammed Ali Publishing.

Kant, I. (2022). An answer to the question: What is Enlightenment? (F. Inqizu, Trans.). In *Essays on history and politics*. Arab Center for Research and Policy Studies.

Kant, I. (n.d.). What is Enlightenment? (I. Musaddaq, Trans.). Retrieved from https://www.aljabriabed.net/n04_13mousadak_tanwir.htm

Musaddaq, H. (2005). *Communicative critical theory: Jürgen Habermas and the Frankfurt School* (Introduction by B. Ghalioun). Arab Cultural Center.

Rousseau, J.-J. (2011). *On the social contract, or principles of political right* (A. Labib, Trans.). Arab Organization for Translation.

Wolsing, P. (2013). Habermas on ethics and the philosophy of religion. *Res Cogitans, 1*(9).

# مـــداولات
# Deliberations

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.513

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 19-3-2025
تاريخ القبول: 5-7-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# الردة بوصفها حقيقة موضوعية وغير شخصية لبابر يوهانسن: دراسة للمفاهيم والمنطلقات والنتائج

غني أولاكنلي أولاجدي[1]

Olajideganiu65@gmail.com

## الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تحليل نقدي لما كتبه المستشرق الألماني بابر يوهانسن، في مقاله المعنون بـ "الردة كحقيقة موضوعية وغير شخصية: حكمان قضائيان مصريان حديثان"، من خلال ما تضمنه المقال من المفاهيم والمنطلقات والنتائج، وهو مقال تحدث فيه يوهانسن عن تطوُّر مسألة الردة في الفقه الإسلامي الكلاسيكي والقانون الجنائي المصري، ليحلل من خلال ذلك محاكمة الردة ضد أبي زيد. وباعتماد منهج تحليلي نقدي، تناول البحث في مبحثه الأول المفاهيم الواردة في المقال، كما خصص المبحث الثاني لدراسة المنطلقات والنتائج. وقد توصل البحث إلى أن مقاربة يوهانسن لمسألة الردة تعاني إشكالات جوهرية في تفسير المصادر الفقهية؛ حيث أسقط بعض المفاهيم الحنفيّة إسقاطًا غير دقيق على سياقات حديثة. ولم يفرق بين مسألة الردة كمفهوم عقدي ومسألة حد الردة كتطبيق فقهي.

## الكلمات المفتاحية:

الردة، الفقه الإسلامي، السياسة الشرعية، المستشرقون، الحداثة.

(1) دكتوراة في الدراسات الإسلامية، مؤسسة دار الحديث الحسنية، جامعة القرويين، المغرب.

للاقتباس: أولاجدي، غني أولاكنلي، الردة بوصفها حقيقة موضوعية وغير شخصية لبابر يوهانسن: دراسة للمفاهيم والمنطلقات والنتائج، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 118- 148.

© 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 : 2025-3-19
Accepted : 2025-7-5

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# "Apostasy as Objective and Depersonalized Fact" by Baber Johansen: A Study of Concepts, Premises, and Conclusions

**Ganiu Olakunle Olajide**[2]

Olajideganiu65@gmail.com

## Abstract:

This research undertakes a critical examination of Baber Johansen's article "Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments", focusing on its conceptual framework, premises, and conclusions. Johansen analyzes the historical development of apostasy in classical Islamic jurisprudence and Egyptian criminal law, applying this lens to the trial of Abu Zayd. The study first evaluates the concepts Johansen employs, then scrutinizes the logical premises and outcomes he presents. Ultimately, it concludes that Johansen's interpretation is problematic: he misapplies certain Hanafi jurisprudential notions to modern legal contexts and fails to adequately distinguish between apostasy as a doctrinal category and the punishment for apostasy as a legal ruling, leading to significant interpretive shortcomings in his approach.

## Keywords :

Apostasy, Islamic Jurisprudence, Islamic Political Theory, Orientalists, Modernity.

(2) PhD in Islamic Studies, Dar al-Hadith al-Hassania, Al-Qarawiyyin University, Morocco.

Cite this article as: Olajide, Ganiu Olakunle, "Apostasy as Objective and Depersonalized Fact" by Baber Johansen: A Study of Concepts, Premises, and Conclusions, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026, 118-148.

© 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:

يهدف هذا البحث إلى تقديم تحليل نقدي لمقال المستشرق الألماني بابر يوهانسن حول الردة، ضمن سياق الدراسات التي تتناول ما يكتبه المستشرقون في العلوم الشرعية، نظرًا لكونها أصبحت تشكل مرجعًا أساسيًا لفهم الثقافة الإسلامية لدى الغرب وبعض أمم الشرق. ويعتبر بابر يوهانسن من أبرز الباحثين في مجال الفقه الإسلامي الكلاسيكي - ويغلب عليه الاهتمام بالفقه الحنفي - في العصر الحاضر، والمقال بعنوان: «الردة كحقيقة موضوعية وغير شخصية: حكمان قضائيان مصريان حديثان»[3]. وقد ناقش يوهانسن في هذا المقال مسألة الردة، منطلقا من كون القرآن الكريم لم يذكر للمرتد حدًّا، ومن رأي الحنفية المتمثل في كون حد الردة سياسة شرعت من أجل دفع شر ناجز وهو الحرب؛ والناظر في كتب الفقه يجدها مملوءة بإجماع العلماء، بما فيهم الأحناف، على قتل المرتد. ومن منطلقات يوهانسن في هذا المقال كذلك، أن في حد الردة تهديدًا لحرية التعبير والدين، وأنه قد يؤول إلى ظهور الزنادقة، وقد توصل يوهانسن بناء على كل ما سبق إلى أن الحكم الأنسب للردة أن تبقى مسألة بين العبد وربه.

وهذا كله ما يجعل البحث يشتغل على إشكالية جوهرية هي **مدى توفق يوهانسن في المفاهيم والمنطلقات والنتائج التي تضمنها مقاله مسألة الردة**، وهي إشكالية تستلزم الإجابة عن مجموعة من الأسئلة، أهمها:

- هل في عدم ذكر القرآن الكريم للردة حدًّا دلالة على كونها مسألة بين العبد وربه؟
- كيف يمكن التوفيق بين رأي الحنفية المتمثل في كون حدِّ الردة سياسة شرعت من أجل دفع شرٍّ ناجز وهو الحرب، وبين الإجماع الشامل لهم على قتل المرتد في الفقه الإسلامي القديم والكلاسيكي؟
- هل في تطبيق حدِّ الردة تهديد لحرية التعبير؟
- هل ضرر ظهور الزنادقة في المجتمع المسلم أكبر من ظهور المرتدين أو لا؟

وتكمن أهمية البحث في تحليل القضايا الخلافية التي طرحها يوهانسن حول مفهوم الردة في الفقه الإسلامي، من خلال التحقق من مدى دقة تفسيراته مقارنة بالمصادر الفقهية الأصلية، مما يسهم في

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

تفكيك بعض المغالطات الشائعة في الدراسات الاستشراقية حول الشريعة الإسلامية. فأهمية البحث تتجلى في بيان القيمة العلمية للمقال، من خلال تحليل نقدي لما تضمنه المقال من المفاهيم والمنطلقات والنتائج، فأما المفاهيم؛ فلأنها بمثابة الأصول التي تبنى عليها الأفكار، وبخصوص المنطلقات والنتائج؛ فلأهمية مقارنتها بما ورد في التراث والفكر الإسلاميين.

وعلى الرغم من أنني لم أقف على أي دراسة اشتغلت على المقال المدروس، فلا شك في وجود عشرات من الدراسات التي تعالج مسألة الردة، ويمكن الاقتصار في هذا الباب على ما يتعلق منها بدراسة إنتاج فكري في مسألة الردة؛ لاقترابه أكثر من البحث من حيث الهدف والمنهج، ومن أهم ما يمكن ذكره في هذا السياق ما كتبه صالح بن علي العميريني، في كتابه «الردة بين الحد والحرية: قراءة نقدية في كتاب لا إكراه في الدين، لطه العلواني»[4]، وكذلك مقال «رسالة نقدية للرد على مقالة لمحمد سليم العوا بعنوان عقوبة الردة تعزيرًا لا حدًّا»، لأحمد مجدي[5].

وللإجابة عن الإشكالية المطروحة، سيعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي، وذلك عبر تحليل المفاهيم الأساسية للمقال، ومقارنة منهجية يوهانسن بالمصادر الإسلامية الأصلية، ثم تقييم منطلقاته الفكرية على ضوء الأدلة الشرعية والفقهية. غير أن من الجدير التمهيد لهما بشيء من التعريف ببابر يوهانسن، وعرض وصفي للمقال المدروس، وذلك على النحو الآتي:

تمهيد في التعريف ببابر يوهانسن وعرض وصفي للمقال؛

المبحث الأول: دراسة تحليلية نقدية للمفاهيم الواردة في المقال

المبحث الثاني: دراسة تحليلية نقدية للمنطلقات والنتائج.

## تمهيد في التعريف ببابر يوهانسن وعرض وصفي للمقال

يجدر التمهيد لهذا الموضوع بشيء من التعريف ببابر يوهانسن وعرض وصفي للمقال، وذلك ما سيتم من خلال مطلبين، يعرف المطلب الأول ببابر يوهانسن، في حين يعرض المطلب الثاني وصفًا للمقال المدروس.

(4) صالح بن علي العميريني، الردة بين الحد والحرية: قراءة نقدية في كتاب لا إكراه في الدين، لطه العلواني. المملكة العربية السعودية، دار التدمرية، الطبعة الأولى، 2013م.

(5) أحمد مجدي، «رسالة نقدية للرد على مقالة لمحمد سليم العوا بعنوان عقوبة الردة تعزيرًا لا حدًّا». موقع طريق الإسلام، بتاريخ: 26-02-2019.

## المطلب الأول: التعريف ببابر يوهانسن

ولد بابر يوهانسن في برلين عام 1936م، وتلقّى 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، وأُهِّل في جامعة برلين الحرة عام 1972م. كان أستاذًا زائرًا في معهد الدراسات المتقدمة في برينستون، وهو محرر مشارك لمجلة الشريعة الإسلامية والمجتمع (بريل، 1994م)[6]. كما دُعي 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، عُيِّن 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 ويذرهيد للشؤون الدولية (Weatherhead Center for International Af-fairs) في جامعة هارفارد وعضو في لجنتها التنفيذية. وكان يعمل رئيس تحرير قسم الشريعة الإسلامية في موسوعة أكسفورد للتاريخ القانونية (2009م)، ومستشارًا لموسوعة القانون والمجتمع (2009م)[7].

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 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[8]. وله العديد من الدراسات بالألمانية والإنجليزية التي تتناول مسائل اجتماعية وقانونية. ولم يعد يقدم الدروس في جامعة هارفاد، 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 حاليًّا في مجال الفقه الإسلامي الكلاسيكي -الذي يغلب عليه الاهتمام بالمذهب الحنفي-، ويركز بحثه وتعليمه على العلاقة بين الشريعة والقانون في العالم الإسلامي

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

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

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

الكلاسيكي والحديث. ورغم كل هذا، فلا تزال الدراسات حول أفكاره ضئيلة جدًّا، 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 لكتاباته ترجمة عربية إلا ما يتعلق بأطروحته التي نال بها درجة الدكتوراه تحت عنوان: «محمد حسين هيكل» أوربا والشرق – من منظور واحد، من الليبراليين المصريين[9]، كما قد يكون السبب في ذلك راجعًا إلى ما تتطلبه هذه الدراسة مِن تخصُّص منهجي في الفقه الإسلامي، وملكة لا بأس بها في قراءة التراث الفقهي، ودقة الملاحظة.

## المطلب الثاني: عرض وصفي للمقال

نُشر مقال «الردة كحقيقة موضوعية وغير شخصية: حكمان قضائيان مصريان حديثان»، لبابر يوهانسن، في الولايات المتحدة، من قِبل المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي[10] (The New School for Social Research)، المجلد 70، العدد: 3، في موضوع الإسلام: المجالات العامة والخاصة، (خريف 2003) من الصفحة: 687 إلى الصفحة: 710. وهو مقال مكتوب باللغة الإنجليزية، ولم يترجم إلى اللغة العربية حتى الآن حسب علمي. ولأهمية الموضوع الذي يعالجه هذا المقال، وكونه لم يترجم حتى الآن، ارتأيت أن أقوم بعرض وصفي له؛ ليسهل لي ما قصدته من تحليله ونقده، وأيضا للأمانة العلمية حتى لا يتم تقويل الرجل ما لم يقل عند التحليل المقصود والنقد المنشود.

تحدث يوهانسن في هذا المقال عن تطوُّر مسألة الردة في الفقه الإسلامي الكلاسيكي، وذلك بذكر اتفاق الفقهاء الكلاسيكيين على وجوب معاقبة المرتد من قبل القضاء، والحالات الثلاثة التي تشكل الردة، وهي: أولًا: إعلان الشخص أنه لم يعد يؤمن بالإسلام أو يلتزم بمبادئ الإيمان البديهية؛ ثانيًا: تمسُّك المسلم بدين آخر؛ ثالثًا: التلفظ بكلمات الكفر. مشيرًا إلى أنَّ الفقه الكلاسيكي لم يتضمن قوائم شاملة أو قواعد عامة ودقيقة تتعلق بكلمات الكفر، غير أنَّ فقهاء ما بعد العصر الكلاسيكي (تحديدًا العصر المملوكي والعثماني، تقريبًا من القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر) ينتجون قوائم طويلة من التعبيرات التي تنطوي على الكفر، تزداد هذه القوائم طولًا قرنًا بعد قرن.

وبعد ذلك، انتقل يوهانسن إلى مسألة الردة في الكتاب والسنة والإجماع، فذكر أنَّ القرآن الكريم

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

(10) مجلة فصلية، تصدر كل ثلاثة أشهر منذ سنة 1934، وقد ظهر فيها أكثر من 2000 مؤلف، والمدير المحرر لها هو كارا شليسنجر، وغالبًا ما يُدعى المحررون الضيوف لقضايا موضوعية.

ناقش مسألة الردة في عدد من الآيات، ولكن لم يُذكر في أي موضع العقاب في هذا العالم. وأنَّ النص القرآني إنما يهدد المرتدين بالعقاب في الآخرة فقط. وأن الآية 217 من سورة البقرة توضح جيّدًا الموقف القرآني من هذه المسألة ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾. على أن الردة والكفر هنا ينظر إليهما على أنهما مسألة بين الله والأفراد المعنيين. وأن المرتدين سيعاقبون في الآخرة. ومع ذلك، فإنَّ العديد من الروايات من سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- تقتضي عقوبة المرتد في هذا العالم. ثم حكى الإجماع المنعقد في أحكام المرتد، كوجوب عودته إلى الإسلام، وإلا يقتل، واتفاقهم على منعه من الزواج، وفسخ زواجه إن كان متزوجًا، وغير ذلك من الأحكام. وانتقل بعد ذلك إلى مسألة الردة في المذهب الحنفي؛ لكونه المذهب السائد في مصر، فنقلَ نصين لفقيهين حنفيين في أنَّ عقوبة الإعدام للمرتد تخدم أساسًا أهدافًا سياسية، النص الأول للسرخسي[11]، والنص الثاني للمرغيناني[12].

ثم تحدث يوهانسن بعد ذلك عن تطور مسألة الردة في القانون الجنائي المصري، مشيرًا إلى أنَّ علمنة القانون الجنائي في مسألة الإيمان والكفر تتوافق بشكلٍ جيّدٍ مع المبدأ القرآني القائل بأن الكفر مسألة ضمير ديني يتعلق بالعلاقة بين الله والمؤمنين وليس القانون الجنائي؛ إذ لا يجرم القانون الجنائي الجديد الردّة. وأن فكرة القرون الوسطى التي مفادها أن الكفر يجب أن يُفهم بأنه حرب على المجتمع الإسلامي لا يبدو مناسبة مع البيئة السياسية والثقافية والقانونية للقرن العشرين في البلدان التي تضمن دساتيرها حرية المعتقدات الدينية والرأي. وذلك بعد أن تطوّر الأمر من تقنين الشريعة في مصر في سنة 1994، وما رافق هذا التطور من ازدياد عدد محاكمات الردة ضد المفكرين والعلماء والفنانين والكتّاب المتهمين بدفاعهم عن الثقافة السياسية والقانونية والدينية للدولة العلمانية. وذكر يوهانسن أنَّ الآلية المعتمدة في ذلك تنبني على أساس شهادة الحسبة[13]. وقد تَجسَّدت هذه الآلية في محاكمة الردة لأستاذ جامعة القاهرة أبي زيد، وهو كاتب غزير الإنتاج، نشَر سلسلة من الكتب حول الموضوعات الإسلامية الكلاسيكية، ويستخدم في كتبه الأساليب المأخوذة من اللسانيات الحديثة لتحليل العلاقة بين النصوص والقراء. ويشكل هذا النهج الأساس لرسالته بأن كل جيل جديد من المسلمين يفهم القرآن

(11) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، شمس الأئمة، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، بدون طبعة، 1414هـ - 1993م، (110/10).

(12) المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، أبي الحسن برهان الدين، الهداية في شرح بداية المبتدي، المحقق: طلال يوسف، بيروت – لبنان، دار احياء التراث العربي، (د.ت)، (2/ 406).

(13) Baber Johansen: Apostasy as Objective Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian court judgement. PP: 11- 13.

في ضوء تجربته التاريخية الخاصة، وبالتالي، يكتشف أبعادًا جديدة لمعناه الذي يسمح للجيل الجديد بفهم الجوانب التي بقيت مهملة. وتتهم المحاكم كتب أبي زيد، وتقارنها بنص القرآن أو السنة النبوية. وأينما وقفوا على تناقضات بين كلام أبي زيد والنصوص السماوية، والإجماع، وجدوا دليلًا على الردة، وذلك مثل إصراره على أنه يجب على مسلم القرن العشرين أن يفسر الآيات التي تتحدث عن جلوس الله على العرش أو كونه ملكًا يأمر جنوده على أنه خطاب مجازي يتعلق بالعادات الثقافية وأشكال خطاب العرب في الوقت الذي أُنزل فيه القرآن لأول مرة. وهو يتبع منطق هذه الحجة عندما يصرّ على أنَّ الأحكام الواردة في القرآن يجب أن تفسَّر على أنها مؤشِّر على الاتجاه الذي أراد الله أن يتحرك فيه المسلمون بدلًا من اعتبارها كلمة الله الأخيرة في تلك القضايا. ويذكر على وجه الخصوص، حق المرأة في الميراث. ويُعرِبُ عن اقتناعه بأن التنظيم القرآني الذي يحق للمرأة بموجبه الحصول على نصف حصة الرجل كان يقصد به أن يكون بداية وليس مرحلة نهائية في حقوقها في الميراث. ولذلك، فهو يتوقع من المسلمين أن يمنحوا المرأة حصص الميراث نفسها التي يمنحونها الرجل. كما يرى وجوب منح المرأة المسلمة المساواة الكاملة مع الرجل في الشهادة[14]. لكن الأمور سارت بشكل مختلف في يناير 1996؛ حيث أصدر البرلمان، ردًّا على احتجاجات المحامين والمفكرين المعروفين وجزءًا مهمًا من الصحافة، قانونا يَمنع الأفراد من رفع قضايا الحسبة مباشرة إلى المحاكم. بل يجب أن يقرر محام ما إذا كانوا يستحقون نظر المحكمة أم لا. والأهم من ذلك أن البرلمان أقر في مايو من السنة نفسها قانونًا ثانيا، يحظر رفع القضايا ما لم يكن للفرد مصلحة شخصية مباشرة في القضية. وقد أغلق هذا القانون الباب أمام المزيد من محاكمات الحسبة. وعلى هذا الأساس، قررت محكمة في القاهرة وقف تنفيذ حكم محكمة استئناف القاهرة ضد أبي زيد في سبتمبر 1996، على أساس أن أيًا من المحامين الذين رفعوا قضية الحسبة ضد أبي زيد لم يكن له مصلحة مباشرة وشخصية في تنفيذها[15].

ختم بابر يوهانسن مقاله بالتعبير عن اقتناعه بأن التنافس على دور الإسلام في المجالين العام والخاص سيستمر لسنوات عديدة قادمة، وسيتسم بصراعات متوترة بين المواقف المتناقضة، وأن الإسلام دين حي له جوانب ومكونات عديدة تجد تعبيرًا عنها في هذه المناقشات، وأن الجهود التي تبذلها المحاكم لفصل منتدى خارجي عقائدي خاضع للرقابة القضائية وغير متغير عن المنتدى الداخلي للفرد المسلم المثقف، لن تكون الكلمة الأخيرة في هذا النقاش[16].

(14) المرجع السابق، ص: 16- 19.
(15) المرجع السابق، ص: 20- 22.
(16) المرجع السابق، ص: 23.

## المبحث الأول: دراسة تحليلية نقدية للمفاهيم الواردة في المقال

سيتم في هذا المبحث تحليل نقدي للمفاهيم الواردة في المقال؛ ليوقف من خلال ذلك على تصوّر يوهانسن لهذه المفاهيم، ومدى اتفاق تصوّره لهذه المفاهيم مع حقيقتها في المصادر الإسلامية؛ لأن المفاهيم بمثابة الأصول التي تبنى عليها الأفكار، والتصور الصحيح للمفاهيم يُعين على التوصل إلى النتائج والأحكام الصحيحة. وستُحلل هذه المفاهيم وتُنقد من خلال ثلاثة مطالب، يتعلق المطلب الأول بمفهوم الفقه، في حين يتناول المطلب الثاني مفهوم الردة، على أن يخصص المطلب الثالث لمفهوم شهادة الحسبة.

### المطلب الأول: مفهوم الفقه

لما أراد يوهانسن أن يبين تطوّر مسألة الردة في الفقه الإسلامي، تطرّق لمفهوم الفقه، وذكر أصوله التي يُستمد منها، فقال:

«طُوِّرت الفكرة الكلاسيكية للردة في أعمال الفقه، وهو مصطلح غالبًا ما يترجم في اللغات الغربية على أنه «الشريعة الإسلامية». الفقه هو نظام من القواعد الشرعية والأخلاقية المستمدة من قبل المتخصصين من نصوص الوحي. نصوص الوحي هي: أولًا: القرآن، كلام الله؛ ثانيًا: السنة، تطبيق النبي العملي التشريعي؛ وثالثًا: إجماع مجتهدي الأمة. إضافة إلى هذه الأصول الفقهية، تضيف مدارس الفقه الفردية أصولًا أخرى، مثل الاستصلاح أو الاستحسان أو الذريعة»[17].

تطرّق يوهانسن في هذا المفهوم إلى أمور ثلاثة، هي:

**أولا**: المصطلح الذي يترجم به الفقه في اللغات الغربية: وهو الشريعة الإسلامية.

يشير يوهانسن إلى أن الشريعة الإسلامية هي حصيلة اجتهادات الفقهاء، وهو ما يطرح إشكالية العلاقة بين الشريعة والفقه. غير أنَّ هذا التفريق لم يكن مطروحًا في الدراسات الأصولية الكلاسيكية، إذ يرى العديد من الفقهاء أن الفقه هو التطبيق التفصيلي لأحكام الشريعة وليس كيانًا منفصلًا عنها. وما قاله يوهانسن في بداية هذا المقال يبين موقفه من التفريق بين الشريعة والفقه. وذلك لما قال:

«من القرن الثامن إلى القرن التاسع عشر، كانت قواعد الشريعة الإسلامية نتيجة مناقشات علمية بين الفقهاء المستقلين ومدارسهم الفقهية. فالشريعة الإسلامية هي مذهب الفقيه»[18].

فمن خلال هذا النص يتبين أن يوهانسن لم يقع فيما وقع فيه غيره من الباحثين الذين يحاولون

(17) Baber Johansen: Apostasy as Objective Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian court judgement. P. 6.

(18) المرجع السابق، ص: 2.

التفريق بين الشريعة والفقه؛ باعتبار الأولى تتضمن نصوصًا دينية معصومة، والثاني يمثل اجتهادًا بشريًّا يعتريه ما يعتري سائر الاجتهاد البشري من قصور النظر، وخطأ الفهم والاستدلال. وطبقا لذلك التفريق فإن الشريعة بنصوصها المنزلة هي التي تكتسب صفة الثبات والقطع واليقين، أما الفقه فهو إنتاج بشري مستقى من تفاعل الفقهاء مع نصوص الشريعة المنزلة، المحكوم بواقعيّته؛ وتاريخية إنتاجه، ما يعني محدودية صلاحيته لكل زمان ومكان، بحسب باحثين ومثقفين[19].

وقد قال الدكتور الناجي لمين: «إن القول بالتفريق بين الشريعة والفقه، وأن الشريعة معصومة، والفقه غير معصوم أذاعه المستشرق الألماني شاخت، وهذا التفريق لم يذكره الأصوليون من أول تاريخ التشريع إلى يومنا هذا... فإن هذا التفريق يأتي على الشريعة كلها بالإبطال، إذ إن قطعيات الشريعة كلها هي فقه عن الشريعة، فهي إذن ليست معصومة حسب هذا التفريق، لأنه ليس عندنا نصوص في الشريعة تبين لنا لائحة القطعيات والظنيات، وإنما العلماء هم الذين توصلوا لذلك عن طريق العلم الضروري أو النظر إلى هذه القطعيات»[20]. والشريعة في نهاية المطاف ليست أحكاما جاهزة، والفقه عبارة عن آلة لتحرير المعنى الشرعي، كما سمعنا ذلك من الدكتور عبد الحميد عشاق.

ويمكن القول إن هناك اعتبارات أخرى، إذا فُرّق بين الشريعة والفقه بها، يكون التفريق صحيحًا. كأن يقال مثلا: إن الشريعة تشمل العقائد والعبادات والمعاملات والسياسات والعادات، وغير ذلك. وأما الفقه، كما سيأتي: فمعناه عند العلماء: معرفة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. فالفقه يختص بالبحث عن الأحكام العملية، ولا يبحث عن الأمور العقدية، فهو جزء من الشرعية، والشريعة أعمّ منه.

**ثانيا:** تعريف الفقه: وهو ما عرفه بنظام من القواعد الشرعية والأخلاقية المستمدة من قبل المتخصصين من نصوص الوحي.

ويمكن القول إن تعريف يوهانسن للفقه عمومًا يتوافق في المعنى مع عرّف به في المصادر الإسلامية، منها على سبيل المثال لا الحصر: قول الحصكفي في تعريفه: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية المكتسب

(19) مثل عمر الأشقر الذي يقول: «يمكننا أن نوجز الفرق بينهما في أربع نقاط: 1 - الشريعة تنزيل من الحكيم الخبير، والفقه فهم العلماء لدين الله وشريعته؛
2 - الشريعة صواب كلها، والفقه قد يخطئ في بعض الأحيان؛ 3 - الشريعة تشمل العقائد والأحكام، والفقه خاص بالأحكام العملية؛ 4 - الشريعة كاملة لا نقص فيها، وهي لازمة للناس جميعا، والفقه ليس كذلك، فما وافق الشرع فهو ملزم، وإلا فإنه ملزم للمجتهد ومن اقتنع برأيه.» عمر سليمان الأشقر، نحو ثقافة إسلامية أصيلة، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، الطبعة الرابعة، 1994. ص: 179.
فكل ما ذكره من الأمور الأربعة التي يمكن بها التفريق بين الشريعة والفقه لا بد فيها من إعادة النظر، وذلك باستثناء الفرق الثالث الذي ذكر فيه أن الشريعة تشمل العقائد والأحكام، والفقه خاص بالأحكام العملية.

(20) بسام ناصر، تقرير صحافي: التفريق بين الشريعة والفقه مسلك قويم أم علمنة للدين؟ صحافة عربي21، الثلاثاء، 13 فبراير 2018، 07:18م بتوقيت غرينتش.

من أدلتها التفصيلية»[21]. وعرفه أبو يحيى السنيكي بقوله: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»[22]. وهو التعريف الأكثر ورودًا عند العلماء.

**ثالثًا**: أصول الفقه: وهي ما ذكره أثناء شرحه لنصوص الوحي، من قرآن وسنة وإجماع، واستصلاح واستحسان وذريعة»[23].

وإدخال يوهانسن الإجماع في دائرة نصوص الوحي في قوله «نصوص الوحي هي: أولًا: القرآن ...؛ ثانيًا: السنة ...؛ وثالثا: إجماع مجتهدي الأمة»، أمرٌ مشكل؛ وإن كان هناك جامع بين الأمور الثلاثة التي شرح بها يوهانسن نصوص الوحي، وهو كونها جميعًا من الأصول المتفق عليها، ولعل يوهانسن يدرك هذا الأمر جيّدًا، ويدل على ذلك أنه سمى هذه الأمور الثلاثة بالأصول الفقهية، وذلك لمّا قال: «إضافة إلى هذه الأصول الفقهية»، فينبغي إحسان الظن به، لو لم يقل في موضع آخر، وهو يذكر سبب اتهام أبي زيد بالردة:

«لهذا السبب، تتهم المحاكم كتب أبي زيد. وتختار اقتباسات معزولة من كتبه، وتقارنها بنص القرآن أو بمرويات من الممارسة الفعلية للنبي. وأينما وقفت على تناقضات بين جمل أبي زيد والنصوص السماوية (بما في ذلك إجماع علماء الفقه)، وجدت دليلًا على الردة...»[24].

ففي هذا النص كذلك، يُدخل يوهانسن الإجماع في دائرة النصوص السماوية، وإن كان الإجماع مثل النصوص، في كونه محظور المخالفة والمناقضة. فالمفروض أن يعطف يوهانسن الإجماع على النصوص؛ لاشتراكهما في استناد الحكم الشرعي إليهما أو إلى أحدهما، وليس أن يدخل الإجماع في دائرة النصوص؛ لكونه خارجا عنها.

## المطلب الثاني: مفهوم الردة

تحدّث يوهانسن عما يمكن أن يدخل في إطار مفهوم الردة في موضعين:

**الموضع الأول:** في بداية حديثه عن تطوّر مسألة الردة في الفقه الإسلامي، فذكر الحالات الثلاثة التي تعتبر الردة، وهي: أولًا: إعلان الشخص أنه لم يعد يؤمن بالإسلام أو يلتزم بمبادئ الإيمان البديهية؛ ثانيًا: تمسُّك المسلم بدين آخر؛ ثالثا: التلفظ بكلمات الكفر[25].

---

(21) الحصكفي، محمد بن علي بن محمد الحِصْني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، المحقق: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1423هـ- 2002م، (1/ 11).

(22) السنيكي، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبي يحيى، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، المحقق: د. مازن المبارك، بيروت، دار الفكر المعاصر، الطبعة: الأولى، 1411هـ، (1/ 67).

(23) Baber Johansen, Ibidem. P. 6.

(24) المرجع السابق، ص: 17.

(25) المرجع السابق، ص: 6، 7.

**الموضع الثاني:** في إطار حديثه عن كون الردة من المسائل العقدية التي لا ينبغي التدخل فيها، وأن اللائق تركها مسألة بين العبد وربه؛ مدعيا أن المذهب الحنفي عرّف حد الردة كعقوبة على الحرب ضد المجتمع الإسلامي، وليس عقوبة على الكفر. وأن ذلك يوضح تردد الفقهاء في التدخل المباشر في مسائل العقيدة[26].

أما المفهوم المذكور للردة في الموضع الأول فسيُبّين مدى توافقه مع ما ورد في المصادر الإسلامية من خلال ما قاله خليل في مختصره: «الردة: كفر المسلم بصريح أو لفظ يقتضيه أو فعل يتضمنه: كإلقاء مصحف بقذر، وشد زنار، وسحر، وقول بقدم العالم أو بقائه أو شك في ذلك، أو بتناسخ الأرواح ...، أو استحل: كالشرب»[27]. وهذا ما يدل على توافُق ما ذكره يوهانسن من أشكال الردة في الموضع الأول مع ما ورد في المصادر الإسلامية. فكفر المسلم بصريح أو لفظ يقتضيه هو ما ذكره يوهانسن في الحالة الثالثة من التلفظ بكلمات الكفر؛ و»شدّ زنار» يدل على تمسُّك المسلم بدين آخر؛ لأنه لا بد أن ينضم إلى ذلك المشي إلى الكنيسة ونحوه، والقول بتناسخ الأرواح إعلان بعدم الإيمان بالإسلام ومبادئ الإيمان البديهية[28].

وأما الموضع الثاني، فيمكن بيان مدى توافُق المفهوم المذكور للردة فيه مع ما ورد في مصادر المذهب الحنفي، وذلك من خلال ما يأتي من النصوص:

قال الكاساني: «أما ركنها، فهو إجراء كلمة الكفر على اللسان بعد وجود الإيمان، إذ الردة عبارة عن الرجوع عن الإيمان، فالرجوع عن الإيمان يسمى ردة في عرف الشرع[29]. وقال ملا عليّ القاري الحنفي: «ثم اعلم أنه إذا تكلم بكلمة الكفر عالمًا بمعناها ولا يعتقد معناها لكن صدرت عنه من غير إكراه بل مع طواعية في تأديته فإنه يحكم عليه بالكفر»[30]. وقال الحصكفي: «المرتد هو لغة الراجع مطلقًا وشرعًا (الراجع عن دين الإسلام وركنها إجراء كلمة الكفر على اللسان بعد الإيمان)»[31]. ويتضح من

(26) المرجع السابق، ص: 20.

(27) خليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري، مختصر خليل، المحقق: أحمد جاد، القاهرة، دار الحديث، الطبعة: الأولى، 1426هـ/2005م، (1/ 238).

(28) الخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله، شرح مختصر خليل، بيروت، دار الفكر للطباعة، الطبعة: بدون طبعة، (د. ت)، (8/ 62 - 65).

(29) الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1406هـ - 1986م، (7/ 134).

(30) الملا علي القاري الحنفي، شرح كتاب الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الخامسة، 1440هـ – 2019م، ص: 274.

(31) الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، (1/ 344).

خلال هذه النصوص أن ما قاله يوهانسن من كون المذهب الحنفي يعرّف عقوبة الردة بأنها عقوبة الحرب ضد المجتمع الإسلامي، وليس كعقاب على الكفر، غير صحيح.

والملاحظ في هذه التعاريف كلها أنّها لا تذكر في حد الردة سوى إجراء كلمة الكفر على اللسان، دون أي تعرض للحرب، ولا نجد في موقف الحنفية من قتل المرتد ربطًا مباشرًا بين العقوبة وبين الحرابة، ويمكن الوقوف على ذلك من خلال ما يقوله الكاساني مثلًا عن أحكام المرتد المتعلقة بنفسه: «...منها إباحة دمه إذا كان رجلًا، حرًّا كان أو عبدا؛ لسقوط عصمته بالردة... ومنها أنه يستحب أن يستتاب، ويعرض عليه الإسلام؛ لاحتمال أن يسلم، لكن لا يجب؛ لأن الدعوة قد بلغته، فإن أسلم فمرحبا وأهلا بالإسلام، وإن أبى نظر الإمام في ذلك: فإن طمع في توبته، أو سأل هو التأجيل، أجّله ثلاثة أيام، وإن لم يطمع في توبته، ولم يسأل هو التأجيل قتله من ساعته»[32].

وتأويل مذهب الحنفية هو أن الحنفية يرون المرتد كالحربي الذي زالت عصمة دمه، والمرأة من قوم حربيين لا تقتل، وإنما تُسجن، والقتل مختص بالرجال فقط. فهم لا يقولون بأن علة قتل المرتد كونه أصبح يحاربنا، ولكن هم يعللون قتل المرتد بكونه أصبح حربيًا. ومعنى ذلك «أن الردة في ذاتها محاربة، والمرأة اجتمع فيها وصفان: المحاربة والأنوثة، وأحد الوصفين موجب للقتل والآخر مانع، فلذا منعوا قتلها»[33].

## المطلب الثالث: مفهوم شهادة الحسبة

ذكر يوهانسن شهادة الحسبة، بجانب إعلان المرتد نفسه أنه لم يعد مسلمًا، أو إظهار الشهود أو الوثائق أن مسلمًا سابقًا يلتزم بالأشكال الدينية اليهودية أو المسيحية أو البهائية، في سياق ذكره للمجال الذي تكون فيه محاكمات الردة مقبولة لدى محكمة النقض. وذلك لما قال:

«وفي هذا الإطار، قبلت محكمة النقض، وفقًا للمذهب الفقهي الكلاسيكي، شهادة شهود الحسبة - أي شهادة من ليس لهم مصلحة شخصية مباشرة في القضية التي يقدمونها إلى المحكمة، لكن الذين يتذرعون بالتزام المسلمين الديني «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» - كدافع لشهادتهم»[34].

ويتوافق المفهوم المذكور لشهادة الحسبة مع ما ورد في المصادر الإسلامية، منها على سبيل المثال لا الحصر:

(32) المرجع السابق، (134/7).

(33) أحمد مجدي، «رسالة نقدية للرد على مقالة لمحمد سليم العوا بعنوان عقوبة الردة تعزيرًا لا حدا».

(34) Baber Johansen, Ibidem. P. 12.

عرَّفها الماوردي، وابن الفرّاء، فقال كل منهما: «الحسبة هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله».[35] وقال النووي: «وتقبل شهادة الحسبة في حقوق الله تعالى، وفيما له فيه حق مؤكد كطلاق، وعتق، وعفوٍ عن قصاصٍ، وبقاءِ عدةٍ وانقضائها، وحدٍّ له»[36]. وقال إمام الحرمين: «شهادة الحسبة مقبولة في حدود الله. إذ لا مدّعي لها من الآدميين، وليست متعلقة بحظوظهم الخاصة»[37].

## المبحث الثاني: دراسة تحليلية نقدية للمنطلقات والنتائج

يمكن دراسة منطلقات يوهانسن ونتائجها في مسألة الردة من خلال مقال «الردة كحقيقة موضوعية وغير شخصية: حكمان قضائيان مصريان حديثان» تحليلًا ونقدا، لبيان ما له وما عليه. ولعل أهم منطلقات يوهانسن في هذا المقال خمسة أمور، وعليها بنى نتائجه في مسألة الردة، وهي:

**الأمر الأول:** كون القرآن الكريم لم يذكر للمرتد أي عقاب دنيوي، وبنى على ذلك بقاء أمر الردة بين العبد وربه.

**الأمر الثاني:** كون أمر الردة من الأمور التي تنتمي إلى الباطن الذي لا يعلمه إلا الله، وبنى على ذلك كون المرتد لا يحكم عليه من لا يطلع على باطنه، وبالتالي بقاء مسألة الردة بين العبد وربه.

**الأمر الثالث:** كون عقوبة الردة لا تعود إلى كفر المرتد فحسب، وإنما هي سياسة شرعية محضة، لا تتسم بالديمومة والاستمرار والثبات؛ وبنى على ذلك إمكانية إسقاطها.

**الأمر الرابع:** كون محاكمة المرتدين تهديدا لحرية التعبير العام، وحرية الدين والرأي والبحث العلمي. وبنى على ذلك وجوب إسقاط حد الردة.

**الأمر الخامس:** كون كثرة محاكمات الردة ضد المفكرين والعلماء والفنانين والكتاب المتهمين بدفاعهم عن الثقافة السياسية والقانونية والدينية للدولة العلمانية، قد تؤدي إلى ظهور الزنادقة في المجتمع الإسلامي. وبنى عليه عدم إقامة حد الردة.

---

(35) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية، القاهرة، دار الحديث، بدون طبعة، (د.ت)، (1/ 349). وابن الفراء، أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1421هـ - 2000م، (1/ 284).

(36) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، المحقق: عوض قاسم أحمد عوض، بيروت، دار الفكر، الطبعة: الأولى، 1425هـ/ 2005م. (1/ 346).

(37) إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، نهاية المطلب في دراية المذهب، حققه وصنع فهارسه: عبد العظيم محمود الدّيب، جدة – السعودية، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، 1428هـ-2007م، (19/ 85).

ويمكن بيان فساد هذه النتائج بفساد منطلقاتها من خلال أربعة مطالب، يناقش المطلب الأول فكرة عدم إقامة حد الردة؛ لكونها مسألة بين العبد وربه في رأي يوهانسن؛ بينما يتعلق المطلب الثاني بفكرة إمكانية إسقاط حد الردة؛ لكونه سياسة شرعية محضة؛ وأما المطلب الثالث، فهو يتناول رأي يوهانسن في إسقاط حد الردة؛ لكونه تهديدًا لحرية التعبير والدين؛ وأخيرًا، خصص المطلب الرابع لمناقشة فكرة عدم إقامة حد الردة؛ لما قد يؤول إليه من ظهور الزنادقة.

## المطلب الأول: عدم إقامة حد الردة لكونها مسألة بين العبد وربه في رأي يوهانسن

يرى يوهانسن أن الحكم الأمثل للردة أن تبقى مسألة بين العبد وربه، مما يجعل مسألة الإيمان والكفر تتوافق توافقًا جيّدًا مع المبدأ القرآني القائل بأن الكفر مسألة ضمير ديني يتعلق بالعلاقة بين الله والمؤمنين وليس القانون الجنائي؛ إذ لا يجرم القانون الجنائي الجديد الردة، وقد استنتج هذا الحكم من أمرين:

**الأمر الأول:** كون القرآن الكريم لم يذكر للمرتد أي عقاب دنيوي للمرتد.

**الأمر الثاني:** كون أمر الردة من الأمور التي تنتمي إلى الباطن الذي لا يعلمه إلا الله.

فأما **الأمر الأول**، فمنقوض بكون عدم ذكر عقوبة الردة في القرآن الكريم لا ينهض دليلا على عدم مشروعيتها. فالقرآن الكريم حرّم أشياء كثيرة، ولكنه نص على العقوبة الدنيوية لبعض تلك المحرمات فقط[38]. فليس كل محرم بنصِّ القرآن ينص القرآن على عقوبته الدنيوية؛ فقد حرّم القرآن الكريم الخمر، ولم ينص على عقوبة دنيوية لها، ولكن النبي ﷺعاقب شارب الخمر بعقوبة قدّرها الصحابة رضي الله عنهم بنحو أربعين ضربة. ثم زاد الصحابة في خلافة عمر بن الخطاب على تلك العقوبة، وجعلوا عقوبة شارب الخمر ثمانين جلدة[39].

كما أن استدلاله بقوله تعالى ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾. على عدم

(38) زياد وسيلة، عقوبة الردة بين المثبتين والنافين، دراسة موضوعية في عقوبة الردة وعلاقتها بحرية الاعتقاد، موقع الملتقى الفقهي: فقه الجنايات والحدود.

(39) أخرج مسلم في صحيحه عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِينَ»، قَالَ: وَفَعَلَهُ أَبُو بَكْرٍ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ اسْتَشَارَ النَّاسَ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَخَفَّ الْحُدُودِ ثَمَانِينَ، «فَأَمَرَ بِهِ عُمَرُ.» صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب: حد الخمر، (3/ 1330).

العقاب الدنيوي للردة، لا يسلم؛ لأن في الآية ما يدل على العقاب الدنيوي للمرتد، وقد بيّن هذا الأمر الطاهر بن عاشور بقوله: «وقد أشار العطف في قوله: فيمت بالفاء المفيدة للتّعْقيب إلى أنّ الموت يعقب الارتدادَ وقد علِم كلُّ أَحَدٍ أنّ معظم المرتدّين لا تحضر آجالُهم عَقِبَ الِارتداد، فيَعلم السّامع حينَئذٍ أنّ المرْتدّ يُعَاقَب بالموت عقوبةً شرعيّةً، فتكون الآية بها دليلا على وجوب قتل المرتدّ»[40].

وأما **الأمر الثاني** فهو أمر لا يصدق على المرتد، وإنما يسري على المنافق الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر. وقد احتج الشافعي بمنع قتل المنافقين بقوله تعالى في المنافقين: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ جُنَّةٗ﴾ فقال: «وهذا يدل على أن إظهار الإيمان جنة من القتل، وقد جعل رسول الله - ﷺ- الشهادة بالأيمان تعصم الدم والمال، فدلّ أن من أهل القبلة من يشهد بها غير مخلص، وأنها تحقن دمه وحسابه على الله. وقد أجمعوا أن أحكام الدين على الظاهر، وإلى الله السرائر، وقد قال - ﷺ- لخالد بن الوليد حين قتل الذي استعاذ بالشهادة: «هلا شققت عن قلبه» فدل أنه ليس له إلا ظاهره. قال: وأما قولهم أنّه - ﷺ- لم يقتل المنافقين لئلا يقولوا أنّه قتلهم بعلمه وأنه يقتل أصحابه، قيل: وكذلك لم يقتلهم بالشهادة عليهم كما لم يقتلهم بعلمه، فدل أن ظاهر الإيمان جنة من القتل[41].

قال القرطبي: «وقد اتفق العلماء على بكرة أبيهم على أن القاضي لا يقتل بعلمه، وإن اختلفوا في سائر الأحكام... قال الشافعي وأصحابه. وإنما منع رسول الله ﷺمن قتل المنافقين ما كانوا يظهرونه من الإسلام مع العلم بنفاقهم؛ لأن ما يظهرونه يجبُّ ما قبله»[42]. وقد علق ابن كثير على ما نقله القرطبي عن الشافعي وأصحابه بقوله: «ويؤيد هذا قوله، عليه الصلاة والسلام، في الحديث المجمع على صحته في الصحيحين وغيرهما: «أمرت أن أقاتلَ الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله، عز وجل». ومعنى هذا: أن من قالها جرت عليه أحكام الإسلام ظاهرًا، فإن كان يعتقدها وجد ثواب ذلك في الدار الآخرة، وإن لم يعتقدها لم ينفعه في الآخرة جريان الحكم عليه في الدنيا...»[43] وقال ابن حجر: «وكلهم أجمعوا على أن أحكام الدنيا على الظاهر

(40) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984هـ، (335/2).

(41) ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، السعودية - الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة: الثانية، 1423هـ - 2003م، (575/8).

(42) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (المتوفى: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1964، (1/ 198).

(43) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، لمحقق: سامي بن محمد سلامة، المملكة العربية السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية 1420هـ - 1999م، (1/ 180).

والله يتولى السرائر»[44].

وفي السياق نفسه، يعتبر يوهانسن أن مسألة الردة من الشأن الخاص الذي يستقل به المكلفون، ولا يشمله تدبير ساسة الأمة؛ حيث يصرح يوهانسن بأن الفقهاء قد ميزوا بوضوح بين الحقائق التي تنظمها القواعد الأخلاقية التي لا دخل للقضاء والسياسة فيها، ويبقى الحكم فيها بين العبد وربه، وبين ما شرع من الأحكام لتدبير الشأن العام الذي للقضاء والسياسة فيها دخل، غير أنه أدخل الردة في القسم الأول المتعلق بالقواعد الأخلاقية التي لا دخل للقضاء والسياسة فيها[45]. وهذا خلط واضح بين الحقائق؛ لأن الردة المعلن عنها من قبل المرتد لا تدخل في هذا القسم، وإنما تدخل في هذا القسم الردة التي لم يُعلن عنها، وهي ما تعتبر نفاقًا أو زندقة، وتدخل الردة المعلنة -في نظري- في قسم الشأن العام؛ لأن المرتد لم يترك ردته في باطنه وضميره الخاص الذي لا يمكن لأحد الاطلاع عليه، فضلًا عن الحكم عليه، بل أخرجها إلى الظاهر، مما جعل لها أثرًا خارجيًّا، فيكون للقضاء والسياسة فيها دخل إذا عُلم ذلك –صراحة أو لزومًا- من المرتد. وسوف يأتي في المطلب الرابع ما يدل على أن النفاق هو الذي لا يتدخل فيه القضاء في فكر يوهانسن نفسه؛ حيث سيشير إلى أن إقامة حد الردة قد تؤدي إلى ظهور النفاق والزندقة. ولعل الأحرى، إدخال مسألة الردة في قسم ثالث لم يذكره يوهانسن في هذا السياق، وهو قسم أخلاقي وسياسي على حد سواء؛ لأن المرتد وإن قتل في الدنيا، فلا يزال ينتظره عذاب الآخرة لأنه لم يتب قبل موته.

## المطلب الثاني: إمكانية إسقاط حد الردة؛ لكونه سياسة شرعية محضة؛

حاول يوهانسن الاستدلال بالمذهب الحنفي في مسألة الردة؛ لكونه المذهب السائد في مصر، فنقل نصين لاثنين من الفقهاء الحنفيين المشهورين من آسيا الوسطى في هذا الشأن. الأول من فقهاء القرن الحادي عشر الميلادي، السرخسي، حيث يقول: «وأصل الكفر من أعظم الجنايات، ولكنها بين العبد وبين ربه فالجزاء عليها مؤخر إلى دار الجزاء، وما عجل في الدنيا سياسات مشروعة لمصالح تعود إلى العباد»[46]. والثاني هو الفقيه الحنفي المرغيناني في القرن الثاني عشر الميلادي، الذي كان لكتابه

(44) ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 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، بيروت، دار المعرفة، بدون طبعة، 1379هـ، (12/ 273).

(45) Baber Johansen, Ibidem. P: 9.

(46) السرخسي، المبسوط، (12/ 249).

الهداية تأثير دائم على الفقهاء الحنفيين في الشرق الأدنى، حيث يقول: «ولأن الأصل تأخير الجزية إلى دار الآخرة؛ إذ تعجيلها يخل بمعنى الابتلاء وإنما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحرب»[47].

فيستدل يوهانسن بهذين النصين على أنَّ عقوبة المرتد لا تعود إلى إيمانه، بل إلى الخطر العسكري والسياسي الذي قد يسببه هذا الاعتقاد[48]. وهذا غير مسلّم؛ لأنَّ ما قاله السرخسي والمرغيناني إنّما قالاه في سياق منع قتل المرتدة، وليس على إطلاقه، وقد أشار يوهانسن نفسه إلى هذا الأمر، لما ذكر أن الأحناف إنما يستدلون بما سبق في النصين على أن النساء المرتدات لا يتم قتلهن؛ لأنهن غير قادرات جسديًا على قيادة الحرب ضد المجتمع الإسلامي[49]. إلا أنه يرى أنَّ الفقهاء يستنتجون من ذلك أن قتل المرتد ليس من أجل الكفر والردة، بل كوسيلة لمنع الأخطار العسكرية والسياسية المرتبطة بها. وأنهم يعللون هذه العقوبة بكونها سياسية شرعية[50]. والأمر ليس كذلك، بل ينبغي أن يقال إنَّ الأحناف وإن كانوا يعللون منع قتل المرتدة بكون حد الردة سياسة شرعية، فإنهم قالوا بقتل المرتد إن لم يتراجع عن كفره بعد استتابته، كغيرهم من المذاهب، وهو إجماع، نقَله جمٌّ غفير من أهل العلم[51].

قال ابن قدامة رحمه الله: «وقال النبي ﷺ «من بدل دينه فاقتلوه»، وأجمع أهل العلم على وجوبِ قتل المرتد، وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعليَ ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم،

(47) للمرغيناني، الهداية، (2/ 406).

(48) Baber Johansen, Ibidem. P. 8, 9.

(49) المرجع السابق، ص: 9.

(50) المرجع نفسه.

(51) ممن نقل هذا الإجماع: الجصاص، أحمد بن علي أبي بكر الرازي الجصاص الحنفي، في أحكام القرآن، المحقق: محمد صادق القمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي (55/4)؛ واللخمي، علي بن محمد الربعي، أبو الحسن، في التبصرة، دراسة وتحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1432هـ - 2011م، (13/ 6131)؛ وابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري، في تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة: الأولى، 1406هـ - 1986م، (278/2)؛ والماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، في الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، المحقق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1419هـ-1999م، (149/13)؛ والنووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، في المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية، 1392هـ، (208/12)؛ وابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، في المغني، القاهرة، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، 1388هـ - 1968م. (9/ 3)؛ وابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن، في الإقناع في مسائل الإجماع، المحقق: حسن فوزي الصعيدي، مصر، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2004م، (355/1). والسبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي، في السيف المسلول على من سب الرسول، المحقق: إياد أحمد الغوج، عمان - الأردن، دار الفتح، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م، ص: 119؛ وابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، في بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث، بدون طبعة، 1425هـ - 2004م، (4/ 242). وغيرهم كثير.

ولم ينكر ذلك فكان إجماعًا»[52]. ويمكن الاقتصار على بعض الروايات الصحيحة فقط عن الصحابة الكرام، ومن ذلك:

- أنَّ عليًا ﷺ أتي بزنادقة فحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس ﷺ فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله ﷺ: لا تعذبوا بعذاب الله. ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ «من بدل دينه فاقتلوه»[53].

- لما قدم معاذ بن جبل ﷺ على أبي موسى الأشعري ﷺ في اليمن ألقى له وسادة وقال: انزل، فإذا رجل عنده موثق. فقال: ما هذا؟ قال: كان يهوديًا فأسلم ثم تهود. فقال: اجلس. قال: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات، فأمر به فقتل[54].

- عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف وعبد الله بن عامر قالا: كنا مع عثمان ﷺ في الدار وهو محصور، فخرج يومًا متغيرًا لونه فقال: إنهم ليواعدوني القتل؟ فقلنا: يكفيكهم الله يا أمير المؤمنين. قال: بم يقتلوني؟ وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: رجل كفر بعد إسلامه، أو زنى بعد إحصانه، أو قتل نفسًا بغير حق»، فوالله ما زنيت بجاهلية ولا إسلام ولا قتلت نفسًا بغير نفس ولا تمنيت بديني بدلًا مذ هداني الله ﷻ، فبم يقتلوني؟[55].

فهذه روايات صحيحة صريحة عن عثمان، وعلي، وابن عباس، ومعاذ، وأبي موسى رضي الله عنهم، وهي من الوقائع الشهيرة التي تنتشر عادة ويشيع أمرها. والصحابة كانوا فيها جميعًا على قولٍ واحد هو: عقوبة المرتد بسبب ردته وليس بسبب قتاله ولا خروجه على النظام ولا أي شيء آخر، وهذه روايات في وقائع مختلفة، ولم يُروَ أي خلافٍ عن أي أحد من الصحابة، وهي مما يقول فيه الأصوليون أنه من الإجماع السكوتي؛ نظرًا لأنه لو وُجد فيه أيُّ خلاف لَحُكي، وأصبح معروفًا؛ لأن الدواعي متظافرة على نقل أي خلافٍ فيها[56].

ومع ضخامة مادة الخلاف الفقهي بين المذاهب الأربعة، إلا أن هذه المسألة لم يُختلف فيها، بل اتفقت كلمة المذاهب الأربعة جميعًا عليها. واللافت ليس مجرد الاتفاق على هذا القول، وإنما خلوّها

(52) ابن قدامة، المغني، (3/9).

(53) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، (6922)، وكتاب الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله (3017).

(54) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، (6923).

(55) أخرجه أحمد (437)، وأبو داود في السنن (4502)، والترمذي (2158)، وابن ماجه (2533)، والنسائي (4019).

(56) فهد بن صالح العجلان، «قصة الجدل الفقهي حول عقوبة المرتد»، موقع طريق الإسلام بتاريخ: 2017-12-06.

من أيّ ذكرٍ لأي خلاف ولو شاذ، فكتب المذاهب عادة تحتوي على أقوال وروايات وأوجه كثيرة تخالف المعتمد في المذهب، فلا يخلو وجود شيء من ذلك حتى في المسائل التي يستبعد فيها وجود خلاف، أما في مسألة عقوبة المرتد فليس هناك أي وجه ولا رواية ولا قول يحكى في أي مذهب من المذاهب الأربعة![57].

ففي المذهب الحنفي، يقول علاء الدين الحصكفي: «(مَنْ ارْتَدَّ عَرَضَ) الْحَاكِمُ (عَلَيْهِ الْإِسْلَامَ اسْتِحْبَابًا) على المذهب؛ لبلوغه الدّعوةَ (وَتُكْشَفُ شُبْهَتُهُ) بَيَانٌ لِثَمَرَةِ الْعَرْضِ (وَيُحْبَسُ) وجوبا، وقيل ندبا (ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ) يُعْرَضُ عليه الإسلام في كلّ يوم منها خَانِيَّةٌ (إنْ اسْتَمْهَلَ) أي طلب المهلة، وإلّا قتله من ساعته... لحديث «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[58].

وفي المذهب المالكي، يقول ابن عبد البر: (ومن ارتد عن الإسلام استتيب ثلاثًا بعد أخذه، فإن تاب، وإلا قتل، وقتله أن تضرب عنقه. والرجال والنساء في ذلك سواء ... ومن قتل منهم، أو مات على ردته لم يرثه ورثته، وكان ماله فيئًا لجماعة المسلمين)[59].

وفي المذهب الشافعي، يقول النووي في سياق شرحه لحديث معاذ السابق: «فيه وجوب قتل المرتدّ، وقد أجمعوا على قتله»[60].

وأما الحنابلة، فقد جاء في كتاب (الفروع) لابن مفلح قوله: «فمن ارتد مكلفًا مختارًا رجلًا أو امرأة دُعي واُستتيب ثلاثة أيام، وينبغي أن يضيق عليه ويُحبس فإن أصر قُتل بسيف، ولا يجوز أخذ فداء عنه؛ لأنَّ كفره أغلظ»[61].

وأما ما ذكره يوهانسن من أن الأحناف إنما يستدلون بالنصين السابقين على أن النساء المرتدات لا يُقتلن؛ لأنّهن غير قادرات جسديًا على قيادة الحرب ضد المجتمع الإسلامي[62]، وأنهم يستنتجون من ذلك أن قتل المرتد ليس من أجل الكفر والردة، بل كوسيلة لمنع الأخطار العسكرية والسياسية المرتبطة بها. وأنهم يعللون هذه العقوبة بكونها سياسية شرعية،[63] فليس الأمر كذلك؛ فقد علل

(57) المرجع السابق.

(58) الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، (345/1).

(59) القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، المحقق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، الرياض - المملكة العربية السعودية، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة: الثانية، 1400هـ/ 1980م، (1/ 485).

(60) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (12/ 208).

(61) محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي، كتاب الفروع، ومعه تصحيح الفروع، لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى 1424 هـ - 2003 مـ (10/ 192).

(62) المرجع السابق، ص: 9.

(63) المرجع نفسه.

الكاساني عدم قتل المرأة بأنها يسهل إجبارها على الإسلام، بخلاف الرجل الذي لا يسهل إجباره على الإسلام. وفي ذلك يقول: «...ولأن القتل إنما شرع وسيلة إلى الإسلام بالدعوة إليه بأعلى الطريقين عند وقوع اليأس عن إجابتها بأدناهما، وهو دعوة اللسان بالاستتابة بإظهار محاسن الإسلام، والنساء أتباع الرجال في إجابة هذه الدعوة، فإنهن في العادة الجارية يسلمن بإسلام أزواجهن ... فلا يقع شرع القتل في حقها وسيلة إلى الإسلام»[64]. وبناء على هذا التعليل، نصَّ علماء الحنفية على إجبار المرأة المرتدة على الإسلام، حيث يقول الكاساني: «وأما المرأة فلا يباح دمها إذا ارتدت ولا تقتل عندنا، ولكنها تجبر على الإسلام، وإجبارها على الإسلام أن تحبس وتخرج في كل يوم، فتستتاب ويعرض عليها الإسلام، فإن أسلمت وإلا حبست ثانيا. هكذا إلى أن تسلم أو تموت. وذكر الكرخي رحمه الله هذا وزاد عليه تضرب أسواطا في كل مرة تعزيرا لها على ما فعلت»[65]. فلا علاقة للأمر بكون النساء قادرات جسديًّا على قيادة الحرب ضد المجتمع الإسلامي أم لا، كما أن قتل المرتد ليس وسيلة لمنع الأخطار العسكرية والسياسية المرتبطة بها. وإنما كل ما في الأمر أن النساء أتباع الرجال في الإسلام.

## المطلب الثالث: إسقاط حد الردة؛ لكونه تهديدا لحرية التعبير والدين

يرى يوهانسن أنَّ فكرة القرون الوسطى التي مفادها أن الكفر يجب أن تُفهم على أنها حرب على المجتمع الإسلامي لا يبدو مناسبة مع البيئة السياسية والثقافية والقانونية للقرن العشرين في البلدان التي تضمن دساتيرها حرية المعتقدات الدينية والرأي[66]، وأن في محاكمة المرتدين تهديدًا لحرية التعبير العام، وأنها تستخدم في الغرب بشكل متزايد كحجة لدعم الفرضية القائلة بأن الإسلام غير متسامح بشكل جوهري، وغير متوافق مع حقوق الإنسان ومع فهم القانون الذي يضمن حرية الدين والرأي والبحث العلمي. وأن هذه الحجج يجب أن تؤخذ على محمل الجِدّ[67]. ويرمي الذين يرفعون قضايا الردة ضد الكتاب والمثقفين إلى المحكمة، بسهم التشدد[68]. وبنى على ذلك كله وجوب إسقاط حد الردة.

غير أنَّ هذا الأمر لا يعتبر طعنًا في الشريعة الإسلامية، ولا يجب أن تؤخذ على محمل الجد، عكس ما يزعم يوهانسن؛ لأن مبدأ الحد من الحرية الدينية لمصلحة المجتمع مبدأ مُتّفق عليه، وأقرته المواثيق

(64) المرجع السابق، (7/ 135).
(65) المرجع السابق.
(66) Baber Johansen, Ibidem. P. 11.
(67) المرجع السابق، ص: 5.
(68) المرجع السابق، ص: 21.

الدولية لحقوق الإنسان؛ حيث نصت تلك المواثيق على إمكان الحدّ من الحرية الدينية لمصلحة السلامة العامة، والنظام العام، والصحة العامة، وغيرها. جاء في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966م) الفقرة: 3 من المادة: 18: «تخضع حرية الفرد في التعبير عن ديانته أو معتقداته فقط للقيود المنصوص عليها في القانون، والتي تستوجبها السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو الأخلاق، أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية». ويبقى الخلاف بين الأنظمة الحاكمة في تقدير تلك المبررات ونوعها[69]. ففي نظام علماني يسوّي بين الأديان، ويعتبر الدين ممارسة شخصية يلجأ إليها الأفراد لتلبية احتياجاتهم النفسية والروحية، قد تكون معاقبةُ المرتد أمرًا غير مقبول؛ لأنَّها لا تهدد السلامة العامة والنظام العام، فكل شخص له الحق في اختيار الطريق الذي يلبي به احتياجاته الروحية، وأن يتنقل بين تلك الطرق أو يجمع بينها، فهي كلها سواء. ومع ذلك فإننا حتى في الدول العلمانية التي تعتبر نفسها أكثر الدول احتراما لحرية الاعتقاد، وهي الدول الأوروبية، نجد تقييدا واضحا للحريات الدينية المتعلقة بالمسلمين بحجج واهية، فمثلا يُمنع الأذان الذي يُسمع من خارج مكان الصلاة ويُسمح بقرع أجراس الكنائس، وفي فرنسا تمنع النساء المسلمات من ارتداء الحجاب بحجة حماية النظام اللائكي ومبادئ الجمهورية، وغيرها من الأمثلة كثير.

أما في نظام يقوم على الدين –مثل النظام الإسلامي- ويعدّ الأمن الديني -بمعنى مساعدة الناس على المحافظة على دينهم وممارستهم له- في قمة الأولويات، فإنَّ الردة بالنسبة له تُعدّ من الجرائم التي تهدد الأمن الديني للمجتمع، وتنقل أفراده من طريق الأمن والسلامة إلى طريق الهلاك؛ ولذلك يرتب عليها عقوبة زاجرة لمنع إحداث الفتنة بين الناس[70].

وأيضًا لا يمكن اعتبار ترتيب عقوبة على الردة بمثابة الإكراه في الدين؛ لأن العقوبات تصنف ضمن الزواجر وليس ضمن الإكراه. والفرق بين الزجر والإكراه أن الزجر يكون بترتيب عقوبة على فعل مُضرّ بالإنسان نفسه أو بالمجتمع. ويكون القصد من ترتيب تلك العقوبة زجر الناس عن ارتكاب ما يُعد في العرف الشرعي أو القانوني جريمة. أما الإكراه فهو حمل إنسان بالقوة أو التهديد على فعل شيء لا يرغب في فعله[71]، مع انتفاء عامل الإضرار بالنفس أو المجتمع.

والعقوبات في أصلها تشرع للزجر عن ارتكاب الجرائم، ولا تُعدّ في عرف القانون الوضعي ولا الشرعي

(69) Paul M. Taylor, Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice, UK: Cambridge University Press, 2005, PP. 292-332.

(70) زياد وسيلة، عقوبة الردة بين المثبتين والنافين، دراسة موضوعية في عقوبة الردة وعلاقتها بحرية الاعتقاد،.

(71) المرجع السابق.

إكراها للناس. فعندما يرتب القانون عقوبة على السرقة لا نقول إنَّ القانون يَحْرِم الناس من حرية الاختيار بين الأمانة والخيانة، ويُكرههم على اختيار معيَّن. وعندما يرتب القانون عقوبة على تعاطي المخدرات، لا نقول إن القانون يحرم الناس من حرية الاختيار ويجبرهم على اختيار معيَّن. وعندما يرتب الشارع عقوبة على إعلان الردة عن الإسلام، لا نقول إننا قد حرمنا الإنسان من حرية الاختيار بين الإيمان والكفر التي كفلها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: 29)؛ فحرية الاختيار لا تزال قائمة في نفس الإنسان[72]، وإنما مُنع مِن ما يَعُدُّه الشارع مضرا بالمجتمع ومفسدا له، وهو إعلان عدم الاختيار بعد الاختيار.

ويوضح هذا الأمر جيّدًا قول الكاساني في حكم المرتد الذي حُكم بإسلامه تبعا لأبويه، «وعلى هذا، صبي أبواه مسلمان حتى حكم بإسلامه تبعا لأبويه، فبلغ كافرًا، ولم يسمع منه إقرار باللسان بعد البلوغ لا يقتل؛ لانعدام الردة منه؛ إذ هي اسم للتكذيب بعد سابقة التصديق، ولم يوجد منه التصديق بعد البلوغ أصلا؛ لانعدام دليله وهو الإقرار»[73].

## المطلب الرابع: عدم إقامة حد الردة؛ لما يؤول إليه من ظهور الزنادقة

يرى بابر يوهانسن أن كثرة محاكمات الردة ضد المفكرين والعلماء والفنانين والكتاب المتهمين بدفاعهم عن الثقافة السياسية والقانونية والدينية للدولة العلمانية، قد تؤدي إلى ظهور الزنادقة في المجتمع الإسلامي[74]. بالتالي يفضّل إسقاط هذا الحد لما يؤول إليه من مفسدة ظاهرة.

وهذا أمر يستوي فيه يوهانسن وغيره ممن ينفي عقوبة المرتد، فهم يرون أن عقوبة الردة ستؤدي إلى ظهور الشخصية غير الإسلامية كالمنافقين والزنادقة في المجتمع، وأن ذلك أخطر على المجتمع الإسلامي من الردة. فهي طبقة ضررها على المسلمين أكبر من نفعها. فكيف يصح لنا أن نصنع بأيدينا فئة من المنافقين، يضمرون للإسلام الشر ويتربصون به الدوائر. وليس من شأن التهديد بالعقاب على الردة حمل المرتد على الرجوع إلى الإسلام. وحكمة الله تعالى في التشريع تتنزه عن هذا.

وهذا الأمر يحتاج إلى دقة أكثر في تقدير الأخف ضررا على المجتمع الإسلامي، وبالتالي تفضيله على الأكبر ضررا. فهل الأخف ضررا هو السماح بالردة المعلنة، التي يعلن صاحبها ارتداده عن الإسلام، وقد ينشط بعد ذلك في الدعوة إلى الردة، وقد لا ينشط في ذلك ويدعو إلى فعلته بمقتضى الحال لا بالمقال،

(72) المرجع السابق.

(73) الكاساني، بدائع الصنائع، (135/7).

(74) Baber Johansen, Ibidem. P. 13.

أم منع الإعلان عن الردة، بترتيب عقوبة على ذلك، وترك من يرتد يتحول إلى منافق؟

الظاهر أنَّ ضرر الردة المعلنة أكبر من ضرر النفاق. فالردة المعلنة فيها إشاعة للكفر والتشكيك في عقائد الإسلام، وفيها نشرٌ لذلك التشكيك. أما النفاق فهو مطموس في نفس صاحبه، وصاحبه مذموم عادة موسومٌ بالجبن والخيانة. وهو إن سعى إلى بثِّ أفكاره الكفرية بين الناس فإن أمره سيظهر ويُصنَّف ضمن دائرة الزندقة التي وضع لها الفقهاء حكما خاصا بها.

إنَّ القول بمنع العقاب على الردة لأن تلك العقوبة تؤدي إلى إيجاد طابور خفي من المنافقين الساعين إلى الإضرار بالإسلام، يقابله القول بأن عدم العقاب على الردة سيوجد طابورًا ظاهرًا من المرجفين المشككين في الدين الداعين إلى ردتهم بالقول، إذا قلنا بإعطائهم حرية الاعتقاد والتدين، أو الداعين إلى ردتهم بلسان الحال، إذا قلنا بأننا نمنعهم بقوة القانون من الدعوة إلى الردة مع السماح لهم بإعلانها.

ومن المعلوم في الإسلام أن المعاقبة على الفواحش الظاهرة تختلف عن المعاقبة على الفواحش الباطنة، وذلك لما في إظهار الفاحشة من تشجيع عليها، أما إخفاؤها فإنه يقلل من ضررها. فمثلا، الشخص الذي يضمر في نفسه اتهام شخص آخر بالزنا لا يعاقب بعقوبة القذف؛ لأنَّ ضرر تلك التهمة قاصر عليه، فإذا أعلنها صاحبها، طولب بإثباتها، فإن عجز عوقب عقوبة القذف؛ لأن في إعلانها إشاعة للطعن في أعراض الناس وأنسابهم. ومن ارتكب فاحشة الزنا سرا، فقد أتى شيئا مُضرًا به وبالمجتمع، ولكن لا يعاقب على ذلك عقوبة دنيوية. فإن هو فعل تلك الفاحشة بصورة تجعل أربعة من الناس يشهدون وقوعها، يكون قد جاهر بتلك الفاحشة، وفي المجاهرة بالفاحشة إشاعة لها بين الناس، فيستحق بذلك عقوبة دنيوية. وكذلك من ارتد في نفسه عن الدين ولم يعلن ذلك فضرره قاصر على نفسه، وأمره إلى الله تعالى. فإن أخذ يبث سمومه ويدعو إليها سرا، قُمع بعقوبة الزندقة، وإن هو جاهر بردته قُمِع بعقوبة الردة. والهدف من ذلك كله هو منع إظهار الفواحش –ومنها الردة- في المجتمع، وإبقاؤها مطموسة حتى يبقى ضررها قاصرًا على أصحابها[75].

## خاتمة:

يتبين من خلال ما سبق أن أغلبية المفاهيم الواردة في المقال المدروس، تتوافق مع ما ورد في المصادر الإسلامية من حيث المعنى، وذلك فيما يتعلق بمفهومي الفقه وشهادة الحسبة، ومفهوم أصول الفقه

(75) زياد وسيلة، عقوبة الردة بين المثبتين والنافين، دراسة موضوعية في عقوبة الردة وعلاقتها بحرية الاعتقاد.

إلى حد كبير، لولا إدخاله الإجماع في دائرة نصوص الوحي. أما ما قاله بابر يوهانسن من كون المذهب الحنفي يعرّف عقوبة الردة بأنّها عقوبة الحرب ضد المجتمع الإسلامي، وليس كعقاب على الكفر، فغير صحيح؛ لكون التعاريف الواردة في مصادر الأحناف كلها لا تذكر في حد الردة سوى إجراء كلمة الكفر على اللسان، دون أي تعرض للحرب، ولا نجد في موقف الحنفية من قتل المرتد ربطا مباشرا بين العقوبة وبين الحرابة. وفرق شاسع بين ترتيب العقوبة على الحرب وبين ترتيبه على الردة نفسها.

وتجدر الإشارة إلى أن منطلقات يوهانسن في مسألة الردة لا تختلف عموما عن منطلقات غيره ممن يقول بقوله من المستشرقين، وغيرهم ممن يتبنى رأيهم من المسلمين، وأنها منطلقات فاسدة، وبالتبع، النتائج التي بنيت عليها. وبالإضافة إلى النتائج التي أدت إليها منطلقات يوهانسن في مسألة الردة، فإنَّ في مقاله ما يبين قناعته الشخصية في مسألة الردة بشكل أوضح، منها ما يرى من أنَّ إعلان الشخص إسلامه كاف لئلا يحكم عليه بالردة، وإن صدر عنه قول يقتضي كفره، وذلك ما يدل عليه موقفه من محاكمة أبي زيد الذي استخدمت المحكمة كتاباته لإدانته بالردة مع إبدائه في عدة مناسبات إيمانه الراسخ بالإسلام، وإرساله إلى المحاكم إعلانات عن التزامه بالإسلام. ولم يأخذ القضاة هذه الإعلانات بالاعتبار[76]. فهو يقف مع أبي زيد في كل ما يقوله عن الأحكام الثابتة في الإسلام بنص الكتاب والسنة أو الإجماع، ويرى أن له الحق في أن يقول بإعطاء المرأة نفس حصة الرجل في الميراث، وبالمساواة في الشهادة أمام المحكمة، وغير ذلك من الأمور التي يرى يوهانسن أنها لا تشكل الردة من أقوال أبي زيد[77]. وهذا أمر لم يقل به أحد من الفقهاء المسلمين، فإذا صدر عن المسلم الواعي بما يقوله قول يقتضي كفره، فهو مرتد.

ولعل أهم خلاصة للبحث أن مقاربة يوهانسن لمسألة الردة تعاني إشكالات جوهرية في تفسير المصادر الفقهية، حيث أُسقطت بعض المفاهيم الحنفيّة بشكل غير دقيق على سياقات حديثة. كما أنّ البحث سلط الضوء على ضرورة التفريق بين مسألة الردة كمفهوم عقدي ومسألة حد الردة كتطبيق فقهي، وهو ما يشكل إضافة معرفية للنقاشات حول الموضوع في الدراسات الاستشراقية المعاصرة.

## المراجع:

ابن حنبل، أ. ع. (د.ت.). *المسند*. مؤسسة قرطبة.

إمام الحرمين الجويني، ع. م. (2007). *نهاية المطلب في دراية المذهب* (تحقيق عبد العظيم محمود الديب، ط1). دار المنهاج.

(76) Baber Johansen, Ibidem. P. 14, 15.

(77) المرجع السابق، ص: 17، 18.

البخاري، م. ب. إ. (2001). *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه* (تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1). دار طوق النجاة.

ابن بطال، ع. ب. خ. (2003). *شرح صحيح البخاري* (تحقيق أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط2). مكتبة الرشد.

ابن ماجة، م. ب. ي. (د.ت.). *السنن* (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي). دار إحياء الكتب العربية.

الترمذي، م. ب. ع. (1998). *الجامع الكبير (سنن الترمذي)* (تحقيق بشار عواد معروف). دار الغرب الإسلامي.

الجصاص، أ. ب. ع. (د.ت.). *أحكام القرآن* (تحقيق محمد صادق القمحاوي). دار إحياء التراث العربي.

الحصكفي، م. ب. ع. (2002). *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار* (تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1). دار الكتب العلمية.

ابن حجر العسقلاني، أ. ب. ع. (1959). *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. دار المعرفة.

الخرشي، م. ب. ع. (د.ت.). *شرح مختصر خليل*. دار الفكر.

خليل بن إسحاق. (2005). *مختصر خليل* (تحقيق أحمد جاد، ط1). دار الحديث.

أبو داود، س. ب. أ. (د.ت.). *السنن* (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد). المكتبة العصرية.

ابن رشد، م. ب. أ. (2004). *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. دار الحديث.

زياد وسيلة. (د.ت.). عقوبة الردة بين المثبتين والنافين: دراسة موضوعية في عقوبة الردة وعلاقتها بحرية الاعتقاد. موقع الملتقى الفقهي.

السبكي، ع. ب. ع. (2000). *السيف المسلول على من سب الرسول* (تحقيق إياد أحمد الغوج، ط1). دار الفتح.

السرخسي، م. ب. أ. (1993). *المبسوط*. دار المعرفة.

الأنصاري، ز. ب. م. (1990). *الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة* (تحقيق مازن المبارك، ط1). دار الفكر المعاصر.

ابن عاشور، م. ط. (1984). *التحرير والتنوير*. الدار التونسية للنشر.

الأشقر، ع. س. (1994). *نحو ثقافة إسلامية أصيلة* (ط4). دار النفائس.

ابن الفراء، م. ب. ح. (2000). *الأحكام السلطانية* (تعليق محمد حامد الفقي، ط2). دار الكتب العلمية.

ابن فرحون، إ. ب. ع. (1986). *تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام* (ط1). مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن قدامة، ع. ب. أ. (1968). *المغني*. مكتبة القاهرة.

القرطبي، م. ب. أ. (1964). *الجامع لأحكام القرآن* (تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2). دار الكتب المصرية.

ابن عبد البر، ي. ب. ع. (1980). *الكافي في فقه أهل المدينة* (تحقيق محمد أحيد ولد ماديك، ط2). مكتبة الرياض الحديثة.

ابن القطان، ع. ب. م. (2004). *الإقناع في مسائل الإجماع* (تحقيق حسن فوزي الصعيدي، ط1). الفاروق الحديثة.

الكاساني، ع. ب. م. (1986). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* (ط2). دار الكتب العلمية.

ابن كثير، إ. ب. ع. (1999). *تفسير القرآن العظيم* (تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط2). دار طيبة.

اللخمي، ع. ب. م. (2011). *التبصرة* (تحقيق أحمد عبد الكريم نجيب، ط1). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الماوردي، ع. ب. م. (د.ت.). *الأحكام السلطانية*. دار الحديث.

الماوردي، ع. ب. م. (1999). *الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي* (تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط1). دار الكتب العلمية.

ابن مفلح، م. ب. م. (2003). *كتاب الفروع* (تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1). مؤسسة الرسالة.

المرغيناني، ع. ب. أ. (د.ت.). *الهداية في شرح بداية المبتدي* (تحقيق طلال يوسف). دار إحياء التراث العربي.

مسلم، م. ب. ح. (د.ت.). *المسند الصحيح المختصر* (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي). دار إحياء التراث العربي.

الملا علي القاري. (2019). *شرح كتاب الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة* (ط5). دار الكتب العلمية.

النسائي، أ. ب. ش. (1986). *السنن الصغرى (المجتبى)* (تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط2). مكتب المطبوعات الإسلامية.

النووي، ي. ب. ش. (1972). *المنهاج شرح صحيح مسلم* (ط2). دار إحياء التراث العربي.

النووي، ي. ب. ش. (2005). *منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه* (تحقيق عوض قاسم أحمد عوض، ط1). دار الفكر.

أحمد مجدي. (2019، 26 فبراير). رسالة نقدية للرد على مقالة لمحمد سليم العوا بعنوان عقوبة الردة تعزيرًا لا حدًا. موقع طريق الإسلام.

العجلان، ف. ب. ص. (2017، 6 ديسمبر). قصة الجدل الفقهي حول عقوبة المرتد. موقع طريق الإسلام.

## References:

Abū Dāwūd, S. A. (n.d.). *Al-Sunan* (M. M. al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Ed.). Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah. (in Arabic)

Ahmad ibn Hanbal, A. A. (n.d.). *Al-Musnad*. Muʾassasat Qurṭubah. (in Arabic)

Ahmad, M. (2019, February 26). A critical response to Muhammad Salim al-ʿAwwa's article entitled «The punishment of apostasy as discretionary (taʿzīr), not a fixed ḥadd.» Ṭarīq al-Islām website. (in Arabic)

Al-ʿAjlān, F. Ṣ. (2017, December 6). The juristic debate over the punishment of the apostate. Ṭarīq al-Islām website. (in Arabic)

Al-Anṣārī, Z. M. (1990). *Al-Ḥudūd al-anīqah wa-al-taʿrīfāt al-daqīqah* (M. al-Mubārak, Ed.; 1st ed.). Dār al-Fikr al-Muʿāṣir. (in Arabic)

Al-Ashqar, ʿU. S. (1994). *Naḥwa thaqāfah islāmiyyah aṣīlah* (4th ed.). Dār al-Nafāʾis. (in Arabic)

Al-Bukhārī, M. I. (2001). *Al-Jāmiʿ al-musnad al-ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh ﷺ wa-sunanihi wa-ayyāmihi* (M. Z. al-Nāṣir, Ed.; 1st ed.). Dār Ṭawq al-Najāh. (in Arabic)

Al-Ḥaṣkafī, M. ʿA. (2002). *Al-Durr al-mukhtār sharḥ Tanwīr al-abṣār wa-jāmiʿ al-biḥār* (ʿA. M. K. Ibrāhīm, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic)

Al-Jaṣṣāṣ, A. ʿA. (n.d.). *Aḥkām al-Qurʾān* (M. Ṣ. al-Qamḥāwī, Ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (in Arabic)

Al-Juwaynī, ʿA. A. (2007). *Nihāyat al-maṭlab fī dirāyat al-madhhab* (ʿA. M. al-Dīb, Ed.; 1st ed.). Dār al-Minhāj. (in Arabic)

Al-Kāsānī, ʿA. M. (1986). *Badāʾiʿ al-ṣanāʾiʿ fī tartīb al-sharāʾiʿ* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic)

Al-Kharshī, M. ʿA. (n.d.). *Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*. Dār al-Fikr. (in Arabic)

Al-Lakhmī, ʿA. M. (2011). *Al-Tabṣirah* (A. ʿA. Najīb, Ed.; 1st ed.). Ministry of Awqāf and Islamic Affairs. (in Arabic)

Al-Marghīnānī, ʿA. A. (n.d.). *Al-Hidāyah fī sharḥ Bidāyat al-mubtadī* (Ṭ. Yūsuf, Ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (in Arabic)

Al-Māwardī, ʿA. M. (1999). *Al-Ḥāwī al-kabīr fī fiqh madhhab al-Imām al-Shāfiʿī* (ʿA. M. Muʿawwaḍ & ʿA. A. ʿAbd al-Mawjūd, Eds.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic)

Al-Māwardī, ʿA. M. (n.d.). *Al-Aḥkām al-sulṭāniyyah*. Dār al-Ḥadīth. (in Arabic)

Al-Nasāʾī, A. Sh. (1986). *Al-Sunan al-ṣughrā (al-Mujtabā)* (ʿA. F. Abū Ghuddah, Ed.; 2nd ed.). Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyyah. (in Arabic)

Al-Nawawī, Y. Sh. (1972). *Al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (2nd ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (in Arabic)

Al-Nawawī, Y. Sh. (2005). *Minhāj al-ṭālibīn wa-ʿumdah al-muftīn fī al-fiqh* (ʿA. Q. A. ʿAwwaḍ, Ed.; 1st ed.). Dār al-Fikr. (in Arabic)

Al-Qārī, ʿAlī. (2019). *Sharḥ Kitāb al-Fiqh al-Akbar li-al-Imām Abī Ḥanīfah* (5th ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic)

Al-Qurṭubī, M. A. (1964). *Al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān* (A. al-Bardūnī & I. Aṭfīsh, Eds.; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-Miṣriyyah. (in Arabic)

Al-Sarakhsī, M. A. (1993). *Al-Mabsūṭ*. Dār al-Maʿrifah. (in Arabic)

Al-Subkī, ʿA. ʿA. (2000). *Al-Sayf al-maslūl ʿalā man sabba al-Rasūl* (I. A. al-Ghūj, Ed.; 1st ed.). Dār al-Fatḥ. (in Arabic)

Al-Tirmidhī, M. ʿĪ. (1998). *Al-Jāmiʿ al-kabīr (Sunan al-Tirmidhī)* (B. ʿA. Maʿrūf, Ed.). Dār

al-Gharb al-Islāmī. (in Arabic)

Harvard Divinity School. (n.d.). Baber Johansen, professor of Islamic religious studies. Retrieved, from http://hds.harvard.edu/people/baber-johansen

Ibn ʿAbd al-Barr, Y. ʿA. (1980). *Al-Kāfī fī fiqh ahl al-Madīnah* (M. A. W. Mādīk, Ed.; 2nd ed.). Maktabat al-Riyāḍ al-Ḥadīthah. (in Arabic)

Ibn al-Farrāʾ, M. Ḥ. (2000). *Al-Aḥkām al-sulṭāniyyah* (M. Ḥ. al-Fiqī, Ed.; 2nd ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic)

Ibn al-Qaṭṭān, ʿA. M. (2004). *Al-Iqnāʿ fī masāʾil al-ijmāʿ* (Ḥ. F. al-Ṣaʿīdī, Ed.; 1st ed.). Al-Fārūq al-Ḥadīthah. (in Arabic)

Ibn Baṭṭāl, ʿA. K. (2003). *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (A. T. Y. Ibrāhīm, Ed.; 2nd ed.). Maktabat al-Rushd. (in Arabic)

Ibn Farḥūn, I. ʿA. (1986). *Tabṣirat al-ḥukkām fī uṣūl al-aqḍiyah wa-manāhij al-aḥkām* (1st ed.). Maktabat al-Kulliyyāt al-Azharīyah. (in Arabic)

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, A. ʿA. (1959). *Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dār al-Maʿrifah. (in Arabic)

Ibn Kathīr, I. ʿU. (1999). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm* (S. M. Salāmah, Ed.; 2nd ed.). Dār Ṭaybah. (in Arabic)

Ibn Mājah, M. Y. (n.d.). *Al-Sunan* (M. F. ʿAbd al-Bāqī, Ed.). Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah. (in Arabic)

Ibn Mufliḥ, M. M. (2003). *Kitāb al-Furūʿ* (ʿA. b. ʿA. al-Turkī, Ed.; 1st ed.). Muʾassasat al-Risālah. (in Arabic)

Ibn Qudāmah, ʿA. A. (1968). *Al-Mughnī*. Maktabat al-Qāhirah. (in Arabic)

Ibn Rushd, M. A. (2004). *Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*. Dār al-Ḥadīth. (in Arabic)

Johansen, B. (2003). Apostasy as objective depersonalized fact: Two recent Egyptian court judgements. *Social Research, 70*(3), 687–710. The New School.

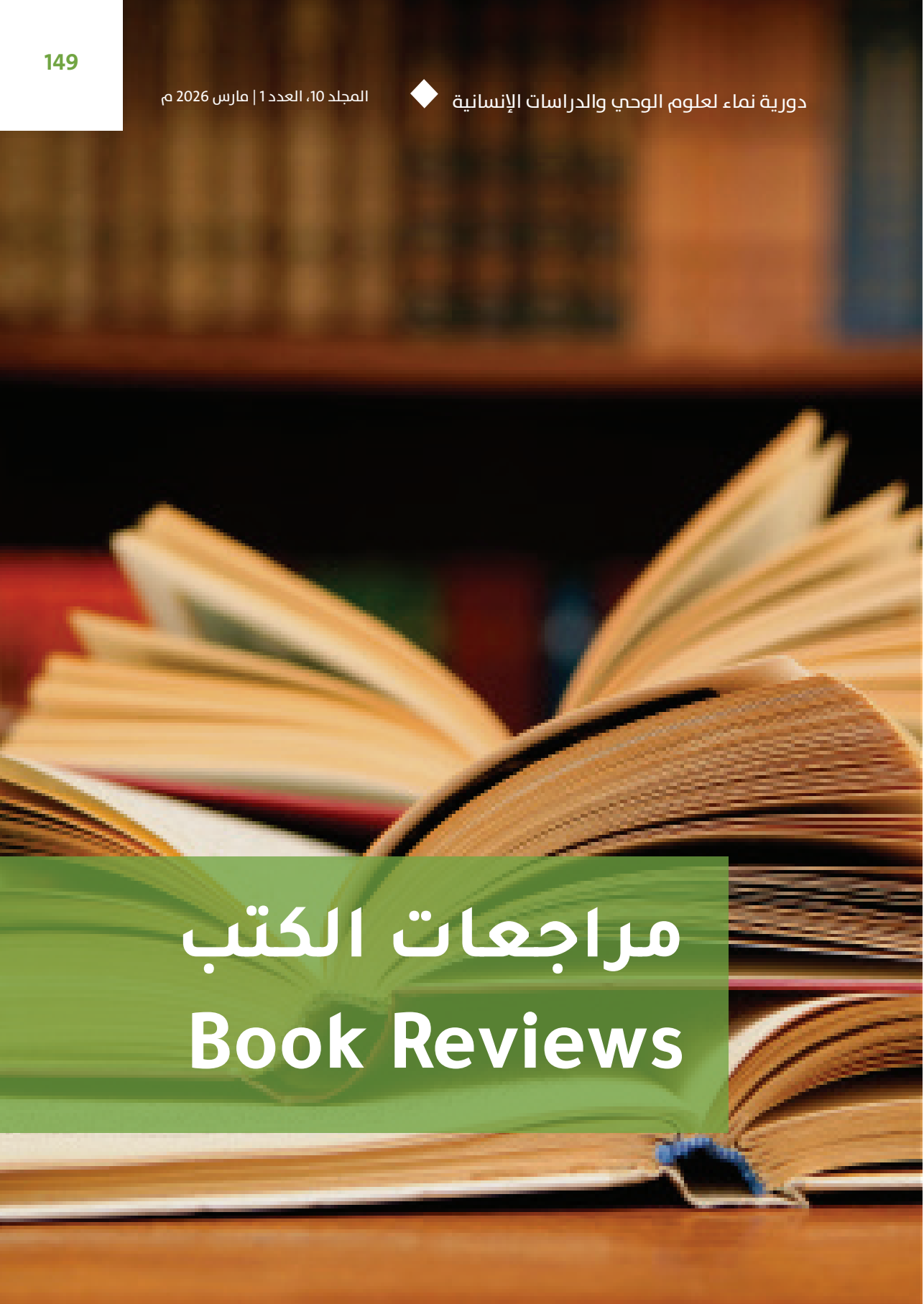
Khalīl ibn Isḥāq. (2005). *Mukhtaṣar Khalīl* (A. Jād, Ed.; 1st ed.). Dār al-Ḥadīth. (in Arabic)

Muslim, M. Ḥ. (n.d.). *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar* (M. F. ʿAbd al-Bāqī, Ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (in Arabic)

Taylor, P. M. (2005). *Freedom of religion: UN and European human rights law and practice* (pp. 292–332). Cambridge University Press.

Wasīlah, Z. (n.d.). The punishment of apostasy between affirmation and negation: An objective study of apostasy and freedom of belief. Al-Multaqā al-Fiqhī website. (in Arabic)

**Wikipedia contributors.** (n.d.). Baber Johansen. *Wikipedia*. Retrieved from https://de.wikipedia.org/wiki/Baber_Johansen



# مراجعات الكتب
# Book Reviews

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.511

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 24-9-2025
تاريخ القبول: 30-12-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# «الثورة الكوبرنيكية»: قراءة في كتاب توماس كوهن

بدر غنمات [1]

ghanmatebadr@gmail.com

## الملخص:

تروم قراءة كتاب "الثورة الكوبرنيكية" الذي ترجمه محمد بن ساسي ويوسف بن عثمان لمؤلفه توماس كوهن الوقوف عند دراسة حدث تاريخي كان له الأثر الأكبر في تاريخ الفكر العلمي، من جهة بنيته المفهومية وإطاره الأنطولوجي بما يحتويه من أفكار لاهوتية وميتافيزيقية وأخلاقية. مع البحث عن الأسباب المنطقية والنفسية والدينية التي دفعت الفلكيين لتبني أفكار كوبرنيكوس كأساس لحل المشكلات الفلكية المستعصية؛ حيث لم يقف توماس كوهن فقط عند دراسة البنية المفهومية للثورة الكوبرنيكية، أي بنية الفكر العلمي وما تحتويه من أفكار لاهوتية وميتافيزيقية وعلمية وإنما اهتم بالعوامل النفسية والاجتماعية والدينية المؤثرة في التحولات الفكرية التي رسمت معالم الثورة العلمية. فكوبرنيكوس ليس كوبرنيكيًّا ولا مفكرًا حديثًا، بل هو أقرب إلى العصر الوسيط منه إلى العصر الحديث، ما دام نظامه الفلكي لا يختلف عن نظام بطليموس القديم من جهة البنية والطرق المعتمدة، ولهذا كان نظاما فاشلا لم يقدم ولو حلًّا واحدًا للمشكلات العالقة. غير أنَّ فكرته عن مركزية الشمس تطورت ضده فأدت إلى ما لم يكن يتوقعه، وهو انهيار نظام فلكي قديم بكامله..

## الكلمات المفتاحية:

الثورة الكوبرنيكية، الخطاطة المفهومية، النظام الفلكي، البارادايم، تاريخ العلم.

(1) أستاذ بالمدرسة العليا للأساتذة، جامعة المولى إسماعيل، مكناس، المغرب.

للاقتباس: غنمات، بدر، «الثورة الكوبرنيكية»: قراءة في كتاب توماس كوهن، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 150- 158.

© 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: 2025-9-24
Accepted: 2025-12-30

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# *The Copernican Revolution*: A Reading of Thomas Kuhn's Book

**Badr Ghanmat**[2]

ghanmatebadr@gmail.com

## Abstract:

Reading Thomas Kuhn's book *The Copernican Revolution,* translated by Mohamed Ben Sassi and Youssef Ben Othman, aims to examine a significant historical event that profoundly impacted the development of scientific thought. It focuses on its conceptual structure and ontological framework, including theological, metaphysical, and ethical ideas. The book also explores the logical, psychological, and religious reasons that led astronomers to adopt Copernicus's ideas as solutions to difficult astronomical problems. Thomas Kuhn did not only analyze the conceptual structure of the Copernican Revolution — that is, the framework of scientific thought and its theological, metaphysical, and scientific ideas — but also emphasized the psychological, social, and religious factors that influenced the intellectual shifts behind the scientific revolution. Copernicus was neither a true Copernican nor a modern thinker; he was closer to the medieval era because his astronomical system resembled Ptolemy's ancient system in structure and methods. As a result, it was a failed system that offered no solutions to major problems. Nevertheless, his heliocentric theory ultimately led to the unexpected downfall of an entire ancient astronomical system.

## Keywords:

Copernican Revolution, Conceptual Framework, Astronomical System, Paradigm, History of Science.

(2) Professor at the École Normale Supérieure, Moulay Ismail University, Meknes, Morocco.

Cite this article as: Ghanmat, Badr, The Copernican Revolution: A Reading of Thomas Kuhn's Book, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026, 150-158.

© 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:

يدرك قارئ كتاب «الثورة الكوبرنيكية» أن توماس كوهن قد تأثر بأعمال ألكسندر كويريه A.Koyré الإبستمولوجية وبرؤية دجيمس كونانت James B. Conant التربوية، ولهذا سأعمل في هذا المقام على الكشف عن أثرهما في بناء مقاربة فريدة لتاريخ العلوم وفلسفتها. كما يُعبّرُ كتاب «الثورة الكوبرنيكية» عن تشكل رؤية توماس كوهن إلى تاريخ العلوم وفلسفتها، وهو ما سيعبر عنه لاحقًا بشكل أكثر وضوحًا كتاب «بنية الثورات العلمية «، الذي كان تأثيره بالغًا في الكتابات اللاحقة في النصف الثاني من القرن العشرين، وهنا يجد القارئ نفسه أمام أسلوب جديد ورؤية تختلف عن المقاربة الفرنسية التي يقدمها ألكسندر كويريه وغاستون باشلار G.Bachelard وغيرهما.

لم يكن توماس كوهن أول من روى قصة «الثورة الكوبرنيكية» ، لكن ما يميز رؤية المؤلف أن كتابه هذا عبارة عن دراسة تاريخية لواقعة حدثت في تاريخ العلم، وأثرت تأثيرا بالغا وعميقا في الفكر العلمي، مما جعله يقتفي حدود التحولات التي أصابت المفاهيم في الكوسمولوجيا والفيزياء والفلسفة واللاهوت، ذلك أن هذه الواقعة العلمية تشكل مركزا للنسق الفكري بكامله، ولهذا فإن أي تغير يصيبه يصل صداه إلى باقي المعارف مهما اختلفت وتعددت.

إذا كان توماس كوهن يرى أنَّ «الثورة الكوبرنيكية» قد غيرت رؤية الإنسان إلى الكون وقدمت حلولًا لمشكلات تقنية استعصت على الفلكيين القدماء، فهل فعلًا ما قدمه كتاب كوبرنيكوس «في ثورات الأفلاك السماوية» أنهى المشكلات العالقة التي أثارها نظام بطليموس الفلكي من تحير الكواكب وحركتها، واختلاف هيئاتها ولمعانها، وتغير مواقعها وغيرها؟

## 1. توماس كوهن والسياق التربوي والعلمي عند دجيمس كونانت

كان لمقاربة دجيمس كونانت التاريخية للعلم أثر في كتاب توماس كوهن «الثورة الكوبرنيكية»، التي تستند إلى دراسة مثال من تاريخ العلم مع الكشف عن العوائق التي منعت تطوره والأخطاء التي ارتُكبت من قبل العالم، وكأن التجربة هي من تقوم ببناء المفهوم، وأن التداخل بين العلم والمجتمع له أثره في تطور المعارف وتقدمها.

يعتبر توماس كوهن «الثورة الكوبرنيكية» مثالًا من أمثلة العلم التجريبي الذي ينبغي دراسته باعتباره مدخلًا لا غنى عنه لفهم نشأة «الثورة العلمية» وتفسيرها، ولأجل ذلك بدأ من المثال ليكشف عن ولادتها ويقتفي أثر تطورها متبعا منهجا مختلفا عن منهج كويريه، فانطلقَ من الأرصاد والملاحظات والتقنيات ليصل إلى النظريات والتقاليد الفلكية والأهواء والميول العلمية بغية تحليلها، ليقف عند الأسباب النفسية والمنطقية التي جعلت العلماء يتمسكون بها ويجعلونها منطلقا لدراساتهم. وهو

بهذا اتبع منهجا مختلفا عن منهج التحليل المفهومي عند صاحب كتاب «الثورة الفلكية»، الذي جعل النظرية تسبق الواقعة ليكشف عن التحولات التي أصابت دلالات المفهوم وغيرت بنية العقل.

يندرج عملُ توماس كوهن نظريًّا في سياق الدراسات التاريخية للعلم، وعمليًّا في سياق تطبيق برنامج كونانت التربوي، الذي يهدف إلى تدريس تاريخ العلوم في جامعة هارفارد من خلال ممارسة تربوية تجعل الطالب ملزما بدراسة حدث من تاريخ العلم، وهنا يكون حدث «الثورة الكوبرنيكية» مثالا من أمثلة العلم التجريبي في عمل توماس كوهن الابستمولوجي.

كان للخطاب الذي ألقاه كونانت في جامعة هارفارد تأثير بالغ؛ إذ «ظل موضوع نقاشات طوال ما يزيد عن الثلاثين سنة»[3]. وقد ضمنه حلمه الكبير، حلم الإصلاح التربوي الذي جعل الاهتمام بالدراسات التاريخية أهم أساس للإصلاح الجامعي، ولهذا يرى توماس كوهن «أن برنامج كونانت في إصلاح المناهج التربوية والتكوين العام لا يذهب إلى حد تعويض تقليد بآخر، وإنما إلى جعل التقليد العلمي المتسم بطابع تقني دقيق قابلا للاستيعاب والفهم عند المختصين في العلم، ولا يكون ذلك ممكنا في نظره بمحاولة سطحية تُبسط العلم لكي يفهمه الجميع، وإنما بفهم المناهج التي بها تطور العلم في جدل معقد ومثمر بين النظرية والتجربة، وفي علاقة متينة بالأفكار والتصورات غير العلمية التي تمثل نواة التاريخ العقلي»[4]، مما أثر على طبيعة الأبحاث الجامعية في الولايات المتحدة الأمريكية لاحقا، حيث أصبحت تهتم بتاريخ العلوم التجريبية باعتباره أحد المباحث الأساس في النظام التربوي الجديد.

## 2 ـ توماس كوهن وتاريخ الفكر العلمي عند ألكسندر كويريه

تأثر توماس كوهن بما قدمه ألكسندر كويريه في تأريخه للعلم ودراسته لبنى الذهن، التي كشفت عن التحولات المفهومية عبر استعمال «الثورة العلمية» مفهوما ابستمولوجيا دالا على تغيرات فكرية وأداة لتفسير نشأة العلم الحديث.

إنَّ الأهم هو التحول الدلالي الذي أصاب المفهوم لتتشكل الدلالات الجديدة لبنية مفهومية عمادها ذلك الإطار الفكري الحديث الذي احتضن « ثورة علمية بدأت مع كوبرنيكوس واكتملت مع نيوتن، ثورة أصبحت في أعمال كويريه مفهومًا براديماتيًّا يوظف في فهم التحولات الكبرى في تاريخ العلوم»[5].

إنَّ مفهوم «الثورة العلمية» قد غزى العديد من الكتابات في تاريخ العلوم وفلسفتها حتى أصبح يميز زمنا فكريا استمر إلى بداية القرن الواحد والعشرين بفضل التأثير البالغ لتوماس كوهن وألكسندر

(3) توماس كوهن، الثورة الكوبرنيكية: علم الفلك الكوكبي في تطور الفكر الغربي، ترجمة محمد بن ساسي ويوسف بن عثمان، معهد تونس للترجمة، تونس، 2024، ص17

(4) المرجع نفسه، ص25.

(5) المرجع نفسه، ص31.

كويريه وهما يستخدمان المفهوم ذاته بالرغم من تغير المقاربة في تناول العلم ونشأته وتطوره. ف«الثورة العلمية» باعتبارها حدثا ومفهوما في الوقت ذاته وأساس مقاربة ابستمولوجية فريدة من نوعها ترسخت بفضل أعمال كويريه، وتجذرت أكثر عبر عملي توماس كوهن «الثورة الكوبرنيكية» سنة 1957 و«بنية الثورات العلمية» سنة 1962، وبتأثيرهما أصبحنا أمام توجه جديد في كتابة تاريخ العلوم.

غيَّرت «الثورة العلمية» بنيةَ العقلِ وأطرَ التفكير في القرنين السادس عشر والسابع عشر وأصبحت موضوع درس وتحليل مع كويريه وكوهن ومن بعدهما العديد من الباحثين، و «قد دُرست هذه الثورة من مداخل شتى من جهة أصولها وبداياتها وأسباب نشأتها وذلك باعتبار عواملها الاجتماعية والاقتصادية، أو بالتركيز على السياق الفكري والنظري العام الذي ولدها، أو البحث في علاقتها بالتطور التقني وبالاكتشافات العلمية، أو في تأثرها بتنامي النزعة التجريبية في فجر الحداثة العلمية أو غيرها»[6].

لم يكن مبحث «تاريخ العلوم» مبحثًا مستقلًا بذاته في الجامعات الأمريكية، بل أصبح كذلك بفضل التأثير البالغ الذي أحدثه كويريه الفرنسي وهو يُدرس في الولايات الأمريكية، باعتباره أستاذا زائرا ومحاضرا في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين في جامعة برينستون وغيرها. وعليه» لقد أثر كويريه تأثيرا واسعا في جيل بأكمله من مؤرخي العلوم في الولايات المتحدة الأمريكية. وكان الجيل الذي عاصره أنذاك وتأثر به من مؤرخي العلوم معجبا بطريقة مقاربته للثورة العلمية الحديثة بما هي ثورة في المفاهيم والبنى الذهنية، فكانت مركزية كويريه تكمن في أنه علم أبناء جيله وطلبته الذين تلقوا دروسه ومحاضراته كيف ينفذون إلى الدينامية الداخلية للفكر العلمي، ويفحصون الأفكار العلمية في رحم الفكر الديني والفلسفي الذي تنشأ فيه وتنفصل عنه في الآن نفسه، ويدركون أن الثورة الفلكية، على سبيل المثال لم تكن ثورة كوسمولوجية فحسب بقدر ما كانت تحولا جذريا في الأفكار العلمية والفلسفية والدينية»[7].

أصبحَ مفهومُ «الثورة العلمية» شائعا بفعل كتابات كويريه، الذي كان تأثيره بالغا ليس فقط «في جيل «الابستمولوجيا التاريخية» الذي عد أهم رواده، وإنما تجاوز ذلك إلى العديد من زملائه وطلبته المولعين بفكره والمتأثرين بأسلوبه في مباشرة تاريخ العلوم والمستلهمين منه أهم الأدوات التحليلية و أهمها مفهوم «الثورة العلمية» الذي أصبح مفهوما براديغماتيًّا وشاع توظيفه في سائر الدراسات الابستمولوجية المعاصرة وفي كتابة تاريخ العلوم في النصف الثاني من القرن العشرين تحت تأثير مباشر من كوهن»[8].

(6) المرجع نفسه، ص 34. 35.

(7) المرجع نفسه، ص 33.

(8) ألكسندر كويريه، دراسات نيوتونية، ترجمة يوسف بن عثمان، مراجعة عبد الكريم العبيدي، دار سيناترا للنشر، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2015، ص 34

## 3 ـ الثورة الكوبرنيكية وصراع النظريات وحل المشكلات الفلكية

عمل صاحب كتاب «الثورة الكوبرنيكية» على دراسة «علم الفلك الكوكبي في تطور الفكر الغربي»، حيث بدأ من «الكون القديم ذي الكرتين» في الفصل الأول ثم أثار«مشكل حركة الكواكب» في الفصل الثاني باحثا عن الخطط التي اتبعها العلم وهو يتطور مع الوقوف على أهمية ما قدمه كوبرنيكوس للكشف عن أسباب «لثورة الكوبرنيكية»، في إطار الصراع بين نظريات قديمة وأخرى جديدة، بين مفاهيم ومعتقدات وأفكار علمية وغير علمية شكلت تلك النظريات، التي فقدت قوتها التفسيرية عندما عجزت عن الإجابة عن أسئلة جديدة لتظهر أخرى مغايرة بعد الرفض والمقاومة، مما جعل ولادتها عسيرة.

لم تقتصر دراسة توماس كوهن للثورة الكوبرنيكية على الكشف عن بنية الفكر العلمي وما تنبني عليه من مفاهيم ومناهج وأفكار علمية وغير علمية، لاهوتية وميتافيزيقية بما تحتويه من أنطولوجيا تشكل الإطار الذي تتنزل فيه المنظومة الفكرية بكاملها، «وإنما تفتح المجال أيضا على الحياة الاجتماعية والنفسية والتاريخ العقلي بحيث يصبح العلم أرقى محاولة في حل المشاكل الكبرى لحياة البشر اليومية»[9].

يرى توماس كوهن أنَّ الفلكيين منذ أفلاطون إلى كوبرنيكوس عملوا على محاولة حلِّ مشكلات فلكية من تحير الكواكب وحركتها، واختلاف هيئاتها ولمعانها، وتغير مواقعها وغيرها، ذلك أنَّ «كل هيئة للكون أو خطاطة مفهومية أو نموذج تفسيري أو نظام فلكي إنما قُد وصُمم من أجل حل هذا المشكل، بل إن ما عرفه الفلك من نقد وتقويم وإصلاح وتطور، إنما كان من أجل توسيع دائرة استيعاب النظرية للظواهر التي تحتاج إلى تفسير وتحويلها إلى نظرية قابلة للتوافق مع الأرصاد والتطابق مع ما يجري عليه الأمر في عالم الأعيان وتشاهده عين الراصد أو يكشف عنه منظار الفلكي»[10].

وفقًا لهذا نجد كوهن قد اعتبر إسهامات علماء الحضارة الإسلامية أقل أهمية وتأثيرا، بل مجرد تقليد، وعليه فإننا نجد في تصور صاحب كتاب «الثورة الكوبرنيكية» تمركزا حول الذات الغربية وشعورا غربيا بتفوقها جعله ينظر إلى النهضة العربية في الإسلام نظرة دونية لم تساهم في تطور الحضارة الإنسانية، وإنما اقتصر دورها على نقل المخطوطات وشرحها واستعادة الإرث الغربي القديم، ولهذا يشير إلى «أنه قلما كان العلماء المسلمون مجددين في النظرية العلمية تجديدا جذريًّا»[11]. لأنَّ تاريخ علم الفلك منذ أرسطو طاليس إلى كوبرنيكوس مرورا ببطليموس هو تاريخ للفكر الغربي، ولا أهمية لأي عمل آخر قد قدم من قبل علماء الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط.

إنَّ العوامل المتدخلة في نشأة الثورة الكوبرنيكية لم تقتصر فقط على علم الفلك وحركات الكواكب وهيئة العالم، وإنما ارتبطت باكتشافات مثيرة عرفتها الفيزياء والرياضيات، وتدخلت فيها الفلسفة

(9) الثورة الكوبرنيكية: علم الفلك الكوكبي في تطور الفكر الغربي، ص 40.
(10) المرجع نفسه، ص 41.
(11) المرجع نفسه، ص195.

والدين ومؤثرات نفسية واجتماعية، ولهذا فـ «إن قصة الثورة الكوبرنيكية ليست مجرد قصة علم فلك وسماوات»[12]. أي أن علم الفلك لم يتطور استنادا إلى ذاته فقط، وإنما تدخلت في تطوره عوامل اجتماعية ودينية وغيرها، وهو ما يجعل «البناء المفهومي الواحد والمتماسك» الذي تبنيه مخيلة الفلكي تتداخل في نسيجه الأفكار الفلكية وغير الفلكية، وقد يكون تأثير هذه الأخيرة أشد وأقوى في تاريخ تطور الفكر الفلكي لأنها تكشف لنا لأي حد تمثل علاقة الإنسان بالإله وبالعالم وبمنظومة القيم والمعتقدات الرحم الذي تنشأ فيه وتتفاعل وتتصارع أشكال التجديد ورواسب التقليد»[13].

بالإضافة لما سبق نجد عوامل أخرى لعبت دورا فاعلا في رسم معالم «الثورة الكوبرنيكية» من قبيل أفكار الأفلاطونية المحدثة والنزعة الإنسانية مثل أهمية العقل والتأثير السحري للشمس كمصدر للضوء والحياة والخصوبة والحرارة، ولهذا أضحت مسكنا للإله ومركزا للعالم الجديد.

يقدم توماس كوهن في كتابه حكاية لم تنته عند كوبرنيكوس وإنما استمرت أحداثها المثيرة والمشوقة مع أعلام مثل كبلار وبورلي وغاليلي وغيرهم، إنَّها حكاية فكر بدل مجهودا جبارا ليعالج بإصرار المشكلات الأبدية نفسها ويواجه الصعوبات نفسها، ويكافح دون هوادة ضد نفس العوائق ذاتها، ويصنع بتؤدة وتدرج الوسائل والأدوات، أي المفاهيم والمناهج الجديدة للفكر التي تسمح في النهاية بتجاوزها[14].

## 4 ـ النظام الفلكي الكوبرنيكي والأنظمة الفلكية القديمة

إنَّ المحاولات غير المثمرة لحل مشكل حركة الكواكب هي السبب الأول للبحث عن بديل يحل محل الأنظمة الفلكية القديمة، فكانت الانطلاقة الأولى إلى الثورة الكوبرنيكية بأرض متحركة وشمس ثابتة عبر تبادل الأدوار في «عالم مازال أرسطيًّا نوعًا ما(...) يمثل، في نظر كوهن «خطاطة مفهومية» جديدة تحل مشكل حركات الكواكب وتفسر ما كان غير قابل للتفسير على أساس أرض ساكنة وسط العالم»[15].

لم يختلف نظام كوبرنيكوس الفلكي من حيث الجوهر عن نظام بطليموس إلا أن «أهمية كتاب [في ثورات] لا تكمن، إذن، فيما ضمنه فيه صاحبه من قول بقدر ما تكمن في القول الذي صدر عن غيره بسببه. فقد أعلن الكتاب ميلاد ثورة دون أن يجهر القول بها. وهو صانع.ثورة أكثر مما هو نص ثوري»[16]. أي أنه يتضمن ثورة بالقوة وليس بالفعل، بمعنى أن الثورة غير ظاهرة، بل هي خفية وراء نظام فلكي قديم، ذلك أن الكتاب في مجمله يتنزل كليًّا، إذا أخذناه «في التقليد الفلكي والكوسمولوجي القديمين»[17].

هكذا يرى توماس كوهن أنَّ انتصار نظام كوبرنيكوس على نظام بطليموس «انتصار دعاية

(12) المرجع نفسه، ص 168.

(13) المرجع نفسه، ص 45 .

(14) Alexandre Koyré, Etudes d'histoire de la pensée scientifique, Gallimard, Paris, 1973, p196.

(15) المرجع نفسه، ص 48. 49.

(16) المرجع نفسه، ص 232.

(17) المرجع نفسه، ص 233 .

وليس انتصارا حقيقيًّا»[18]. لأنه لم يقدم حلولًا للمشكلات العالقة، ولم يعمل على تغيير بنية النظام الفلكي القديم، وبالرغم من النقد الذي وجهه كوبرنيكوس إلى نظام بطليموس الفلكي، فما يعتبره نقصا وقصورا يسقط هو ذاته في نفس النقص والقصور، وعليه « يُستهل تصدير [في ثورات] بانتقاد شديد لعلم الفلك البطليموسي نظرا إلى عدم دقته وتعقيده وتناقضاته، غير أن نص كوبرنيكوس قد تضمن، قبل نهايته، مواطن القصور نفسها تحديدا. فالنظام الذي يعرضه كوبرنيكوس ليس أبسط ولا أدق من نظام بطليموس. وتبدو الطرق التي اعتمدها كوبرنيكوس في بنائه، مثلها مثل تلك التي اعتمدها بطليموس، غير كفيلة بتقديم حل وحيد ومتين لمشكل حركات الكواكب.(...) وقد كان يمكن لكوبرنيكوس جديد أن يُوجه ضده حججا مماثلة»[19].

يكشف صاحب كتاب «الثورة الكوبرنيكية» أن ما قدمه كوبرنيكوس لم يكن جديدا في جوهره ولم يعمل على حل المشكلات الفلكية، بل إن فكرة مركزية الشمس في عمله شكلت نواة للثورة العلمية التي جعلت من أتى بعده يعتقد أن الكوبرنيكية تتضمن أجوبة عن أسئلة عالقة، وهذا غير صحيح من وجهة نظر توماس كوهن لأنه «إذا حكمنا على النظام الكوكبي الجديد الذي وضعه كوبرنيكوس انطلاقا من أسس علمية خالصة، فهو يمثل نظامًا فاشلًا. فلم يكن أدق ولا أبسط بشكل ظاهر من أنظمة أسلافه البطليموسيين، غير أنَّ النظام الجديد مثل نجاحًا عظيمًا من الناحية التاريخية. فقد أقنعَ كتاب [في ثورات] بعض الذين جاؤوا من بعد كوبرنيكوس بأن علم الفلك مركزي الشمس يقدم حلًّا لمشكل الكواكب، وقدم هؤلاء الرجال أخيرًا الحل الأبسط والأدق الذي ذهب إليه كوبرنيكوس من قبلُ»[20].

يرى توماس كوهن في نهاية الفصل الخامس أنَّ الثورة الفلكية «ثورة تدريجية» يُعتبر فيها كوبرنيكوس فلكيًّا مدشنًا للحداثة العلمية لأنه بلور نظاما فلكيا قائما على مفهوم حركة الأرض وهو في الآن نفسه آخر فلكي بطليموسي؛ لأنه ببساطة فلكي من عصر النهضة يمتزج في عمله التقليدان الحديث والقديم». لذلك كان يمكن اعتبار كتاب [في ثورات] في الآن نفسه نقطة انطلاق تقليد فلكي وكوسمولوجي جديد وأوج ما وصل إليه التقليد القديم»[21].

يحكي توماس كوهن في كتابه قصة لم تنته عند كوبرنيك وإنما استمرت أحداثها المثيرة والمشوقة مع أعلام مثل كبلار وبورلي وغاليلي وغيرهم بما قدموه من أعمال تكشف عن تأثرهم بالثورة الكوبرنيكية، وقد تلقوا تأثيرها بأشكال مختلفة، وقد منحوها حياة جديدة بما تشكل لديهم من أفكار ومناهج وحجج تدعمها ليمهدوا الطريق بعد ذلك نحو نظرية نيوتن في الجاذبية الكونية.

استمرت الثورة إذن بعد كوبرنيك لتكتمل مع نيوتن في عمله الخالد «المبادئ الرياضية للفلسفة

(18) المرجع نفسه، ص 269.
(19) المرجع نفسه، ص 271. 272.
(20) المرجع نفسه، ص 272.
(21) المرجع نفسه ص 285.

الطبيعية»، وهو ما سيكشف عنه توماس كوهن في فصله الأخير من الكتاب. ذلك الفصل الذي يجعل الثورة الكوبرنيكية ثورة فلكية بالأساس ارتبطت بثورة فيزيائية وكوسمولوجية، تطورت في إطار مفهومي جديد تشكل معه ذلك الأفق الذي احتضن كل تلك التحولات الفلسفية والدينية والاجتماعية والسياسية التي عرفتها أوربا الغربية في العصر الحديث.

## خاتمة:

أعاد توماس كوهن في كتابه رسم المسار الذي اتبعه الفكر الإنساني ليصل إلى «الثورة الكوبرنيكية»، التي حدد أسبابها في فشل حل مشكل الكواكب في جميع نسخ النظام البطليموسي، وعدم القدرة على بناء نظرية وتقديم خطاطة مفهومية قادرة على جعل النظرية تتطابق ومعطيات الرصد الفلكية.

فقد شكلت «الثورة الكوبرنيكية» مثالًا من أمثلة العلم التجريبي التي درسها توماس كوهن، وكشف من خلالها عن استراتيجيات العلم وفق منهج التحليل المفهومي مع الوقوف عند الأسباب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية المؤثرة في نشأة العلم وتطوره. كما عمل صاحب كتاب «الثورة الكوبرنيكية» جاهدًا على حل مشكلات فلكية استعصت على الأنظمة القديمة، حيث ظل متمسكا ببنية بطليموس الفلكية بالرغم من نقده لها، إلا أنَّ فكرة مركزية الشمس كان لها بعده نتائج مدوية انهار معها صرح أبنية فلكية عمرت لقرون طويلة.

## المراجع:

كوهن، ت. س. (2024). الثورة الكوبرنيكية: علم الفلك الكوكبي في تطور الفكر الغربي (ترجمة ومراجعة وتقديم م. بن ساسي & ي. بن عثمان). معهد تونس للترجمة.

كويريه، أ. (2015). دراسات نيوتونية (ترجمة ي. بن عثمان؛ مراجعة ع. الكريم العبيدي). دار سيناترا للنشر؛ المركز الوطني للترجمة.

## Referances:

Koyré, A. (1973). Études d'histoire de la pensée scientifique. Gallimard.

Kuhn, T. S. (2024). Al-thawrah al-Kūbirnikiyyah: ʿIlm al-falak al-kawkabī fī taṭawwur al-fikr al-gharbī [The Copernican revolution: Planetary astronomy in the development of Western thought] (M. Ben Sassi & Y. Ben Othman, Trans.). Tunis Institute for Translation.

Koyré, A. (2015). Dirāsāt Niyūtūniyyah [Newtonian studies] (Y. Ben Othman, Trans.; A. al-Karīm al-ʿUbaydī, Rev.). Dar Sinatara for Publishing; National Center for Translation.

# ترجمات
# Translations

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.514

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 29-3-2025
تاريخ القبول: 14-8-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# الماهية والوجود في الفلسفة العربية والإسلامية

فيدور بينيفيك[1]

ترجمة: عبد العظيم منادي إدريسي

abdumounadi5@gmail.com

## الملخص:

يهدف هذا النص المترجم إلى تحليل إحدى أهم المسائل في الفلسفة الإسلامية عامة، وميتافيزيقا ابن سيناء على وجه الخصوص، وأكثرها إثارة للجدل، وهي مسألة "العلاقة بين الماهية والوجود"، تحديدًا إشكالية "ما إذا كانت ماهيات الأشياء متمايزة عن وجودها". ولتحقيق ذلك، دأب بينيفيك على تتبع الجذور التاريخية لهذه المسألة ومراحل تطورها في مختلف الاتجاهات الفلسفية وعند فلاسفة مختلفين بدءًا من الكندي والفارابي، ومرورًا بمدارس علم الكلام الكلاسيكية وما تلاها، ووصولًا إلى ابن سينا الذي مثل طرحه نقطة تحول فارقة في تاريخ الميتافيزيقا الإسلامية، حيث سيتخذ معه الإشكال السالف الذكر منحىً جديدا وسيصبح معه عنصرا مؤثرا في تاريخ تطور الفكر الميتافيزيقي في الفلسفة الإسلامية، وسيشغل الدارسين في المجال حتى العصور الحديثة. إن المشكلة الجوهرية في الميتافيزيقا الإسلامية تكمن فيما إذا كانت ماهيات الأشياء متمايزة عن وجودها. والحدس الفلسفي الكامن وراء هذا التمايز بين الماهية والوجود هو أن ماهية الشيء (إنسان، حصان) أمر مختلف عن حقيقة كونه موجودا.

## الكلمات المفتاحية:

الماهية والوجود، الفلسفة الإسلامية، القدرة الإلهية المطلقة، ماهيات الأشياء، الفلسفة العربية.

(1) باحث في شعبة الفلسفة، جامعة سيدي محمد ابن عبد الله، فاس، المغرب.

للاقتباس: بينيفيك، فيدور، الماهية والوجود في الفلسفة العربية والإسلامية، ترجمة: عبد العظيم منادي إدريسي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 191 -160.

© 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: 2025-3-29
Accepted: 2025-8-14

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Essence and Existence in Arab and Islamic Philosophy

**Fedor Benevich**[2]

**Translated by: Abdeladim Mounadi Idrissi**

abdumounadi5@gmail.com

## Abstract:

The translated text seeks to analyze one of the most significant and debated issues in Islamic philosophy overall, and in Ibn Sina's metaphysics specifically: the question of "the relationship between essence and existence," especially the problem of "whether the essences of things are separate from their existence." To do this, Benevich carefully traces the historical origins of this issue and its development across various philosophical schools and among different philosophers. This journey begins with Al-Kindi and Al-Farabi, continues through the classical schools of Kalam and those that followed, and culminates with Ibn Sina, whose approach marked a key turning point in the history of Islamic metaphysics. With him, the aforementioned problem gained a new perspective and became a significant element in the development of metaphysical thought within Islamic philosophy, remaining a focus of scholarly discussion into modern times. The core issue in Islamic metaphysics concerns whether the essences of things are separate from their existence. The philosophical intuition behind this distinction is that the essence of a thing (such as a human or a horse) is different from the fact that it exists.

## Keywords:

*Essence and Existence, Islamic Philosophy, Absolute Divine Power, Essences of Things, Arabic Philosophy.*

(2) Researcher in the Department of Philosophy, Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Fez, Morocco.

Cite this article as: Benevich, Fedor, Essence and Existence in Arab and Islamic Philosophy, Translated by: Abdeladim Mounadi Idrissi, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026, 160-191.

© 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 المترجم:

هذا المقال عبارة عن مساهمة علمية حرّرها الباحث المتخصص في الفلسفة الإسلامية، البروفيسور «فيدور بينيفيك» (Fedor Benevich) –أستاذ فلسفة ومحاضر بجامعة إدنبرة (University of Edinburgh) في المملكة المتحدة، حيث تتركز أبحاثه بشكل رئيسٍ حولَ ابن سينا، والميتافيزيقا، وعلم اللاهوت في العالم الإسلامي. نشرت الدراسة الأصلية في «موسوعة ستانفورد للفلسفة (Stanford Encyclopedia of Philosophy) تحت عنوان «الماهية والوجود في الفلسفة العربية والإسلامية» (Essence and Existence in Arabic and Islamic Philosophy)، وتتناول بالتحليل مسألة «الماهية والوجود» في سياق الميتافيزيقا الإسلامية، وتحديدًا طرح الفيلسوف أبو علي الحسين ابن عبد الله ابن سينا، المعروف اختصارا بـ ابن سينا.

وقد آثرنا ترجمة هذا المقال نظرًا لما يكتنف مسألة الماهية والوجود من تعقيد وما أثارته من جدل منذ عهد ابن سينا، وبالنظر إلى قيمة التحليل الذي قدمه البروفيسور بينيفيك؛ وتأتي هذه الترجمة بدافع الامتنان والتقدير لأستاذ الميتافيزيقا وعلم الكلام بجامعة فاس- د. محمد الصادقي- الذي أدخلنا غمار الميتافيزيقا.

يهدف نص المقال، المترجم عن دراسة للباحث فيدور بينيفيك، إلى تحليل إحدى أهم المسائل في الفلسفة الإسلامية عامة، والميتافيزيقا السينوية على وجه الخصوص، وأكثرها وإثارة للجدل، وهي مسألة «العلاقة بين الماهية والوجود»، تحديدًا إشكالية «ما إذا كانت ماهيات الأشياء متمايزة عن وجودها». ولتحقيق ذلك، دأب البروفيسور بينيفيك على تتبع الجذور التاريخية لهذه المسألة ومراحل تطورها في مختلف الاتجاهات الفلسفية وعند فلاسفة مختلفين بدءًا من الكندي والفارابي، ومرورًا بمدارس علم الكلام الكلاسيكية وما تلاها، ووصولًا إلى ابن سينا الذي مثل طرحه نقطة تحول فارقة في تاريخ الميتافيزيقا الإسلامية، حيث سيتخذ معه الإشكال السالف الذكر منحىً جديدا وسيصبح معه عنصرا مؤثرا في تاريخ تطور الفكر الميتافيزيقي في الفلسفة الإسلامية، وسيشغل الدارسين في المجال حتى العصور الحديثة.

تكمن أهمية إسهام ابن سينا عند استحضار مسألة الماهية والوجود في كونه أول من قدَّم تحليلًا مفهوميًّا مبتكرًا يميز بوضوح بين الماهية والوجود، وهو الطرح الذي شكل محور النقاش الفلسفي في الفترة التي تلت ابن سينا-الفترة التي يطلق عليها الكاتب «الحقبة ما بعد السينوية»- حيث سيتلقفه، أي

طرح ابن سينا، اللاحقون عليه بين مدافع عن وجود تمايز واقعي بين ماهية الأشياء ووجودها(المذهب الواقعي)، في مقابل من اقتصر على وجود تمايز مفهومي وحسب (المذهب التصوري)؛ ليتطور الخلاف لاحقا إلى جدال بين أنصار أصالة الماهية وأنصار أصالة الوجود.

ويعرض البروفيسور بينيفيك في هذه الدراسة الإشكال المركزي المتمثل في التساؤل: هل الماهيات متمايزة عن وجودها بالفعل أم لا؟ وهل هذا التمايز واقعي أم ذهني فقط؟ ومن ثم يناقش انعكاسات هذا الإشكال على قضايا فلسفية ولاهوتية من قبيل القدرة الإلهية، وطبيعة الخلق، ومكانة الله من كل ما سبق باعتباره واجب الوجود، والسؤال عما إذا كانت ماهيته هي الأخرى متمايزة عن وجوده أم لا.

## [النص المترجم]

## نظرة تاريخية

يمتد النقاش حول الماهية والوجود في الفلسفة الإسلامية على مدى مجموع تاريخها. حيث يمكننا العثور على مواد ذات صلة بالموضوع بداية من القرن التاسع للميلاد الميلادي وصولا إلى الفترة القاجارية من التاريخ الإيراني (القرنان الثامن عشر والتاسع عشر)[3]. ولا يزال هذا السؤال محوريًّا في الفلسفة الإسلامية المعاصرة[4]. ونظرًا لأغراض هذا المدخل، سيكون تركيزنا في الغالب منصبًّا على الفترة الممتدة بين القرنين التاسع والسابع عشر. ويمكن تقسيم هذه الحقبة إلى خمسة مراحل.

تجري أحداث المرحلة الأولى ضمن تقليد «الفلسفة» الإسلامية، وهو التقليد الفلسفي في العالم الإسلامي الذي تعود جذوره إلى حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية. وعليه، فإنه يدين إلى حد بعيد للأفلاطونية المحدثة والأرسطية. ومن الوجوه البارزة في هذه المرحلة نجدُ أبا يعقوب الكندي (870م) وأبا نصر الفارابي (950-1م).

أما المرحلة الثانية فيمكن تحديدها ضمن تقليد آخر من الفكر الفلسفي الإسلامي يسمى علم «الكلام». وقد تطور الكلام إلى حدٍّ بعيدٍ في استقلال عن الفلسفة اليونانية، كتقليد فلسفي موازٍ بإطاره المفهومي الخاص والأصلي للغاية، وبمجموعة من القضايا الفلسفية الخاصة به. وأهم مدارس الكلام المتصلة بهذا المدخل نجد معتزلة البصرة إضافة إلى الأشاعرة. وقد بلغ علم الكلام الكلاسيكي ذروة تطوره في بداية القرن الحادي عشر.

(3) (Pourjavady 2019).

(4) (الطباطبائي، 2010).

وأما نقاش الماهية والوجود في فترة الفلسفة الإسلامية المبكرة وعلم الكلام الكلاسيكي فيبلغ أوجه في المرحلة الثالثة، مع ميتافيزيقا أبو علي ابن سينا (1037م)، المعروف في الغرب باسم أفيسينا (Avi-cenna). وقد طوّر ابن سينا آراءه الخاصة حول الماهية والوجود كرد فعل على كل من الفلسفة وعلم الكلام. وقد وضع تحليله المبتكر للماهية والوجود الإطار للكيفية التي سيُتناول من خلالها السؤال فيما بعد في الميتافيزيقا الإسلامية وما بعدها.

أما المرحلة الرابعة والأساسية فتشكل ردَّ فعلٍ على تحليل ابن سينا للماهية والوجود من قبل علماء الكلام، وأيضًا صقلًا للمقاربة السينوية للماهية والوجود في معالجة القضايا التي أثارها رد الفعل ذاك. ويعد كل من فخر الدين الرازي (1210م) وشهاب الدين السهروردي (1191م) من أبرز المساهمين في الجدال حول العلاقة بين الماهية والوجود وأكثرهم تأثيرا في هذه الفترة.

وقد شكَّل التنافس بين ما يمكن أن نطلق عليه النهج الرازي والنهج السهروردي في الميتافيزيقا إلى حد بعيد أساسا للمقاربات اللاحقة المعتمدة في تناول العلاقة بين الماهية والوجود في الحقبة ما بعد الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية. إلا أنه بداية من القرن الثالث عشر وما بعده، سيبدأ توجه ميتافيزيقي آخر في اكتساب الزخم والتأثير—وهو مذهب واحدية الوجود[5]. لقد كان للفكرة القائلة إن كل الأشياء في الواقع تشترك في الوجود الواحد عينه تداعيات على فهم الفلاسفة المسلمين لمسألة الماهية والوجود. وقد طُوّرت هذه الفكرة في الأصل على يد ابن عربي (1240م) وصدر الدين القنوي (1274م)، وبلغت واحدية الوجود ذروتها مع أعمال صدر الدين الشيرازي (1640م)، المعروف أيضا بالملاّ الصدر.

## 2- معاني الوجود في التقليد الفلسفي قبل ابن سينا

من الواضح أنه لم يكن هناك من يقبل بشكلٍ صريحٍ بالتمايز بين الماهية والوجود في «الفلسفة» الإسلامية قبل ابن سينا. فأبو يعقوب الكندي، مثلًا، لم يتحدث عن هذا التمايز بوضوح. بل صرح، على العكس من ذلك، أنَّ «الوجود» مطابق لـ«ما هو الشيء»[6]. وبمعنى آخر، بالنسبة للكندي، أن «توجد» يعني أن «توجد كشيء». فعندما نقول عن الكوب إنه موجود، فإننا نعني بأن الكوب هو

(5) واحدية الوجود، وإن كانت فكرة قديمة إلا أنها لم تظهر في صورة نظرية متسقة في الفكر الإسلامي إلا مع الفلاسفة المتصوفين أمثال محي الدين ابن عربي. وتنص على أن الكون (الطبيعة) والله (الألوهية) حقيقة واحدة، وأنه لا وجود إلا للوجود الحق الواحد، وأن مجموع المظاهر المادية (الموجودات) مجرد تجليات أو تمظهرات لحقيقة واحدة، هي لوجود الإلهي. [المترجم]

(6) (Adamson 2002: 306–307).

كوب—لا أقل ولا أكثر. وبالتالي يرفض الكندي أي تمايز بين الماهية والوجود.

في اللغة العربية، تشمل المصطلحات التي يستعملها الكندي للدلالة على لفظ «الوجود كلمات مثل»*الإنية*[7]، *والعيش*[8]*والهوية*[9] ونظرًا لغياب أي تمايز بين الماهية والوجود في ميتافيزيقا الكندي، فإنَّ المفاهيم الثلاث جميعها تشير بالتساوي إلى ماهية الشيء وحقيقة كونه موجودا—وهو ما يمكن تصوره من خلال مفهوم محايد في اللغة الإنجليزية وهو «وجود» (being). وبالتالي، فعندما يصرح الكندي بأن الله عبارة عن إنّية فقط (*وجود خالص*)، فإنَّه لا يعني بذلك أي شيء مشابه لفكرة ابن سينا المتأخرة القائلة أن ماهية الله مقيدة بكونه موجودا، بخلاف ماهيات الأشياء الأخرى المتمايزة عن وجودها. بل نجد الكندي بالأحرى يشارك في الجدال الكلامي المعاصر حول الصفات الإلهية. أما موقفه أن الله عبارة عن إنّية فقط فيرقى إلى القول بأن الله لا يمتلك أي صفات متمايزة حقا عن ماهيته[10].

إنَّ المفهوم المتأخر والشائع للفظ الوجود (existence) في الفلسفة العربية هو «وجود». ويشتق من الفعل المبني للمجهول «وُجد»، والذي يعني حرفيًّا «أن يوجد». ويصادف المرء أولى بوادر النقاش المستفيض حول مفهوم «الوجود» و«الموجود» هذا في التقليد «الفلسفي» مع أبي نصر الفارابي.

يرى الفارابي أنَّه يمكن فهم لفظ وجود من خلال معنيين: بالمعنى الأول، عند قولنا إن «الأحصنة موجودة» فإننا نعني أنَّ الأحصنة توجد بالفعل خارج أذهاننا. وبهذا المعنى يكون الوجود «معقولًا ثانيًا»[11]، حسب وصف الفارابي. وتُحمل المعقولات الثانية فقط على مفاهيم إضافية في أذهاننا، وليس على أي من الموضوعات الواقعية[12] فعلى سبيل المثال، يعد «الكوب» معقولًا أوليًّا داخل أذهاننا، كونه يطابق «كوبا ما» خارج الذهن. ولكن عند قولنا إن الأكواب موجودة، فإننا نعني أن ما نفهمه من وراء مفهوم «الكوب» له تجليات في العالم الخارجي عن أذهاننا. ونُسند محمول «الوجود، مفهوما بمعنى أن له تجلي ما خارج أذهاننا، إلى مفهوم الكوب في الذهن، وليس إلى الكوب الحقيقي خارج الذهن. ويمكننا تطبيق مفهوم الوجود بالطريقة ذاتها على أي مفهوم نرغب فيه. فعند قولنا مثلًا إن المخلوقات

(7) (راجع: *Frank 1956*).

(8) (*راجع: Endress 1973: 104–105*).

(9) (راجع: 2008: 75).

(10) (Adamson 2003).

(11) يميز الفلاسفة بين المعقولات الأولى والمعقولات الثانية. أما الأولى فهي الموجودات في الخارج ومما يتعرف عليه الذهن مباشرة عن طريق الحواس (الجواهر، كالأعيان من شجر وبشر؛ والأعراض كالألوان والأشكال)، ولا تتوقف معرفتها على معرفة معقول سابق عليها. وأما المعقولات الثانية فهي التي توجد في الذهن فقط وليس لها من وجود واقعي في الخارج، من قبيل الكليات والجنس والنوع...ولا يتعرف عليها الذهن إلا عن طريق معقولات أولى، وهي جميعا صفات لمفاهيم موجودة في الذهن. [المترجم]

(12) (للمزيد حول المعقولات الثانية في الفلسفة الإسلامية راجع—Sabra 1980).

الفضائية غير موجودة، فإننا نعني أنه مهما يكن الشيء الذي نفكر فيه عند تفكيرنا في المخلوقات الفضائية فإنه لا ينطوي على تجلي خارج العقل.

بناءً على ذلك، وعلى الرغم من أن الفارابي لا يؤكد هذا الأمر بشكل صريح إطلاقًا، فإنَّ المعنى الأول للوجود يلمح ضمنيًا إلى أنَّه يجب أن يكون للوجود معنى مختلف على الأقل (بمعنى أنْ يكون متميّزًا على مستوى المفهوم) عن مفاهيمنا المقابلة لماهيات الأشياء. فمن الواضح أن «الأكواب» و«البشر» يدلان على أشياء مختلفة، ولكن سواء أقلنا إن الأكواب موجودة أو إن البشر موجودون فإن لدينا دوما المفهوم ذاته في أذهاننا: وهو أن هناك شيئا ما له تجلي واحد على الأقل خارج الذهن[13]

إلا أنَّ الفارابي يمتنع عن التسليم بوجود أي تمايز قاطع بين ماهيات الأشياء ووجودها. وتظهر مقاومته لإقامة أي تمايز ميتافيزيقي بين ماهيات الأشياء ووجودها بشكل جلي في نقاشه للمعنى الثاني للفظ الوجود. يصرح الفارابي هاهنا أن الوجود يرقى إلى امتلاك ماهية معينة خارج عقولنا. وبهذا المعنى [المعنى الثاني] يؤكد الفارابي أنَّ الوجود ملازم للأشياء الحقيقية ومطابق لها. فبالنسبة للكوب، «أن يوجد « يعني أن يوجد على هيئة كوب، طالما أننا بقولنا وجود فإننا نحيل على حقيقة أنطولوجية تخص الأكواب خارج أذهاننا[14].

## الأشياء ووجودها في علم الكلام الكلاسيكي

في علم الكلام الكلاسيكي هناك نظريتان تطرحان إشكاليات العلاقة بين الأشياء وحقيقة وجودها الأنطولوجي في العالم. وتقترح إحدى هاتين النظريتين أنَّ «*الذوات*» (objects) تتمتع بوضع (status) أنطولوجي خاص بها، يتجاوز نطاق وجودها.

يدعي عدد من ممثلي التقليد البصري من مدرسة علم الكلام المعتزلية أنَّ الأشياء هي عينها مسبقًا قبل أن يخلقها الله. فمهمة الله الوحيدة في الخلق تتوقف على وصل الوجود بذوات شبه حقيقية. فينظر الله إليها ويقول «كن!»[15]، لكنه لا يستطيع تغيير ماهياتها. عادة ما يُختصرُ هذا المذهب في الشعار «المعدوم شيء»[16] (the non—existent is a thing). ويمكن صياغة هذا المذهب نفسه

(13) (Menn 2008).
(14) (Menn 2008).
(15) (القرآن 36—82).
(16) يميز المعتزلة بين العدم والمعدوم؛ فالعدم هو اللاشيء، أما المعدوم فهو الشيء القابل لأنْ يوجد بالخلق ليصبح جسمًا، أي أنه يقبل أن يتحقق في الوجود شريطة أن يكون في إمكانه أن يقبل الوجود، وإلا لن يكون شيئًا؛ وبهذا المعنى يصبح المعدوم مماثلا للممكن الوجود. ومن هنا فالخلق ليس سوى نقل من العدم إلى الوجود. [المترجم]

بطريقة أخرى بالقول إن حقيقة أو ثبوت الأشياء أوسع نطاقًا من وجودها، كونها تشمل الأشياء معدومة الوجود أيضًا[17].

وقد يجد القارئ المعاصر أوجه شبه عديدة ولافتة بين نظرية الذوات المعدومة الوجود لدى معتزلة البصرة والميتافيزيقا المينونجية[18] (Meinongianism). فعلى سبيل المثال، يستعمل معتزلة البصرة بالتساوي نظريات القصدية[19] لإثبات واقعية (ثبوت) الأشياء خارج حدود الوجود. ويدعون أنه ينبغي أن يكون للرغبات والأفكار الإلهية والإنسانية نوع من الصلة أو التّعلق بالأشياء الخاصة بها. ومع ذلك فهذه الصلة أو التعلق ممكنة فقط إذا كان هناك شيء ما من الممكن أن تتعلق به هذه الرغبات والأفكار. ولهذا نحتاج إلى افتراض وجود عالم مفارق عن الواقع يحوي مجموع أفكارنا ورغباتنا حتى قبل أن تأتي إلى الوجود[20].

وعلى الرغم من أنَّ نظرية شيئية المعدوم لم تشتمل بشكل صريح على مفهوم الماهيات، إلاّ أنّها وضعت تمايزًا حقيقيًّا بين الذوات وشيئيتها من جهة، ووجود هذه الأشياء من جهة أخرى. فالأشياء هي بالفعل أشياء بشكل مسبق حتى قبل أن تُخرَج إلى الوجود. وتبعا لذلك، ينبغي أن تكون ماهيات الأشياء مختلفة عن حقيقة كونها موجودة[21].

أما النظرية الثانية المتصلة بالموضوع فتتناول العلاقة بين الأشياء وماهياتها بشكل مباشر أكثر. وهنا يدعي معتزلة البصرة بأن «الكونَ موجود» هو حال (state) يخص الذوات في العالم خارجيًا.

اشتملت أنطولوجيا علم الكلام تقليديًّا على نوعين رئيسين من الكيانات (المعاني): وهي العناصر الجوهرية أو الجواهر (وتترجم تقليديًّا إلى «ذرات») وأعراضها. وهذه العناصر الجوهرية هي المسئولة عن البنية المادية للكون وبنية الأجسام والحيز المكاني الذي تحتله. أما الأعراض فهي الكيانات الملازمة للعناصر الجوهرية والأجسام المكونة منها، وتمثل مجموع الخواص المحسوسة وغير المحسوسة منها في بعض الأحيان[22].

---

(17) (Frank 1980; Klein—Franke 1994).

(18) أو نظرية الذوات، هي نظرية فلسفية تعود لأعمال الفيلسوف النمساوي أليكسيوس مينونج (Alexius Meinong)، وتنص على أنه بالإضافة إلى الأشياء الموجودة، هناك أيضًا أشياء غير موجودة أو معدومة. وهذه الأشياء، رغم أنها لا تمتلك وجودا فعليًّا في العالم إلا أنها كيانات يمكن أن تكون موضوعًا لأفكارنا. [المترجم]

(19) تنص القصدية على أن مجموع الظواهر الذهنية تتسم بأنها تقصد الأشياء في الواقع. فعندما نتخيل فإننا نتخيل شيئًا ما، وعندما نحب فإننا نحب شيئًا ما. [المترجم]

(20) (Benevich 2018b).

(21) (Wisnovsky 2000).

(22) (Dhanani 1994; Frank 1978).

ويقترح الوجه الأبرز لمعتزلة البصرة، أبو هاشم الجبائي (933 م)، أن هناك ما شيئا ما يتجاوز العناصر الجوهرية والأعراض— وهو ما يطلق عليه «الأحوال» (states). والأحوال عبارة عن سمات لا هي من المدركات ولا هي من الكيانات، وتنتمي إلى العناصر الجوهرية أو إلى الأجسام التي تكونها مع بعضها البعض. وعادة ما يعبر معتزلة البصرة عن خاصية اللا-كيانية المميزة *للأحوال* بالقول إنَّها «غير معدومة وغير موجودة». وعلى الرغم من ظاهر هذه العبارة إلا أنها لا تنتهك مبدأ الثالث المرفوع[23]؛ ذلك أنها تلمح فقط إلى أن تطبيق الوجود واللاوجود على الأحوال يعد خطًا في التصنيف[24](category mistake). ويؤكد معتزلة البصرة وضع لا كيانية الأحوال بطريقة أخرى من خلال الجدال بأنّه يستحيل معرفة هذه الأحوال في ذاتها. فكلما فكرنا في «حال ما» فإننا نتصوره جزءًا من شيء ما، وليس كيانًا منفصلا[25] .

ومن بين الأحوال ذات الطبيعة اللا-كيانية هذه، يميز المعتزلة أنواعًا عديدة، لكننا سنصب تركيزنا على نوعين. أولًا، بعض هذه الأحوال كامنة في الأعراض التي تحل في الأجسام. فعرض الشهوة مثلًا يحل في مكان ما حول القلب، ويؤدي إلى حال من الاشتهاء يخص جملة البشر. ولاحظ أنَّ الأعراض عادة ما تُدرك من قبل الحواس، لكن تلك الأعراض التي تؤدي إلى «الأحوال» لا يمكن إدراكها؛ ذلك أنَّنا لا نستطيع إدراك الرغبة (ابن متويه، التذكرة، 415). أما المجموعة الثانية من الأعراض فتوصف عادة بأنها لا تحل في شيء أو لا علة لها. وتنتمي إلى الأشياء على نحو داخلي. فخاصية شغل حيز مكاني مثلا تخص العناصر الجوهرية بحكم ذاتها[26].

بالنسبة لمعتزلة البصرة، يعتبر «الكون موجودًا» حالًا يخص الأشياء. ومثل باقي الأحوال، يعتبر الكون موجودًا أمرًا زائدًا على العناصر الجوهرية وعلى أعراضها هي الأخرى، لكنه لا يعتبر كيانًا بذاته. وبشكل أدق، يقع حال «الكون موجودا» في منزلة بين مجموعتي الأحوال السالفة الذكر. فمن جهة، الكون موجودا هو حال يخص الأشياء خارجيا. فالله يجعل الأشياء موجودة كما ناقشنا سابقا. ولكن من جهة أخرى يرفض معتزلة البصرة أن الكون موجودا يحل في أي نوع من الأعراض، ككيان معين من الوجود يحل في الأشياء الموجودة. وهكذا، ومن خلال نظرية الأحوال، يعترف معتزلة البصرة بشكل

(23) الثالث المرفوع أو الوسط المستبعد: ينص على أن كل قضية هي إما صادقة أو كاذبة، إذا صحّت الأولى كذبت الثانية، وليس هناك حل ثالث. [المترجم]

(24) هو خطأ في الدلالة حيث تُقدّمُ الأشياء التي تنتمي إلى فئة معينة كما لو كانت تنتمي إلى فئة أخرى، أو نسب خاصية معينة إلى شيء أبعد ما يكون عن امتلاكها. [المترجم]

(25) (Frank 1971 and 1978; Thiele 2016; Benevich 2016; Zamboni 2023).

(26) (Frank 1978; -Thiele 2016).

صريح أن *الكون* موجود هو أمر متمايز عن ماهيات الأشياء، لكنهم متحفظون عن افتراض أي كيان متمايز عن الوجود يخص الأشياء بشكل خارجي[27].

تتعدد ردود الفعل على ميتافيزيقا شيئية المعدوم والأحوال لدى معتزلة البصرة وتختلف حتى من داخل المدرسة المعتزلية نفسها. ومع ذلك، عادة ما يعارض العلماء المحدثين والوسيطيين على حد سواء هذه النظريات لصالح ميتافيزيقا التقليد الأشعري في علم الكلام. فوفقًا للأشاعرة، ليس للأشياء وضع ميتافيزيقي قبل أن يخلقها الله؛ فهي تعتمد بالكامل على الله فيما يخص ماهيتها ووجودها. وينكر الأشاعرة أي اختلاف في الامتداد بين حقيقة الأشياء ووجودها، مؤكدين أنَّ الأشياء الموجودة فقط هي الحقيقية. وفي ردهم على نقاش معتزلة البصرة حول القصدية، يدعي الأشاعرة أنَّنا ندرك من الأشياء المعدومة «على تقدير وجودها»، رغم أنَّه ليس من الواضح كليًا ما الذي يعنونه بقولهم هذا[28].

ويذهب الأشاعرة أبعد من ذلك من خلال رفضهم بشكل صريح القول إنَّ «الكونَ موجود» هو أمر متميز عن ماهية الأشياء في ذاتها. وحتى الفئة من بين الأشاعرة التي تقبل نظرية *الأحوال* ولو جزئيًا، مثل أبي المعالي الجويني (1085م)، تجدهم يرفضون رفضًا قاطعًا أن يكون «الكون موجود» حالًا من هذا القبيل. وفي ردهم على الحجة الشائعة التي تُسخّر عادة لصالح واقعية حال ما، والتي تطرح تشابهًا واضحًا بين مفاهيم الوجود في العبارتين «البشر موجودون» و«والأكواب موجودة»، يدعي الأشاعرة بأن التشابه لفظي فقط، وليس له من مقابل في العالم الواقعي[29]. وبالتالي، بالنسبة للأشاعرة، ليس هناك من تمايز بين ماهية الأشياء ووجودها بأي حال من الأحوال.

## ابن سينا حول الماهية والوجود

على الرغم من وجود نقاش مستفيض حول العلاقة بين الأشياء ووجودها في علم الكلام الكلاسيكي، إلا أن السبب التاريخي الرئيس الذي يدفع الدراسات المعاصرة إلى اعتبار مسألة الماهية والوجود إحدى أهم إسهامات الفلسفة الإسلامية في تاريخ الفلسفة يعود، بلا شك، إلى التحليل الذي قدّمه ابن سينا لمسألة الماهية والوجود وتأثيره على التقليد [الفلسفي] اللاحق.

لقد جعل ابن سينا من التمايز بين الماهية والذات، أو حقيقة الشيء وطبيعته، من جهة، ووجوده من جهة أخرى، السمة الأساسية للميتافيزيقا الخاصة به. وحجته الرئيسة لصالح التمايز بين الماهية

(27) (Zamboni 2023)
(28) (Frank 2000).
(29) (Benevich 2018c وللمزيد حول الأنطولوجيا الأشعرية راجع: Frank 1999 and Frank 2004).

والوجود هي أننا نستطيع معرفة ماهية الأشياء (كالبشر والخيول والمثلثات) دون أن نعرف ما إذا كانت موجودة. وتستند هذه الحجة إلى اختبار مفهومي يُعتبر خاصية مميزة لنوع الماهوية عند ابن سينا[30]. وبصيغة مبسطة، يفترض اختبار ابن سينا المفهومي أنه إذا كان «أ» جوهريًا بالنسبة إلى «ب»، فإننا عندها لن نستطيع تصور «أ» دون تصور «ب». وعلى العكس، إذا استطعنا تصور «أ» دون «ب»، فإن «ب» ليس جوهريًّا بالنسبة إلى «أ»؛ بل «ب» متمايز عن «أ» وخارجي عنه. وبالتالي، طالما بإمكاننا تصور الأشياء دون معرفة ما إذا كانت موجودة أم لا، فإن وجودها متمايز عن ماهيتها[31].

يدعي ابن سينا بشكلٍ مستفيضٍ ضد موقف الفلاسفة الأوائل وعلماء االكلام الأشاعرة الذي ينص على أن «أن توجد» معناه «أن تكون شيئًا». ويصنف هذا الموقف على أنه قول باشتراك لفظ الوجود. يعتقد الفلاسفة الذين يقبلون بالاشتراك اللفظي أنَّ «أنْ توجد» يعني شيئًا مختلفًا في كل حالة على حدة. على سبيل المثال، أن يوجد الحصان معناه أن يوجد كحصان؛ وأن يوجد سقراط، معناه أن يوجد كسقراط. يرفض ابن سينا مبدأ الاشتراك اللفظي هذا، وُيسخّر في هذا المقام حجة مشابهة للاختبار المفهومي الذي رأيناه أعلاه: إذا كان لـ«أن توجد» نفس معنى «أن تكون شيئًا»، عندها سيصبح القول بأن الأحصنة موجودة مكافئًا دلاليًا للقول إن الأحصنة هي أحصنة. وهذا الأمر غير صحيح. وبالتالي لا يمكن أن يكون «أن توجد»مطابقا لـ «أن تكون شيئًا»، أي امتلاك ماهية معينة[32].

وفي كلتا الحجتين، يمكننا أن نلاحظ كيف انتقل ابن سينا من مستوى مفهومي من التحليل إلى استنتاجات حول الواقع. فقد قاد وجود تمايز مفهومي بين معنيي (الماهية والوجود) ابن سينا إلى استنتاج أن هناك تمايز واقعي. إلا أن تأويل التمايز الذي أقامه ابن سينا بين الماهية والوجود على أنه تمايز واقعي لا يجب أن يقودنا إلى الاعتقاد بأنه يقبل أن الماهيات لها، أو قد يكون لها، نوع من المكانة الأنطولوجية تتجاوز كونها موجودة. وقد يستنتج ابن سينا تمايزا واقعيا ما بين الماهية والوجود من تحليل المعاني المتقابلة، لكنه لا يؤسس لأي تمايزا في نطاق الوجود الفعلي بين الاثنين.

في الواقع، على الرغم من اختلافه مع الأشاعرة حول معنى الوجود و«أن تكون شيئًا»(شيئية)، فإن ابن سينا يتفق معهم في أن الأشياء هي نفسها إذا وفقط إذا كانت موجودة[33]. وبالتالي، فابن سينا ليس مستعدًا للتوافق مع معتزلة البصرة في أن الماهيات توجد مسبقًا بشكل ما حتى قبل أن يأتي بها الله إلى

(30) (Benevich 20182022 و أ).

(31) (ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 121).

(32) ([HA]، 3: T3).

(33) (Wisnovsky2000;Druart200)

الوجود. ويدعي أنّه لا يمكن أن يكون للشيء أي نوع من الواقعية دون أن يكون موجودًا.

وقد لاحظنا في القسم السابق أن المعتزلة يدّعون أن الذوات المعدومة الوجود حقيقية لأننا نستطيع إقامة علاقة قصدية معها. لكن بالنسبة لابن سينا، فإن القصدية موجهة في المقام الأول نحو الموجودات الذهنية وليس لأي شيء خارج الذهن. فحينما أفكر في طائر العنقاء، مثلًا، فموضوع تفكيري المقصود هو العنقاء في ذهني وليس العنقاء خارج ذهني[34].

إن فلسفة العقل لدى ابن سينا تتوافق مع تحليله المنطقي. وفقًا لابن سينا، فإنَّ كل قضية موجبة من الشكل «أ هو ب» تحمل دلالة وجودية، لأنَّ «ب»، باعتباره محمولًا موجبًا، يحمل أهمية وجودية. بالنسبة لابن سينا، يعني الحمل الموجب حرفيًا أن المحمول يوجد في الموضوع. بناء على ذلك، يدعي ابن سينا بأن المحمول يجب أن يكون هو الآخر شيئًا موجودًا، إذ لا يمكن أنْ يوجد محمول ما في اللاشيء. ونتيجة لذلك، فإن كل حمل موجب يدل ضمنيا على أن الموضوع موجود. ومن هنا، فالأشياء غير الموجودة لا توجد خارج الذهن؛ لذا، لا بد أن توجد داخل العقل. وحسب صياغة ابن سينا، فإنَّ الحمل الموجب يعني أن المحمول يوجد على الأقل داخل الذهن[35].

وبالتالي، في كل مرة نفكر في ماهية ما أو نُسند شيئًا إلى ماهية ما، فإنَّنا ننسب شيئًا ما إلى موضوع موجود. إذا لم تكن تلك الماهية موجودة في الواقع الخارجي عن الذهن، فإنها توجد داخل الذهن. يمثل هذا الأمر تجديدا مهما آخر في ميتافيزيقا ابن سينا، ويتعلق الأمر بمذهب الوجود الذهني. فتمامًا كما يمكن لماهيات الأشياء أن تتجلى خارج الذهن، يمكنها كذلك أن توجد داخل أذهاننا كلما تصورناها[36]. وقد ساعد مذهب الوجود الذهني ابن سينا في الحفاظ على الهوية الامتدادية (extentional identity) بين الماهية والوجود، بما يتوافق مع المقاربة الأشعرية.

ومع ذلك، هناك بعض العناصر في تصور ابن سينا للعلاقة بين الماهية والوجود التي تشبه بشدة آراء معتزلة البصرة. على سبيل المثال، على الرغم من قوله إنَّ ماهية الأشياء يجب أن توجد إما داخل الذهن أو خارجه، فإن ابن سينا يقبل إضافة إلى ذلك أن هناك طريقة للنظر في الماهيات في ذاتها، دون أي اعتبار البتة لوجودها. فإذا أخذنا، على سبيل المثال، «الفرسية» بما هي فرسية، فلا علاقة لها بما إذا كانت موجودة في أذهاننا كشيء كلي، أو خارج أذهاننا كشيء جزئي، أو غير موجودة على الإطلاق[37].

---

(34) Zarepourforthcoming).

(35) (ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، 1،5).

(36) (Black 1997 و1999)

(37) (ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، 1،5).

تسمى هذه النظرية أحيانًا بمذهب *الماهية الخالصة* أو نظرية *حيادية الماهية تجاه الوجود*. وفي التقاليد المتأخرة، أصبحت تُعرف بمذهب *الكُلّي الطّبيعي* (وباللاتينية- *Natura Communis*). يدفع مذهب الماهية الخالصة الفهم السينوي للماهية نحو المينونجية المعتزلية، وبعض أشكال أنطولوجيا العالم الثالث[38]، على الأقل وفقًا لبعض المعلقين. فوفقًا لهؤلاء المعلقين، يقبل ابن سينا المذهب القائل بأسبقية الماهية على الوجود الذهني والوجود المادي (لاحظ مع ذلك أنه ليس كل المعلقين يتفقون على أن الأسبقية التي نحن بصددها، والتي يقبلون بها، تُترجم إلى عالم ثالث (وفي هذا السياق، غالبا ما يتم مقارنة نظرية الماهية الخالصة عند ابن سينا مع المذهب الوسطوي المتأخر «وجود الماهية»[39] (esseessentiae ) [ويحيل هذا المفهوم على وجود الماهية على نحو لا تكون معه متحققة في الواقع].

فيما يقدم بعض المعلقين فهمًا مختلفًا لوضع الماهيات الخالصة لدى ابن سينا، يؤكد هؤلاء أنَّه متى ما ذكر ابن سينا الماهية الخالصة أو الوضع الأنطولوجي للوجود الخالص، والذي يطلق عليه « الوجود الإلهي»، فإنه يعني أن الماهيات الخالصة؛ كامنة في تجلياتها[40]. وقد ورث ابن سينا هذا المفهوم عن يحيى ابن عدي[41]. في الواقع، لا يتردد ابن سينا عن استخدام لغة تركيبية بسيطة لوصفه للعلاقة التي تجمع بين ماهية ما وتجلياتها. يقول: «الماهية جزء من الفرد ككل»[42]. ومن الواضح أن للأجزاء نوعًا من الأسبقية على الكل، بما أنك تحتاج إلى الأجزاء لوجود الكل— وهي حجة أخرى لصالح نسب المذهب القائل بأسبقية الماهية لابن سينا[43]. إلا أنه يمكن للمرء الرد على ما سبق أنه لو كانت الماهية، بما هي جزء من الفرد ككل، سابقة أنطولوجيا على الفرد، فإنها ستكون مستقلة تمامًا عنه. فمثلًا، يمكن للمرء تخيل عالم ممكن تكون فيه ماهية «الفرسية» الخالصة التي تخص بوسيفاليوس [حصان الإسكندر الأكبر] تخص مارينغو هو الآخر (حصان نابليون). وهذا من شأنه أن ينتهك الهوية الضرورية بين بوسيفالوس وماهيته، وهو ما يقبله ابن سينا قطعًا كنتيجة لطرحه في ماهيات الضرورة

(38) يميز المعتزلة بين العقلي من جهة والوجود الحقيقي المادي من جهة أخرى؛ ومن هنا تقسيمهم للوجود إلى ثلاث عوالم: العالم الأول ومصدر الوجود، وهو الله؛ والعالم الثاني، وهو عالم الموجودات الحقيقية في العالم؛ والعالم الثالث، ويشمل الأفكار والاعتبارات الذهنية، وليس له من وجود فعلي خارج الذهن. وأشياء العالم الثالث ليست ذات طبيعة مادية وليست غير موجودة كذلك. [المترجم]

(39) (انظر: De Libera 1996 and 1999; Porro 2002; Janos 2020).

(40) (Benevich 2015).

(41) (راجع: رشيد، 2004).

(42) (ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، 1،5).

(43) (cf. Menn 2013: 156).

(de re essentialism)[44]. بناء على ذلك، فإن الماهية الخالصة للفروسة التي تخص بوسيفاليوس توجد فقط بقدر ما هي متجلية في بوسيفاليوس نفسه. وبالتالي لا يمكن أن تكون الفرسية الخالصة التي تخص بوسيفاليوس ببساطة سابقة أنطولوجيا على بوسيفاليوس نفسه. ويمكن صياغة مذهب الماهيات الخالصة لدى ابن سينا بشكل أدق بالقول إنَّ للماهيات الخالصة، مثل الفرسية بما هي فرسية، أسبقية جوهرية (ترقى إلى أن تكون تعريفية أو منطقية) على تجلياتها، إلا أنَّها ليست سابقة عليها أنطولوجيا. وبخصوص هذا التأويل لا يقبل ابن سينا أي شيء مماثل لمفهوم أنطولوجيا العالم الثالث لدى المعتزلة أو المفهوم اللاتيني المتأخر «وجود الماهية» (*esseessentiae*)[45]وسواء كانت الماهيات الخالصة لدى ابن سينا تدفعه في الاتجاه المعتزلي –المينونجي أم لا، فإنّنا نستطيع ملاحظة أنه قطعًا يتفق مع المعتزلة بخصوص نقطة أخرى—وهي أن الأشياء هي نفسها في استقلال عن الله. وليس لله أي تأثير على الماهيات، حسب ابن سينا. وللتوضيح، يستخدم ابن سينا مثال العدد أربعة، حيث يدعي أنه لو جعلَ شخص ما العدد أربعة عددًا زوجيًّا، مثلا، فسيكون بإمكاننا أن نتخيل عالمًا ممكنا يكون فيه هذا الشخص غائبًا، ويكون العدد أربعة عددًا غير زوجيٍّ. إلا أن هذا التصور يناقض صدق المسألة القائلة إنَّ «أربعة هو بالضرورة عدد زوجي»، التي تفيد أن العدد أربعة يظل عددًا زوجيًّا في كل العوالم الممكنة. وبالتالي، ليس لله أي تأثير على ما إذا كان العدد أربعة عددًا زوجيًّا أم لا؛ فالعدد أربعة في جوهره عدد زوجي، في استقلال عن الله[46].

يميز ابن سينا بوضوح بين أسباب الماهية بما هي ماهية وأسباب وجودها[47]. وعليه، فإنَّ التأثير الوحيد الذي يمكن أن يمارسه الله هو جلب الماهيات إلى الوجود. ويعتبر هذا التقسيم من أبرز النتائج الميتافيزيقية المنبثقة عن التمايز الذي أقامه ابن سينا بين الماهية والوجود. وبما أنَّ الماهيات متمايزة عن وجودها، فقد أثار ابن سينا إشكالية أنماط العلاقة القائمة بين الاثنين. فالأشياء جميعها، وفقًا لابن سينا، إما توجد بالضرورة بحكم ذاتها (بماهيتها) وإما توجد بالإمكان بحكم ذاتها، وبالضرورة من غيرها. وتشمل الفئة الأخيرة كل الموجودات باستثناء الله، وتتمتع بوضع خاص -كونها ممكنة وضرورية في الآن ذاته، وفقًا لمنظورين مختلفين. فلو عزلنا مثلًا ماهية بوسيفاليوس، فلا شيء مما تبقى منه يوحي بأنه موجود. ولكن إن اعتبرنا ماهية بوسيفاليوس جزءًا من الصورة الكلية — أي بجميع الأسباب التي

(44) (Benevich 2022).

(45) (Druart 2001; McGinnis 2007; Bertolacci 2012; Lizzini, 2014; Benevich 2019).

(46) (HA], 4: T6)

(47) (ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 121).

تؤدي إلى وجود بوسيفالوس، التي تنتهي أخيرًا عند الله— عندما يصبح وجود بوسيفاليوس ضروريًّا. وابن سينا، كونه من دعاة الحتمية، يقبل أنَّ الأشياء الموجودة جميعًا فإنها توجد بالضرورة. وبلغة ابن سينا، فالوجود ملازم للماهيات[48]. وهو ما يدل على أن الوجود يظل خاصية ضرورية للماهية، رغم كونه متمايزًا عن الماهية وعرضيًّا بالنسبة إليها. ويصرح ابن سينا أنه ما إن تكن هناك ماهية فإنها توجد بالضرورة، حتى لو لم يكن الوجود جوهريًّا بالنسبة إليها[49].

والحالة الوحيدة في ميتافيزيقا ابن سينا حيث يوجد شيء ما من خلال ذاته هي حالة الله، واجب الوجود بذاته. فواجب الوجود هو الحادث الوحيد حيث الماهية والوجود متطابقان، ذلك أنَّ ماهية الله تنحصر في كونها موجودة[50]. ويدعي ابن سينا أنَّه لو كانت ماهية الله متمايزة عن وجوده، فقد يعني ذلك ضمنيا أنَّها المسبب لوجوده (كل الخيارات الأخرى ستفشل في تفسير وضعية الله الفريدة باعتباره واجب الوجود). إلا أن ابن سينا يدعي أنه لا وجود لشيء مماثل يمكن أن يسبب وجوده. فحتى يكون شيء ما علة، يجب أن يوجد بشكل مسبق. وفي حالة الله، سيعني ذلك أن ماهية الله موجودة مسبقا قبل أن تكون سببا لوجودها[51]. ومن الواضح أن هذا الأمر غير معقول، أو الأسوأ من ذلك، أنه يطرح خطر التسلسل اللانهائي، حيث سنشرع في التساؤل عن الذي تسبّب في الوجود من الدرجة الثانية الذي كانت تمتلكه ماهية الله قبل أن تسبب وجودها الخاص— وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن ثم، في خضم سياق نقاش ماهية الله، يرفض ابن سينا بوضوح أسبقيَّة الماهية على الوجود، حتى لو تعلق الأمر بالأسبقية السببية التي ناقشها في هذا الصدد.

إذا كانت ماهية الله عبارة عن وجود خالص، فكيف لا يكون وجود بوسيفاليوس، مثلًا، مطابقًا لوجود الله؟ لا يمكننا تقديم أي تمايز نوعي بين الوجود الخاص ببوسيفاليوس والوجود الخاص بالله لتفسير الوجود العددي بينهما؛ لأن حضور أي خصائص إضافية في وجود الله سينتهك البساطة التي تطبعه. وهذا الانتهاك بدوره سيضر بمنزلة الله الفريدة والواجبة[52]. لحل هذه المعضلة، سيطرح ابن سينا تعديلًا أخيرًا على نظريته حول الماهية والوجود: وهو مذهب تشكيك الوجود. تاريخيًّا يشتق هذا المذهب الأرسطي «**الإسناد إلى الواحد**» (*pros hen* predication)، الذي يفهمه ابن سينا بأنه يقع في

(48) (ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، 1،5).

(49) ( Richardson 2014; Morvarid manuscript; Kaukua forthcoming).

(50) (Bertolacci 2012; Mayer 2003; Adamson 2013a; Zarepour 2022).

(51) (ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 125).

(52) (Mayer 2003).

منزلة بين الحمل باشتراك اللفظ والحمل التشكيكي المحض[53]. ومن ثم، فالوجود، وفقًا لابن سينا، ليس مفهومًا مشتركًا لفظيًّا، كما رأينا أعلاه، ولا تشكيكيًّا بالكامل. وتختلف أنواع الوجود باختلاف الوضعية الأنطولوجية للأشياء الموجودة[54]. فوجود الجواهر، على سبيل المثال، يختلف عن وجود الأعراض. وبالطريقة نفسها، يختلف وجود الله عن وجود بوسيفاليوس— ليس من حيث النوع، بل من حيث تشكيك الوجود. ويكشف تشكيك الوجود لدى ابن سينا أنَّه رغم قبوله بالتمايز الصارم بين الماهية والوجود، إلا أنَّه يرى أن هناك صلة وثيقة بين ماهية الشيء ونوع الوجود الذي يكتنفه.

## المذهب الواقعيّ والمذهب التصوري بعد ابن سينا

إحدى السمات البارزة في نظرية ابن سينا حول الماهية والوجود هي افتراضه أنَّ الاختلاف بين الماهية والوجود في المعنى يؤدي إلى تمايز في الواقع. لقد رأينا في القسم السابق أنَّ حجتيّ ابن سينا الرئيستين لصالح التمايز بين الماهية والوجود كلتاهما مبنيتان على الفرق المفهومي بين ماهية الشيء وحقيقة كونه موجودًا. لم يقدم ابن سينا حجةً قاطعة لصالح التمايز الواقعي بين الماهية والوجود، وقد لاحظ غالبية الفلاسفة الذين جاؤوا بعد ابن سينا هذه المشكلة في نظريته. ونتيجة لذلك، غالبًا ما يقبلون التمايز المفهومي بين الماهية والوجود، لكنهم يرفضون فكرة أنَّ ماهية الأشياء تختلف عن حقيقة كونها موجودة في الواقع الخارجي عن الذهن[55].

تعود الأسباب وراء إنكار أي تمايز واقعي بين الماهية والوجود حول القضايا التي تنشأ، إلى اعتبار كل من ماهية الشيء ووجوده ككيانين حقيقيين خارج الذهن—شيء يشبه قطعتين من لعبة «اللّيغو» يوصلان معًا عندما يأتي الشيء إلى حيز الوجود. وعلى الرغم من البراءة التي تبدو عليها هذه الصورة، فإنها تثير قضايا ميتافيزيقية واضحة حول الوضع الأنطولوجي لقطعتي الليغو هاتين، عند تحليلهما بشكل منفصل. لنأخذ على سبيل المثال الماهية بمعزل عن وجودها. ما هو وضع هذه الماهية؟ لا يمكننا القول إنها ليست موجودة بعدُ؛ لأن ذلك سيوحي بأن الوجود باعتباره خاصية فإنه موصول بشيء غير موجود. ومع ذلك، إذا قلنا إنَّ الماهية موجودة، فإنّنا عندها نُسند نوعًا من الوجود من درجة ثانية إلى الماهية قبل أن توجد. وهذا في حدِّ ذاته غير معقول، ويؤدي إلى الوقوع في التسلسل اللانهائي، حيث يمكننا الاستمرار في التساؤل حول الوضع الأنطولوجي للماهية عند اعتبارها بمعزل عن الوجود من

(53) (Treiger 2012).
(54) (ruart 2014; De Haan 2015; Janos 2020, 2022a, 2022b; Zamboni 2020).
(55) (Wisnovsky 2011; Eichner 2011; Benevich 2017; Zamboni 2023).

الدرجة الثانية، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. وقد تناول ابن سينا مسألة مشابهة متعلقة بالأسبقية في نقاشه حول ما إذا كانت ماهية الله متمايزة عن وجوده، كما رأينا في القسم السابق. والآن، تُطبّقُ المسألة نفسها على الكائنات الممكنة الوجود هي الأخرى. ويمكن العثور على هذه الحجة ضد التمايز الواقعي بين الماهية والوجود، على سبيل المثال، في رسائل عمر الخيام[56].

وهناك طريقة أخرى لمجابهة مسألة أخرى مشابهة لمسألة للتسلسل اللانهائي، وتكون بالتركيز على جهة الوجود، بمعزل عن الماهية التي ينتمي إليها. إذا كان الوجود متمايزًا حقًّا في العالم الخارجي عن الذهن، ألا يجب أن نقول إن الوجود يوجد بذاته—مثل أي شيء آخر في العالم؟ غير أنَّ القبول بأن الوجود موجود يوحي بأن له وجودًا من درجة ثانية. ويقود هذا الأمر إلى الوقوع في التسلسل اللانهائي، حيث يمكننا طرح السؤال نفسه بخصوص الوجود من الدرجة الثانية—وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. يقف الخيام مرة أخرى من بين فلاسفة ما بعد السينوية الذين يطرحون هذه الحجة[57].

وهناك حجة أخرى مشابهة تتضمن تطبيق منطق حجة ابن سينا حول إمكان التصور (con-ceivability) على الوجود نفسه. فإذا كان الوجود متمايزًا عن الماهية، فكما أن بإمكاننا عندها تصور ماهية المثلث في حين نشك في وجوده، سيكون بإمكاننا أيضًا تصور ماهية الوجود نفسه في حين نشك في وجودها. وبالتالي، يمكننا أنْ نجادل أنه بقدر ما يمكننا تصور ماهية الوجود من دون أي ضرب من الوجود من درجة ثانية، فإن هناك تمايزًا حقيقيًّا بين الوجود ذاته، والوجود من الدرجة الثانية الذي يخصه. وعليه، سنُطبق اختبار إمكانية التصور نفسه على الوجود من الدرجة الثانية—وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية. أشهر مؤيدي هذه الحجة هو نفسه أشهر معارضي طرح التمايز بين الماهية والوجود في فلسفة ما بعد السينوية، وهو شهاب الدين السهروردي الذي سبق ذكره[58].

نتيجة لهذه الحجج، يرفض أغلب فلاسفة ما بعد السينوية أن يكون الاختبار المفهومي لابن سينا يتضمن أي تمايز حقيقي بين الماهية والوجود، أو أنَّ هناك تمايزًا من هذا القبيل في المقام الأول. سأطلق على هؤلاء الفلاسفة اسم «التصوريين». بالنسبة التصوريين، لا وجود لشيء من قبيل الوجود خارج الذهن. بالأحرى، يدعي التصوريون بأن «أن توجد» يعني «أن تكون متجليا»[في الواقع]، ويُطبق على المفاهيم في أذهاننا عند قولنا، على سبيل المثال، إن لمفهوم الحصان مقابلات حقيقية في العالم[59].

(56) (توفي 1123–1124)، وأثير الدين الأبهري (توفي 1264)، ([HA]، 2: T11، T45].

(57) ([HA]، 2: T8).

(58) (2: T38–T40).

(59) (الخيام، [HA]، 2: T9].

بالنسبة للتصوريين، فإنَّ الوجود على هذا النحو ليس شيئًا حقيقيًّا في العالم؛ بل هناك فقط الأشياء نفسها. وفي خطوة يمكن تأويلها على أنها عودة إلى المعنى الأول للوجود عند الفارابي، يدعي السهروردي بأن الوجود عبارة عن «معقول ثاني— أي، أنه مفهوم يمكن تطبيقه فقط على مفاهيم أخرى في الذهن، أي تلك التي يطلق عليها «المعقولات الأولى». والمعقولات الأولى، مثل مفهوم «الأبيض»، هي وحدها التي تدل على كيانات حقيقية خارج الذهن. بينما المعقولات الثانية، مثل «الوجود»، تفشل في الدلالة على أي شيء حقيقي خارج الذهن. وقد يتساءل المرء، كيف لا ينتهك هذا الأمر شروط صدق إسنادهم. يرد السهروردي بالقول إننا عندما نقول، مثلًا، إنَّ سقراط فرد، فإننا نقول شيئًا صحيحًا؛ لكن لا وجود لشيء تحت مسمى «الفردية» خارج الذهن[60]. بالنسبة للسهروردي، كل الاعتبارات الذهنية، بما في ذلك الوجود، هي بمعنى ما تستند إبستيميا إلى الواقع، على الرغم من عدم وجود أي حقيقة مميزة لها خارج الذهن[61]. بناء على ذلك، يستنتج التصوريون أنه على الرغم من أن للماهية والوجود معنيان مختلفان، إلا أنّهما يدلان على الكائن الواحد والملموس عينه (هوية)- مصطلح آخر أخذوه عن التقليد الفلسفي المبكر، وأضفوا عليه معنىً جديدًا[62].

وهناك القليل من فلاسفة ما بعد السينوية الذين أبدَوا مقاومة لهذه التوجهات الخاصة بالتصوريين وظلوا مخلصين للتمايز الحقيقي الذي أقامه ابن سينا بين الماهية والوجود (من الآن فصاعدا سيطلق على هذه الفئة اسم «الواقعيين»). ويُسخِّرُ الواقعيون عددًا من الاستراتيجيات لمجابهة حجج التصوريين. فمن ناحية الوجود، مثلًا، يحاول التصوريون تفادي التسلسل اللانهائي من خلال التمييز بين نوعين من الحمل. أحد أنواع الحمل يعني الإسناد. فنقول، مثلًا، عن التفاحة إنَّها حمراء لأنَّ خاصية الاحمرار تخصها. إلا أنَّنا حين نتأمل الاحمرار ذاته، يمكننا أيضا القول بأنه أحمر، ولكن ليس بحكم أي احمرار إضافي يخصه. وبالمثل، حين نقول عن شيء ما أنه موجود، فإننا نُسند الوجود إليه. ولكن عندما نقول إن الوجود موجود (أمر قد يعتبره ابن سينا نفسه غير معقول ببساطة)، فإنَّنا لسنا في حاجة إلى أن نسند أي وجود من درجة ثانية إلى الوجود. فالوجود يوجد من ذاته[63].

وأما الحل الممكن والمقنع أكثر بالنيابة عن الواقعيين فيكمن في التخلي الجزئي عن واقعية الوجود

(60) ([HA]، 2: T36).
(61) (Kawkaw 2020).
(62) (T46, T37:2 -HA).
(63) (HA], 2: T12, T14).

خارج الذهن. والفكرة الجوهرية في هذا السياق هو ما يمكن أن يطلق عليه «لا كيانية الوجود». ولا كيانية الوجود تعني أن الوجود ليس خاصية أو عرضًا يحل في الماهية بالطريقة نفسها التي بها يكون الاحمرار عرضا يحل في التفاحة. فالوجود ليس كيانا من هذا القبيل. بل الوجود بالأحرى هو «الموجودية» (الكون موجودًا)، أو تحقق أو حصول الكيانات. وبالتالي لسنا في حاجة إلى إسناد أي وجود إضافي إلى الوجود بما أنه ليس كيانًا في المقام الأول. ويمكن نسب هذا الحل لأحد تلاميذ ابن سينا نفسه، بهمنيار (1044م)، وكذا إلى أحد المؤيدين الأكثر تأثيرًا على طرح التمايز الواقعي بين الماهية والوجود بعد ابن سينا، فخر الدين الرازي[64]. ويذكرنا هذا الحل، في نواح عدة، بموقف معتزلة البصرة الذين اعتبروا *الكون موجودًا* على أنه «حال» متمايز عن ماهية الأشياء في ذاتها، وليس له من صفة أساسية للوجود تسنده[65].

إلا أنَّ مساهمة فخر الدين الرازي الأكثر تأثيرًا دفاعًا عن التمايز الواقعي بين الماهية والوجود تخص ناحية الماهية وليس ناحية الوجود. وفي رده على إشكاليات الأسبقية التي وُضِّحت فيما سبق، يقبل الرازي على نحو قاطع أنَّ الماهيات سابقة عن وجودها. إلا أنه يرفض القبول بأن أسبقية الماهيات على الوجود تدفعه إلى تأكيد أنها إما توجد أو لا توجد قبل أن يتصل الوجود بها (مع أن كلا الخياران يقودان إلى المشكلات التي لاحظناها فيما سبق). فبالنسبة للرازي تطبيق الوجود أو اللاوجود على الماهيات في ذاتها يعد خطًا في التصنيف. فالماهيات سابقة على وجودها في ذاتها (في أنفسهم) بما هي ماهيات (هي هي)— وليس بكونها تمتلك وضعًا أنطولوجيا من نوع ما[66]. وعلى الأرجح فإن ما يعنيه الرازي من وراء هذا هو ضرب من الأسبقية الجوهرية (أو التعريفية) للماهيات على تجلياتها الفردية، دون أنْ تُفهم على أنها أسبقية أنطولوجية. وهذا الحل مشابه لما اقترحه ابن سينا نفسه كما رأينا في القسم السابق (على الأقل حسب بعض المعلقين). وهو أيضا متصل إلى حد بعيد بمقولة ابن سينا التي تنص على أن تطبيق مفاهيم الهوية العددية واللاهوية على الماهيات في ذاتها يعد خطًا في التصنيف[67].

وقد ظل الرازي ثابتًا على موقفه بشأن قبوله لأسبقية الماهية على الوجود. حيث نجده مثلًا يطبق هذا المبدأ ذاته لاستبعاد استثناء وحيد من التمايز بين الماهية والوجود، وهو الأمر نفسه الذي كان ابن سينا على استعداد لفعله: ويتعلق الأمر بحالة ماهية الله. فقد اقترح ابن سينا أن ماهية الله لا يمكن أن

(64) ( [HA], 2: T5, T27).
(65) ( Zamboni 2023).
(66) ([HA], 2: T22–24).

(67) (ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، 1،5).

تكون متمايزة عن وجوده؛ لأنَّها تحتاج إلى أن توجد بشكل سابق على وجودها حتى يتسنى لها أن تكون علة له. إلا أن الرازي سيكون سعيدا أكثر بقبول أن ماهية الله سابقة على وجوده— كما هو الحال بالنسبة لكل الأشياء، حيث تكون ماهياتها سابقة على وجودها. وما يجعل من حالة الله حالة فريدة هو أن ماهية الله تُسبب وجودها الخاص، عكس باقي الحالات حيث يقتصر دور الماهيات على تلقي الوجود من علل خارجية[68].

فبالنسبة للرازي، لا يوجد فرق بين الله والموجودات الممكنة الوجود من حيث الوجود. في الواقع، يعد الرازي مدافعا متسقا عن الطرح القائل باشتراك لفظ الوجود. «يحيل الوجود على ظاهرة الحضور الأنطولوجي الواحدة نفسها في كل الحالات، بما في ذلك الله. فالذي يختلف هو الماهيات وليس الوجود.

ومع ذلك، ظلت مقاربة فخر الدين الرازي لماهية الله ووجوده وجهة نظر الأقلية خلال القرنين الأولين بعد وفاة ابن سينا. ذلك أنَّ أغلبية فلاسفة ما بعد السينوية يقبلون تفسير ابن سينا لوجود الله، بناء على مفهوم تشكيك الوجود. وهذا الأمر مرده في الغالب إلى تأثير السهروردي الذي طور فكرة فلسفية مفادها أنه يمكن للأشياء أن تكون متمايزة عدديا، بينما تمتلك جميعها الخصائص نفسها في الآن ذاته، فقط لأنها تمتلك تلك الخصائص بمدى أو درجة مختلفة. وبهذه الطريقة، تمكن أنصار الرؤية السينوية التي تنص على أن ماهية الله عبارة عن وجود خالص من الحقبة ما بعد السينوية من الحفاظ على تمايز عددي بين وجود الله ووجود الموجودات الممكنة الوجود داخل الكون دون انتهاك مبدأ تطابق الهوية[69].

وقد ساعدَ مذهبُ تشكيك الوجود التصوريين على حلِّ معضلة مهمة تنشأ من قبول رأي ابن سينا الذي ينص على أن ماهية الله هي الوجود. وإذا كان المذهب التصوري على صواب في القول إنَّ الوجود عبارة عن معقول ثاني، وأن لا وجود لشيء من قبيل الوجود خارج الذهن، فكيف يمكن عندها أن يكون ابن سينا على صواب بقوله أن الله هو الوجود؟ ردًّا على ذلك، نجد أن معظم التصوريين على استعداد لاستثناء حالة الله. فالله عندهم هو التجلي الواقعي الوحيد للوجود خارج الذهن.

ومنذ زمن نصر الدين الطوسي (1274م) على الأقل، ميّز الفلاسفة المسلمون بين طريقتين مختلفتين لتحليل الوجود. فمن جهة، يمكننا النظر إلى الوجود بمعناه المطلق (الوجود المطلق)، بمعنى أي ضرب من الحضور الأنطولوجي في العالم. وبهذا المعنى، تشترك الأشياء جميعها في الوجود؛ أي كلها توجد

(68) ([HA], 9: T2).
(69)(Benevich 2020a, 2020b).

بمعنى ما. ومفهوم الوجود هذا يدل على مفهوم كامن في أذهاننا فحسب. فالوجود بمعناه المطلق لا يتعدى أن يكون اعتبارا ذهنيًا أو معقولا ثانيًا—سواء طُبِّق على الله أو الكوب أو الطاولة. فعندما نقول عن شيء ما أنه موجود—الله أو الكوب—فإننا نعني أن مفهومًا أوليًّا له تجلٍّ [في العالم الخارجي].

ومع ذلك، يمكننا أيضًا أن ننظر إلى الوجود بتشكيك. وبهذا المعنى، يقال الوجود على أنحاء مختلفة وبطرق مختلفة. يشكل الله الحالة النموذجية للوجود، بينما تتلقى باقي الموجودات الوجود بالتدرج. إن هذا الضرب من الوجود بتشكيك هو الذي يشكل الماهية الإلهية. وهذا الضرب المميز من الوجود الذي يخص الله هو «الوجود الخاص»— مفهوم استعمله ابن سينا نفسه للدلالة على الماهية[70]. والواقع أنّه حتى بالنسبة للأشياء الأخرى جميعا يبدو الوجود بتشكيك مطابقا لماهياتها، ولو لم يكن بالمعنى نفسه في حالة الله[71].

## أصالة [أسبقية] الماهية في مقابل أصالة الوجود في الميتافيزيقا الإسلامية المتأخرة:

كما لاحظنا في القسم السابق، فإنَّ اعتبار الماهية والوجود كقطعتي ليغو يجب تجميعهما معا خلال عملية الخلق حتى يتسنى لأي شيء أن يخرج إلى الوجود، يقود إلى مشكلات تتعلق بالوضع الأنطولوجي لكل قطعة منهما بمعزل عن الأخرى. إن التوجه الأساسي وراء هيمنة المذهب التصوري خلال القرنين اللاحقين للفلسفة التي طبعت الحقبة ما بعد السينوية كانت محاولة لحل تلك المشكلات من خلال التخلي عن مفهوم الوجود خارج الذهن بطريقة أو بأخرى. فوفقا للتصوريين، الكيانات الوحيدة الموجودة خارج الذهن هي ماهيات الأشياء. والوجود لا يتعدى أن يكون «اعتبارًا ذهنيًّا» أو «معقولا ثانيًّا». فبدون الوجود لن تكون هناك مشكلات.

غير أنَّه بداية من القرن الثالث عشر، يمكننا أن نلاحظ بوادر نشوء وتطور اتجاه مضاد. فبدلًا التخلي عن الوجود، اختار هذا الاتجاه التخلي عن ماهيات الأشياء. وأحد أشهر ممثلي هذه المقاربة للماهية والوجود هو فيلسوف متأخر يسمى صدر الدين الشيرازي، والمعروف باسم الملاّ الصدر. ويرى الملاّ الصدر أنَّ ماهيات الأشياء ليست سوى اعتبارات تصورية في أذهاننا. ففي الواقع لا يوجد سوى الوجود وحده. فحينما ننظر إلى العالم فإننا نميز بين «إنسان» و«حصان». لكن العالم في الواقع عبارة

(70) (ابن سينا، الشفاء، الإلهيات 1.5).

(71) ([HA], 9: T56راجع الإسلامية الصفوية الفلسفة من الحقبة في النقلة لهذه المتعددة حول التأويلات للمزيد :؛ Pourjavady 2011 and 2017)).

عن تدفق مستمر لوجود موحد. ف»البشر» و»الأحصنة» ليسوا سوى الكيفية التي يظهر بها العالم لنا. وبناء على مذهب تشكيك الوجود الذي سبق ذكره، يدعي الملاّ الصدر أنَّه في كل الأحوال يمكننا في الواقع التمييز بين درجات مختلفة من الوجود، وليس بين ماهيات مختلفة[72].

وتعتبر الواحدية الأنطولوجية القائمة على الوجود لدى الملاّ الصدر موقفًا معارضًا بشكل جذري للتصورية الخاصة بفلاسفة ما بعد السينوية الأوائل، مثل السهروردي. فبالنسبة للسهروردي، الوجود هو الذي يعد مفهومًا نستعمله لتفسير الأشياء الحقيقية؛ أما الماهيات فهي الحقيقية. أما بالنسبة للملاّ الصدر فالأمر على العكس من ذلك. وعادة ما يسمى الانقسام الجذري بين هذين الاتجاهين في مقاربة الماهية والوجود في الحقبة ما بعد الفلسفة الإسلامية السينوية بالجدال بين الفئة التي تقبل بأصالة الماهية، مثل السهروردي، والفئة التي تقبل بأصالة الوجود، مثل الملاّ الصدر.

ويمكن تفسير النتائج المترتبة عن الانقسام بين المذهب القائل بأصالة الماهية والمذهب القائل بأصالة الوجود على نحو أمثل بالرجوع إلى السؤال القديم حول ما إذا كان الله يخلق الماهيات. في الأقسام السابقة رأينا موقف معتزلة البصرة الذي ينص على أن الماهيات هي عينها في استقلال عن الله. ورأينا أيضا كيف أن ابن سينا يقبل المذهب القائل بالاستقلال الماهوي- أي الفكرة القائلة بأن الماهيات هي عينها بالضرورة في استقلال عن الله. فبالنسبة لابن سينا، تقتصر مهمة الله على جعل الماهيات تخرج إلى الوجود وليس جعلها ماهيات.

وفي التقليد ما بعد السينوي، سرعان ما رُبطت رؤية ابن سينا بالمعتزلة ورُفِضَ كلا المذهبين معًا. وقد نصت إحدى حجج ابن سينا الرئيسة، كما رأينا فيما سبق، على أنه إذا جعل شخص ما العددَ أربعة عددًا زوجيًّا فسيكون من الممكن، في حال غياب ذلك الشخص، أن يكون العدد أربعة عددًا غير زوجي. يرد سعد الدين التفتازاني (1930م) على هذه الحجة من خلال التمييز بين ضربين من النفي. فالقول إنَّ العدد أربعة لن يكون عددًا زوجيًّا شيء، والقول إنَّ العدد أربعة سيكون عددًا غير زوجي شيء آخر. والاقتراح الأول صحيح. فلو جعلَ شخص ما العددَ أربعة عددًا زوجيًّا، فإنه في حال غياب ذلك الشخص لن يكون العدد أربعة موجودًا، وبالتالي لن يكون عددًا زوجيًّا. ومع ذلك، فإن الافتراض التبادلي/التنادلي (metathetic proposition) الثاني خاطئ كونه يقبل أن العدد أربعة سيظل موجودًا وسيكون عددًا غير زوجي. وبالنسبة للتفتازاني فإنّ ابن سينا يخلط بين هذين الضربين من النفي. فقبول فرضية أن الله قد جعل العدد أربعة عددا زوجيا يقود إلى القبول بالضرب الأول من النفي

(72) (Rahman 1975; Rizvi 2003 and 2009; Kalin 2010).

فقط (في حال غياب الله لن يكون العدد أربعة موجودا، وبالتالي لن يكون عددًا زوجيًّا)، ولكن ليس بالضرب التنادلي من النفي (في حال غياب الله لن يكون العدد أربعة عددا غير زوجي). وبناء على هذه الحجة وحجج أخرى مماثلة، تم القبول بالمذهب القائل ب خلق (جعل) الماهيات على نطاق واسع في التقليد ما بعد السينوي، من قبل المؤلفين الذين يقدمون أنفسهم على أنهم مناهضين للسينوية أو من أتباع السينوية على حد سواء[73].

وبالعودة إلى الملاّ الصدر ومذهب أصالة الوجود، يمكننا الآن أن نرى ما يترتب عنه من نتائج. يرفض الملاّ الصدر الرؤية التقليدية التي كانت قد أصبحت شائعة جدا في أيامه تلك، والتي تنص على أن الله يخلق الماهيات. ويقترح، في مقابل ذلك، أن الله يخلق الوجود. إلا أنَّه لا يعني ذلك بالمعنى نفسه الذي قال به ابن سينا. ومهما تكن الكيفية التي بها نفهم مذهب ابن سينا في خلق الأشياء الموجودة، فإنها يجب أن تحافظ على واقعية الماهية والوجود معًا. وقد يقول المرء مثلًا إنَّ إله ابن سينا يخلق الوجود الخاص بالكوب بدرجة أولى، ومن ثم -نتيجة لذلك- ماهيته هي الأخرى (قد يصلح هذا الرأي على الأقل لتلك الفئة من المعلقين الذين يرفضون أسبقية الماهية على الوجود عند ابن سينا). وعلى العكس من ذلك، نجد أن دور الله، بالنسبة للملاّ الصدر، يقتصر على خلق الوجود. أما بخصوص الماهية، فليس هناك من شيء ليخلقه في المقام الأول، بما أنَّ الماهيات جميعها لا تتعدى أن تكون اعتبارات ذهنية[74].

وتعود الجذور التاريخية لمذهب الملاّ الصدر القائل بأسبقية الوجود والواحدية الأنطولوجية القائمة على الوجود الخاص به إلى أعمال الفلاسفة المتصوفون: ابن عربي وصدر الدين القونوي. يؤسس هذا التقليد للواحدية الكونيّة من خلال وحدة الوجود. فوجود الله عند المتصوفة هو في الواقع الوجود الحق والوحيد في العالم. وكل الموجودات باستثناء الله ليست سوى تجليات لوجوده[75].

وقد أثّر تقليد الواحدية الأنطولوجية تدريجيًّا على ميتافيزيقا الماهية والوجود الإسلامية ما بعد القرن الثامن عشر. فنجد جلال الدين الدواني (1502م) مثلًا يدّعي أن الله هو الوجود الوحيد في العالم. أما باقي الأشياء فعبارة عن «موجودات». فالأشياء المخلوقة هي، بمعنى ما، مشتقات من وجود الله، دون أن يكون لها أي وجود واقعي خاص بها. وقد دفعت هذه الصياغة التي عبر من خلالها الدواني خصمه صدر الدين الدشتكي[76]. وبالمثل، يمكن تأويل رأي الدواني بخصوص جَعل (خلق) الماهيات

(73) (إبراهيم، 2020).

(74) (إبراهيم، 2020).

(75) (Chittick 1981 and 1989)

(76) (1498 للميلاد) إلى اتهامه بخلط المفاهيم الفلسفية بالمفاهيم الصوفية. لكن وصف الدواني بأنه من أتباع الواحدية

على أنه يتماشى مع اتجاه الملاّ الصدر، لكن يبدو أنه سبق أن كان هناك العديد من التأويلات المختلفة لموقف الدواني بخصوص جعل الماهية في التقليد الفلسفي الإسلامي نفسه[77].

يمثل مذهب الملاّ الصدر القائل بأسبقية الوجود على الماهية تحولًا مهما في تاريخ تحليل الماهية والوجود في الفلسفة الإسلامية، ويستمر في تحديد مسارات الميتافيزيقا الإسلامية في الفترة الحديثة حتى أيامنا هذه[78].

## المراجع:

Acar, Rahim, 2005, Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions (Islamic Philosophy, Theology, and Science 58), Leiden/Boston: Brill.

Adamson, Peter, 2002, "Before Essence and Existence: Al-Kindi's Conception of Being", Journal of the History of Philosophy, 40(3): 297–312. doi:10.1353/hph.2002.0043

Adamson, Peter, 2003, "Al-Kindī and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom", Arabic Sciences and Philosophy, 13(1): 45–77. doi:10.1017/S0957423903003035

Adamson, Peter, 2013a, "From the Necessary Existent to God", in Adamson 2013b: 170–189. doi:10.1017/CBO9781139047890.010

Adamson, Peter, (ed.), 2013b, Interpreting Avicenna: Critical Essays, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139047890

Avicenna (Ibn Sīnā), The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text = al-Ilahīyāt min al-Shifā' (Islamic Translation Series), Michael E. Marmura (ed./tran.), Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

Avicenna (Ibn Sīnā), Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics: An Analysis and Annotated Translation, Shams Constantine Inati (ed./tran.), New York: Columbia University Press, 2014.

Benevich, Fedor, 2015, "Die «göttliche Existenz»: Zum ontologischen Status der Essenz qua

الأنطولوجية ببساطة أمر مثير للخلاف (Pourjavady 2017).

(77) (إبراهيم، 2020).

(78) (Pourjavady 2019).

Essenz bei Avicenna", Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, 26: 103–128.

Benevich, Fedor , 2016, "The Classical Ash'arite Theory of Aḥwāl: Juwaynī and His Opponents", Journal of Islamic Studies 27.2: 237–268.

Benevich, Fedor, 2017, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)", Oriens, 45(3–4): 203–258. doi:10.1163/18778372-04503004

Benevich, Fedor, 2018a, Essentialität und Notwendigkeit: Avicenna und die Aristotelische Tradition (Islamic Philosophy, Theology and Science: Text and Studies 107), Leiden/Boston: Brill. doi:10.1163/9789004380028

Benevich, Fedor, 2018b, "The Reality of the Non-Existent Object of Thought: The Possible, the Impossible, and Mental Existence in Islamic Philosophy (Eleventh–Thirteenth Centuries)", in Oxford Studies in Medieval Philosophy Volume 6, Robert Pasnau (ed.), Oxford: Oxford University Press, 31–61.

Benevich, Fedor, 2018c, "The Metaphysics of Muḥammad b. ʿAbd al-Karīm al-Šahrastānī (d. 1153): Aḥwāl and Universals", in Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century, Abdelkader Al Ghouz (ed.), Göttingen: Bonn University Press/V & R unipress, 327–356. doi:10.14220/9783737009003.327

Benevich, Fedor, 2019, "The Priority of Natures against The Identity of Indiscernibles: Alexander of Aphrodisias, Yaḥyā b. 'Adī, and Avicenna on Genus as Matter", Journal of the History of Philosophy, 57(2): 205–234. doi:10.1353/hph.2019.0023

Benevich, Fedor, 2020a, "The Necessary Existent (wājib al-wujūd): From Avicenna to Fakhr al-Dīn al-Rāzī", in Philosophical Theology in Islam: Later Ashʿarism East and West (Islamicate Intellectual History 5), Ayman Shihadeh and Jan Thiele (eds), Leiden/Boston: Brill, 123–155.

Benevich, Fedor, 2020b, "Individuation and Identity in Islamic Philosophy after Avicenna: Bahmanyār and Suhrawardī", British Journal for the History of Philosophy, 28(1): 4–28.

doi:10.1080/09608788.2019.1604316

Benevich, Fedor, 2022, "Avicennian Essentialism", British Journal for the History of Philosophy, 30(3): 410–433. doi:10.1080/09608788.2021.2007845

Bertolacci, Amos, 2012, "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context", in Opwis and Reisman 2012: 257–288. doi:10.1163/9789004217768_014

Black, Deborah L., 1997, "Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings", Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, 8: 425–453.

Black, Deborah L., 1999, "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", Mediaeval Studies, 61: 45–79. doi:10.1484/J.MS.2.306458

Chittick, William C., 1981, "Sadr Al-Dīn Qūnawī on the Oneness of Being":, International Philosophical Quarterly, 21(2): 171–184. doi:10.5840/ipq198121218

Chittick, William C. 1989, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination, Albany, NY: State University of New York Press.

De Haan, Daniel D., 2015, "The Doctrine of the Analogy of Being in Avicenna's 'Metaphysics of the Healing'", The Review of Metaphysics, 69(2): 261–286.

De Libera, Alain, 1996, La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age (Des travaux), Paris: Editions du Seuil.

De Libera, Alain, 1999, L'art des généralités: théories de l'abstraction (Aubier Philosophie), Paris: Aubier.

Dhanani, Alnoor, 1994, The Physical Theory of Kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology (Islamic Philosophy, Theology, and Science 14), Leiden/New York: E.J. Brill. doi:10.1163/9789004444843

Druart, Thérèse-Anne, 2001, "Shay' or Res as Concomitant of 'Being' in Avicenna", Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale, 12: 125–142.

Druart, Thérèse-Anne, 2014, "Ibn Sina and the Ambiguity of Being's Univocity", in Views

on the Philosophy of Ibn Sina and Mulla Sadra Shirazi, Mokdad Arfa Mensia (ed.), Carthage: The Tunisian Academy of Sciences, Letters and Arts (Beit al-Hikma), 15–24.

Eichner, Heidrun, 2011, "Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology", in Hasse and Bertolacci 2011: 123–152. doi:10.1515/9783110215762.123.

Endress, Gerhard, 1973, Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung (Beiruter Texte und Studien 10), Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Frank, Richard M., 1956, "The Origin of the Arabic Philosophical Term انية [Anniyya]", Cahiers de Byrsa, 6: 181–201.

Frank, Richard M, 1971, "Abū Hāshim's Theory of 'States': Its Structure and Its Function", in Actas do Congressu de Estudos Arabes e Islamicos, Leiden, 85–100.

Frank, Richard M, 1978, Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period (Studies in Islamic Philosophy and Science), Albany, NY: State University of New York Press.

Frank, Richard M, 1980, "Al-Maʿdūm Wal-Mawjūd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and His Followers", MIDÉO, 14: 185–209.

Frank, Richard M, 1999, "The Aš'arite Ontology: I Primary Entities", Arabic Sciences and Philosophy, 9(2): 163–231. doi:10.1017/S0957423900001326

Frank, Richard M, 2000, "The Non-Existent and the Possible in Classical Ash'arite Teaching", MIDÉO, 24, 1–37.

Frank, Richard M, 2004, "Al-Aḥkām in Classical Ashʿarite Teaching"", in De Zénon d'Elée à Poincaré: recueil d'études en hommage à Roshdi Rashed (Les cahiers du Mideo 1), Régis Morelon and Ahmad Hasnawi (eds), Louvain: Peeters, 753–778.

Goichon, Anne Marie, 1937, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne), Paris: Desclée, de Brouwer.

Hasse, Dag Nikolaus and Amos Bertolacci (eds), 2011, The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics (Scientia Graeco-Arabica 7), Berlin: De Gruyter. doi:10.1515/9783110215762

Ibn Mattawayh, al-Ḥasan ibn Aḥmad, al-Tadhkira fī aḥkām al-jawāhir wa-l-aʿrāḍ, Daniel Gimaret (ed.), 2 volumes, Cairo: IFAO, 2009.

Ibrahim, Bilal, 2020, "Causing an Essence: Notes on the Concept of Jaʿl al-Māhiyya, from Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Ṣadrā", in Philosophical Theology in Islam: Later Ashʿarism East and West (Islamicate Intellectual History 5), Ayman Shihadeh and Jan Thiele (eds), Leiden/Boston: Brill, 156–194.

Janos, Damien, 2020, Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity (Scientia Graeco-Arabica 26), Berlin: De Gruyter. doi:10.1515/9783110652086

Janos, Damien, 2022a, "Tashkīk al-Wujūd and the Lawāzim in Avicenna's Metaphysics", in Penser avec Avicenne: De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens (Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales 20), Daniel De Smet and Meryem Sebti (eds), Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 91–147.

Janos, Damien, 2022b, "Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the asmāʾ mushakkika (and tashkīk al-wujūd)", Oriens, 50(1–2): 1–62. doi:10.1163/18778372-12340003

Kalın, İbrahim, 2010, Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition, Oxford/New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199735242.001.0001

Kaukua, Jari, 2020, "Iʿtibārī Concepts in Suhrawardī: The Case of Substance", Oriens, 48(1–2): 40–66. doi:10.1163/18778372-04801003

Kaukua, Jari, forthcoming, "Future Contingency and God's Knowledge of Particulars in Avicenna", British Journal for the History of Philosophy, online: 28 June 2022. doi:10.1080/09608788.2022.2088469

Klein-Franke, Felix, 1994, "The Non-Existent Is a Thing", Le Muséon, 107(3–4): 375–390. doi:10.2143/MUS.107.3.2006015

Lizzini, Olga L., 2014, "'A Mysterious Order of Possibles': Some Remarks on Essentialism and on Beatrice Zedler's Interpretation of Avicenna and Aquinas on Creation (al-Ilāhiyyāt, the Quaestiones de Potentia)", American Catholic Philosophical Quarterly, 88(2): 237–270. doi:10.5840/acpq201452814

Marmura, Michael E., 1980, "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifā'", Mediaeval Studies, 42: 337–352. doi:10.1484/J.MS.2.306261

Mayer, Toby, 2001, "Ibn Sīnā's 'Burhān Al-Siddīqīn'", Journal of Islamic Studies, 12(1): 18–39. doi:10.1093/jis/12.1.18

Mayer, Toby, 2003, "Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument for the Unity of God in the Išārāt and Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī's Defence", in Reisman and Al-Rahim 2003: 199–218 (ch. 10). doi:10.1163/9789047402022_012

McGinnis, Jon, 2007. "Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy", Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, 18: 165–186.

Menn, Stephen, 2008, "Al-Fārābī's Kitāb al-Ḥurūf and his Analysis of the Senses of Being", Arabic Sciences and Philosophy, 18(1): 59–97. doi:10.1017/S0957423908000477

Menn, Stephen, 2013, "Avicenna's Metaphysics", in Adamson 2013b: 143–169. doi:10.1017/CBO9781139047890.009

Morvarid, Hashem, manuscript, "Strong necessitarianism vs. weak necessitarianism: an Avicennan defense of the principle of sufficient reason", uploaded 2021, latest version: 7 (2024-03-06). Morvarid manuscript available online.

Opwis, Felicitas Meta Maria and David Reisman (eds), 2012, Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas (Islamic Philosophy, Theolo-

gy and Science, 83), Leiden/Boston: Brill. doi:10.1163/9789004217768

Porro, Pasquale, 2002, "Universaux et esse essentiae: Avicenne, Henri de Gand et le 'Troisième Reich', Cahiers de philosophie de l'université de Caen 38/39: 33–59.

Pourjavady, Reza, 2011, Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and His Writings (Islamic Philosophy, Theology, and Science: Texts and Studies 82), Leiden/Boston: Brill.

Pourjavady, Reza, 2017, "Jalāl al-Dīn al-Dawānī (d. 908/1502), Glosses on ʿAlāʾ al-Dīn al-Qūshjī's Commentary on Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's Tajrīd al-iʿtiqād", in The Oxford Handbook of Islamic philosophy, Khaled El-Rouayheb (ed.), New York: Oxford University Press, 415–437 (ch. 19).

Pourjavady, Reza (ed.), 2019, Philosophy in Qajar Iran (Handbook of Oriental Studies. Section One, The Near and Middle East 127), Leiden/Boston: Brill.

Rahman, Fazlur, 1975, The Philosophy of Mullā Sadrā (Sadr al-Dīn al-Shirāzī) (Studies in Islamic Philosophy and Science), Albany, NY: State University of New York Press.

Rashed, Marwan, 2004, "Ibn ʿAdi et Avicenne: sur les types d'existants", in Aristotele e i suoi esegeti Neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del convegno internazionale Roma, 19–20 ottobre 2001, Vincenza Celluprica and Cristina D'Ancona (eds), Naples: Bibliopolis, 109–171.

Reisman, David C. and Ahmed H. Al-Rahim (eds), 2003, Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group (Islamic Philosophy, Theology, and Science 52), Leiden/Boston: Brill.

Richardson, Kara, 2014, "Avicenna and the Principle of Sufficient Reason", The Review of Metaphysics, 67(4): 743–768.

Rizvi, Sajjad H., 2003, "Process Metaphysics in Islam? Avicenna and Mullā Ṣadrā on Intensification of Being", in Reisman and Al-Rahim 2003: 233–247. doi:10.1163/9789047402022_014

Rizvi, Sajjad H., 2009, Mullā Ṣadrā and Metaphysics: Modulation of Being (Culture and Civilization in the Middle East 17), London/New York: Routledge. doi:10.4324/9780203879542

Sabra, A. I., 1980, "Avicenna on the Subject Matter of Logic":, Journal of Philosophy, 77(11): 746–764. doi:10.5840/jphil1980771115

Tabatabai, Sayyid Husayn, 2010, Islam and the Contemporary Man, Translated from Persian by Dawud Sodagar, ABWA Publishing and Printing Center.

Thiele, Jan, 2016, "Abū Hāshim al-Jubbāʾī's (d. 321/933) Theory of 'States' (aḥwāl) and Its Adaption by Ashʿarite Theologians", in The Oxford Handbook of Islamic Theology, Sabine Schmidtke (ed.), Oxford: Oxford University Press, 364–383 (ch. 22).

Treiger, Alexander, 2012, "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškīk al-wuǧūd, analogia entis) and Its Greek and Arabic Sources", in Opwis and Reisman 2012: 327–363. doi:10.1163/9789004217768_017

Wisnovsky, Robert, 2000, "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (Šayʾiyya)", Arabic Sciences and Philosophy, 10(2): 181–221. doi:10.1017/S0957423900000084

Wisnovsky, Robert, 2011, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mašriq): A Sketch", in Hasse and Bertolacci 2011: 27–50. doi:10.1515/9783110215762.27

Zamboni, Francesco Omar, 2020, "Is Existence One or Manifold? Avicenna and His Early Interpreters on the Modulation of Existence (taškīk al-wuǧūd)", Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale, 31: 121–149.

Zamboni, Francesco Omar, 2023, "Existence and the Problem of Aḥwāl: The Quiddity and Ontological Status of Existence in Avicenna and His Islamic Reception", Oriens, 51(3–4): 282–326. doi:10.1163/18778372-12340026

Zarepour, Mohammad Saleh, 2022, Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity (Cambridge Elements. Ele-

ments in Religion and Monotheism), Cambridge/New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108938112

Zarepour, Mohammad Saleh, forthcoming, "Avicenna on Empty Intentionality: A Case Study in Analytical Avicennianism", British Journal for the History of Philosophy, early online: 22 September 2022. doi:10.1080/09608788.2022.2115006

How to cite this entry.

Preview the PDF version of this entry at the Friends of the SEP Society.

Look up topics and thinkers related to this entry at the Internet Philosophy Ontology Project (InPhO).

Enhanced bibliography for this entry at PhilPapers, with links to its database.

Copyright 2024 by Fedor Benevich

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.518

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 10-3-2025
تاريخ القبول: 20-5-2025

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# الممارسة السقراطية لدى حنة أرندت وليو شتراوس

ماريا دولوريس أمات كورديو

ترجمة: اشريف مزور[1]

charifmezour.02@gmail.com

## الملخص:

يسعى هذا المقال إلى تبيان الطريقة التي اعتمدها ليو شتراوس وحنة أرندت في إعادة تأويل التاريخ السياسي والفكري للحضارة الغربية، للخروج من أزمة ناتجة عن تفكيك جميع مقولات الفكر ومعايير الحكم. وهي أزمة في الفلسفة السياسية الحديثة، والتي تنبع من حقيقة أن التساؤل حول غاية أو تميز الإنسان قد تم استبداله بفكر يركز على السلطة، وعلى السيطرة على البشر وعواطفهم. ولتجاوز ذلك، لجأ كل من شتراوس وأرندت إلى شخصية سقراط لإعادة التفكير في أصول التقليد واكتشاف معان وأدوات جديدة في التاريخ الغربي لمواجهة تحديات عصرنا. لكن، بينما يعتبر سقراط نموذجا لكلا المؤلفين، فإن معنى حياته يؤول بشكل مختلف تماما، وهذه الاختلافات تبرز المسافة الهائلة التي تفصل بين العملين

.

## الكلمات مفتاحية:

الممارسة السقراطية، التأويل، التقليد، الحياة النشيطة، الطبيعة والقانون.

(1) باحث في الفلسفة العربية الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس/مختبر الدراسات الاجتماعية والثقافية والفلسفية.

للاقتباس: أمات كورديو، ماريا دولوريس، الممارسة السقراطية لدى حنة أرندت وليو شتراوس، ترجمة: اشريف مزور، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 192-209.

© 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: 2025-3-10
Accepted: 2025-5-20

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# The Socratic practice in Hannah Arendt and Leo Strauss

**Maria Dolores Amat Cordeu**

**Translated by: CHRIF MEZOUR** (2)

charifmezour.02@gmail.com

## Abstract:

This article examines how Leo Strauss and Hannah Arendt reinterpret the political and intellectual history of Western civilization to confront the modern crisis caused by the collapse of categories of thought and standards of judgment. The crisis in political philosophy emerges when the search for humanity's purpose is replaced by an emphasis on power and emotional control. To address this, both thinkers turn to Socrates as a pivotal figure for rethinking tradition and uncovering new tools within Western history. Yet, while Socrates serves as a shared model, Strauss and Arendt diverge sharply in their interpretations of his life, and these differences underscore the profound gap between their philosophical projects.

## Keywords:

*Socratic Practice, Interpretation, Tradition, Active Life, Nature and Law.*

(2) Researcher in Arabic Islamic Philosophy at the Faculty of Arts and Humanities, Dhar El Mahraz, Fez / Laboratory of Social, Cultural and Philosophical Studies.

Cite this article as: Amat Cordeu, Maria Dolores, The Socratic Practice in Hannah Arendt and Leo Strauss, Translated by: CHRIF MEZOUR, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026, 192-209.

© 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.

## [النص المترجم]:

«يجب إعادة كل عمل إلى الممارسة التي ينبثق منها»[3].

«على عكس المعرفة العلمية والمعلومة الدقيقة، فإن الفهم عملية معقدة لا تؤدي أبدا إلى نتائج قطعية (أحادية). إنه نشاط لا ينتهي، يتيح لنا، من خلال التعديلات والتكييفات المستمرة، التعايش مع الواقع، التصالح معه، والسعي للشعور بأننا في وطننا داخل العالم[4]».

«الفلسفة في ذاتها ليست سوى الوعي الأصيل بالمشاكل، أي المشاكل العامة والأساسية. من المستحيل التفكير في هذه المشاكل دون الميل نحو حل ما، نحو أحد الحلول النموذجية القليلة جدا. ومع ذلك، طالما أنه لا توجد حكمة، بل فقط سعي نحوها، فإن وضوح أي حل يكون بالضرورة أضعف من وضوح المشاكل. وبالتالي، يتوقف الفيلسوف عن أن يكون فيلسوفا في اللحظة التي يصبح فيها «اليقين الذاتي» لحل ما أقوى من وعيه بالطابع الإشكالي لهذا الحل»[5].

تصف حنة أرندت H. Arendt وليو شتراوس L. Strauss عصرنا بأنه زمن أزمة سياسية وأخلاقية وفكرية. ظهور أحداث غير مسبوقة وعدم ملاءمة المقولات الموروثة للتعامل معها يقود الكتاب إلى التأكيد على ضرورة تطوير طرق جديدة لفهم الحاضر. وفقًا لشتراوس، تكمن أزمة الغرب بشكل واضح في حقيقة أن الإنسان الحديث لا يعرف ما يريده لأنه فقد المرجعيات التي تمكنه من التمييز بين الخير والشر[6]. من جانبها، تؤكد أرندت أنَّ خيط التقليد قد انقطع، وتشير إلى أننا نعيش في عالم قام بتفكيك جميع مقولات الفكر وجميع معايير الحكم[7].

ومع ذلك، يعتبر المؤلفان أن قطع خيط التقليد يمكن أن يحرر أيضًا قدراتنا على التفكير. انطلاقًا من هذا الافتراض، يسعيان إلى إعادة تأويل التاريخ السياسي والفكري لحضارتنا. وبالتالي، يلجأ كل من أرندت وشتراوس إلى شخصية سقراط لإعادة التفكير في أصول تقليدنا واكتشاف معان وأدوات جديدة

(3) Pierre Hadot, La philosophie comme manière de vivre, Paris, Éditions Albin Michel, 2001, p. 116.

(4) Hannah Arendt, "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", Essays in understanding: 1930 1954, New York, Shocken Books, 1994, p. 308 [traduction: Hannah Arendt, « Compréhension et politique », La nature du totalitarisme, Paris, Payot, 2006, p. 33].

(5) Leo Strauss, "Restatement on Xenophon's Hiero", What Is Political Philosophy ?, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p.116 [traduction: Stanley Rosen, « Leo Strauss et la possibilité de la philosophie », dans Laurent Jaffro, Leo Strauss, Tradition de la pensée classique, Paris, Vrin, 2001, p. 276.

(6) Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", dans Gildin, H. éd., Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss, Indianapolis, Pegasus, 1975, p. 81.

(7) H. Arendt, "Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)", Essays in understanding: 1930-1954, op. cit. p. 309-310; id., "The Gap between Past and Future", Between Past and Future, New York, Penguin Books, 1993, p. 3-15.

في التاريخ الغربي لمواجهة تحديات عصرنا. لكن، بينما يعتبر سقراط نموذجًا لكلا المؤلفين، فإن معنى حياته يؤول بشكلٍ مختلفٍ تمامًا، وهذه الاختلافات تبرز المسافة الهائلة التي تفصل بين العملين.

الهدف من هذه المقالة هو مقارنة أفكار شتراوس وأرندت بناء على فهمهما المختلف لشخصية سقراط Socrate [8]. بينما تصف أرندت سقراط باعتباره نموذجًا يجمع بين حب السياسة في تعدديتها وشغف البحث عن الحقيقة[9]، يقدمه شتراوس فيلسوفًا كبيرًا، يمثل النمط الأكثر تميزًا للحياة، ولكنه أيضًا شخص غير مبالٍ بشكل خطير بالشؤون الإنسانية[10]. انطلاقًا من هذه التأويلات، تُقرأ أعمال تلاميذ سقراط بشكلٍ مختلف أيضًا: بينما يعتبر شتراوس أن أفلاطون Platon يكمل تعليم الأستاذ بحذر سياسي معين، فإن أرندت تشير إلى أن التقليد الأفلاطوني يشوه ويخون الكنز السقراطي.

وفقًا لحنة أرندت، بعد موت سقراط، فقدَ أفلاطون ثقته في السياسة وعدَّل تعاليم أستاذه لحماية الحياة الفلسفية وضمان نوع من التنبؤ في الشؤون الإنسانية[11]. الفكر الحديث، بدوره، يتبع التقليد الأفلاطوني ويحيي ازدراء السياسة وإغفال تنوع الحياة النشيطة (*vita activa*) [12]. ويمتد هذا المنظور إلى بعض أهم الصعوبات في عصرنا لفهم خصوصية حياة الفعل واستيعاب علاقتها بالفكر[13]. وهكذا، ترى أرندت أنَّه من المفيد العودة إلى شخصية سقراط وإعادة تأويلها لتسليط الضوء على تعاليمه التي حجبها التقليد.

على النقيض من ذلك، يرى ليو شتراوس في شخصية سقراط نموذجًا يبرز ضرورة إعادة إحياء التقليد الأفلاطوني؛ لأنَّ هذا التقليد لا يخون إرث المعلم بل يحسّنه. تظهر محاكمة سقراط بشكل درامي التوتر الحتمي بين الفلسفة والسياسة، وتشير إلى أهمية التحلي بالحذر السياسي لدى الفلاسفة. وفقا لشتراوس، فإن المفكرين الحديثين لم يواصلوا مسار الفلسفة السياسية الكلاسيكية، بل أساؤوا فهمها ورفضوها بشكل دوغمائي. ويرى المؤلف أنَّ الأزمة الحادة التي يعيشها عصرنا هي نتيجة فشل الحلول الجديدة للمشكلات الإنسانية.

---

(8) في هذا العمل، نُعمّق ونُطوّر الحجج الرئيسية الواردة في مقال: «Verdad y política en las obras de Leo Strauss y Hannah Arendt. Una indagación a través de la figura de Sócrates»، والمنشور بالإسبانية سنة 2010. انظر: Dolores Amat, « Verdad y política en las obras de Leo Strauss y Hannah Arendt. Una indagación a través de la figura de Sócrates »، ضمن: Oscar Mauricio Donato éd., Entre Antiguos y Modernos: Hermenéutica, Ética y Política, Bogotá, Universidad Libre de Colombia, 2010, p. 53-70.. وأشكر في هذا المقال إتيان تاسان على ملاحظاته النظرية ومساعدته في تصحيح النص.

(9) Hannah Arendt, La vie de l'esprit, Paris, Quadrige, 2005, p. 191.

(10) Leo Strauss, "The Origins of Political Science and The Problem of Socrates: Six Public Lectures", Interpretation. A Journal of Political Philosophy, vol. 23, n° 2, hiver 1996, p. 127-207; Leo Strauss, Socrates and Aristophanes, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 11.

(11) Hannah Arendt, "Socrates", The promise of Politics, New York, Schocken Books, 2007, p. 6-7.

(12) Hannah Arendt., The Human Condition, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 12-17.

(13) H. Arendt, "Socrates", op. cit., p. 6.

من ناحية أخرى، وعلى الرغم من أن أرندت وشتراوس يؤولان إرث سقراط بشكل مختلف، إلا أنَّ كليهما يجدان في حياته تعليمًا مشابهًا: ما يقدرانه في سقراط هو أسلوب تعامله مع المشكلات الإنسانية، كممارسة أكثر من كونه عقيدة (مذهبا). سنرى أيضا أن كلا من أرندت وشترواس يدعوان إلى ممارسة معينة لمواجهة الاضطراب (الفوضى) الحديث، ويرفضان أي محاولة لوضع نظريات مجردة تهدف إلى تقديم حلول كونية للصراعات الإنسانية. كلاهما يعترفان بعجز الإنسان عن تقديم تفسير دقيق للكوسموس (الكون) أو للحياة؛ بدلا من ذلك، يقترحان ممارسة تتناسب مع الجهل. هذه الممارسة مستوحاة من شخصية سقراط، ولكن مرة أخرى، استنتاجات كل كاتب تختلف تماما عن الآخر.

بحسب شتراوس، فإنَّ ممارسة الفلسفة كما كانت تُفهم من قبل القدماء هي الرد الوحيد الممكن على أزمة عصرنا. يؤكد الكاتب أنه من الضروري العودة إلى تعاليم أفلاطون التي تُظهر أن مشاكل الإنسان لا يمكن حلها بوسائل سياسية، بل فقط من خلال الفلسفة: فالسعادة الحقيقية لا يمكن تحقيقها إلا عبر الحياة الفلسفية[14]. الفلسفة، كما يفهمها شتراوس، بقدر ما تتضمن السعي الدؤوب نحو الحكمة، فإنها تنطوي أيضا على علاقة حذرة مع المدينة.

من جهتها، لا تحدِّدُ أرندت بوضوح نوعًا معيّنًا من الممارسة، ولكن من الممكن العثور في نصوصها ومحاضراتها على دعوة لممارسة التفكير، والحكم، والفعل، بدلًا من نية تقديم خطاب حاسم حول المواضيع التي تثير التأمل. يمكن العثور على مثال لهذا الموقف في مقدمة كتاب «بين الماضي والمستقبل»:

المقالات الست التالية هي تمارين [...]، وهدفها الوحيد هو اكتساب الخبرة في التفكير، فهي لا تحتوي على أوامر بشأن ما يجب التفكير فيه أو أي حقائق يجب دعمها. والأهم من ذلك، أنها لا تدعي ربط الخيط المقطوع للتقليد أو اختراع بدائل حديثة لسد الفجوة بين الماضي والمستقبل[15].

بيد أنَّ أرندت وشتراوس ليسا الوحيدين اللذين يبحثان في أصول التقليد الفلسفي عن ممارسات قابلة للتحديث. فمؤرخ الفلسفة بيير هادو Pierre Hadot يفهم هذا النوع من الأبحاث على أنها محاولات لاستعادة مفهوم أوسع وأعمق للفلسفة، من ذلك الذي يعد مفهوما مأزوما في أيامنا هذه: فهو يذكر مؤلفين مثل مونتيني Montaigne، وكانط Kant، وبرغسون Bergson، وميرلوبونتي Merleau-Ponty، وكلهم مفكرون انخرطوا في هذا الاستكشاف. يؤكد هادو أن الفلسفة القديمة لم تكن مكونة فقط من خطابات أو مذاهب عن العالم، بل كانت قبل كل شيء ممارسات.

(14) L. Strauss, "The Origins of Political Science and The Problem of Socrates: Six Public Lectures", op. cit., p. 205.
(15) H. Arendt, "The Gap Between Past and Future", op. cit., p. 14.

من هذه الزاوية، فإنَّ ممارسة الفلسفة [...] في جوهرها جهد للوعي بأنفسنا، وبوجودنا في العالم، ووجودنا مع الآخرين، وكذلك جهد لـ «تعلم رؤية العالم»، كما قال ميرلوبونتي، وللوصول أيضا إلى رؤية كونية، بفضلها سنتمكن من وضع أنفسنا في مكان الآخرين وتجاوز تحيزنا[16].

نجد في أعمال شتراوس وأرندت ليس فقط أفكارا مثيرة حول المشكلات الحديثة، ولكن أيضا، وقبل كل شيء، تجسيدا لممارسة قد تكون مفيدة لمواجهة اضطرابات عصرنا.

## سقراط ليو شتراوس

تعتبر محاكمة سقراط، في نظر شتراوس، الحدث التي أدى إلى ظهور الفلسفة السياسية. يصبح التوتر الحتمي بين الفلسفة والمدينة واضحًا في هذه اللحظة، ويبدأ الفلاسفة بالتالي في التساؤل عن مكانتهم في البوليس (المدينة-الدولة). ويشعرون بالقلق بشكل خاص بشأن تأثيرات نشاطهم في المجتمع، ويتساءلون عما إذا كانت محاولتهم لاستبدال الآراء بالمعرفة ممكنة ومرغوبا فيها. يتعلق الأمر بتطور نحو الحذر، الذي تم تعزيزه ليس فقط بمصير سقراط، بل أيضا بالانتقادات مثل تلك التي وجهها أريستوفان Aristophane عندما سخر من الفيلسوف[17].

يعتبر أريستوفان، مؤلف أحد أشهر الأعمال عن سقراط، «السحب»، مرجعًا مهمًّا في التأويل الذي يقدمه شتراوس للفلسفة القديمة. تروي مسرحية «السحب» قصة مواطن عادي، ستريبسياد Strepsia-de، الذي يصل إلى مدرسة سقراط ليتعلم كيفية استخدام فن الخطابة بشكل مفيد. إنه مثقل بالديون ويأمل في أن يتمكن من الهروب من دائنيه عبر الكلام. يستقبل ستريبسياد في المدرسة من قبل تلميذ يكشف بسرعة بعض أسرار معلمه. أبحاث سقراط عميقة ولا ينبغي الكشف عنها إلا للمطلعين[18]*، يشرح التلميذ: إنها تتناول مسائل مثل عدد المرات التي يمكن فيها للبرغوث أن يقفز بطول ساقيه، علما أن البرغوث قد لدغ المعلم وأحد أصدقائه (الفيلسوف وتلاميذه قذرون ومحتاجون). بعد مثل هذا التقديم، يظهر سقراط أخيرا في سلة معلقة في الهواء، مما يذكر بالفيلسوف في السحب. مع تقدم المسرحية الكوميدية، تصبح غرابة الفيلسوف خطيرة: في مدرسته، يُشكّك في الآلهة، ويُناقشُ الطابع المقدس للعائلة ومشروعية العدالة. في النهاية، سقراط نفسه هو من يعاني من عواقب طيشه: مضطربًا

(16) Pierre Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique ?, Paris, Gallimard, 1995, p. 415.

(17) L. Strauss, Socrates and Aristophanes, op. cit., p. 3.

(18)* الأشخاص الذين عُلِّموا أو أُدخلوا في معرفة أو فكر معين، خصوصا في السياقات التي تتعلق بمعرفة خاصة أو سرية (المترجم).

من التعليم المقلق للفلسفة ومحبطا من فشل محاولته للاستفادة منه، يحرق ستريبسياد المدرسة.

لفهم هذا العرض غير السخي عن سقراط، يقترح شتراوس قراءة متأنية للسحب ولأعمال الشاعر بشكل عام. يكتب أريستوفان «مسرحيات كوميدية مطلقة»، حسب تعبيره، حيث تكون العناصر الكوميدية في خدمة نقد الواقع بشكل جادٍّ للغاية. تعد العدالة من المواضيع الأساسية التي يعالجها أريستوفان، وترتكز تأملاته حول العدالة على مسألة العلاقة بين الطبيعة (*phusis*) والقوانين (*no-mos*). يعتبر أريستوفان الطبيعة حقيقة أولى، غير متجانسة وغامضة، التي لا يمكن لأي قانون أن يحتويها بالكامل. ولكنه يظهر أيضًا أنَّ الطبيعة البشرية دائما ما تكون خاضعة للقواعد والقوانين. على أي حال، يحدث توتر بين هذين العنصرين بشكلٍ متكرر؛ إذ لا يمكن لأي قانون أو مجموعة من المعايير الاجتماعية أن تستوعب بالكامل الطبيعة المتدفقة للبشر. وهكذا، تتناول المسرحيات الكوميدية لأريستوفان العلاقة الإشكالية بين النوموس (القانون) nomos والفيزيس (الطبيعة) phusis، والطابع الهش غير القابل للإصلاح لأي نظام بشري[19].

في هذا الصدد، تعد مسرحية «برلمان النساء» كوميديا بليغة بشكل خاص[20]. تبدأ المسرحية بقرار مجموعة من النساء التنكر بزي الرجال للمشاركة في برلمان المدينة. وسرعان ما ينجحن في تمرير تدابير ثورية: يقررن الملكية المشتركة لجميع الخيرات والانتفاع الجماعي بكل الأجساد. علاوة على ذلك، لضمان استفادة الجميع من العلاقات الجنسية، يضعن قواعد لتنظيم ممارستها: لكل رجل وامرأة الحق في الاستمتاع بالجسد الذي يفضلانه، ولكن إذا كان هناك أكثر من مرشح للاستمتاع بشخص معين، فإن الأولوية تُمنح لمن هم أقل جاذبية. القانون، الذي يتحدد هدفه النبيل بضمان سعادة الجميع، يسبب مع ذلك مشاكل متنوعة. النزاعات التي تحدث عندما يحاول شاب وسيم لقاء فتاة شابة تكون مضحكة بشكل خاص. وبينما كانت الفتاة تنوي منحه عواطفها، تمنع النساء المسنات هذا الاتحاد، مدعيات حق الأولوية. وفي النهاية، يُجبر الشاب على الذهاب مع أكبر النساء سنا، المصممة على فرض احترام القانون. على الرغم من أن قرار تقاسم كل ملكية يبدو مفيدا للمجتمع، إلا أن النزاعات التي تظهر تكشف أن بعض الدوافع أو الرغبات أو الشهوات الإنسانية لا يمكن «تشكيلها» بموجب أي قانون.

بهذا المعنى، يعتبر شتراوس أن المسرحيات الكوميدية لأريستوفان تحذر من حدود القانون no-mos في ادعاءاته لتوجيه واحتواء الطبيعة phusis البشرية. إن تجاهل هذه الحدود قد يكون خطيرا للنظام الاجتماعي وللأفراد. وفقًا لتأويل شتراوس لمسرحية السحب، فإن سقراط لا يفهم هذه المشكلة:

(19) L. Strauss, Socrates and Aristophanes, op. cit., p. 11-54.
(20) Ibid., p. 263-282.

الفيلسوف ينسى السياق الذي يتم فيه نشاطه ويعيد النظر في السلطات واليقينيات التي توجه الأفعال البشرية في المجتمع السياسي. سقراط لا يدرك أن بقاءه يعتمد على المدينة، ولا يهتم بالتأثير المحتمل المزعزع للاستقرار لتعاليمه[21].

وفقًا لشتراوس، فإن تحذير أريستوفان قد أُخذ على محمل الجد من قبل تلاميذ سقراط بعد وفاته. وانطلاقا من هنا، يمكن فهم ظهور الفلسفة السياسية والحذر الكبير الذي اتسم به الفلاسفة الكلاسيكيون. منذ تلك اللحظة، أصبحت الفجوة بين التعاليم المفتوحة للجميع وتلك الموجهة للمبتدئين أكثر حسما. ظهر الفلاسفة حينها كمواطنين نموذجيين داخل المدينة، ولجأوا إلى فن خاص في الكتابة والكلام لنقل تأملاتهم إلى فلاسفة آخرين. وعلى الرغم من أن ممارسة الفلسفة تتضمن نقد جميع الآلهة، فقد أدرك الفلاسفة أن الحياة المشتركة تتطلب احترام بعض السلطات القادرة على إضفاء الشرعية على القوانين واحتواء النزوات غير المتوقعة لدى البشر.

تتماشى قراءة شتراوس لحوارات أفلاطون مع هذا التأويل: «تقول الحوارات الأفلاطونية ولديها نية أن تقول أشياء مختلفة لأشخاص مختلفين»[22]. بناء على ذلك، يقترح شتراوس قراءة متأنية لأعمال أفلاطون: لاكتشاف التعاليم الأكثر عمقًا في الحوارات، يدعو إلى الانتباه إلى عرضها الدرامي، والأحداث، وكل ما لا يبدو مركزيا في الخطابات.

الجمهورية (التي يعتبرها شتراوس ردًّا من أفلاطون على السحب وبرلمان النساء) هي حوار حول العدالة. خلال هذا الحوار، يؤسس سقراط، في الخطاب، المدينة المثالية. وهكذا، بينما كان سقراط كما صوره أريستوفان مسؤولًا عن الكشف عن هشاشة المجتمع السياسي، يظهر سقراط عند أفلاطون القوة التي يمكن أن تصل إليها الدولة-المدينة (polis). ثراسيماخوس Thrasymaque هو خصمه (في هذا الحوار) الذي يؤكد أنَّ ما هو قانوني هو عادل، وبما أن ما هو قانوني يعتمد على قرار الذين يحكمون، فإن ما يُعتبر عادلا يتطابق مع إرادة الأقوى. إن الطريقة التي يتصرف بها ثراسيماخوس - كما يقترح شتراوس - تذكرنا بسلوك أثينا (التي لا تقبل أي إشارة إلى معايير خارج قوانينها) إزاء سقراط[23]. يتناول إذن أفلاطون في حواره الصراع الذي أدى إلى وفاة معلمه ويغير نهاية القصة. لهذا، يستند إلى عدالة تفوق أي قانون خاص: يفصل سقراط في الجمهورية العدالة عن الميتولوجيا والتقليد. ما هو عادل يُعرَّف في خطابه كمعيار أبدي، لا يعتمد على القوانين بل على الطبيعة نفسها. الطبيعة تضع قواعد عقلانية للناس ولكي

(21) L. Strauss, "The Origins of Political Science and The Problem of Socrates: Six Public Lectures", op. cit., p. 158.
(22) Ibid., p. 179.
(23) Ibid., p. 183.

يفهموها، عليهم أن يتأملوا، ويفكروا، ويناقشوا، ويدرسوا. بعبارة أخرى، لفهم القواعد الطبيعية، يجب ممارسة الفلسفة. وهكذا تُقدَّمُ العدالة باعتبارها مجالًا من اختصاص الفلاسفة.

تبدو الجمهورية وكأنها تمنح العقل قوة هائلة. ومع ذلك، يؤكد شتراوس أنَّ الحوار يكشف أن أفلاطون فهم رسالة أريستوفان. وفقًا لشتراوس، تقدم الجمهورية خطابًا مزدوجًا يجب تأويله بحذق. من جهة، يسعى تأسيس المدينة العادلة في الخطاب إلى إقامة أفق من المشروعية السياسية؛ ومن جهة أخرى، تهدف المشاكل التي نواجهها خلال هذا التأسيس إلى إظهار الطبيعة غير الكاملة للمدينة بشكل جوهري للقراء الأكثر انتباها. من هذا المنظور، يرى شتراوس أنَّ الجمهورية لا تقدم برنامج عمل فعال: وفقًا لتأويله، المدينة العادلة تماما لا يمكن أن توجد في الواقع، لكنها مفيدة في الخطاب. من وجهة نظر شتراوس، يحتاج غالبية المواطنين إلى معايير ثابتة لتوجيه أفعالهم، وبالتالي فإن مفهوم المدينة العادلة هو بمثابة حاجز ضد الفوضى والعدمية.

تواجه العقلانية الحديثة المشاكل نفسها التي كانت تشغل الفلاسفة والشعراء القدامى، ولكن، كما يقول شتراوس، بدلا من تأويل هذه النصوص بطريقة ذكية، تبقى أسيرة التعاليم الأكثر وضوحا. وهكذا، تعتقد الفلسفة الحديثة أنها تواصل مشروع أفلاطون عندما تؤكد إمكانية التفكير وبناء أفضل نظام سياسي، بينما في الواقع تتبع الخيال الذي خلقته الفلسفة الكلاسيكية لتسهيل علاقتها بالمدينة[24]. ينتقد شتراوس مفكري عصرنا لأنَّهم لا يدركون الصراع الذي لا يمكن التغلب عليه بين الفلسفة والسياسة، وبالتالي يتجاهلون الحذر التقليدي. استنادًا إلى فهم سطحي للتقليد، يأملون أن يؤدي نشر تعاليم الفلسفة والعلم إلى رفاهية البشرية وسعادتها. مثل سقراط في «السحب»، تنقل الفلسفة الحديثة نتائج أبحاثها للجميع، مما يعرضها لخطر التسبب في نفس الفوضى وردود الفعل المدمرة التي فعلها ستربسياد.

لكن إذا كانت المدينة الموصوفة في الجمهورية لم تعد سوى خيالا، فإن بعض الأسئلة تطرح نفسها: هل كان فعل أفلاطون محاولة لخداع غالبية المواطنين وفرض نفسه بقوة الخطاب؟ هل تكون أطروحة ثراسيماخوس صحيحة إذن؟ ألا توجد عدالة تتجاوز صراعات السلطة؟ سقراط الأفلاطوني يتجنب هذا الاستنتاج لأنه يعتبر أن عدالة الفرد تتطور بالتوازي مع عدالة المدينة، كما يؤكد شتراوس. الإنسان بحسبه، قادر على تحقيق كمال يستحيل الوصول إليه بالنسبة للمجتمع، وهذا الكمال يجب

(24) L. Strauss, "Restatement on Xenophon's Hiero", op. cit., p. 93; Claudia Hilb, Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 138; Catherine Zuckert, "Leo Strauss: una nueva lectura de Platón", dans Claudia Hilb éd., Leo Strauss: el filósofo en la ciudad, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 159-198.

أن يوجه المدينة. تستمد الحياة السياسية مشروعيتها إذن من نشاط يتجاوزها، من النشاط الكامل: الفلسفة. بعبارة أخرى، يشير شتراوس إلى أنَّه من خلال تقديم الفلسفة باعتبارها النشاط الأكثر كمالًا، يترك سقراط في كتابات أفلاطون للقراء الأكثر ذكاء معيارًا متينًا لقياس قيمة النظام السياسي: أفضل مدينة هي تلك التي تستطيع أن تسمح بحياة أكثر تميزًا بالطبيعة، وهي الحياة الفلسفية.

ومع ذلك، إذا كان شتراوس يفسر الإمكانية المقترحة في الجمهورية للوصول إلى المعرفة اليقينية بالطبيعة على أنها خيالية، فإن التأكيد على تفوق نمط حياة معين يجب أيضًا أن يُفهم على أنه خيالي. لا يمكننا معرفة نمط الحياة الأكثر توافقا مع الطبيعة دون امتلاك معرفة يقينية بالعالم. لذلك يبدو أن المعيار الذي يجده شتراوس في حوارات أفلاطون مشكوكا فيه.

لا يتجاهل المؤلف هذه المشكلة، كما يظهر ذلك في تأويله لكتاب «المأدبة». هذا الحوار هو الوحيد الذي يقدم محادثة بين أريستوفان وسقراط ويؤوله شتراوس على أنه رد مباشر على المسرحيات الكوميدية للشاعر. تعرض المأدبة حفلًا تتفق فيه عدة شخصيات على مدح إيروس Eros. أريستوفان هو أحد الضيوف ويقدم خطابا شعريًّا. بعده يتدخل أغاثون Agathon، ثم سقراط، الذي هو آخر المتحدثين. وفقًا لشتراوس، تتفق خطابات أريستوفان وسقراط على نقطة مهمة: كلاهما يصف إيروس على أنه الدافع الذي يقود البشر نحو السعادة. ومع ذلك، هناك أيضًا فرق مهم: بينما يقدم أريستوفان الإيروس كدافع أفقي يقود كل إنسان نحو طبيعته الخاصة، يصفه الفيلسوف كدافع عمودي ويؤكد إمكانية الانتقال من الأشكال الأولية للإيروس إلى أشكال أكثر كمالًا (في هذا السياق، تُوضع الفلسفة في أعلى مستوى). هذا الخلاف هو أساس النزاع بين الفلسفة والشعر، وهذا النزاع موجود، وفقا لشتراوس، في كل أعمال أفلاطون[25].

يبقى واضحًا في «المأدبة» أن لا الشاعر ولا الفيلسوف يتمكنان من إثبات وجهة نظرهما بالكامل، وذلك لأنَّ إيروس - هذا الدافع الذي يعتبره أريستوفان أفقيًّا وسقراط عموديًّا - يشكل جزءًا من الطبيعة (*phusis*)، ذلك البُعد من الواقع الذي يتعذر على العقل الإمساك به. وهكذا، يضطر كلاهما إلى تقديم روايات جميلة ومقنعة لإضفاء المصداقية على وجهات نظرهما. يتحدث سقراط أخيرا، وإذا كان تدخله ينال استحسان الجمهور، فإن الانتصار يكون بالدرجة الأولى خطابيا rhétorique. في الواقع، يحاول أريستوفان الرد، لكنه يُقاطع بوصول ضيف جديد. إنَّ عدم إمكانية إثبات تفوق إيروس الفلسفي -وبالتالي تفوق نمط حياة الفلاسفة- بطريقة عقلانية يبدو أنه يدفع أفلاطون إلى حماية سقراط من

(25) Ibid. p. 158.

خلال حيل أدبية. وهكذا، على الرغم من أن تفوق الفلسفة يُؤكَّد في الخطاب، إلا أنه لا يمكن إثباته إلا من خلال الأفعال.

لتلخيص الأمر، يمكن القول إنَّ شخصية سقراط تعد، في فكر شتراوس، المثال النموذجي لتفوق الفيلسوف الذي يفرض نفسه بشكل طبيعي. هذا التفوق يدافع عنه الفلاسفة، ومع ذلك، فإنهم غير قادرين على تقديم مبررات فلسفية تدعم موقفهم. كما أشرنا سابقا، فإن عدم قدرة الفلاسفة على إثبات تفوقهم يعود إلى افتقارهم لمعرفة يقينية بالطبيعة، وبدون هذه المعرفة، يبقى كل علم خاص غير مكتمل ومشكوك فيه. وإذا كان كل علم مشكوكًا فيه، فإنَّ المعايير الأخلاقية والسياسية يمكن أن تكون أيضا موضع شك. من وجهة نظر شتراوس، فإن كشف هذه الحقيقة لأشخاص غير قادرين على العيش دون ركائز صلبة، وغير قادرين على تحمل الجهل الذي يوجه الحياة الفلسفية، قد يكون أمرًا خطيرًا. بهذا المعنى، تُظهر حياة سقراط أيضًا ضرورة التحلي بالحذر من قِبل الفلاسفة؛ إذ إنَّ نشاطهم قد يعرض استقرار المدينة وبقاء الفلسفة نفسها للخطر. استنادًا إلى مثال المعلم الكبير، يصف شتراوس الممارسة الوحيدة التي يمكنها، في رأيه، أن تقود إلى السعادة: ممارسة الفلسفة الحذرة، وهو نمط الحياة الذي يكرس نفسه للبحث عن الحكمة دون أن ينسى السياق الذي يحدث فيه، ودون أن ينسى المسؤولية السياسية المتمثلة في احترام وحماية استقرار المدينة.

## سقراط حنة أرندت (Le Socrate de Hannah Arendt)

كما هو الحال مع شتراوس، يمثل سقراط بالنسبة لأرندت أصل تقليد الفلسفة السياسية الغربية. وفقًا للكاتبة، بعد وفاة سقراط، يفقد أفلاطون ثقته في السياسة ويبدأ في التشكيك في قيمة بعض تعاليم أستاذه[26]. إنَّ عجز سقراط عن إقناع هيئة القضاة في أثينا يدفع أفلاطون إلى التشكيك في الإقناع (*peithein*) والرأي (*doxa*): فيبدأ في البحث عن معايير مطلقة لتوجيه واستقرار المجال العام. وفقا لأرندت، كان أفلاطون أول فيلسوف يدعي استخدام معايير مطلقة في الشؤون الإنسانية، التي هي في الواقع نسبية للغاية. هذا الموقف المعادي لسقراط بشكل عميق[27]، يمثل مصير التقليد الغربي الذي، حتى اليوم، لا يزال يواجه صعوبة في النظر إلى السياسة بدون قواعد كونية.

وهكذا، تقترح أرندت قراءة متأنية لأفلاطون مثل تلك التي قدمها شتراوس وتسلط الضوء على القصد (النية) السياسي الكامن وراء بعض الأفكار التي تُقدم على أنها فلسفية بحتة. تؤول إدراج

(26) H. Arendt, "Socrates", op. cit., p. 6, 7.
(27) Ibid, p. 8.

الأساطير حول الحياة بعد الموت في نهاية عدة حوارات لأفلاطون كمحاولة لتوجيه الحشد من خلال نوع معين من العنف: عنف خطابي discursive يسعى إلى إثارة الخوف بدلا من الإقناع. تقترح أرندت أيضًا تأويلًا سياسيًّا لكتاب الجمهورية الأفلاطوني، حيث تعرضه، كرد فعل على موت سقراط، معتبرة أنه محاولة لتأسيس معايير سياسية استنادا إلى بعض الحقائق الفلسفية[28]، بهدف تعويض الطابع المحدود والنسبي وغير المستقر للآراء (doxai).

أما سقراط، من جانبه، فإنَّه لا يعارض بين الدوكسا (doxa) والحقيقة. فالدوكسا هي الصياغة الخطابية discursive لما يبدو لي (dokei moi)، للمنظور الخاص بكل فرد، الذي ليس حقيقة أبدية وثابتة، ولكنه ليس أيضا ادعاء متقلبا واعتباطيا .الـ«ما يبدو لي» هو الفهم الخاص الذي ينبثق من وجهة نظر فريدة لكل فرد يوجد في مكان فريد أيضا في العالم والمجتمع. ويرتبط هذا الفهم ببقية المنظورات الإنسانية لأنه يندرج ضمن ما يعتبره البشر هو العالم. وفقا لأردنت، لم تكن حوارات سقراط مع مواطنيه تهدف إلى التشكيك في قيمة الدوكسا، ولا إلى استبدالها بمعرفة كونية، بل كان هدفها جعل كل دوكسا رأيا أكثر فحصا وأقل تناقضا. كان القصد هو تحسين الآراء (les *doxai*) لتعزيز الحياة السياسية في أثينا[29].

بهذا المعنى، فإنَّ الطريقة التوليدية لسقراط هي حوار بين أنداد، محادثة بين أصدقاء. كل شخص يرى العالم من مكان فريد، ونظره الخاص به لا يمكن فهمه بالكامل من منظور آخر. لهذا السبب، يبدأ سقراط حواراته بأسئلة. بالطريقة نفسها، لكي يكون لكل فرد فرصة ليكون واعيا بانفتاحه الخاص على العالم، ولفهم «ما يبدو له» (*dokei moi*) الخاص به، فإنه يحتاج إلى الآخرين، إلى نظرات مختلفة. علاوة على ذلك، كما هو الحال في محادثات الأصدقاء، حيث يفتح كل شخص أفقه الشخصي على فضاء مشترك، فإن الحوارات السقراطية تسمح بتنظيم الآراء *doxai* المختلفة وفتح أفق مشترك بين المواطنين. في سياق البوليس (الدولة-المدينة) اليونانية، تؤول أرندت الطريقة التوليدية السقراطية أيضًا على أنها محاولة لتعويض الثقافة التنافسية (الصراعية): فالحوار السقراطي يسمح ببناء فضاء من الوئام بين رجال عادة ما يفصلهم الصراع من أجل الشرف والمجد. هذا النوع من الفهم الذي ينبثق

(28) Ibid, p. 10, 11 et 31.

(29) بحسب إتيان تاسان، «فإن الفكر السقراطي، كما تعيد آرندت صياغته، يتميّز بسمة مزدوجة: أولًا، بكونه لا يُقابل، كما فعل أفلاطون لاحقا، بين الحوار الجدلي (dialegesthai) والإقناع الخطابي (peithein)، وثانيا، وبالنتيجة، لا يُقابل بين الفكرة «الحقيقية» الناتجة عن الحوار مع الذات أو مع الآخر، وبين الرأي (doxa) (...). إنَّ سقراط لا يُقيم مدينة الفلاسفة (مدينة di-alegesthai) في مواجهة مدينة المواطنين (مدينة peithein). انظر: Étienne Tassin, Le Trésor Perdu, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1999, p. 56.

من التبادل الودي لوجهات نظر مختلفة هو، بحسب أرندت، نوع من الفهم السياسي بامتياز[30].

تظهر ممارسة هذا الحوار أيضًا العلاقة الوثيقة بين البعد الإيتيقي (الأخلاقي) والبعد السياسي. وفقا لأرندت، يُظهر التعليم السقراطي أنَّ الإنسان ليس وحيدًا، حتى في العزلة؛ لأنَّ جميع الأشخاص يحملون في داخلهم تعددية الإنسانية. وفي هذا السياق، تبرز الكاتبة عبارة سقراط المذكورة في جورجياس Gorgias لأفلاطون: «من الأفضل أن تختلف مع الجميع (...) من أن تختلف مع نفسك». كل الأشخاص هم في الوقت نفسه أفراد وتعدديات، ولهذا السبب يمكنهم أن يكونوا في خلاف مع أنفسهم. يتجلى هذا بوضوح في نشاط الفكر، حيث ينقسم الشخص داخل ذاته لإجراء حوار مع نفسه على طريقة الحوارات التي كان سقراط يثيرها بين المواطنين. التفكير والحوار هما طريقتان للانفتاح على التعددية التي تسكن كل شخص والعالم. وحدهم القادرون على الحوار مع أنفسهم هم القادرون على الحوار مع الآخرين وممارسة الصداقة، كما تؤكد أرندت[31]. هؤلاء هم أيضًا قادرون على فهم تعددية العالم الإنساني، وهي التعددية التي توجد في قلب البشر كما في الفضاء المشترك. تشير أرندت في النهاية إلى أنَّ تعليم سقراط يكشف عن الطابع السياسي بشكل جوهري للكائنات الإنسانية، التي تعيد اكتشاف التعددية حتى في العزلة.

في هذا السياق، تُذكّر أرندت بعبارة أخرى منسوبة إلى سقراط: «تصرف كما تريد أن تظهر للآخرين». إذا لم نكن وحدنا تمامًا في العزلة وإذا كنا نظهر ليس فقط للآخرين ولكن أيضا لأنفسنا، فإننا لا نستطيع الهروب من أعمالنا المشينة حتى وإن حدثت دون شهود. في غياب القواعد الخارجية أو نظرات الآخرين القسرية، نجد أنفسنا أمام نظرتنا الخاصة. وهكذا، وفقا لها، يكشف سقراط عن إمكانية وجود إيتيقا علمانية لا تحتاج إلى أن تعتمد على معايير متعالية. يفتح الحوار الداخلي بعدا يساعدنا على التوجه في العالم دون أوامر خارجية وكونية. ما يساعدنا على التوجه ليس سمة (خاصية) ثابتة مرتبطة بالعالم، بل هو ممارسة: ممارسة للحوار التي تسعى إلى التوافق مع الذات، والتي تهدف إلى تطوير الولاء لها. إنها محاولة للحفاظ على الصداقة مع الذات، لأن هذه الذات تمثل الشخص الوحيد الذي لن نتمكن أبدا من الهروب منه[32].

إنَّ عدم القدرة على الحوار مع الذات هو أحد العناصر التي جعلت بعض الأحداث السياسية الأكثر وحشية في القرن الماضي ممكنة. في أعقاب إعادة النظر في جميع المعايير والسلطات، كان الأشخاص

(30) H. Arendt, « Socrates », op. cit., p. 18.
(31) Ibid., p. 20-21.
(32) Ibid., p. 22.

القادرون على إجراء حوار داخلي هم فقط من تمكنوا من مقاومة الضغط الجماعي الذي كان يؤدي إلى قبول وتنفيذ أفعال تتناقض بشكل صارخ مع إمكانية الحياة المفتوحة على تعددية العالم البشري. يعتبر مثال آيخمان Eichmann نموذجًا لهذا، حيث إنَّ سطحيته (عدم قدرته على توطين فضاء داخلي) دفعت أرندت إلى إعادة التفكير في مسألة الحكم jugement باعتبارها مشكلة سياسية[33].

يكشف سقراط، من وجهة نظر حنة أرندت، عن تلاق ممكن بين تجربة الفكر وتجربة الفعل. ومع ذلك، تشير أرندت إلى أنَّ الفكر والفعل غالبًا ما يكونان في حالة توتر مستمرة، وموت سقراط يبرز هذه المشكلة. فالفكر يمتلك قوة تدميرية إزاء جميع المعايير الراسخة، والقيم، ومقاييس الخير والشر، وقواعد السلوك[34]. يدفع الفكر إلى التساؤل بدلًا من اليقين، وقد يعيد النظر في الآراء التي يعتمد عليها الأفراد والمجتمعات لتنظيم حياتهم. وبالتالي، يصبح البحث عن المعنى أمرا خطيرا، لأنه يؤدي إلى تفكيك وإعادة فحص كل القواعد والمذاهب المعترف بها. علاوة على ذلك، فإن هذه العملية »تخاطر في كل لحظة بأن تنقلب على نفسها، وتؤدي إلى قلب القيم القديمة، وإعلان أنها تتعارض مع «القيم الجديدة» «[35]. وترى أرندت أن ما يُطلق عليه «العدمية» ليس في الواقع إلا خطرا متأصلا في الفكر، لأن أي فحص نقدي لا بد أن يمر بمرحلة النفي.

لكن هذا الخطر لا ينبع من القناعة السقراطية القائلة بأنَّ الحياة التي لا تخضع للفحص لا تستحق أن تُعاش، بل على العكس تماما، ينبع من الرغبة في الوصول إلى نتائج تجعل أي تفكير أعمق غير ضروري[36].

مثل شتراوس، تعتبر حنة أرندت أن التوتر بين المدينة -عالم الفعل بامتياز- وحياة العقل - الحياة التي تُكرس الفلسفة نفسها لها- هو أمر مهم في التقليد الغربي. ومع ذلك، فهي تؤول هذا التوتر بطريقة مختلفة تماما. بينما يرى شتراوس أنَّ الصراع بين البوليس (الدولة-المدينة) والفلسفة ناتج عن سوء فهم بين كائنات بشرية مختلفة جذريا (بين الفلاسفة، الذين يمكنهم التعايش مع أسئلة الفلسفة المزعجة والمزعزعة للاستقرار، وعامة الناس الذين لا يستطيعون التصرف بشكل عقلاني دون معايير صلبة يعتمدون عليها في قراراتهم)، ترى أرندت أن هذا الصراع يشير بالأحرى إلى توتر داخلي يشترك فيه

(33) Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem, New York, Penguin Classics, 2006; id., "Personal Responsability Under Dictatorship", "Some Questions of Moral Philosophy" et "Thinking and Moral Considerations", dans Responsability and judgment, New York, Schocken Books, 2005.

(34) H. Arendt, La vie de l'esprit, op. cit. p. 229.

(35) Ibid, p. 231.

(36) Ibid, p. 231-232.

جميع البشر، وهو توتر بين قدرات وتجارب إنسانية مختلفة[37].

في محاورة «ثياتيتوس» Théétète، يرى أفلاطون أن ما يدفع الفيلسوف إلى الفلسفة هو الشعور بالدهشة .(thaumadzein) إنها تجربة فريدة لا يمكن وصفها بالكامل عبر الكلام. وكما هو الحال مع الفكر، تقود الدهشة إلى التساؤل بدلا من اليقين، وقد تؤدي إلى التشكيك في الآراء الراسخة. لكن حنة أرندت، على خلاف أفلاطون، ترى أنَّ الدهشة (thaumadzein) ليست قدرة مقتصرة على الفلاسفة وحدهم، بل هي تجربة مشتركة بين جميع البشر[38]. ما يميز الفلاسفة عن غيرهم هو طريقة تعاملهم مع هذه الدهشة؛ فالفيلسوف الحقيقي يبقى دائما منفتحا على هذه التجربة، مما يجعله بعيدًا عن الدوغمائيات التي يتشبث بها بعض الأشخاص خوفا من أن تتعرض آراؤهم للمساءلة.

أخيرًا، بما أنَّ الفيلسوف هو أيضًا مواطن يعيش في المدينة، فإنه يمتلك آراءه الخاصة. بهذا المعنى، تتعايش القدرة المواطنية (citoyenne) على التعبير عن الدوكسا، وصياغة الخطابات، وإمكانية العيش بانفتاح على الدهشة في كل شخص. ومع ذلك، قد تتصارع هذه الأنماط: القدرة على التعبير عن الذات من خلال الخطابات أو الأفعال، والقدرة على استكشاف الجهل وطرح الأسئلة، قد تكون أحيانا في حالة توتر. ولهذا السبب، لا تعتقد أرندت أن الصراع الذي تكشفه شخصية سقراط هو مجرد ظرفي[39]: بل إنه يشهد على الطابع الإشكالي الحتمي في الحياة الإنسانية.

وفقًا لأرندت، من خلال محاكمة سقراط، يحاول أفلاطون فصل الحياة الفلسفية عن الحياة السياسية: يكرس نفسه (ويدعو الفلاسفة الآخرين) إلى حياة مخصصة بالكامل لتجربة الدهشة. وبذلك، يرفض الفيلسوف جزءا من جوانيته (intériorité)، ويحاول تدمير تعدديته الداخلية وذاته السياسية جوهريًّا[40]. لكن، ووعيًا منه بعدم يقين الحياة السياسية، يحاول أفلاطون في الوقت نفسه السيطرة على أو التحكم في الانحراف غير المتوقع للشؤون الإنسانية. وبهدف من هذا القبيل، يبحث في الممارسة الفردية للتأمل عن بعض المعايير السياسية التي لا شك فيها. وبهذه الطريقة، يشوه الفيلسوف تعليم سقراط، ويزدري في نفس الوقت تعقيد وكرامة الحياة النشيطة (*vita activa*). من جهة، يستخدم سقراط كمتحدث باسم مذاهب أبدية، ويؤول نشاطه كمصدر لليقينيات التي لا تقبل النقاش؛ ومن جهة أخرى، يسعى إلى إخضاع التعددية السياسية إلى معايير أحادية (متواطئة) وخارجية. في الواقع، مع هيمنة التأويل الأفلاطوني للفلسفة، يبقى الإرث السقراطي مخفيا. هذا الإرث

(37) H. Arendt, « Socrates », op. cit., p. 36.
(38) Ibid., p. 35.
(39) Ibid., p. 27.
(40) Ibid., p. 37.

يدعو إلى البحث عن علاقة متناغمة (قدر الإمكان) بين التجربة السياسية والتجربة التي تفتح الطريق إلى الفلسفة. في هذا الصدد، تقترح حنة أرندت أنه:

لو كان هناك تقليد سقراطي في الفكر الغربي، وإذا كان تاريخ الفلسفة، كما يقول وايتهيد White-head، عبارة عن سلسلة من الهوامش المضافة إلى أعمال سقراط وليس أفلاطون (وهو أمر مستحيل تماما)، لما وجدنا إجابة لسؤالنا، ولكننا على الأقل كنا سنحصل على عدد من الاختلافات حوله[41].

وهكذا، تستعين أرندت بشخصية سقراط لمساعدتنا على إعادة التفكير في بعض المشكلات المرتبطة بالشرط الإنساني (الوضع البشري) la condition humaine، تلك المشكلات التي أظهرت الإجابات التي قدمها التقليد بشأنها عدم كفايتها اليوم. تتجاوز الممارسة السقراطية حدود المعرفة والإيتيقا (الأخلاق) والسياسة؛ ولهذا السبب، فهي تمثل نموذجًا لكل من يسعى إلى إيجاد طرق جديدة لممارسة التفكير، وأيضا لأولئك الذين يجب عليهم ببساطة مواجهة المآزق (الإحراجات apories) التي يفرضها عصرنا.

كان ليو شتراوس وحنة أرندت معاصرين، فقد شاركا الدروس نفسها، وتتلمذا على أيدي الأساتذة أنفسهم، ودرّسا في الجامعات نفسها. كما تأثر مصيرهما بالأحداث التاريخية نفسها، وتغذت رؤيتهما الدراسية من الأفكار نفسها. كلاهما سعى إلى التفكير والكتابة في أعقاب تجربة التوتاليتارية (الشمولية)، وكانا ينظران بقلق إلى المجتمعات السياسية الحديثة، ويبحثان في التقليد عن عناصر تساعدهما على معالجة والتعبير عن انشغالهما[42]. ومع ذلك، فإن استنتاجاتهما مختلفة جذريا. فعلى الرغم من أننا أشرنا إلى العديد من أوجه التكافؤ في تفكير الكاتبين، إلا أننا لاحظنا أيضا أن هذه الأمور تؤدي دائما إلى نتائج مختلفة. إحدى النقاط المشتركة بينهما هي الأهمية الممنوحة لشخصية سقراط، الذي يُعتبر في الوقت نفسه شخصية مؤسسة للفلسفة السياسية الغربية ونموذجا للإلهام في التعامل مع القضايا الحديثة. علاوة على ذلك، وعلى الرغم من أنَّ أرندت وشتراوس يستخلصان تعاليم مختلفة من سقراط، فإن كليهما يطوران ممارسة معينة انطلاقًا من مثاله. لا أرندت ولا شتراوس يدّعيان وضع نظرية حاسمة للإجابة على المشكلات الإنسانية؛ بل يسعيان إلى تطوير ودعوة الآخرين إلى تبني ممارسة في الفكر والفعل تتماشى مع الاعتراف بالجهل.

فما الذي يدفع كل مؤلف إلى استنتاجات بعيدة إلى هذا الحد عن بعضها البعض؟ ما الذي يجعل شتراوس يعتبر سقراط مثالا على تفوق الفلاسفة، في حين ترى أرندت في شخصيته إمكانية إقامة علاقة غير هرمية بين الحياة التأملية(vita contemplativa) والحياة النشيطة (vita activa)؟ لماذا

(41) H. Arendt, La vie de l'esprit, op. cit., p. 228.

(42) Ronald Beiner, "Hannah Arendt and Leo Strauss: The Unconmmenced Dialogue", Political Theory, vol. 18, n° 2, mai 1990, p. 238-254; Dana Villa, "The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates", Political Theory, vol. 26, n° 2, avril 1998, p. 147-172.

يقترح شتراوس أن حياة سقراط تُظهر ضرورة حماية المدينة من التعاليم الفلسفية، بينما تقترح أرندت رؤية المعلم الكبير كمكتشف لممارسة قادرة على الجمع بين التفكير والعمل؟

أرندت، مثل شتراوس، تستشهد بجملة من باسكال Pascal قد تساعدنا على فهم هذه الاختلافات. يقول باسكال عن أفلاطون وأرسطو ما يلي:

«إذا كتبوا عن السياسة، فذلك كان من أجل إدارة مستشفى للمجانين. وإذا تظاهروا بالحديث عنها كشيء عظيم، فهذا لأنهم كانوا يعلمون أن المجانين الذين يخاطبونهم يعتقدون أنهم ملوك وأباطرة. كانوا ينغمسون في مبادئهم بهدف تهدئة جنونهم بأقل ضرر ممكن[43] .»

بينما يرى شتراوس أنَّ هذه الجملة تصف مشكلة ثابتة في وضع الفيلسوف (الذي يجب أن يعيش في مجتمع معادٍ)، تعتبر أرندت أنّها تظهر علاقة بين الفلسفة والسياسة يمكن ويجب تعديلها. إن كون هذه العلاقة ثابتة بالنسبة لأحدهما وطارئة بالنسبة للآخر يشير إلى اختلاف جوهري أكثر بين المؤلفين. يعتمد شتراوس في تأملاته على فكرة وجود تفاوت طبيعي وغير قابل للتجاوز بين البشر. أما أرندت، فتفترض أن التفاوتات ليست جذرية إلى هذا الحد ولا تعيق تشكيل مجتمع سياسي. وجهة نظر أرندت تقتضي وجود بعض الجوانب المشتركة التي يمكن من خلالها إنشاء المساواة السياسية.

نصل إذن إلى التصورات المتعلقة بالطبيعة البشرية الكامنة وراء أعمال أرندت وشتراوس، إلى الأفكار الأساسية التي يقوم عليها فكرهما. يبدو أن الاختلافات بين أفكار شتراوس وأرندت مرتبطة بتصوراتهما المختلفة عن الطبيعة البشرية[44]. وعلى الرغم من أن كلا منهما يقدم مبررات وحججا وجيهة لدعم وجهة نظره، إلا أن أيا منهما لا يستطيع إثبات رأيه بشكل قاطع. كما في الجدل بين أريستوفان وسقراط في «المأدبة»، فإن القضية المطروحة هنا هي الـ «الطبيعة phusis»، ذلك البُعد من الواقع الذي يظل بعيدا عن متناول العقل البشري.

بهذا المعنى، لا يجد كل من أرندت وشتراوس في شخصية سقراط حقائق لا شك فيها، بل بعدا من تعليمه تم إغفاله من قبل التأويلات الأكثر أرثوذوكسية للتقليد. ما يشير إليه هذان المؤلفان من خلال نموذج سقراط هو إمكانية وجود فكر يُعد في ذات الوقت ممارسة praxis، وفكرا لا يحتاج إلى بناء معارف أبدية لمساعدتنا على «الوعي بأنفسنا، ووجودنا في العالم، (و) وجودنا مع الغير»[45] .

(43) أنا أتبنّى هنا موقف رونالد بينر، الذي يلفت الانتباه إلى التحليل الذي يُقدّمه المؤلفون لهذه العبارة في:
«Hannah Arendt and Leo Strauss», op. cit.

(44) يشير بينر أيضًا إلى هذه المسألة في المقال المذكور (ص 243).

(45) P. Hadot, Qu'est-ce que la philosophie antique ?, op. cit., p. 415.

## المراجع:

Hadot, P. (2001). *La philosophie comme manière de vivre*. Éditions Albin Michel.

Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Gallimard.

Arendt, H. (1994). *Essays in understanding: 1930–1954*. Schocken Books. (Translation published as *La nature du totalitarisme*. Payot, 2006).

Arendt, H. (2005). *La vie de l'esprit*. Quadrige.

Arendt, H. (2007). *The promise of politics*. Schocken Books.

Arendt, H. (1998). *The human condition*. University of Chicago Press. (Original work published 1958)

Arendt, H. (1993). *Between past and future*. Penguin Books.(Original work published 1961)

Arendt, H. (2006). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Penguin Classics. (Original work published 1963)

Arendt, H. (2005). *Responsibility and judgment*. Schocken Books.

Strauss, L. (1988). *What is political philosophy?* University of Chicago Press.

Strauss, L. (1980). *Socrates and Aristophanes*. University of Chicago Press.

Gildin, H. (Ed.). (1975). *Political philosophy: Six essays by Leo Strauss*. Pegasus.

Hilb, C. (n.d.). *Leo Strauss: El arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*. Fondo de Cultura Económica.

Hilb, C. (Ed.). (2011). *Leo Strauss: El filósofo en la ciudad*. Prometeo.

Jaffro, L. (2001). *Leo Strauss: Tradition de la pensée classique*. Vrin.

Tassin, É. (1999). *Le trésor perdu*. Éditions Payot & Rivages.

Donato, O. M. (Ed.). (2010). *Entre antiguos y modernos: Hermenéutica, ética y política*. Universidad Libre de Colombia.

*The Journal of Political Philosophy*, 23(2). (1996).

*Political Theory*, 18(2). (1990, May).

*Political Theory*, 26(2). (1998, April).

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.521

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 17-8-2024
تاريخ القبول: 3-9-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# عن الهوية الشخصية[1]

ديفيد هيوم[2]

ترجمة: رضوان العصبة[3]

radouane.elasba@uit.ac.ma

مراجعة: أحمد مصلح[4]

## الملخص:

تقوم الهوية على علاقات الأفكار؛ وهذه العلاقات سبيلها أن تخلق الهوية بالانتقال السهل الذي تعمله. ولكن، لما هي كانت العلاقات وسهولة الانتقال قد تتناقص تناقصًا يعتاص الإحساس بدرجاته، فإنه يَعْسر أن نستملك معيارًا صحيحًا يمكننا من حل أي نقاشٍ يخص الوقت حين تتحصَّل حق اسم الهوية أو تفقده. ومتى كان ذلك كذلك، وكانت جميع الأسئلة المُحْكَمة والدقيقة عن الهوية الشخصية لا يمكن البت فيها أبدًا، فقد وجب -لأجل هذا الذي ذكرنا- عدها صعوباتٍ نحويةً لا صعوباتٍ فلسفيةً؛ فإن جميع النقاشات عن هوية الأشياء المتصلة غير المنقطعة هي مجرد نقاشاتٍ لفظيةٍ، باستثناء مبدأ اتحادٍ خيالي أو وهمي تسوق إليه العلاقة بين الأجزاء.

## الكلمات المفتاحية:

الهوية، العلاقة، الهوية الشخصية، الهوية العددية، الهوية النوعية.

(1) هذا المقال مأخوذٌ من كتاب:
David Hume, *A Treatise of human nature*, Vol. I, Edited by Ernest Rhys, Everyman's Library, P: 238- 249.

(2) ديفيد هيوم (1711- 1776) فيلسوف ومؤرخ بريطاني (أسكتلندي).

(3) طالب باحث بسلك الدكتوراه، مختبر الإنسان والمجتمع والقيم، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب.

(4) أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب.

للاقتباس: هيوم، ديفيد، عن الهوية الشخصية، ترجمة: رضوان العصبة، مراجعة: أحمد مصلح، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 10، ع 1، 2026، 210-224.

© 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: 2024-8-17
Accepted: 2024-9-3

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Of Personal Identity(5)

**By: David Hume(6)**

**Translated by: Redhwan Al-Asabah(7)**

Elasba103@gmail.com

**Revised by: Ahmed Musleh(8)**

## Abstract:

Identity is based on relationships of ideas, and these relationships create identity through the easy transition they make. However, since relationships and ease of transition may diminish in degrees that are difficult to sense, it is difficult to have a correct criterion to settle any discussion of time when the right to the name of identity is acquired or lost. And when this is so, and all the precise and accurate questions of personal identity can never be decided, it is necessary - for this reason - to regard them as grammatical difficulties, not philosophical. All discussions of the identity of unbroken connected things are merely verbal discussions, except for the principle of an imaginary or illusory union to which the relation between the parts leads.

## Keywords:

*Identity, Relationship, Personal Identity, Numerical Identity, Qualitative Identity*

(5) This article is taken from:
David Hume, A Treatise of human nature, Vol. I, Edited by Ernest Rhys, Everyman's Library, P: 238- 249.

(6) David Hume (1711-1776) British (Scottish) philosopher and historian.

(7) PhD student, Laboratory of Man, Society and Values, Faculty of Humanities and Social Sciences, Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco.

(8) Professor of Philosophy and History of Science, Faculty of Humanities and Social Sciences, Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco.

ite this article as: Hume, David, Of Personal Identity, trans: Redhwan Al-Asabah, Revised by: Ahmed Musleh, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026, 210-224.

*© 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:

يرى هيوم أن الذاتَ ليست سوى حزمةٍ أو مجموعةٍ من الإدراكات المختلفة التي تتعاقب بسرعةٍ هائلةٍ، وهي في تدفقٍ وحركةٍ دائمين؛ فإنه ليست توجد في العقل البتة بساطةٌ في زمنٍ ما، ولا هوية في زمنٍ آخر، مهما كان الميل الطبيعي الذي قد يكون لنا أن نتخيل تلك البساطة والهوية؛ بل إن ما يوجد في العقل هو العلاقة، أعني علاقةً بين الإدراكات. وأمْرُ العلاقة أن تُسَهِّل انتقال العقل من شيءٍ إلى آخر، فتجعل مرورَه سلسًا سهلًا كأنه يتأمل شيئًا واحدًا مستمرًّا لأجل التشابه الذي بين الأشياء. وهذا التشابه هو سبب الخلط والخطأ، يجعلنا نستبدل مفهوم الهوية بمفهوم الأشياء المترابطة. ولما كان كذلك، فإنه يغلب أن نخلط بين الهوية والعلاقة.

واعلم أن ميلنا إلى الخلط بين الهوية والعلاقة يكون كبيرًا جدًّا، حتى إننا نميل إلى تخيل شيءٍ غير معروفٍ وغامضٍ، يربط الأجزاء، إلى جانب علاقتها. ومتى صح عندنا هذا الذي ذكرنا، كان شغلُ هيوم الرئيس البرهنةَ على أن كل الأشياء التي ننسب لها هويةً، إنْ نحن ما اكترثنا بثباتها واتصالها، إنما تقوم هي على توالي أشياء مترابطةٍ. وإذا تقرر هذا، فإن الهوية ليست في الواقع شيئًا ينتمي إلى الإدراكات المختلفة، ويوحدها معًا، ولكنها مجرد صفة ننسبها إليها، بسبب اتحاد أفكارها في الخيال عندما نتأملها. وما يوهمنا بهذه الصفة إنما هي علاقاتٌ ثلاثةٌ، قد تقدمت فعلمتَ أولها التشابه، وبقي لك أن تعلم ثانيها وثالثها، عنيتُ التجاور والسببية.

قد تحصل أن الهوية تقوم على علاقات الأفكار؛ وهذه العلاقات سبيلها أن تخلق الهوية بالانتقال السهل الذي تعمله. ولكن، لما هي كانت العلاقات وسهولة الانتقال قد تتناقص تناقصًا يصعب الإحساس بدرجاته ويشُقُّ، فإنه يَعْسر أن نملك معيارًا صحيحًا نصير به إلى حل أي نقاشٍ يخص الوقت حين تكسب حق اسم الهوية أو تفقده. ومتى كان ذلك كذلك، وكانت جميع الأسئلة المُحْكَمة والدقيقة عن الهوية الشخصية لا يمكن البت فيها أبدًا، فقد ينبغي، لأجل ذلك، عدها صعوباتٍ نحويةً لا فلسفيةً.

وإذا كان هذا النص الذي نترجمه لك قد تقدَّم عبد الكريم ناصيف فترجمه، لما هو ترجم كتاب ديفيد هيوم **مصنف في الطبيعة الإنسانية**، فإنَّا نعيد ترجمته هاهنا لأجل أمرين اثنين: **أولًا**؛ لأجل أن نص «عن الهوية الشخصية» قد عرت ترجمته كثرةٌ من الأخطاء لا تكاد هي أن تغادر كل فقرةٍ من فقراته، فصار النص مستغلقًا على الفهم ملتبسًا متعذرًا. ولما هو كان النص مستغلقًا في لغته الأصل، فقد انضاف ذا الاستغلاق إلى آخر جنته الترجمة جني قصورٍ وتسرعٍ لا جني تصرفٍ وتبيئةٍ.

وثانيًا: لأجل التنبيه إلى الأهمية التي صار هو ينالها سؤال الهوية الشخصية في الفلسفة والعلم المعاصرين نوْلًا يعْظُم هو تلك التي نالها في الفلسفة والعلم الحديثين؛ فإنه لا مبحث من المباحث المعاصرة إلا تربطه اليومَ رابطةٌ بالذات، ومتى هي حضرت الذات فثمة الهوية الشخصية؛ وقد تعلم أن هيوم ما كان ممكنًا له إنكار الهوية الشخصية إلا بإنكار الذات.

## النص المترجم:

موجودون هم بعضُ الفلاسفة الذين يتوهمون أننا ندرك في كل لحظةٍ يقينيَّ الإدراك ما نسميه ذاتَنا؛ وأننا نشعر بوجودها واستمراريتها في الوجود؛ وهم متيقنون يقينًا يفوق الدليل البرهاني، من هويتها الكاملة وبساطتها[9]. يقولون إن الإحساس الأقوى، والعاطفة العُنْفى[10]، بدل أن يصرفا انتباهنا عن هذا الرأي، فإنهما ليس يعملان إلا على ترسيخه أقوى ترسيخٍ، ويجعلاننا نفكر في تأثيرهما على الذات، تأثير تألمٍ أو تلذذٍ. إن محاولة تقديم دليلٍ آخر على ذلك إنما هي إضعافٌ لبداهته؛ لأنه لا دليل يمكننا استخلاصه من حقيقةٍ نعيها باطنيًّا؛ ولا شيء يكون لنا يقينيًّا إذا نحن شككنا في ذلك.

والذي يسوء حظهم أن كل هذه الإثباتات الإيجابية تتعارض مع تلك الخبرةِ عينِها التي يحتجون بها لأجلهم؛ فلسنا نملك أيَّ فكرةٍ عن الذات، حسب الطريقة الموضحة هاهنا؛ لأنه من أي انطباع يمكن اشتقاقُ هذه الفكرة؟ أمرٌ مستحيلٌ هو الإجابة عن هذا السؤال دون تناقضٍ وسخافةٍ واضحين[11]؛ ومع ذلك، فهو سؤالٌ يجب الإجابة عنه ضرورةً، إذا نحن أردنا أن تكون فكرةُ الذات واضحةً ومعقولةً. يجب أن يوجد انطباعٌ واحدٌ مخصوصٌ يخلق كلَّ فكرةٍ حقيقيةٍ. لكن الذات أو الشخص ليس أيَّ انطباعٍ واحدٍ، بل هو ذاك الانطباع الذي فَرْضُه أن ترجع إليه انطباعاتنا وأفكارنا المتعددة. وإذا كان هو يوجد أيُّ انطباعٍ يخلق فكرةَ الذات، فيجب أن يظل هذا الانطباعُ هو نفسَه دونما تغير، طول مسار حياتنا بأكمله[12]؛ لأن الذاتَ فَرْضُها أن توجد بهذه الطريقة. ولكن ليس يوجد انطباعٌ ثابتٌ وغيرُ

(9) يرى ماكناب، في كتابه ديفيد هيوم: نظريته في المعرفة والأخلاق، أن الفلاسفة الذين يقصدهم هيوم هاهنا إنما هم الفلاسفة التجريبيون لا الفلاسفة العقلانيون الميتافيزيقيون. انظر:

D. G. C. MacNabb, *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*, Archon Books, Hamden, Connecticut, First Published 1951, Second Edition 1966, P: 146.

(10) مؤنث اسم التفضيل «أعنف». انظر: عباس حسن، النحو الوافي، الجزء الثالث، دار المعارف، مصر، ص: 414.

(11) يريد القول إن فكرة الذات معدومةٌ غيرُ موجودةٍ لأجل انعدام الانطباع، أعني انطباعها، ما دامت كلُّ فكرةٍ، في فلسفة هيوم، لا بد هي تصدر عن انطباعٍ.

(12) انطباع الذات ممتنعٌ لسببين: 1) ليست الذاتُ أيَّ انطباعٍ واحدٍ، بل هي ذاك الانطباع الذي فَرْضُه أن ترجع إليه انطباعاتنا وأفكارنا المتعددة. 2) إذا كان هو يوجد انطباعٌ يخلق فكرة الذات، فيجب أن يظل هذا الانطباعُ هو نفسَه دونما تغير، مَدةَ حياتنا بأكملها؛ ولكنه معلومٌ لك ألَّا انطباعَ ثابتٌ غيرُ متغير.

متغيرٍ. إن الألم واللذة، الحزن والفرح، العواطف والأحاسيس يعقب بعضُها البعضَ، وليس توجد كلها في الوقتِ نفسِه. ولما كان كذلك، فلا يمكن أن نشتق فكرةَ الذات من أي واحدٍ من هذه الانطباعات، أو من أي انطباعٍ آخر؛ وبالتالي، ليس يوجد مثلُ هذه الفكرة.

بَلْهَ[13]، ما مصير جميع إدراكاتنا الخاصة حسب هذه الفَرْضية؟ إن كل هذه الإدراكات[14] مختلفةٌ ومتمايزةٌ ومنفصلٌ بعضُها عن البعض، ويمكن التفكير فيها منفصلةً، ويمكن أن توجد منفصلةً، وليس تحتاج ما يدعم وجودَها. إذن، بأي طريقة تنتمي إلى الذات؟ وكيف ترتبط بها؟ من جهتي، عندما أغوص في أعماقِ ما أسميه ذاتي، أقع دائمًا على هذا الإدراك أو ذاك: الحرارة أو البرودة، الضوء أو الظل، الحب أو الكره، الألم أو اللذة. لا أستطيع أبدًا الإمساكَ بذاتي في أي وقتٍ دون إدراكٍ، ولا أستطيع أبدًا ملاحظةَ أي شيء سوى الإدراك. وعندما تزول إدراكاتي في أي وقتٍ، زوالَها بالنوم العميق، فإنني سأظل المدةَ تمامَها غير شاعرٍ بذاتي، ويمكن أن يقال حقًا إنني غيرُ موجودٍ. ومتى أزال الموتُ كلَّ إدراكاتي، فلا أستطيع أن أفكر، أو أحس، أو أرى، أو أحب، أو أكره، بعد انحلال جسدي، فإنني سوف أبيد كلَّ بيدودةٍ، ولستُ أستطيع أن أتصور شيئًا آخر ضروريًّا لكي يجعلني عدمًا تامًّا. إذا هو اعتقد أيُّ شخصٍ، بعد تفكيرٍ جدي وغير متحيز، أنه يملك فكرةً مختلفةً عن ذاته، فيجب أن أعترف أنني لستُ أستطيع مجادلته البتة. وغاية ما يمكن أن أُجِيزَه هو أنه قد يكون مُحِقًّا مثلي مصيبًا، وأننا مختلفان في هذا

(13) تفيد معاني كثيرة، ومعناها هاهنا: فضلًا عن ذلك. أُنظر: الحسن بن قاسم المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1992، ص: 425.

(14) ليس يوجد، عند هيوم، تمييزٌ محددٌ بين الإدراك والموضوع، لأننا لا نستطيع الوصول إلى الموضوعات إلا بالإدراك. وأمرٌ مستحيلٌ هو معرفة طبيعة الأشياء أو معرفة إن كانت توجد أشياء خارج العقل. بله إن مسألة العلاقة بين الشيء وتمثله العقلي لا موضوع لها. إن علم الطبيعة البشرية ليس يكون ممكنًا إلا لأنه قرر تجاهل هذا السؤال وتمسك بالمظاهر المحسوسة وبترابط الإدراكات: «أما الانطباعات التي تأتي من الحواس، فإن سببها الأقصى، في رأيي، ليس يمكن تفسيره بالعقل البشري أتمَّ تفسيرٍ، وسيكون أمرًا محالًا دائمًا أن نقرر التقريرَ أيقنَه إن كانت هي تأتي مباشرة من الموضوع، أو إن كانت هي تنتجها القوة الإبداعية للذهن، أو إن كانت هي تأتي من خالق وجودنا. ثم إن مثل هذا السؤال ليس يهم غرضنا الحالي. يمكننا استخلاص استنتاجات من ترابط إدراكاتنا، سواء أكانت صادقة أم كاذبة، وسواء أكانت تمثل الطبيعة بدقة أم كانت مجرد أوهامٍ للحواس».

Frédéric Brahami, «La généalogie du moi dans la philosophie de Hume: L›identité personnelle», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Presses Universitaires de France, 2001/2 Tome 126, P: 170.

David Hume, *A Treatise of human nature*, Vol. I, Edited by Ernest Rhys, Everyman's Library, P: 87.

أُنظر أيضًا: ديفيد هيوم، رسالة في الطبيعة البشرية، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دمشق - سورية، دار الفرقد، الطبعة الأولى، 2016، ص: 105.

يقول ديفيد فيت نورتون «تبنى هيوم الرأي القائل إن الأشياء المباشرة للذهن إنما هي دائمًا الإدراكات، لأنه اعتقد أنها صادقةٌ، وبرغم أنها تَسُوق إلى الشك في العالم الخارجي. ولما كان هيوم مقتنعًا أن معركة إنشاء روابطَ موثوقةٍ تمامًا بين الفكر والواقع قد خضناها فخسرناها، فهو لم يحاول أيَّ محاولةٍ لتفسير كيف ترتبط انطباعات الإحساس بأسبابها غير المعروفة تمامًا. وبدلًا من ذلك ركز التركيز أخصَّه على الإدراكات باعتبارها موضوعات الذهن». انظر:

David Fate Norton, «Hume», in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, General Editor: Robert Audi, Second edition, Cambridge University Press, 1995, 1999, P: 399.

الأمر الاختلاف كلَّه. ربما يدرك شيئًا بسيطًا ومستمرًّا، يسميه هو ذاتَه؛ على الرغم من أنني متأكدٌ من عدم مثل هذا المبدأ في داخلي.

ولكن، إذا نحن غضضنا الطرف عن بعض الميتافيزيقيين من هذا النوع، فإنني قد أجرؤ فأوكد، لبقية البشرية، أن **الذاتَ ليست سوى حزمةٍ أو مجموعةٍ من الإدراكات المختلفة، التي تتعاقب بسرعةٍ هائلةٍ، وهي في تدفقٍ وحركةٍ دائمين**. ليس يمكن أعيننا أن تدور في محاجرها دون تغيير إدراكاتنا. إن فكرنا يظل أكثر تغيرًا من رؤيتنا؛ وجميع حواسنا ومَلَكاتنا الأخرى تسهم في هذا التغير؛ وليس توجد قوةٌ واحدةٌ للنفس تظل كما هي دونما تغير، ربما للحظةٍ واحدةٍ. إن الذهن[15] هو ضَرْبٌ من المسرح، حيث تظهر عدةُ إدراكاتٍ على التوالي؛ تمر، ثم تمر، فتنسحب بعيدًا، ثم تختلط في تنويعةٍ لا متناهيةٍ من الوضعيات والمواقف. ليس توجد في الذهن البتة بساطةٌ في وقتٍ ما، ولا هويةٌ في وقتٍ آخر، مهما كان الميل الطبيعي الذي قد يكون لنا أن نتخيل تلك البساطة والهوية. يجب ألا تضللنا المقارنة بالمسرح؛ فإنها الإدراكات المتعاقبة فقط التي تكوّن الذهن تشكّله؛ ولا نملك أقصى تصورٍ عن المكان حيث تجري هذه المشاهد، أو عن المواد التي يتكون منها.

إذن، ما هذا الذي يمنحنا هذا الميلَ الكبيرَ أن نَهَبَ هذه الإدراكاتِ المتعاقبةَ هويةً، وأن نفترض أننا نمتلك وجودًا ثابتًا وغيرَ منقطعٍ طول مسار حياتنا بأكمله؟ لمكان الإجابة عن هذا السؤال لا بد من التمييز بين الهوية الشخصية، تلك التي تخص فكرنا أو خيالنا[16]؛ والهوية الشخصية، تلك التي تخص عواطفنا أو الاهتمام الذي نوليه أنفسَنا. الأولى هي موضوعنا الحالي[17]؛ وإرادةَ تفسيرِها التفسيرَ الوافي، يجب أن نفكر في الأمر التفكيرَ عميقَه، وأن نفسِّر تلك الهوية التي ننسبها إلى النباتات والحيوانات؛ فإنه يوجد تشابهٌ كبيرٌ بين هوية هذه وهوية الذات أو الشخص.

---

(15) يميز هيوم بين العقل (الفاهمة أو الذهن) والخيال، فيقول إن مبدأ الخيال يخبرنا أن إدراكاتنا المتشابهة تملك وجودًا مستمرًّا وغير متقطع وأنها ليس تزول متى غابت، أي إنها تظل موجودةً حتى عندما تغيب عن الحواس؛ ومبدأ التفكير يخبرنا أن إدراكاتنا المتشابهة نفسها متقطعةٌ في وجودها ومختلفٌ بعضها عن بعض. ولكنه يرى أن العقل قد يضطر فيتبنى المبدأين معًا. انظر:
David Hume, *op. cit.*, P: 207, 209; 211- 212.

يقول هيوم: «عندما نتتبع شيئًا ما في تغيراته المتعاقبة التتبعَ التدريجيَّ، فإن تقدمَ الفكر السلسَ يجعلنا ننسب هويةً إلى التعاقب؛ لأنه بفعلٍ للذهنِ مماثلٍ نفكر في شيء غير متغير. وعندما نقارن حاله بعد تغيرٍ كبيرٍ، فإن تقدم الفكر ينقطع؛ وبالتالي تَعْرِض لنا فكرة التنوع؛ ولمكان التوفيق بين التناقضات يميل الخيال إلى اختلاق شيء غير معروف وغير مرئي، والذي فَرْضُه أن يستمر هو نفسه في ظل كل هذه التغيرات؛ ويُسَمَّى هذا الشيء غير المفهوم جوهرًا، أو مادة أصلية وأولية».
Ibid., P: 211- 212.

(16) إن الهوية الشخصية نوعان: هوية شخصية يخلقها الفكر أو الخيال، وهوية شخصية تخلقها العواطف أو الزهو.

(17) أُنظر في هذا الصدد:
Raymond Martin, John Barresi, «Introduction: Personal Identity and What Matters in Survival: An Historical Overview», in *Personal Identity*, Edited by Raymond Martin and John Barresi, Blackwell Publishing, 2003, P: 45.

نحن نملك فكرةً متميزةً عن شيءٍ Object يظل ثابتًا وغيرَ منقطعٍ خلال تغيرٍ زمنيّ مفترضٍ؛ وهذه الفكرة نسميها فكرةَ الهوية أو العينية. ونملك أيضًا فكرةً متميزةً عن العديد من الأشياء -Ob jects المختلفة الموجودة على التوالي، والمتصلة معًا بعلاقةٍ وثيقةٍ؛ وهذا يمنح نظرًا دقيقًا تصورًا كاملًا عن التنوع كأنه ليس يوجد أيُّ شكلٍ من أشكال العلاقة بين الأشياء. ولكن، على الرغم من أن هاتين الفكرتين، فكرةَ الهوية، وفكرةَ متواليةٍ من الأشياء المترابطة، متمايزتان في ذاتهما تمامًا، بل متناقضتان، فإنه أمرٌ مؤكدٌ هو أنهما يَعُمُّ أن تختلط الواحدة منهما بالأخرى في طريقةِ تفكيرنا المشتركةِ. إن فعل الخيال الذي به نتأمل في الشيء غير المنقطع والثابت، وذاك الذي به نتأمل في تعاقب الأشياء المتصلة، يكادان هما أن يكونا متماثلين للإحساس؛ وليس يتطلب الأمر جهدًا فكريًّا في الحالة الأخيرة يكبر كثيرًا الحالة الأولى. تُسَهِّل العلاقة انتقال الذهن من شيءٍ إلى آخر، وتجعل مروره سلسًا كأنه كان يتأمل شيئًا واحدًا مستمرًّا. وهذا التشابه هو سبب الخلط والخطأ، ويجعلنا نستبدل مفهوم الهوية بمفهوم الأشياء المترابطة. ومهما قد نعتقد في لحظةٍ ما التعاقبَ المترابط متغيرًا أو متقطعًا، فنحن متيقنون في اللحظة الموالية أننا سننسب إليه هويةً كاملةً، فنعدّه ثابتًا وغيرَ منقطعٍ. إن ميلنا إلى هذا الخطأ كبيرٌ جدًّا بسبب التشابه الذي تقدمنا فذكرناه، حتى إننا نقع فيه قبل أن ندركه؛ وبرغم أننا نصحح أنفسنا باستمرارٍ ونعود إلى منهجِ تفكيرٍ أكثر دقةً، فإننا لا نستطيع أن نحفظ فلسفتنا فترةً من الزمن طويلةً، أو أن نزيل هذا التحيز من الخيال. إن حيلتنا الأخيرة هي الاستسلام له، والتأكيد بجرأةٍ على أن هذه الأشياء المختلفة المترابطة هي نفسُها في الواقع، مهما كانت متقطعةً ومتغيرةً. وإرادة تبريرِ هذا الخُلْف لأنفسنا، يَغْلُب أن نختلق مبدأ جديدًا وغيرَ معقول، يربط الأشياء بعضَها ببعضٍ، ويمنع انقطاعها أو اختلافها. وبالتالي، نختلق الوجود المستمر لإدراكات حواسنا، لأجل نفي الانقطاع؛ فنلجأ إلى مفهوم الروح والذات والجوهر إراغةَ إخفاء التغير. ولكنَّا قد نلاحظ أيضًا أنه عندما لا نخلق مثل هذا الخيال، فإن ميلنا إلى الخلط بين الهوية والعلاقة يكون كبيرًا جدًّا، حتى إننا نميل إلى تخيل شيء غير معروف وغامض، يربط الأجزاء، إلى جانب علاقتها؛ وهذا أظنه هو الأمر نفسه يصدق على الهوية التي ننسبها إلى النباتات والخضْرَوات. وحتى عندما لا يحدث هذا، نظل نحن نشعر بميلٍ إلى الخلط بين هذه الأفكار، على الرغم من أننا لسنا قادرين على إرضاء أنفسنا في هذا الأمر كلَّ الرضى، ولسنا نجد أيَّ شيء ثابت وغير منقطع يبرر تصورنا الهويةَ.

وبالتالي، فإن الجدل على الهوية ليس نقاشاً لفظيًّا فحسب؛ لأننا عندما ننسب الهويةَ، بمعنى غيرِ ملائمٍ، إلى أشياء متغيرةٍ أو متقطعةٍ، فإنَّ خطأنا ليس يقتصر على التعبير، بل يَكْثُر أن يكون مصحوبًا

بتخيلٍ، إما بتخيل شيء ثابتٍ وغيرِ متقطعٍ، وإما بتخيل شيء غامضٍ وغيرِ قابلٍ للتفسير، أو يكون مصحوبًا على الأقل بميلٍ إلى مثل هذه التخيلات. والذي يكفي إثباتَ هذه الفَرْضية إثباتًا يُرْضي كلَّ باحثٍ مُنْصِفٍ، هو أن نبين بالتجربة والملاحظة اليومية، أن الأشياء التي تتغير أو تنقطع، والتي نزعم مع ذلك أن تظل هي نفسَها، هي فقط تلك التي تتكون من تتابع الأجزاء، التي يرتبط بعضُها ببعضٍ عن طريق التشابه أو التجاور أو السببية. ولما كان مثلُ هذا التعاقب يجيب بوضوحٍ عن تصورنا التنوعَ، فلا يمكن أن ننسب إليه هويةً إلا خطأً؛ ولما كانت علاقةُ الأجزاء، التي توقعنا في هذا الخطأ، ليست في واقعها سوى صفةٍ تخلق تداعيًا للأفكار، وانتقالًا للخيال سهلًا من فكرةٍ إلى أخرى، فلا يمكن أن ينشأ الخطأ إلا من التشابه، الذي ينتجه هذا الفعلُ الذهنيُّ في الفعلِ نفسِه الذي به نتأمل شيئًا واحدًا مستمرًا. إذن، فشغلنا الرئيس يجب أن يكون البرهنة على أن كل الأشياء التي ننسب لها هويةً، إنْ نحن ما اكترثنا بثباتها واتصالها، إنما تقوم هي على توالي أشياء مترابطةٍ.

ومن أجل ذلك، اِفْرِض أيَّ كتلةٍ من المادة، تكون أجزاؤها متجاورةً ومتصلةً، توجد أمامنا؛ فإنه أمرٌ واضحٌ هو أننا يجب أن ننسب لهذه الكتلة هويةً كاملةً، بشرط أن تستمر جميعُ الأجزاء دون انقطاعٍ وتستمر هي نفسها دونما تغير، مهما كانت الحركة أو التغير المكاني الذي قد نلحظه إما في الكل أو في أي جزء من الأجزاء. ولكن افرض أن جزءًا صغيراً جدًّا أو مهملًا انضاف إلى الكتلة أو نقص منها؛ فإنه برغم أن هذا يُشْبِه أن يدمر التدميرَ كلَّه هويةَ الكل، بالمعنى الدقيق الذي للكلمة، فإننا، لما هو كان يَنْدُر أن نفكر بهذه الدقة، لا نتردد أن نقول إن كتلةَ المادة هي ذاتُها، متى وجدنا التغير جدَّ تافهٍ ومُهْمَلٍ. إن مرور الفكر من الشيء قبل التغير إلى الشيء بعد التغير يكون سلسًا وسهلًا كثيرًا، حتى إننا يندر أن ندرك الانتقال، ونكون أميل إلى تخيل أنه ليس سوى رصدٍ مستمر للشيء نفسِه.

توجد حالةٌ لافتةٌ جدًّا تصاحب هذه التجربة؛ فإنه برغم أن تغير أيَّ جزء كبيرٍ في كتلةٍ من المادة يسوق إلى تدمير هوية الكل، فإنه يجب علينا قياسُ عِظَمِ الجزء، ليس القياسَ المطلق، ولكن بنسبته إلى الكل. إن زيادةَ جبلٍ أو نقصانِه لن يكون كافيًا أن يحدث تغيرًا في الكوكب؛ برغم أن تغير بضعِ بوصاتٍ ذاتها سيكون قادرًا على تدمير هوية بعض الأجسام. أمرٌ مستحيلٌ هو تفسير ذلك إلا بالتفكير في أن الأشياء تؤثر في الذهن، فتنقض أو توقف استمراريةَ أفعاله ليس بمقدارها الحقيقي، بل بتناسب كل واحدٍ منها مع الآخر؛ وبالتالي، لما هو كان هذا الانقطاع أمْرُه أن يجعل الشيء يكف أن يظهر هو نفسَه، فلا بد أن يكون التقدمُ غيرُ المنقطعِ للفكر هو الذي يشكل الهويةَ الناقصة.

إن هذا الذي تقدَّم تؤكده ظاهرةٌ أخرى؛ فإن أيَّ تغير في أي جزءٍ من الجسم كبيرٍ سبيلُه أن يدمر

هويته؛ ولكنه أمرٌ لافتٌ للنظر أنه عندما يكون التغير تدريجيًّا وغيرَ محسوسٍ، فإننا نكون أقل ميلًا إلى أن ننسب إليه التأثيرَ نفسَه. وواضحٌ لك أن السبب لا يمكن أن يكون سوى أن الذهن يشعر، إذ هو يتتبع تغيراتِ الجسم المتتاليةَ، بانتقالٍ سهلٍ من رصدِ حالة هذا الجسم في زمنٍ إلى رصدها في زمنٍ ثانٍ، فلا يدرك أيَّ انقطاعٍ في أفعاله. وإنما هو بهذا الإدراك المستمر ينسب إلى الشيء وجودًا مستمرًّا وهويةً.

ولكن مهما كانت الاحتياطات التي قد نتخذها في إدخال التغيرات تدريجيًّا، وجعلها متناسبةً مع الكل، فمؤكدٌ هو أنه متى انتهينا إلى ملاحظة أن التغيرات أصبحت كبيرةً، فإننا نتردد أن ننسب هويةً إلى مثل هذه الأشياء المختلفة. ومع ذلك، توجد حيلةٌ أخرى تمكننا من حث الخيال على التقدم خطوةً أخرى إلى الأمام؛ وذلك بأن يخلق إحالةَ الأجزاء بعضها على بعض، وتضافرًا يروم غايةً أو غرضًا مشتركًا؛ فإن سفينةً تَغيَّر جزءٌ منها كبيرٌ بإصلاحاتٍ متكررةٍ تظل هي ذاتَها، وليس يمنعنا تبدل موادها أن نعزو لها هويةً، لأجل أن الغاية التي التأمت لأجلها أجزاؤها هي عينها في كل تغيراتها، وتتيح انتقالًا للخيال سهلًا من حالةٍ للجسم إلى أخرى.

لكن هذا يظل أكثر لفتًا للانتباه، متى أضفنا ميل الأجزاء إلى غايتها المشتركة، وافترضنا أن بعضها يحمل لبعض العلاقة التبادلية بين السبب والنتيجة في جميع أفعالها وعملياتها. وهذا ما أنت واجده في جميع الحيوانات والنباتات؛ حيث ليس تحيل الأجزاءُ المتعددة إلى غرضٍ عام فحسب، بل أيضًا يعتمد بعضُها على بعض الاعتمادَ المتبادلَ ويرتبط بعضُها ببعضٍ. إن تأثير هذه العلاقة القوية هو أننا -برغم أن الجميع يجب أن يقر أن النباتات والحيوانات جميعَها يعتريها تغيرٌ كاملٌ في بضع سنين- نظل نحن ننسب إليها الهويةَ، في حين أن شكلها وحجمها وجوهرها قد تغيرت جميعُها التغيرَ أتمَّه؛ ألست ترى أن سنديانةً تكون نبتةً صغيرةً فتصير شجرةً عظيمةً إنما تظل هي السنديانةَ نفسَها، برغم أنه ما من جزيء من المادة أو شكلٍ من أجزائها قد ظل هو نفسَه. ويصير الرضيع رجلًا، ويكون سمينًا أحيانًا، ونحيفًا أحيانًا، دونما أي تغير في هويته.

ويمكننا أيضًا أن ننظر في الظاهرتين التاليتين المميزتين من حيث نوعهما:

فأما **الأولى**، فهي أنه برغم أننا اعتدنا أن نميز بين **الهوية العددية والهوية النوعية**[18] التمييزَ

(18) يقصد هيوم بالهوية النوعية هاهنا الهوية الكيفية. ولكن معنى الأولى غير معنى الثانية عندنا وفي الميتافيزيقا المعاصرة، إذ تفيد الأولى غير ما تفيده الثانية. ولما كان هيوم يقصد هاهنا الهوية الكيفية، فإنَّا نميز بينهما، فنقول: يكون شيئان «متماثلين كيفيًّا» إذا هما كانا يتشاركان الخصائص نفسَها (مثال ذلك كوبان متماثلان)، ويكونان «متماثلين عدديًّا» إذا هما كانا شيئًا واحدًا في زمانين لا شيئين (مثال ذلك الكوب الذي أمامي في زمانين). ومتى كان كذلك، أمكننا أن نقول إن شيئين متماثلان كيفيًّا إذا وفقط إذا كانا متشابهين تمامًا، وإنهما متماثلان عدديًّا إذا كانا شيئًا واحدًا والشيء نفسَه في زمانين. أُنظر:

Valerio Buonomo, «A brief guide to personal persistence», in *The Persistence of Persons: Studies in the metaphysics of per-*

دقيقَه، فإنه يَكْثُر أن نخلط بينهما الخلطَ، فنستخدم في تفكيرنا واستدلالنا أحدهما للآخر. ولما كان كذلك، فإن الإنسان الذي يسمع ضجيجًا متقطعًا ومتجددًا أحيانًا كثيرةً، شَأْنُه أن يقول إنه ما يزال الضجيجَ نفسَه، برغم أنه أمرٌ واضحٌ بيّنٌ أن الأصوات تملك هويةً نوعيةً أو تشابهًا فقط، وأنَّ لا شيء هو عينه عدديًّا سوى السبب الذي أنتجها. وممكنٌ هو القول بطريقةٍ مماثلةٍ، دون انتهاك خصوصية اللغة، إن كنيسةً كانت في سابقِ عهدها من آجر، قد انقضَّت وتهدَّمت، وأن الأبرشية قد عمدت إلى إعادة بناء الكنيسة عينها من حجرٍ، وبهندسةٍ حديثةٍ؛ فلا الشكل ولا المواد هاهنا هي نفسها، ولا شيء مشتركٌ بين الكنيستين سوى علاقتهما بسكان الأبرشية؛ ومع ذلك، فإن هذه العلاقة تكفي وحدها أن نقول إنهما الشيءُ عينُه. لكن، يجب أن نلاحظ أنه في هاتين الحالتين يبيد الشيء الأول بنحوٍ ما قبل ظهور الثاني؛ فلا تعْرِض لنا أبدًا، بهذه الطريقة، في أي وقتٍ من الأوقات، فكرةُ الاختلاف والتعدد؛ فنكون، لأجل هذا السبب، أقل ترددا في القول إنهما الشيءُ نفسُه.

وأما **الثانية**،فقد نلاحظ، برغم أنه، في سلسلةٍ من الأشياء المترابطة المتعالقة، أمرٌ ضروريٌّ هو بطريقةٍ ما ألا يكون تغيرُ الأجزاءِ مفاجئًا أو كليًّا، من أجل الحفاظ على الهوية، أننا، عندما تكون الأشياء بطبيعتها متغيرةً وغيرَ ثابتةٍ، نعترف بحدوث تحول مفاجئ أكثر مما يمكن أن يكون متسقًا مع تلك العلاقة. وبالتالي، لما هي كانت طبيعةُ النهر تقوم على حركة الأجزاء وتغيرها، برغم أن هذه الأجزاء تتغير التغيرَ كاملَه في أقل من أربعٍ وعشرين ساعةً، فإن هذا ليس يمنع النهر أن يظل هو نفسَه عدةَ عصورٍ؛ فإنَّ ما هو طبيعيٌّ وأساسيٌّ لأي شيء هو، بطريقةٍ ما، متوقعٌ؛ وما هو متوقعٌ يترك انطباعًا أقل، ويبدو أقلَّ أهميةً مما هو نادرٌ وخارقٌ للعادة. إن تغيرًا كبيرًا من النوع الأول [التغير المتوقع] يبدو في الحقيقة بدوًّا أقل للخيال من التغير الأضْأَل من النوع الأخير [التغير النادر والخارق للعادة]؛ ولما كان هذا التغيرُ الكبيرُ [المتوقع] تعطيلُه استمراريةَ الفكر أقل، كان تأثيره في هدمِ الهوية أقل.

فلننتقل الآن إلى تفسير طبيعة **الهوية الشخصية**[19]، التي أمست مسألةً في الفلسفة مهمةً، خاصةً في السنوات الأخيرة، في إنجلترا، حيث يدرسون جميعَ العلوم المستعصية بحماسةٍ وتفانٍ مخصوصين. وبدهيٌّ لك هاهنا وجوب الاستمرار في منهج التفكير نفسِه الذي نجح في تفسير هويةِ النبات والحيوان والسفن والبيوت، وهويةِ جميع المنتوجات المركبةِ والمتغيرةِ الصناعية أو الطبيعية[20]. إن الهوية

*sonal identity over time* (2018), V. Buonomo (ed.), Neunkirchen-Seelscheid, Editiones Scholasticae, pp. 7-18, P: 9.

(19) عندما نتحدث عن الهوية الشخصية، فإننا نتحدث عن الهوية العددية لا عن الهوية الكيفية.

Brian Garrett, *What is this thing called Metaphysics?*, Routledge, First published 2006, P: 121.

(20) إذا كان جون لوك يقول إن هوية الكائن الحي (النبات والحيوان) تختلف عن هوية الإنسان، وهذه وتلك تختلفان عن هوية الشخص، فإن هيوم يرى أن ما يصدق على هوية النبات والحيوان يصدق على هوية الشخص.

التي نعزوها لذهن الإنسان إنما هي هويةٌ متخيلةٌ فقط، وهي من نوعٍ يشبه ذاك الذي نعزوه لأجسام الحيوان والخضروات. ولما كان كذلك، فهي ليس تملك أصلاً مختلفاً، بل يجب أن تنشأ عن عمليةٍ للخيال مماثلةٍ على أشياء مماثلةٍ.

ولكن، خوفَ ألا تُقْنِع هذه الحجةُ القارئَ، برغم أنها حاسمةٌ تماماً في رأيي، فليتدبر الاستدلالَ التالي، الذي يظل أقرب وأكثر راهنيةً. أمرٌ بدهيٌّ هو أن الهويةَ التي ننسبها إلى الذهن البشري، مهما تصورناها كاملةً تامةً، ليست قادرةً على جمع الإدراكات المتعددة المختلفة في إدراكٍ واحدٍ، وجعلها تفقد خصائصَ تمايزِها واختلافِها، التي هي ضروريةٌ لها. ويظل صحيحًا أن كلَّ إدراكٍ متميزٍ، يدخل في تركيب الذهن، إنما هو وجودٌ متميزٌ، ومختلفٌ ومميزٌ ومنفصلٌ عن كل إدراكٍ آخر يزامنه أو يتلوه. ولكن، لما كنا نفترض -على الرغم من هذا التميز والانفصال- أن سلسلة الإدراكات توحدها كلَّها الهويةُ، فإنه أمرٌ طبيعيٌّ أن ينشأ سؤالٌ عن علاقة الهوية هذه: هل هي شيءٌ يربط إدراكاتنا المتعددة معًا الربطَ الواقعيَّ أم هي تربط فقط أفكار الإدراكات في الخيال؟ ولنتساءل بضربٍ من التعبير آخر، فنقول: هل نحن نلحظ متى تحدثنا عن هوية الشخص، رابطاً واقعيًّا بين إدراكاته أم أننا نحس فقط رابطاً بين الأفكار التي نكونها عن هذه الإدراكات؟[21] قد نحسم بسهولةٍ هذا السؤال إذا نحن تذكرنا ما تقدَّمنا فأثبتناه الإثباتَ العام، أن الفاهمة ليست تلحظ أيَّ رابطةٍ واقعيةٍ بين الأشياء، وأن وحدةَ العلة والمعلول نفسَها، متى تفحصناها بدقةٍ، تنحل هي ذاتُها إلى تداعٍ للأفكار عادٍ. ويلزم عن هذا الذي ذكرنا أن الهوية ليست في الواقع شيئًا ينتمي إلى هذه الإدراكات المختلفة، ويوحدها معًا، ولكنها مجرد صفة ننسبها إليها، بسبب اتحاد أفكارها في الخيال عندما نتأملها. والصفاتُ الوحيدةُ التي يمكن أن توحد الأفكارَ في الخيال إنما هي العلاقاتُ الثلاثةُ التي تقدمنا فذكرناها لك [عنيتُ التشابه والتجاور والسببية]؛ فهذه هي المبادئ المُوَحِّدة في عالم الأفكار، ودونها يشبه أن يكون كلُّ شيءٍ متميزٍ قابلاً للفصل بالذهن، ويمكن التفكير فيه منفصلاً، ويبدو منفصلاً عن كل شيء آخر انفصالاً يفوق انفصالَه عنه بعظيم الاختلاف والمسافات. وإذا تقرر هذا، فإن الهوية تعتمد على بعض هذه العلاقات الثلاث: التشابه والتجاور والسببية؛ ولما كانت ماهية هذه العلاقات تكمن في خلقها انتقالاً للأفكار سهلاً، فإنه يَلْزَم أن تصوراتنا عن الهوية الشخصية تَنْتُج كليًّا عن التقدم السهل والمتصل للفكر على طول سلسلةٍ من

(21) وقد ينبغي أن تعلم أن هذا السؤال هو نفسه الذي طرحه ديريك بارفيت في مقاله الهوية الشخصية والعقلانية لما هو تساءل: «هل واقعة الهوية الشخصية تقوم على بعض الوقائع الأخرى فقط؟ أم أنها واقعةٌ إضافيةٌ؟» أُنظر:

Derek Parfit, «Personal identity and rationality», *Synthese 53*, D. Reiclel Publishing Co., Dordrecht, Holland, and Boston, U.S.A, 1982, P: 227.

الأفكارِ المترابطةِ وفقَ المبادئ التي تقدمنا فذكرناها.

ولما كان ذلك كذلك، فإن السؤال الوحيد الذي يبقى هو: ما العلاقات التي تخلق هذا التقدمَ المستمر لفكرنا، عندما نتدبر في الوجود المتعاقب للذهن أو الشخص المفكر؟ وبيّنٌ لك من ههنا أنَّا يجب أن نقتصر على التشابه والسببية، ويجب أن نتخلى عن التجاور، الذي تأثيره أقل أو لا تأثير له في المسألة الحاضرة.

ولنبدأ **بالتشابه**، افرض أننا نستطيع أن نرى بوضوحٍ ما في سريرة شخصٍ آخر، وأن نلحظ تعاقبَ الإدراكات التي تشكل ذهنَه أو مبدأ تفكيره، ثم افرض أنه يحتفظ دائماً بذكرى جزءٍ كبيرٍ من إدراكاته الماضية، فإنه أمرٌ بدهيٌّ هو أنَّ لا شيء يمكن أن يسهم أكثر في إضفاء علاقةٍ على هذا التعاقب وسط كل تنوعاته؛ إذ ما الذاكرة إلا أن تكون ملكةً نبعث بها صورَ الإدراكات الماضية؟ ولما كانت الصورةُ تشبه بالضرورة موضوعَها، أَفَلا يجب أن يؤدي تكرار وضع هذه الإدراكات المتشابهة في سلسلة الفكر إلى نقل الخيال بسهولةٍ أكبر من رابطٍ إلى آخر، وجعل الكل يبدو كأنه استمرارٌ لشيءٍ واحدٍ؟ وفي هذا الخصوص، ليس تكتشف الذاكرةُ الهويةَ فحسب، بل تسهم أيضًا في خلقها، بخلق علاقة التشابه بين الإدراكات. والأمر هو نفسه، سواء اعتبرنا أنفسنا أو غيرنا.

أما **السببية**، فيمكن أن نلاحظ أن الفكرة الصحيحة عن الذهن الإنساني إنما هي النظر إليه بما هو نسقٌ من الإدراكات المختلفة أو الموجودات المختلفة التي يرتبط بعضُها ببعضٍ بعلاقة العلة والمعلول، والتي يخلق، ويدمر، ويؤثر، ويُعدّل بعضُها البعض تبادليًّا. تخلق الانطباعاتُ أفكارَها المطابقة، وهذه الأفكارُ تخلق انطباعاتٍ أخرى. فكرةٌ تطرد فكرةً أخرى، وتجلب فكرةً ثالثةً، فتطرد هذه تلك. وفي هذا الصدد، لست أستطيع مقارنةَ النفس soul بأي شيءٍ إلا مقارنتها بالجمهورية أو الدولة، حيث يتحد العديدُ من الأفراد بروابط متبادلةٍ من الحكم والتبعية، وينشأ عنهم أشخاصٌ آخرون ينتجون الجمهوريةَ نفسَها في التغيرات الدائمة لأجزائها. ولما كانت الجمهوريةُ الفرديةُ نفسُها ليس تغير أعضاءها فحسب، بل هي قوانينها ودساتيرها تغيّر أيضاً، فإنه يمكن، بالمثل، الشخصُ نفسُه أن يغير طباعَه وميولَه، وأن يغير انطباعاته وأفكارَه، دون أن يفقد هويته. ومهما كانت التغيرات التي تعتريه، فإن أجزاءه المتعددة تظل مرتبطةً بعلاقة السببية. وبيّنٌ لك من هاهنا أن هويتنا التي تخص العواطف تعمل على تأكيد هويتنا التي تخص الخيال، متى جعلت هي إدراكاتنا البعيدة يؤثر بعضُها على بعضٍ، ومتى هي منحتنا اهتماماً حاضراً بآلامنا أو ملذاتنا الماضية أو المستقبلية.

ولما كانت الذاكرة وحدها هي التي تعرفنا على استمراريةِ ومدى تعاقب الإدراكات، فيجب عدُّها، لأجل هذا الذي ذكرنا، مصدرَ الهويةِ الشخصيةِ؛ فلو لم نكن نملك ذاكرةً، ما كان لنا أن نملك أبدًا

أيَّ تصورٍ notion عن السببية، ولا، بالتالي، عن سلسلة الأسباب والنتائج التي تشكل ذاتَنا أو شخصَنا. ولكنَّا متى تحصَّلنا تصورَ السببية هذا من الذاكرة، أمكننا أن نمد سلسلةَ الأسبابِ نفسِها، وبالتالي هوية أشخاصنا، مدًّا يجاوز ذاكرتنا، وأمكننا أن نفهم الأوقات والظروف والأفعال التي نسيناها تماماً ولكننا يَعُمُّ أن نفترض أنها كانت موجودةً. فكم هي أفعالنا الماضية القليلة التي نتذكرها؟ ومن يستطيع أن يخبرني، مثلاً، ماذا كانت أفكارُه وأفعالُه في الأول من يناير 1715، والحادي عشر من مارس 1719، والثالث من غشت 1733؟ أم سيؤكد، لأنه نسي أحداث هذه الأيام النسيانَ أتمَّه، أن الذاتَ الحاضرةَ ليست هي ذاتَ الشخصِ نفسِه في ذلك الوقت؛ فيقلب، بهذه الوسيلة، جميع التصورات الرُّسَخِ عن الهوية الشخصية؟ وبيّنٌ لك من هاهنا أن الذاكرة ليس تخلق الهويةَ الشخصيةَ بقدر ما تكتشفها، بإطلاعنا على علاقة السبب والنتيجة بين إدراكاتنا المختلفة. وسيَلْزَم أولئك الذين يؤكدون أن الذاكرة تخلق هويتنا الشخصية الخلقَ أكملَه أن يعللوا قدرتنا على مدِّ هويتنا مدًّا يجاوز ذاكرتنا.

يقودنا هذا المذهبُ برمته إلى نتيجةٍ ذات أهميةٍ كبيرةٍ في هذه المسألة، أعني أن جميع الأسئلة المُحْكَمة والدقيقة عن الهوية الشخصية لا يمكن البت فيها أبداً، ويجب عدها صعوباتٍ نحويةً بدل عدّها فلسفيةً. تعتمد الهوية على علاقات الأفكار؛ وهذه العلاقات تخلق الهوية بهذا الانتقال السهل الذي تَعْمَلُه. ولكن، لما هي كانت العلاقات وسهولة الانتقال قد تتضاءل وتتناقص بدرجاتٍ غيرِ محسوسةٍ، فليس يوجد لنا معيارٌ صحيحٌ يمكننا من حل أي نقاشٍ يخص الوقتَ حين تتحصَّل حق اسم الهوية أو تفقده. إن جميع النقاشات عن هوية الأشياء المتصلة غير المنقطعة هي مجرد نقاشاتٍ لفظيةٍ، باستثناء مبدأ اتحادٍ خيالي أو وهمي تسوق إليه العلاقة بين الأجزاء، كما لاحظنا من قبل.

ولما كان ما قلته عن الأصل الأول عن تصورنا الهويةَ وعن التباس هذا التصور، يَصْدُق على الذهن البشري، فإنه يمكن أن يصدق على تصور البساطة مع وجود اختلافٍ يسيرٍ أو دونه. إن الشيء الذي تترابط أجزاؤه المختلفة المتواجدة معاً بعلاقةٍ وثيقةٍ، يؤثر في الخيال بالطريقة نفسها التي يؤثر بها شيءٌ بسيطٌ وغيرُ منقسمٍ تماماً، ولا يتطلب قدراً كبيراً من الفكر من أجل تصوره. وهذا التشابه في التأثير يجعلنا نعزو إليه البساطة، ونختلق مبدأً اتحادٍ يكون دعامة هذه البساطة، ومركز جميع أجزاء وصفات الشيء المختلفة.

وإذا تقرر هذا، نكون قد انتهينا من فحصنا أنساقَ الفلسفة المتعددة، أنساقَ العالم الفكري والأخلاقي؛ وقد ساقنا منهجُنا متعددُ الاستدلالِ إلى عدة مواضيع، إما أنها توضح وتثبت بعضَ الأجزاء السابقة من هذا الخطاب، وإما أنها تمهد الطريقَ لآرائنا التالية. لقد حان الوقتُ الآن للعودة إلى فحص

موضوعنا فحصاً أكثر دقةً، ومواصلة تشريح الطبيعة البشرية التشريحَ الدقيقَ، بعدما تقدَّمنا ففسَّرنا التفسيرَ وافيَه طبيعة حكمنا وفاهمتنا.

## المراجع:

Brahami, Frédéric, «La généalogie du moi dans la philosophie de Hume: L'identité personnelle», in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Presses Universitaires de France, 2001/2 Tome 126.

Buonomo, Valerio, «A brief guide to personal persistence», in *The Persistence of Persons: Studies in the metaphysics of personal identity over time*, V. Buonomo (ed.), Neunkirchen-Seelscheid, Editiones Scholasticae, 2018.

Garrett, Brian, *What is this thing called Metaphysics?*, Routledge, First published 2006.

Hume, David, *A Treatise of human nature*, Vol. I, Edited by Ernest Rhys, Everyman's Library.

MacNabb, D. G. C., *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*, Archon Books, Hamden, Connecticut, First Published 1951, Second Edition 1966.

Martin, Raymond and Barresi, John, «Introduction: Personal Identity and What Matters in Survival: An Historical Overview», in *Personal Identity*, Edited by Raymond Martin and John Barresi, Blackwell Publishing, 2003.

Norton, David Fate, «Hume», in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, General Editor: Robert Audi, Second edition, Cambridge University Press 1995, 1999.

Parfit, Derek, «Personal identity and rationality», *Synthese 53*, Copyright © 1982 by D. Reiclel Publishing Co., Dordrecht, Holland, and Boston, U.S.A.

حسن، عباس، النحو الوافي، الجزء الثالث، دار المعارف، مصر.

المرادي، الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوه ومحمد نديم فاضل، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1992.

هيوم، ديفيد، رسالة في الطبيعة البشرية، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دمشق- سورية، دار

الفرقد، الطبعة الأولى، 2016.

## Arabic reference

Ḥasan, ʿAbbās, al-naḥw al-Wāfī, al-juzʾ al-thālith, Dār al-Maʿārif, Miṣr.

al-Murādī, al-Ḥasan ibn Qāsim, al-Janá al-Dānī fī ḥurūf al-maʿānī, Ed: Fakhr al-Dīn qbāwh wa-Muḥammad Nadīm Fāḍil, byrwt-Lubnān, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, St1, 1992.

hywm, Dīfīd, Risālat fī al-ṭabīʿah al-basharīyah, Ed: ʿAbd al-Karīm Nāṣīf, dmshq-Sūrīyah, Dār al-Farqad, St1, 2016.

# ملف العدد

## مقالات من الندوة الدولية الثالثة: "الفقه الإسلامي ومذاهبه بعد القرن السابع الهجري: التاريخ، التحولات، والمجتمع"

تنسيق: محمد الريوش

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# الفقه الإسلامي بعد القرن السابع الهجري:
# تحولات العقل الفقهي بين النص والسياق التاريخي

محمد الريوش

يمثل تاريخ الفقه الإسلامي أحد أكثر الحقول المعرفية تعقيدًا في الدراسات الإسلامية وذلك بسبب الطبيعة المركبة للعلاقة التي تجمعه بسياقه الاجتماعي والسياسي والثقافي. فالفكر الفقهي كان على الدوام نتاجا لتفاعل معقد بين النص والاجتهاد والسياق التاريخي الذي يتشكل فيه هذا الاجتهاد.

ضمن هذا الأفق المعرفي يكتسب تاريخ الفقه الإسلامي بعد القرن السابع الهجري أهمية خاصة. فهذه المرحلة، التي تمتد تقريبًا من القرن السابع إلى الثاني عشر الهجري، تمثل فترة طويلة نسبيا في تاريخ الفكر الإسلامي، تميزت بتحولات عميقة مست البنية السياسية للعالم الإسلامي، وأنماط العمران الاجتماعي، وشروط إنتاج المعرفة الدينية. وقد شهدت هذه الفترة سقوط مراكز سياسية كبرى، وتغير موازين القوى داخل العالم الإسلامي، وصعود أنماط جديدة من التنظيم السياسي والاجتماعي، وهو ما انعكس بدوره على أنماط التفكير الفقهي ومجالات اشتغاله.

غير أنَّ هذه المرحلة من تاريخ الفقه ظلت، إلى حد بعيد، رهينة قراءات تبسيطية اختزلتها في سردية الجمود الفقهي أو عصر التقليد، وهي سردية روجت لها بعض الأدبيات الاستشراقية في القرن التاسع عشر، ثم انتقلت – بدرجات متفاوتة – إلى بعض الكتابات الإصلاحية الحديثة. وبموجب هذه القراءة، يُنظر إلى ما بعد القرن السابع الهجري بوصفه مرحلة تراجع للإبداع الفقهي، حيث سيطر التقليد المذهبي، وانحسر الاجتهاد، وتحولت المدونات الفقهية إلى مجرد شروح وحواشٍ على تراث سابق.

غير أن الدراسات الحديثة في تاريخ الفقه الإسلامي بدأت في العقود الأخيرة بمراجعة هذه السردية، عبر تبني مقاربات تاريخية وسوسيولوجية أكثر تعقيدًا، تنظر إلى الفقه باعتباره خطابًا معرفيًّا يتشكل داخل سياق اجتماعي وتاريخي محدد. وقد أبرزت هذه الدراسات أن ما يُسمى عصر التقليد لم يكن في الحقيقة مرحلة توقف للفكر الفقهي، بل مرحلة إعادة تنظيم للمجال الفقهي، حيث أعيد ترتيب العلاقة بين الاجتهاد والمؤسسة المذهبية، وبين الفقهاء والسلطة السياسية، وبين النصوص الشرعية ومتطلبات الواقع الاجتماعي.

من هذا المنظور، يصبح تاريخ الفقه بعد القرن السابع الهجري مجالًا غنيًا للتحليل، ليس فقط لفهم تطور المذاهب الفقهية، بل أيضًا لدراسة العلاقة بين المعرفة الدينية والسلطة السياسية، وبين الفقه والتحولات الاجتماعية، وبين النصوص الشرعية وآليات تأويلها في سياقات تاريخية مختلفة.

في هذا السياق يأتي هذا الملف العلمي، الذي يضم مجموعة من الدراسات التي تسعى إلى إعادة قراءة بعض وجوه تشكل العقل الفقهي في الغرب الإسلامي، من خلال تحليل نماذج فقهية وفكرية بارزة عاشت في الفترة الممتدة بين القرن السابع والقرن التاسع الهجريين، وهي فترة عرفت تحولات عميقة في بنية العالم الإسلامي، سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو المعرفي.

تجمع هذه الدراسات بين مقاربات متعددة، تتقاطع جميعها حول فكرة أساسية مفادها أن الفقه الإسلامي لا يمكن فهمه بمعزل عن السياقات التاريخية التي نشأ فيها. فالفتوى، على سبيل المثال، ليست مجرد تطبيق آلي للنصوص الشرعية على الوقائع، وإنما هي إنتاج معرفي يتشكل داخل شبكة من العلاقات المعقدة بين النصوص، والمؤسسات العلمية، والسلطة السياسية، والتحولات الاجتماعية التي يعيشها المجتمع.

يأتي هذا الملف العلمي الذي ندبج له هذه المقدمة، في سياق الأعمال التي قُدّمت في الندوة الدولية الثالثة التي نُظمت بشراكة بين مركز نماء للبحوث والدراسات وجامعة مونستر وجامعة السلطان مولاي سليمان كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، والتي انعقدت يوم الاثنين 18 ديسمبر 2024، وخُصّصت لموضوع: "الفقه الإسلامي ومذاهبه بعد القرن السابع الهجري: التاريخ، التحولات، والمجتمع». وقد انطلقت الندوة من ملاحظة أن الفترة الممتدة من القرن السابع إلى الثاني عشر

الهجريين تمثل مرحلة طويلة ومفصلية في تاريخ الفقه الإسلامي، عرفت تحولات سياسية واجتماعية ومعرفية عميقة، ما يجعلها مجالا خصبا لإعادة النظر في السرديات الشائعة حول تاريخ الفقه ومراحله. وفي هذا الإطار دعت أرضية الندوة إلى دراسة هذه المرحلة خارج الأحكام التبسيطية التي اختزلتها في ثنائية «الاجتهاد والتقليد»، وإلى مقاربة تاريخ الفقه من خلال علاقته بالمجتمع وبالتحولات السياسية والثقافية التي رافقت تشكله. وتندرج الدراسات التي يضمها هذا الملف ضمن هذا الأفق البحثي، إذ تمثل مساهمة في إعادة قراءة بعض وجوه تشكّل العقل الفقهي في الغرب الإسلامي، من خلال تحليل تفاعلاته مع السياقات التاريخية والاجتماعية التي نشأ فيها.

ومن هنا، فإن أحد الأسئلة المركزية التي يسعى هذا الملف إلى معالجتها هو: كيف يتشكل العقل الفقهي في سياق تاريخي معين؟ وما هي الآليات التي يعتمدها الفقهاء للتوفيق بين مقتضيات النصوص الشرعية ومتطلبات الواقع الاجتماعي؟

تتناول الدراسات الواردة في هذا الملف هذه الأسئلة من خلال ثلاث زوايا تحليلية متكاملة:

**الزاوية الأولى** تتعلق بسؤال تجديد المنهج الفقهي، كما يتجلى في تجربة الإمام أبي إسحاق الشاطبي (ت 790هـ)، أحد أبرز المفكرين الذين حاولوا إعادة بناء أصول الفقه على أساس مقاصدي. فقد عرف القرن الثامن الهجري أزمة منهجية في علم أصول الفقه، تمثلت في تضخم الجدل النظري وانفصال كثير من مباحث الأصول عن مشكلات الواقع العملي. وفي هذا السياق حاول الشاطبي إعادة توجيه النظر الأصولي نحو مقاصد الشريعة، بوصفها الإطار الكلي الذي يمنح الأحكام الشرعية معناها ووظيفتها داخل المجتمع.

غير أن دراسة مشروع الشاطبي تكشف في الوقت نفسه عن مفارقة معرفية لافتة. فمن جهة، قدم الشاطبي في كتابه الموافقات مشروعا تجديديا في أصول الفقه يقوم على مركزية المقاصد وربط الاجتهاد بمصالح المكلفين؛ ومن جهة أخرى، يظهر في فتاواه التزام واضح بالمشهور من المذهب المالكي، وهو ما قد يبدو – للوهلة الأولى – تناقضا بين النظرية الأصولية والممارسة الإفتائية.

غير أن إحدى الدراسات الواردة في هذا الملف تقترح قراءة مختلفة لهذه المفارقة، ترى أنَّ التزام الشاطبي بالمشهور لم يكن تعبيرًا عن نزعة تقليدية، بل كان خيارًا منهجيًّا استجاب لظروف اجتماعية

وسياسية خاصة بواقع غرناطة في القرن الثامن الهجري. ففي سياق اجتماعي تميز باضطراب أنماط التدين وانتشار الممارسات التي اعتبرها الشاطبي بدعا، أصبح الانضباط للمذهب وسيلة لضبط المجال الإفتائي والحد من الانفلات في استعمال الفتوى.

أما **الزاوية الثانية** التي يتناولها هذا الملف فتتعلق بسؤال العلاقة بين الفقه والسياق الاجتماعي والسياسي. فالفقهاء لم يكونوا مجرد علماء منعزلين عن محيطهم، بل كانوا فاعلين اجتماعيين يؤدون دورًا مهمًّا في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية. وقد كان للواقع السياسي والاجتماعي تأثير واضح في تشكيل اختياراتهم الاجتهادية، سواء في مجال الفتوى أو في مجال التأليف الفقهي.

وتبرز هذه العلاقة بوضوح في تجربة الإمام أحمد الونشريسي (ت 912هـ)، صاحب كتاب «المعيار المعرب»، الذي يعد من أهم المصادر في فقه النوازل بالغرب الإسلامي. فقد شكلت فتاوى الونشريسي استجابة مباشرة لتحولات اجتماعية وسياسية عرفها المغرب والأندلس في أواخر العصور الوسطى الإسلامية. ومن خلال تحليل هذه الفتاوى يمكن الكشف عن الكيفية التي تفاعل بها العقل الفقهي المالكي مع مشكلات المجتمع، وعن الدور الذي لعبه الفقهاء في تأطير الحياة الاجتماعية وتنظيمها.

أما **الزاوية الثالثة** فتتعلق بسؤال تاريخ المذاهب الفقهية وانتشارها في الفضاء المغاربي. فقد شكل انتشار الفقه المالكي في المغرب والأندلس أحد أهم الظواهر في تاريخ الفقه الإسلامي، وقد حاول عدد من العلماء والمؤرخين تفسير هذه الظاهرة بطرق مختلفة.

وفي هذا السياق تقارن إحدى الدراسات الواردة في هذا الملف بين تفسيرين بارزين لتاريخ انتشار الفقه المالكي، قدمهما كل من ابن تيمية وابن خلدون. ويكشف هذا التحليل المقارن عن اختلاف عميق في الخلفيات المعرفية التي انطلق منها كل من المفكرين. فبينما ركز ابن تيمية على العوامل الفقهية والمؤسسية التي ساهمت في انتشار المذهب، نظر ابن خلدون إلى الظاهرة في إطار أوسع يربط بين تطور المذاهب الفقهية وتحولات العمران البشري.

إن هذا التباين بين المقاربتين يعكس اختلافا أعمق في فهم طبيعة الظاهرة الفقهية نفسها: هل هي ظاهرة معرفية داخلية تتطور بفعل النقاشات العلمية بين الفقهاء، أم أنها ظاهرة اجتماعية تتشكل في تفاعل مع البنى السياسية والاقتصادية للمجتمع؟

ولا يقتصر هذا الملف على دراسة الفقه في علاقته بالمجتمع فحسب، بل يمتد أيضا إلى تحليل العلاقة بين الفقه والفكر السياسي الإسلامي. فقد شهد القرن السابع الهجري تحولات عميقة في بنية السلطة السياسية في العالم الإسلامي، خاصة بعد سقوط الخلافة العباسية سنة 656هـ. وقد أدت هذه التحولات إلى إعادة صياغة عدد من المفاهيم الأساسية في الفكر السياسي الإسلامي، مثل مفهوم الإمامة، والعلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية.

وتظهر إحدى الدراسات الواردة في هذا الملف كيف تعامل الفكر السياسي الإسلامي مع هذه التحولات، من خلال مقارنة بعض أطروحاته بنظريات سياسية معاصرة في الفكر الأوروبي الوسيط. وتكشف هذه المقارنة عن مسارات مختلفة لتطور التفكير في مسألة السلطة السياسية في الحضارتين الإسلامية والغربية خلال الفترة نفسها.

إن ما يجمع بين هذه الدراسات المختلفة هو سعيها المشترك إلى تجاوز القراءة التجريدية للفقه الإسلامي، وإعادة إدماجه داخل سياقه التاريخي والاجتماعي. فالفقه، في نهاية المطاف، ليس مجرد منظومة من القواعد والأحكام، وإنما هو خطاب معرفي يعكس – بدرجة أو بأخرى – التحولات التي يعيشها المجتمع الذي ينتجه.

ومن هنا، فإن إعادة قراءة تاريخ الفقه بعد القرن السابع الهجري تمثل محاولة لفهم ديناميات إنتاج المعرفة الدينية في الإسلام، والبحث في الكيفية التي استطاع بها الفقهاء التفاعل مع تحولات عصرهم، والتوفيق بين استمرارية النصوص الشرعية ومتطلبات الواقع المتغير.

وإذا كان هذا الملف يركز أساسًا على نماذج من الغرب الإسلامي، فإن الأسئلة التي يثيرها تتجاوز هذا الإطار الجغرافي المحدود، لتطرح إشكاليات أوسع تتعلق بتاريخ الفقه الإسلامي ككل: إشكالية العلاقة بين الاجتهاد والتقليد، وإشكالية دور السياق التاريخي في توجيه التفكير الفقهي، وإشكالية العلاقة بين المعرفة الدينية والسلطة السياسية.

إن هذه الإشكاليات لا تزال تحتفظ براهنيتها في النقاشات المعاصرة حول تجديد الفكر الإسلامي. ولذلك فإن دراسة التجارب التاريخية للفقهاء في التعامل مع تحولات عصرهم قد تفتح آفاقًا جديدة للتفكير في العلاقة بين التراث والواقع في العالم الإسلامي اليوم.

وعلى هذا الأساس، يمكن النظر إلى هذا الملف بوصفه مساهمة متواضعة في مشروع أوسع يسعى إلى إعادة كتابة تاريخ الفقه الإسلامي، من خلال مقاربات متعددة التخصصات تجمع بين التاريخ الفكري، والسوسيولوجيا التاريخية، وتحليل الخطاب الفقهي.

فإعادة قراءة التراث الفقهي لا تقتصر على تحقيق نصوصه أو شرح مفاهيمه، بل تقتضي أيضًا فهم الشروط التاريخية التي أنتجته، والكشف عن الآليات المعرفية التي شكلت منطقه الداخلي. ومن خلال هذا الفهم يمكن الانتقال من قراءة التراث بوصفه مخزونا من الأحكام الجاهزة، إلى قراءته بوصفه تجربة تاريخية غنية في التفكير في العلاقة بين النص والواقع.

بهذا المعنى، يأمل هذا الملف أن يسهم في فتح نقاش علمي جديد حول تاريخ الفقه الإسلامي بعد القرن السابع الهجري، وأن يشجع على مزيد من الدراسات التي تتناول هذه المرحلة من زوايا تحليلية مختلفة، بما يسمح بإعادة بناء صورة أكثر تعقيدا وثراء لتاريخ الفكر الفقهي في الحضارة الإسلامية.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.522

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 12-5-2025
تاريخ القبول: 7-3-2026

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# الالتزام بالمشهور في فتاوى الشاطبي: قراءة في الوظيفة المنهجية لـ"التقليد" في سياق غرناطة

شيماء فوخري [1]

Chaymae.chama1994@gmail.com

## الملخص:

يتناول هذا البحث الإشكال المتمثل في التباين الظاهري بين المشروع الأصولي التجديدي للإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات» وبين ممارسته الإفتائية التي التزم فيها بالمشهور من المذهب المالكي. وتنطلق الدراسة من فرضية مفادها أن هذا الالتزام لا يعكس نزعة تقليدية أو قطيعة مع مشروعه الأصولي، بل يمثل استراتيجية منهجية لضبط الفتوى في سياق غرناطي مضطرب سياسيًّا ومعرفيًّا واجتماعيًّا. ولاختبار هذه الفرضية يعيد البحث بناء السياق الغرناطي كما تمثّله الشاطبي، من خلال تحليل بنية المجتمع، وأزمة المعرفة الفقهية، والعلاقة المتشابكة بين السلطتين السياسية والعلمية، مع إبراز دور مفهوم البدعة بوصفه عدسة تفسيرية لقراءة الواقع الديني والمعرفي آنذاك. وفي ضوء هذا السياق يبيّن البحث أن الالتزام بالمشهور أدى وظائف منهجية متعددة تمثلت في: تقييد هوى المكلَّفين ومنع تتبع الرخص، وتقييد سلطة المفتي الفرد، والحدّ من توظيف الفتوى في خدمة السلطة السياسية عبر ربطها بالمؤسسة المذهبية. ويخلص البحث إلى أن فتاوى الشاطبي لا تمثل خروجًا عن مشروعه الأصولي، بل تشكل امتدادًا عمليًا له في سياق تاريخي اقتضى تقييد المجال الإفتائي حمايةً للعلاقة التكليفية بين الشارع والمكلَّف. كما يتبيّن أن التقليد في تجربة الشاطبي لم يكن نقيض الاجتهاد، بل تقنية منهجية لضبط المجال الإفتائي وحمايته من الانفلات الاجتماعي والسياسي.

## الكلمات المفتاحية:

المجال الإفتائي، الإفتاء بالمشهور، التقليد، المقاصد الشرعية، المعرفة والسلطة.

(1) دكتوراة في التفسير وعلوم القرآن، المغرب.

للاقتباس: فوخري، شيماء، الالتزام بالمشهور في فتاوى أبو إسحاق الشاطبي: قراءة في الوظيفة المنهجية لـ"التقليد" في سياق غرناطة، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 232-257.

© 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: 2025-3-10
Accepted: 2025-7-1

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Adherence to the Well-Known in Al-Shatibi's Fatwas: A Reading of the Methodological Function of 'Taqlid' in the Context of Granada

**Chaymae Fouikhri**[2]

Chaymae.chama1994@gmail.com

## Abstract:

This study explores the seeming tension between Imam Al-Shatibi's reformist vision in Al-Muwafaqat and his reliance on the established Maliki school in issuing fatwas, arguing that this reliance was not a retreat into traditionalism but a deliberate methodological strategy shaped by Granada's turbulent political, intellectual, and social climate. By reconstructing this context—marked by a crisis of legal knowledge, contested authority between scholars and rulers, and the interpretive weight of innovation (bid'ah)—the research demonstrates that adherence to precedent served crucial functions: curbing individual whims and the search for dispensations, limiting the authority of the mufti, and preventing fatwas from being co-opted by political power through their anchoring in doctrinal institutions. Ultimately, the study concludes that Al-Shatibi's fatwas were not a departure from his reformist project but its practical extension, designed to safeguard the binding relationship between divine law and the believer, and that his reliance on precedent was itself a form of methodological ijtihad aimed at stabilizing the field of fatwas against social and political upheaval.

## Keywords:

Fatwas, Fatwas based on Well-known Opinion, Taqlid, Sharia Objectives, Knowledge and Authority.

(2) PhD in Qur'anic Exegesis and Qur'anic Sciences, Morocco.

Cite this article as: Fouikhri, Chaymae, Adherence to the Well-Known in Al-Shatibi's Fatwas: A Reading of the Methodological Function of 'Taqlid' in the Context of Granada, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026, 232-257.

© 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:

يمثل الإمام الشاطبي منعطفًا في تاريخ الفكر الإسلامي إذ يعدّ مشروعه الفكري نقلة معرفية ومنهجية على مستوى الدرس الأصولي، وذلك لما قدّمه كتاب «الموافقات» من إعادة تأسيس منهجي لأصول الفقه على مقاصد الشريعة، وهو الأمر الذي أعاد لأصول الفقه حيويّته المنهجية وقدرته على التأطير المعرفي للمكلّف. غير أن النظر في الممارسة الإفتائية للشاطبي يثير مفارقة لافتة تستدعي الوقوف عندها.

وتتمثل المفارقة في أن التجديد الذي ظهر في الموافقات لم ينعكس في الممارسة الإفتائية للشاطبي، وهذا ما يستدعي تفسير: **لماذا لا تعكس فتاوى الإمام الشاطبي الروح التجديدية التي بلورها في «الموافقات»؟ وهل يمثّل ذلك قطيعةً مع مشروعه الأصولي التجديدي أم وجهًا آخر من وجوه تفعيله في سياق الإفتاء؟**

إنَّ الناظر في فتاوى الإمام الشاطبي[3] لا بُدَّ وأن تقوده القراءة الأولى إلى القول بأن ثمّة هوة بين ما عكسته هذه الفتاوى من روح تقليد ظاهرة وبين ما سرى في الموافقات من تجديد وإبداع، خاصّة وأن الإمام الشاطبي اعتمد في فتاواه المشهور من المذهب. تباينٌ دفع بعض الدارسين إلى التشكيك في نسبة هذه الفتاوى إلى الإمام الشاطبي، وافتراض كونها لشاطبي غيره[4].

وهو افتراضٌ قاصرٌ عن تقديم تفسير وافٍ لهذه الإشكالية، خاصة مع ثبوت نسبة الفتاوى إلى الإمام الشاطبي. مما يجعل التباين بين الشاطبي المفتي والشاطبي الأصولي موضع نظرٍ يستدعي افتراضًا تفسيريًا أقدر على استيعاب هذا التباين ضمن إطار يفسّر الظاهرة المعرفية قبل أن ينسبها للتناقض.

ولذلك ينطلق هذا البحثُ من فرضية لها طاقة منهجية على تفسير هذا التناقض الظاهري مفادها: أنَّ التقليد الذي ينسب لفتاوى الإمام الشاطبي إنّما يمثّل استراتيجية معرفيّة لضبط الفتوى داخل سياق سياسي ومعرفي مأزوم.

ويسعى البحث إلى اختبار هذه الفرضية عبر قراءة نماذج من فتاوى الإمام الشاطبي في أفق لحظة

(3) جمعت هذه الفتاوى من مصادر متفرقة أبرزها معيار الونشريسي، في كتاب حمل عنوان فتاوى الإمام الشاطبي، وقد جمعها وحققها وقدم لها الدكتور محمد أبو الأجفان، وكانت الطبعة الأولى سنة 1984 م.

(4) يقول د. آيت سعيد: «غير أن بعض تلك الفتاوى لا يظهر فيها تحرر الشاطبي، وأسلوبه واجتهاده، وفيها ما هو في غاية التقليد، والتسليم لما في المذهب المالكي، ولو كان مجافيًا للدليل الثابت الصحيح الذي لا خلاف فيه. ولا يلمس المرء في غالبها نفس الشاطبي المتمسك بالدليل، بل القارئ قد يتردد ويقول: هل هذه فتاوى الشاطبي، صاحب الموافقات؟ وهل هذا أسلوبه في خروجه عن ربقة التقليد، أم هي لغيره، أُلصقت به ترويجًا لها؟» أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تحقيق وتعليق: الحسين آيت سعيد، مراجعة وتنسيق: محمد أولاد عتو، المغرب، منشورات البشير بنعطية (2017م)، ج1، (ص/ 111).

إنتاجها، وذلك باعتماد منهج تاريخي-تحليلي؛ يعيد بناء السياق الغرناطي، ثم يحلل نماذج منها في ضوء هذا السياق للكشف عن الأسس المنهجية التي حكمت ممارسته الإفتائية. انطلاقًا من تصورٍ إبستمولوجي يرى أنَّ الفتوى ليست مجرد تطبيقٍ للنصوص الشرعية على الوقائع، بل هي إنتاجٌ معرفي يتشكل داخل شبكة من العلاقات بين المعرفة والسياق الذي تُمارَس فيه.

وتتمثّل أهمية البحث في أنه يسعى إلى إعادة توصيف «التقليد» في الفقه المالكي، لا بوصفه علامة جمود أو انقطاعا عن المشروع الأصولي، بل باعتباره خيارًا منهجيًا قد تفرضه شروط السياق المعرفي والسياسي، وهو ما يتيح فهمًا أعمق للعلاقة بين الفقه والسلطة، وبين المعرفة والسياق التاريخي الذي تتشكل داخله.

ولتحقيق أغراض هذه الدراسة يُقسَّم البحث إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: يعنى بإعادة بناء السياق الغرناطي كما تمثّله الإمام الشاطبي، من خلال تحليل صورة غرناطة في وعيه عبر عدسة البدعة بوصفها الإطار التفسيري الذي قرأ من خلاله واقعه، وذلك بدراسة ثلاثة مكونات شكّلت هذا الفضاء: المجتمع الغرناطي، ووضعية المعرفة الفقهية، والعلاقة بين السلطة والمعرفة.

القسم الثاني: يخصص لتحليل فتاوى الإمام الشاطبي في ضوء هذا السياق، من خلال دراسة التزامه بالمشهور من المذهب بوصفه خيارًا منهجيًّا استجاب به لأزمات الواقع المعرفي والاجتماعي والسياسي، وبيان الوظائف التي أدّاها هذا الاختيار في ضبط الفتوى وتقييد سلطة المفتي والمكلَّف والسلطة السياسية.

أما الخاتمة فتُفرد لعرض أهم النتائج التي يخلص إليها البحث.

## أولًا: بناء السياق التفسيري لفتاوى الشاطبي في ضوء تمثّله لواقع غرناطة

إنّ مقاربة أي إنتاج معرفي على نحو صحيح تقتضي قراءته ضمن سياقه التاريخي والاجتماعي الذي ولّده؛ ذلك أنّ المعرفة ليست كيانًا معزولًا عن شرطه الزمني، بل هي حصيلة تفاعل معقّد بين الفكر والواقع، تتشكّل معانيها وتتحدد معالمها في ضوء المعطيات التي أحاطت بلحظة تكوّنها. غير أنّ انتقال المعرفة عبر الزمن يفضي في كثير من الأحيان إلى تآكل عناصرها السياقية؛ إذ تحتفظ لحظة التأسيس بهذه المعطيات ضمن نسيجها الداخلي، في حين تنتقل المعرفة إلى أزمنة لاحقة وقد انفصلت عن هذه

المعطيات، مما يخلق فجوة تفسيرية بين عصور الإنتاج وعصور التلقي. ولعلّ هذا الانفصال بين النصوص وسياقاتها هو ما يفضي إلى أزمات في القراءة.

من هنا كان فهم فتاوى الإمام الشاطبي -بوصفها إنتاجًا معرفيًّا- رهينًا باستعادة السياق الذي أسهم في تشكلها. غير أنّ هذه الاستعادة لا تعني الاكتفاء بإعادة بناء صورة موضوعية للسياق، بل تستلزم إعادة بنائه كما تمثّله الشاطبي نفسه؛ إذ إن ما يوجّه المعرفة ليس الواقع في ذاته فحسب، بل وعي الذات بهذا الواقع. وعلى هذا الأساس، لا يسعى هذا القسم إلى استعراض السياق المحيط بالإمام الشاطبي كما ورد في المدونات التاريخية، بل كما تَمثَّله الشاطبي، عبر إعادة تركيب صورة غرناطة من منظوره، وذلك تمهيدًا لتفسير فتاواه وما اتسمت به من نفس تقليدي في ضوء هذا الفضاء.

وإذا كان فهم فتاوى الإمام الشاطبي يقتضي استعادة السياق الذي أحاط بها كما تمثّله الشاطبي فإنّ النّظر في إنتاجاته -ولا سيما كتاب «الاعتصام»- يكشف عن أنّ العدسة التي قرأ من خلالها واقعه الغرناطي هي البدعة، والتي تحولت في وعيه إلى إطار تفسيري شامل لبنية التدين والمعرفة في عصره. إلى الحدّ الذي يمكن معه القول إن غرناطة الشاطبي هي «غرناطة البدعة».

تلك البدعة التي يرصد في الاعتصام وفي سجالاته مع العلماء، بل وفي فتاواه، أنّها تحولت إلى مكوّن بنيوي في الهوية الدينية للمجتمع الغرناطي، حتى باتت تشكّل جزءًا لا ينفصل عن التدين المحلي، وهو ما يستدعي الانتقال في مقاربتها من كونها موضوعا فقهيا إلى كونها إطارا اجتماعيا يكشف عن طبيعة العلاقة بين المجتمع والمعرفة والسلطة على عهد الإمام الشاطبي. ذلك أن البدعة لم تكن -في عصره- تعبيرا عن انحراف ديني وحسب، بل مؤشرا على اضطراب عميق في بنية التدين، وعن التفاعل المعقد بين مكونات المجتمع الثلاثة: السلطة التي تفرض هيمنتها، والمعرفة التي تسوغ للسلطة السياسية الهيمنة أو تقاومها، والمجتمع الذي يعيد إنتاج التدين في ظل هذه العلاقة بين المعرفة والسلطة.

وعليه، فإن إعادة رسم «غرناطة» بوصفها أفقا إدراكيا أسس فيه الشاطبي مشروعه وبلور فيه فتاواه، يقتضي قراءة مكوّناتها الثلاثة: المجتمع والمعرفة والسلطة، من خلال عدسة البدعة.

## 1- المجتمع في غرناطة: اضطراب العلاقة بين الشارع والمكلّف

تقدّم البدعة صورة واضحة عن المجتمع الغرناطي على عهد الإمام الشاطبي، فالأسئلة التي كانت ترد على الشاطبي تكشف عن البنية الفكرية للفرد في غرناطة وعن طبيعة التدين في هذه الرقعة الجغرافية، والذي كان يشكو من اضطراب حقيقي.

ولتوضيح ذلك على نحوٍ جليٍّ، أرى أن أقف عند بعض الأسئلة التي وردت على الإمام الشاطبي والتي كشفت عن أزمات هذا المجتمع؛ منها سؤال ورده عن طائفة الفقراء الذين يجتمعون في بعض الليالي للغناء والذكر والشطح إلى آخر الليل، ويحتجون على جواز ذلك بحضور بعض الفقهاء معهم لتلك المجالس[5].

وأسئلة أخرى وردته عن حكم قراءة الحزب بالجمع[6]، وحكم قراءة سورة يس على الميت عند تغسيله[7]، وتصبيح القبر سبعة أيام بعد الدفن[8] وغيرها من الأمور المستحدثة في الشريعة.

وبتأمل هذه الأسئلة، يمكن رسم ملامح المجتمع الغرناطي كما تمثّله الإمام الشاطبي: مجتمع تستشري فيه البدع لتشمل جميع مستويات التدين تحت مسمى العرف والعادة، وسلطةٌ فقهية تُتَّخذ سلوكياتها دليلًا عوض النصّ، ما يعكس بنية معرفية تتسم بالتبعية للرموز الدينية، وبغياب الوعي النقدي لدى الأفراد.

بل إنّه مجتمع تظهر فيه أزمات معرفية أعمق، وهو ما تكشف عنه إحدى فتاوى الإمام الشاطبي المتعلقة بإرث المرتد بعد عودته إلى الإسلام، والتي تكشف عن محاولات السائل استمالة الإمام الشاطبي لإصدار فتوى تتماشى مع ما يبتغيه السائل. وقد أدرك الإمام الشاطبي هذا الأمر بوضوح، وعبّر عنه في رده قائلا: «ويظهر من مجموع ما حكيتم في كتابكم أن المقصود هو وجود قول بجواز ميراث ذلك المرتد إن أسلم، وإن كان شاذًا في المذهب أو في غير المذهب»[9].

ويبدو السؤال محاولة لشرعنة المراد، وفي ذلك قلبٌ للعلاقة التكليفية التي يُفترض أن يوافق فيها قصدُ المكلَّف قصدَ الشارع، لا العكس.

ولا شك أن هذا الخلل إنّما يعبر عن أزمة عميقة في المجتمع الغرناطي، حيث تحوّل الفقه في بعض الحالات إلى أداة للتفاوض مع النصوص.

وما يمكن أن نقرأه إذن من خلال هذا التاريخ العفوي الذي سجلته نصوص الشاطبي، هو أن الفتاوى التي طرحها الغرناطيون أو الأندلسيون كانت تشي بأزمات مركبة يعاني منها المجتمع الغرناطي: بدعٌ تسيطر على التدين الجمعي، وهيمنة للرموز الدينية بدلًا من النصوص، ومحاولات لإضفاء البعد

(5) أبو إسحاق الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق وتقديم: محمد أبو الأجفان، تونس، (1985م)، (ص/ 193).
(6) المرجع السابق، (ص/ 206).
(7) المرجع السابق، (ص/ 209).
(8) المرجع السابق، (ص/ 209).
(9) المرجع السابق، (ص/ 175).

الشرعي على الرغبات والهوى، مما يضعنا أمام مجتمع يعيد تعريف العلاقة بين الشارع والمكلف على وفق مصالحه الخاصة.

## 2- المعرفة في غرناطة: أزمة المنهج واضطراب الاستدلال الفقهي

إنّ ما أقصده بالمعرفة هو الممارسة المعرفية في غرناطة، وعلى نحو أدق الممارسة الفقهية، ولأكشف عن طبيعة المعرفة في غرناطة -كما تمثّلها الإمام الشاطبي- أرى أن نستحضر بعض النصوص التي تؤرخ لبنية هذه المعرفة.

تمثّل البدعةُ وكما سبقت الإشارة الفضاء الذي صيغ فيه المشروع الشاطبي، لكونها الظاهرة التي كشفت عن الأزمات المعرفية التي كانت تعصف بغرناطة سواء على مستوى المجتمع أو المعرفة أو السلطة.

ومثلما كشفت البدعة للشاطبي عن أزمة على مستوى التدين في المجتمع الغرناطي، فإنّها كشفت كذلك عن أزمات أخرى في المعرفة، عكستها السجالات بين الشاطبي وفقهاء عصره.

### • سجالات الإمام الشاطبي مع فقهاء عصره: صورة المعرفة في غرناطة

لقد جرت بين الإمام الشاطبي سجالات حول قضايا معرفية عديدة في غرناطة، من ضمنها قضايا البدعة، حيث جرى سجال معرفي حادّ بين الإمام الشاطبي وشيوخ غرناطة ومنهم سعيد بن لب أستاذ الإمام الشاطبي ومفتي غرناطة والقاضي النباهي قاضي غرناطة، حول مسألة الدعاء بهيئة الاجتماع عقب الصلوات، وحول مسألة ذكر الخلفاء الراشدين في الخطبة والدعاء للسلاطين عقبها[10]، وقد عمّت هذه السجالات الغرب الإسلامي حيث شارك فيها فقهاء من فاس والقيروان[11]، غير أننا سنكتفي بالسجالات التي جرت بين فقهاء غرناطة؛ لأن ما يهمنا في هذا البحث هو بناء صورة عن السياق المعرفي فيها.

وتمثّل هذه السجالات وثائق معرفية يمكن أن نقف من خلال تفكيكها على بنية الاستدلال الفقهي والوضعية المعرفية التي آلت لها المعرفة آنذاك.

---

(10) أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، تحقيق: جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي (1990م)، ج1، (ص/ 286–299).

(11) حيث شارك في هذا السجال المعرفي القباب الفاسي، والمهدي الغبريني وابن عرفة.

جاء في رد ابن لب على الشاطبي في مسألة ذكر الخلفاء الراشدين في الخطبة والدعاء للسلاطين عقبها قوله: «الصواب ما عليه الناس وما زالت الخطب وهذا ما فيها. ولم يزل من الخطباء ورعون متبعون السنة، ما رأيناهم تركوا شيئا من ذلك وهذا دليل على أن له أصلا صحيحا. ويكفي إجماع المسلمين على استحسانه، إذ لم ينكره أحد من العلماء. وأيضا مخالفة الناس في مثل هذا يؤدي لمذهب سوء، فالواجب أن لا يترك»[12].

وقال القاضي النباهي ردا على الإمام الشاطبي: «ولا شك في أن من تحيز عن الأمة إلى جانب معارضتها، واستخف ارتكاب منابذتها...فهو على غرر كبير وغرور مبين. فخروج المرء في وطنه عن شكله وثقته برأيه واستحسانه لعلمه، من الأدلة على فساد عقله وقد يحمله الاستبلاغ في المخالفة على الرمي بالتجهيل والتضليل للجماعة»[13].

وإذا وقفنا عند هذه الردود باعتبارها نماذج يمكن أن نقرأ من خلالها بنية المعرفة في غرناطة، فإنّنا سنقف على عناصر سياقية جديرة بالاهتمام.

يستدل ابن لب على جواز الممارسات الشائعة في غرناطة بسلطة هي: «سلطة العادة» حيث يؤكد أن الدعاء للسلاطين وذكر الخلفاء الراشدين في الخطبة والدعاء بهيئة الاجتماع، كل ذلك هو مما جرى به العمل الغرناطي، وجريان العمل به دون إنكار له هو دلالة في نظره على حجية العمل به، ويعتبر أن لذلك حكم الإجماع، بل ويستدل على حجيته بأن ترك العادة قد يفقد المجتمع الغرناطي توازنه الاجتماعي الذي تعدّ العادة أحد ركائزه.

وليس يخفى أن هذا النمط من الاستدلال إنّما يدلّ على أزمة حقيقية في بنية المعرفة، إذ يظهر أن العادة باتت سلطة معرفية تزاحم سلطة النص، حيث بات الاستدلال بها على حساب الدليل الشرعي، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على مشكل مركب:

- مشكل في المجتمع الذي باتت العادة هي مركز استقراره وهذه طبيعة المجتمعات المأزومة منهجيا ومعرفيا، فهي بطبيعتها تسكن إلى العادة وتنفر من الدليل والبرهان لعدم قدرتها على التفكير.

- ومشكل في البنية المعرفية، فالفقه عوض أن ينتج معرفة تقوّم المجتمع، بات ينتج معرفة تعيد إنتاج الأزمة وترسيخها، وهو نموذج آخر يعكس انقلاب العلاقة بين الشارع والمكلف.

هذا ويدلّ الاستدلال بالعادة حين يتعلّق الأمر بالبدع على مشكل أعمق بكثير، ولتوضيحه أرى أن

(12)الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، ج6، (ص/ 372–373، 365).
(13)المرجع السابق، ج1، (ص/ 293).

أورد نصّا للإمام الشاطبي يقول فيه: «بل لقد وقع مثل هذا في طائفة ممن تميز عن العامة بانتصاب في رتبة العلماء، فجعلوا العمل ببدعة الدعاء بهيئة الاجتماع في آثار الصلوات، وقراءة الحزب حجة في جواز العمل بالبدع في الجملة»[14].

ينتبه الإمام الشاطبي من خلال هذا النص إلى مشكل كبير بات يواجه بنية الاستدلال الفقهي في غرناطة، وهو أنّ البدع واستمرار العمل بها بات حجة على جواز العمل بالبدع على الجملة، وهو انقلاب خطير يظهر كيف يمكن للبدعة أن تزاحم آلة الشرع في الحكم، بحيث تصبح البدع الخارجة عن أصل الشرع هي نفسها نماذج يقاس عليها، أي أنها تصبح بمثابة سلطة معرفية تزاحم سلطة النص، وتستهدف ليس فقط سلوك العامة، بل الآلة العقلية للعلماء!

فنحن أمام سلطتين معرفيتين باتتا تزاحمان سلطة النص: هما سلطة العادة وسلطة البدعة.

وما قلناه بشأن ردّ ابن لب ينعكس بجلاء في رد القاضي النباهي كذلك، الذي احتج على الشاطبي بسلطة العادة الغرناطية والعرف المجتمعي الذي سار عليه الفقهاء في غرناطة، بل واستعمل هو الآخر مفاهيم في غير موضعها مثل الخروج عن الأمة، وتضليل الجماعة.

ولذلك فإذا أردنا أن نرى غرناطة بعيون الشاطبي على مستوى المعرفة فسنرى فضاء يعاني أزمات معرفية ومنهجية متعددة أصابت بنية الاستدلال الفقهي نفسه. ولا تقف أزمات المعرفة في غرناطة عند هذا الحدّ، فما ستكشفه العلاقة بين السلطة والمعرفة في غرناطة أكبر من ذلك بكثير.

## 3. السلطة في غرناطة: جدلية الدين والسياسة

ثمّة واقعة شهيرة وقعت على عهد الإمام الشاطبي، هي مقتل لسان الدين بن الخطيب وزير غرناطة وشاعرها، وهي واقعة لم أجد من الدارسين -على حدّ اطلاعي- من ربط بينها وبين مشروع الإمام الشاطبي، غير أنني أرى كونها واقعة محورية ليس في تفسير مشروع الشاطبي نفسه، بل في رسم الفضاء المعرفي والسياسي الذي تشكّل فيه هذا المشروع. حيث يمكن من خلالها فهم العلاقة بين المعرفة والسلطة في ذاك العصر، وهو معطى محوري في تفسير مشروع الشاطبي وفهم اختياراته في الفتوى وكذلك فهم الوظيفة المنهجية للمشهور.

(14) أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن الشقير، سعد بن عبد الله آل حميد، هشام بن إسماعيل الصيني، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع (2008م)، ج2، (ص/ 479).

## • مقتل لسان الدين بن الخطيب: الفقه[15] في خدمة السلطة السياسية

لقد كان لسان الدين بن الخطيب وكما هو معروف، وزير غرناطة وشاعرها، وقد حظي بمكانة مرموقة عند الدولة النصرية، غير أن سعي بعض أعدائه ضده عند السلطان جعل هذه العلاقة بينهما تسوء إلى حدّ اتهامه بالخيانة ومحاولة الانقلاب على السلطة لصالح دولة بني مرين في المغرب[16]، وهو الأمر الذي سينتهي باغتيال لسان الدين في فاس التي كان قد فرّ إليها هاربا من المكائد والدسائس التي حيكت ضدّه في غرناطة.

وما يهمّنا في هذه الواقعة المأساوية هو التهم التي بها قُتل لسان الدين الخطيب والتي تظهر من خلالها العلاقة بين السلطتين السياسية والعلمية. فعلى الرغم من أن قتل لسان الدين كان على الحقيقة لأسباب سياسية وذاتية تتعلق بقلق السلطة منه وبصراع الأقران، فإنّ القتل سيغلّف بالتهمة الدينية التي ستجره إلى الإعدام.

ويوثّق القاضي النباهي وهو أحد الذين سعوا في محنة لسان الدين مشهدا من هذه المحنة، فيقول: «وجرى مثل ذلك أيضا بحضرة غرناطة، منتصف عام 773م، في كتب ألفيت بها من تواليف محمد بن الخطيب، فيما يرجع إلى العقائد والأخلاق؛ فأحرقت بمحضر من الفقهاء، والمدرسين من العلماء، وأماثيل الفقهاء، لما تضمنته الكتب المذكورة من المقالات التي أوجبت ذلك عندهم، وحققته لديهم»[17].

وهو هنا يسجل ما سبق اغتيال لسان الدين من إحراق لكتبه في ساحة غرناطة بتأييد من فقهاء غرناطة وعلمائها، لما تضمنته هذه الكتب -على حدّ قولهم- من بدع وزندقة.

ولم يكن حضور الفقهاء في مأساة لسان الدين، متعلّقا بإحراق كتبه وحسب، بل كان أيضا متعلقا بتوقيع فتوى قتله، حيث يقول ابن خلدون في سياق الحديث عن اغتيال لسان الدين: «وحين بلغ

---

(15) لا يعني الحديث عن قابلية الفقه للتوظيف السياسي في غرناطة أن الحقل الفقهي كان كتلة واحدة منسجمة مع السلطة؛ إذ تكشف النصوص والسجالات العلمية عن وجود اتجاهين داخل الفضاء الفقهي الغرناطي: اتجاه محافظ يميل إلى تثبيت ما جرى به العمل والانسجام مع السلطة السياسية بوصفه ضمانًا للاستقرار الاجتماعي، واتجاه نقدي سعى إلى إعادة ضبط المفاهيم الشرعية ومنهج الاستدلال، وهو الاتجاه الذي يمكن أن نقرأ ضمنه مواقف الإمام الشاطبي في نقد البدع وفي محاولته تقييد المجال الإفتائي بالمشهور من المذهب.

(16) عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، بيروت، دار الفكر (1981م)، ج7، (ص/ 452).

(17) أبو الحسن علي بن عبد الله النباهي، تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت، دار الآفاق الجديدة (1983م)، (ص/ 202).

الخبر بالقبض على ابن الخطيب إلى السلطان بعث كاتبه ووزيره بعد ابن الخطيب، وهو أبو عبد الله بن زمرك، فقدم على السلطان أبي العبّاس وأحضر ابن الخطيب بالشورى في مجلس الخاصّة وأهل الشورى، وعرض عليه بعض كلمات وقعت له في كتابه، فعظم عليه النكير فيها، فوبّخ ونكل وامتحن بالعذاب ... واشتوروا في قتله بمقتضى تلك المقالات المسجّلة عليه، وأفتى بعض الفقهاء فيه»[18].

فما التهمة التي بموجبها أفتى الفقهاء بإعدام لسان الدين؟

للجواب عن هذا السؤال أرى أنْ نقف عند نص لشهاب الدين المقّري فيه يكشف عن التهمة الدينية التي ألصقت بلسان الدين.

يقول المقّري في معرض حديثه عن مقتل لسان الدين: «أكثر المنافسون له في شأنه، وأغروا سلطانه بتتبع عثراته، وإبداء ما كان كامنا في نفسه من سقطاته، وإحصاء معايبه، وشاع على ألسنة أعدائه كلمات منسوبة إلى الزندقة أحصوها عليه ونسبوها، ورفعت إلى قاضي الحضرة أبي حسن ابن الحسن فاسترعاها، وسجل عليه بالزندقة...»[19].

إنّ التهمة التي حكم فقهاء غرناطة بموجبها على لسان الدين بالإعدام -وبناء على ما ذكره المقري- هي تهمة الابتداع والزندقة إذن، وهي التهمة التي نجد القاضي النباهي يخاطب بها لسان الدين صراحة في رسالته التي أرسل بها إليه حين فرّ إلى فاس[20]. غير أنَّ النصوص التاريخية تؤكد وبما لا يقبل الشكّ أنّ مساعي القاضي النباهي لإدانة لسان الدين، قد كانت لأسباب ذاتية تعلقت بصراع شخصي بينهما[21].

وما يهمنا في هذا الحدث الذي عرفته غرناطة هو فهم العلاقة بين السلطتين العلمية والسياسية آنذاك. ولا أظن أنّ الأمر يحتاج إلى كثير من التأمل لملاحظة أن السلطة السياسية في غرناطة قد وظفت بشكل أو بآخر الفقهاء لتحقق غايتها، إذ لم تكتف بالتهمة السياسية للسان الدين، بل أبت إلا أن تضع على عاتقه تهمة دينية هي الزندقة والابتداع. فتم لها ذلك عبر فتاوى الفقهاء بإحراق كتبه وقتله.

ولم تكن سلطة الفقهاء مجرد أداة بيد السلطة، بل كانت فاعلا أيضا، لأنّ القاضي النباهي الذي صاغ مشهد قتل لسان الدين، قد وظّف هو الآخر السلطة السياسية حين اتفقت المصالح ليجرّ بذلك ذا الوزارتين إلى قدره المحتوم.

---

(18) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر، ج7، (ص/ 453).

(19) شهاب الدين أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر (1997م)، ج5، (ص/ 103).

(20) المقري، نفح الطيب، ج5، (ص/ 123).

(21) لسان الدين بن الخطيب، محمد بن عبد الله، الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة (1963م)، (ص/ 146).

## • البدعة والفتوى: أداتان للإبعاد والقتل السياسيين في غرناطة

لعلّ ما ينبغي الانتباه إليه هو أن قتل لسان الدين قد تمّ عبر أداتين هما: البدعة والفتوى، حين اتُّهم لسان الدين بالابتداع لكلام ورد في كتبه فأفتى الفقهاء بقتله[22]، وهو ما يعني أن البدعة والفتوى قد تحولتا في غرناطة إلى أداتين بيد السلطة تقتل بهما من تشاء وتحيي من تشاء، ما يؤكد اضطراب مفهوم البدعة واتّساع وظيفة الفتوى بما يهدّد المجتمع والمعرفة معا.

ولم يكن لسان الدين بن الخطيب هو الوحيد الذي أدت البدعة دورا محوريا في محنته، بل ثمّة كثير من الشخصيات المعرفية التي عاشت الوضع ذاته في غرناطة، ولعل أقربهم إلينا في هذا المقال الإمام الشاطبي نفسه الذي اتهم بالابتداع حين أراد محاربة البدع، وكانت هذه التهمة إحدى التهم التي فُصل بسببها من الإمامة وهمّش تهميشا ساقه إلى الشعور بالغربة الشديدة[23].

بل لقد تكرر مشهد اجتماع الفقهاء على كيل التهم للشخصيات العلمية والسياسية لمخالفتهم التيار العام، ومن ذلك نذكر ما وثّقته المصادر حول محنة الشيخ الزواوي، أحد شيوخ الإمام الشاطبي، وإحدى الشخصيات العلمية الوازنة بالغرب الإسلامي، حيث يذكر لسان الدين في الإحاطة أنه كُفّر من طرف فقهاء غرناطة لمخالفته لهم في فتوى تكفير شخص لم يرَ هو تكفيرَه، ما أدّى إلى إبعاده إلى بلاد المغرب[24].

والذي يتضح من خلال هذه النماذج أن السلطة السياسية في غرناطة قد وظفت المفاهيم لصالحها، وأعانتها على ذلك السلطة العلمية التي تمثّلت في الفقهاء، حيث بات توظيف مفاهيم الكفر والبدعة والزندقة طائعا بيد السلطتين لتحقيق القتل السياسي، والإبعاد السياسي بواسطة الفتاوى.

واستنادًا إلى ما سبق، يتبيّن أنّ غرناطة التي صاغ فيها الشاطبي مشروعه قد كانت فضاءً مضطربًا يكشف عن أزمات على مستوى المجتمع والمعرفة والسلطة. فعلى مستوى المجتمع، كانت الفتاوى الواردة عليه تكشف عن اضطراب العلاقة بين الشارع والمكلّف، واتساع مجال العادة والرخصة على

---

(22) يقول المقري: «وهذا الكتاب - أعني روضة التعريف - غريب المنزع، وعارض به ديوان الصبابة لابن أبي حجلة صاحب السكردان، وضمنه من التصوف وعبارات أهله العجب العجاب، وتكلم فيه على طريقة أهل الوحدة المطلقة، وبذلك سجل عليه أعداؤه في نكبته الآخرة التي ذهبت فيها نفسه، ونسبوه إلى مذهب الحلول وغيره... ولم أر في فنّه مثله، جازاه الله تعالى عن نيته؛ فإنّه في الحب الشريف الرباني، مبلغ الناظر فيه غاية أمنيته» المقري، نفح الطيب، ج7، (ص/ 100).

(23) تنظر مقدمة كتاب الاعتصام حيث تحدث فيها الشاطبي عن محنته وشعوره بالغربة.

(24) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج3، (ص/ 248).

حساب الانضباط التكليفي. وعلى مستوى المعرفة، كانت السجالات بينه وبين العلماء تُظهر كيف صارت البدعة سلطةً تزاحم سلطة النص، وكيف أُعيد توظيف المفاهيم في غير محلها. أمّا على مستوى السلطة، فقد كشف مقتل لسان الدين بن الخطيب قابلية المفاهيم الشرعية، بل والممارسة الإفتائية إلى أن تتحول إلى أدوات إقصاء وقتل وإضفاء شرعية، حين تختلط وظيفة الفقه بوظيفة السياسة.

وقد كشف هذا كلّه أنّ المشهد الغرناطي لم يكن يشتغل بسلطة واحدة، بل بتقاطعات بين السلط: سلطة سياسية تستثمر البعد الشرعي عند الحاجة، وتيار فقهي عام يكرّس «ما عليه الناس» بوصفه أداةً للاستقرار، وتيار فقهيّ آخر مثّله الشاطبي يسعى إلى تقييد المفاهيم وردّها إلى شروطها المنهجية. وفي هذا الأفق تشكّل مشروع الشاطبي.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: كيف انعكس الفضاء الغرناطي في اختيارات الشاطبي المنهجية في الفتوى؟ وهل يمكن عدّ اعتماده المشهور من المذهب استجابةً معرفية لهذا السياق المضطرب، لا مجرد تعبير عن نزعة تقليدية في الإفتاء؟

## ثانيًا: الالتزام بالمشهور في الفتوى بوصفه اختيارًا منهجيًا في مشروع الشاطبي

إذا كان القسم الأول قد بيّن أنّ غرناطة في تمثّل الشاطبي كانت فضاءً مضطربًا اختلطت فيه وظائف المعرفة بوظائف السلطة، وانزاحت فيه المفاهيم الشرعية لتؤدي وظائف غير وظائفها الأصلية، فإنّ النظر في فتاوى الشاطبي يقتضي الانتقال من توصيف هذا الفضاء إلى اختبار أثره في اختياراته الإفتائية.

وتبعا لذلك، تنطلق هذه القراءة من افتراضٍ مفاده أنّ التزام الشاطبي بالمشهور من المذهب لم يكن نزعة إلى التقليد أو انقطاعًا عن روح «الموافقات»، بل خيارًا لضبط الفتوى داخل سياقٍ تعرّضت فيه المفاهيم لسوء التوظيف، وغدت فيه الفتوى قابلةً لأن تتحول إلى أداة تسويغ للهوى أو خدمة للسلطة.

ولأن الغاية من هذا المقال ليست استقصاء جميع فتاوى الشاطبي وتحليلها على نحو تفصيلي، فإن هذا القسم سيتخذ من الالتزام بالمشهور مدخلًا جامعًا لقراءة ما يبدو في فتاواه من نزعة تقليدية، بوصفه الخيط الناظم الذي يكشف عن وظيفة التقليد المنهجية داخل سياقها المعرفي.

وقد أشرت آنفا إلى أن الفرضية القائلة باحتمال خطأ نسبة فتاوى الإمام الشاطبي إليه، هي فرضية غير صحيحة وذلك لثبوت نسبة الفتاوى إليه، بنصّ صريح للإمام الشاطبي يؤكد فيه بأنه التزم في

فتاواه المشهور من المذهب لأسباب رآها، سنأتي على التفصيل فيها، وأنه عانى بسبب هذا الاختيار حيث يقول: «وإنما حملهم على ذلك أني التزمت في التكليف والفتيا الحمل على مشهور المذهب الملتزم، لا أتعداه وهم يتعدونه ويفتون بما يسهل على السائل ويوافق هواه وإن كان شاذا في المذهب الملتزم أو في غيره وأئمة أهل العلم على خلاف ذلك»[25].

فلنشرع إذن في اختبار الفرضية التي يقترحها هذا البحث لتفسير التقليد الظاهر في فتاوى الإمام الشاطبي، وهي كون التقليد في الفتوى أحد الاختيارات المنهجية التي توسّلها الإمام الشاطبي ليواجه أزمات عصره.

## 1- الإفتاء بالمشهور: استجابةٌ معرفية لأزمات العصر

إن إعادة قراءة فتاوى الإمام الشاطبي لا تستقيم إلا في ضوء السياق المعرفي الذي تشكّلت فيه، وهو السياق الذي سعى القسم الأول من هذا البحث إلى إعادة بنائه كما تمثّله الشاطبي نفسه. وستكون المعطيات التي انتهينا إليها هناك هي المنطلق الذي نعتمد عليه هنا لفهم منهجه في الفتوى.

غير أن تحليل فتاوى الشاطبي لا يقتصر على استعراضها، بل يقتضي الوقوف عند الأداة المنهجية التي تنتظمها، وهي الالتزام بالمشهور من المذهب -كما صرّح الشاطبي نفسه-. فبفهم هذه الأداة يمكن تفسير ما يبدو في فتاواه من نزعة تقليدية.

لقد قام منهج الشاطبي في الإفتاء على أساس هو: حمل المفتي الناسَ في الفتوى على المشهور من المذهب لا يتعدّاه، ومعناه أن يفتي المفتي بالآراء المشهورة في المذهب لا يتعداها إلى الأقوال الشاذة أو المرجوحة، ولا إلى الآراء خارج المذهب، وهو الأساس الذي جعل الفتاوى تبدو في غاية التقليد.

والمتأمل في الفتاوى التي صدرت عن الإمام الشاطبي والتي كان يبدو فيها التقليد ظاهرا لابدّ أن ينتبه إلى أنه التزم فيها المشهور من المذهب، ونذكر على سبيل المثال فتواه التي سبق ذكرها حول إرث المرتد بعد رجوعه إلى الإسلام[26]. وقد سوّغ هذا الالتزام بقوله: «ومراعاة الدليل أو عدم مراعاته ليس إلينا- معشر المقلدين- فحسبنا فهم أقوال العلماء والفتوى بالمشهور منها»[27].

فما هو الإفتاء بالمشهور، وما الغاية من هذا المرتكز الذي جعل فتاوى الإمام الشاطبي تظهر على نحو من الجمود والتقليد؟

(25) الشاطبي، الاعتصام، ج1، (ص/ 27).
(26) الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص/ 176).
(27) المرجع السابق، (ص/ 119).

إنني إذ أتساءل عن ماهية الإفتاء بالمشهور، لا أقصد السؤال عن معناه، فهو واضح بيّن إذ المقصود به التزام الرأي الذي كثر قائله في المذهب[28]، ولكنّني أقصد السؤال عن الماهية المنهجية والمعرفية للمشهور لنفهم توظيف الإمام الشاطبي له. فما الحاجة إلى المشهور ولماذا ظهر القول بوجوب الالتزام به؟

لفهم الوظيفة المنهجية للمشهور من المذهب لابدّ من معرفة الظروف التي نشأ ضمنها القول به، ولفهم هذه الظروف لابدّ من الوقوف عند الفرق بين الراجح والمشهور.

إنّ الراجح -وعلى أوضح الأقوال وأظهرها- هو: ما قوي دليلهُ أما المشهور فهو ما كثر قائله[29]. وقد ظهر العمل بالمشهور في المذهب المالكي ضمن ما سمي عصر التقليد، حيث ظهر على عهد المتأخرين، ليحلّ محلّ العمل بالراجح الذي كان سائدا خلال عصور الاجتهاد.

ولا يعني القول إن المشهور حلّ محلّ الراجح، أن الفقهاء تركوا ما قوي دليله ليأخذوا بما كثر قائله على هذا النحو المتقابل، ليس هذا هو المعنى البتة. بل المعنى أن مفهوم الراجح قد تطور لأسباب سياقية تعلقت بعصور التقليد، فنشأ عنه مصطلح وظيفي آخر هو المشهور، الذي بات يحمل في ثناياه معنى الرجحان والشهرة في آن واحد، على اعتبار أن كثرة القائلين بالحكم المشهور دلالة على رجحانه.

ولذلك فالمشهور من المذهب هو في أغلب الأحوال المذهب الراجح.

يقول د. الحسان بوقدون: «فقضية تشهير الأقوال في المذهب لم تظهر إلا في عصر المتأخرين، والعمل بالراجح مرتبط بفترة زمنية كان السائد فيها هو الاجتهاد، بينما ارتبط العمل بالمشهور بفترة أخرى ساد فيها التقليد، فالمشهور في الحقيقة مصطلح بديل عن مصطلح الراجح، ولذلك نجد أن أغلب مادة المشهور راجحة في آن واحد»[30].

ولكي نفهم هذا التطوّر في المفهوم من الراجح إلى المشهور، أرى أن أورد بعض النصوص التي يمكن استشفاف معنى المشهور ووظيفته المنهجية منها:

جاء في المعيار: «وذهبت طائفة إلى تعيين الفتيا بالمشهور لأن ذلك اضطراب وفساد، ولا سيما في حق

(28) ثمة اختلاف حول تعريف المشهور في المذهب المالكي، حيث تعددت الآراء بين اعتباره ما قوي دليله، أو ما كثر قائلوه، أو ما رواه ابن القاسم في المدونة. وللوقوف على ذلك ينظر: أسماء صوكو، «مصطلح المشهور عند المالكية: دراسة وصفية تحليلية»، مجلة الحكمة للدراسات الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر، مج5، ع2 (2018م)، (ص/ 69–80).

(29) الراجح هو ما قوي دليله، فلو كان المشهور هو ما قوي دليله أيضا لكان الراجح هو المشهور، فلم يجز إذ ذاك الترجيح بين الراجح والمشهور، وهي قاعدة معمول بها في المذهب المالكي.

(30) الحسان بوقدون، ظاهرة اختلاف الروايات والأقوال الفقهية في المذهب المالكي، بيروت، دار الكتب العلمية (2022م)، (ص/ 206).

الحاكم، لتطرق التهمة إليه ومخالفة ما جاء من النهي عن الحكم في قضية بحكمين، لأن عدم التزام المشهور، يؤدي إليه... قال ابن عبد السلام شارح ابن الحاجب حاكيًا عن المازري: منذ سبعين سنة ما أدركت أشياخي إلا وهم يفتون بالمشهور»[31].

وجاء فيه كذلك نص عبد الرحمان الواغليسي قال: «لست ممن يتقلد غير المشهور الذي عليه القضاء والفتيا من السلف والخلف، فاعمل على جادة أيمة المذهب واحذر مخالفتهم، وقد قال المازري لا أفتي بغير المشهور ولا أحمل الناس على غيره. وقد قل الورع والتحفظ على الديانة وكثير من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوي فيه بغير بصيرة، فلو فتح لهم باب في مخالفة مشهور المذهب لا تسع الخزف على الراقع، وهتك حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات التي لا خفاء بها. وهذا في زمانه فانظر في أي زمان أنت»[32].

هذا وعقّب الإمام الشاطبي على التزام الإمام المازري بالمشهور بقوله: «انظر كيف لم يستجز هذا الإمام العالم وهو المتفق على إمامته وجلالته في الفتوى بغير المشهور من المذهب ولا بغير ما عرف منه بناء على قاعدة مصلحية ضرورية أنه قلّ الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوي، فلو فتح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب، بل جميع المذاهب، لأن ما وجب للشيء وجب لمثله»[33].

فالتزام المشهور وحسب ما دلّت عليه هذه النصوص قد ارتبط بظرفية زمنية قلّ فيها الورع وظهر فيها التجاسر على الفتوى بغير بصيرة، وهو الأمر الذي حمل النظار من الفقهاء على الانتقال من الحكم بالراجح (الذي يفتح الباب لإعمال النظر في الأدلة) إلى الحكم بالمشهور (الذي يلزم الفقهاء باتباع نظر من سبقهم من العلماء دون إعمال للنظر في الأدلة). فهو انتقال من أصل منهجي إلى أصل منهجي آخر أكثر تضييقا على الفقهاء والمفتين لاعتبارات ظرفية.

وهذا الانتقال من اتباع الراجح إلى اتباع المشهور هو دليل واضح على حيوية الفقه في هذه المرحلة، وعلى تفاعله مع مستجدات الواقع، فحين بدا للفقهاء أنّ الحكم بالراجح قد يفتح الباب أمام فقهاء قلّ ورعهم إلى العبث بالفتيا والأحكام تحت مسمى الاجتهاد والنظر في الأدلّة، أنشأوا قاعدة تتواءم وظروف اللحظة، هي قاعدة الالتزام بالمشهور من المذهب، التي تقيد الفقهاء في عصر كان يستلزم هذا التقييد.

وعلى الرغم من أنّ الالتزام بالمشهور يبدو ظاهريًّا ضربًا من الجمود، فإنه يعكس اجتهادًا عميقًا

(31) الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب، ج11، (ص/ 101).
(32) المرجع السابق، ج6، (ص/ 327).
(33) المرجع السابق، ج12، (ص/ 25).

ووعيًا منهجيًا أملته ظروف اللحظة، وتعامل معه الفقهاء على قدر كبير من الذكاء المعرفي والمنهجي -كما سيثبت تحليل فتاوى الشاطبي-.

وبذلك تكون المعطيات اللازمة لفهم فتاوى الإمام الشاطبي وما وُصفت به من تقليد قد اكتملت؛ فقد جرى في القسم الأول بناء السياق الذي تشكّلت فيه هذه الفتاوى، كما تمّ الكشف في هذا القسم عن الوظيفة المنهجية للالتزام بالمشهور من المذهب باعتباره الإطار الناظم للفتاوى. وبقي تركيب هذين المعطيين في قراءة تفسيرية.

## 2- وظائف الإفتاء بالمشهور في فتاوى الشاطبي

لقد مثّل الالتزام بالمشهور -كما تقدّم- أداةً منهجية طوّرها الفقهاء لمواجهة أزمات عصرهم، المتمثّلة في ضعف الورع، واتّساع مجال التجاسر على الفتوى، وإمكان تحوّل الحكم الشرعي إلى أداة تُسخَّر لخدمة هوى المستفتي أو الفقيه أو السلطة السياسية.

وقد أدرك الإمام الشاطبي الوظيفة المنهجية لهذه الأداة، وأهميّتها لواقعه الذي ظهرت فيه الأزماتُ نفسها التي كانت سببًا في تطوير المشهور بديلًا عن الراجح؛ وهو ما جعله يستحضر هذه الأداة على نحوٍ يستجيب لمشكلات عصره من جهة، وينسجم مع مشروعه الأصولي من جهة أخرى، بحيث يمكن القول إنّ التقليد في الفتاوى لم يمثّل قطيعةً مع المشروع التجديدي في «الموافقات»، بل وجهًا آخر من وجوه تفعيله.

وللوقوف على هذه الحقيقة، يسعى هذا القسم إلى تتبّع الوظائف التي أدّاها الإفتاء بالمشهور في الممارسة الإفتائية عند الإمام الشاطبي، وذلك عبر ثلاثة مستويات ترتبط بالأزمات التي كشف عنها السياق الغرناطي حين قرأناه عبر عدسة البدعة، وهي: وظيفة ضبط المكلَّف، ووظيفة ضبط المفتي، ووظيفة ضبط السلطة. بما يكشف عن أن الالتزام بالمشهور ليس اختيارًا فقهيًا جزئيًا داخل المذهب وحسب، بل آليةً منهجية لإعادة تنظيم المجال الإفتائي في سياقٍ اختلّت فيه العلاقة بين المكلَّف والمفتي والسلطة السياسية.

ونختبر هذه الوظائف الثلاثة من خلال تحليل ثلاثة نماذج للفتوى: فتوى الشاطبي في مراعاة الأقوال الضعيفة،

وفتواه في مسألة إرث المرتد بعد رجوعه إلى الإسلام. ثم فتوى تاريخية لابن لبابة، ليس بوصفها فتوى للشاطبي، بل باعتبارها نموذجًا استدعاه ليكشف عبره الإشكالات التي دعته إلى هذا النمط من

الضبط المنهجي للفتوى.ويقتصر البحث على هذه النماذج لاكتمال الدلالة بها على المقصود، وأيضا لضيق المقام عن استقصاء بقية الفتاوى.

## أ. تقييد هوى المكلّف

إنّ للناظر في فتاوى الإمام الشاطبي أن يلحظ أن أحد الأغراض المنهجية التي دعته للأخذ بالمشهور والتزام التقليد منهجًا في الفتوى كان تقييد هوى المكلَّفين ومنع تحوّل الفتوى إلى أداة لتسويغ الهوى، خاصّة في سياق كان قد قلّ فيه الورع ولم تعد فيه مقاصد المكّلف منضبطة إلى مقاصد الشارع. وقد تجلّى ذلك بوضوح في فتواه المتعلقة بإرث المرتد بعد رجوعه إلى الإسلام. ومضمون هذه الفتوى أن رجلًا ارتدّ عن الإسلام ثم رجع إليه، وأثناء ردّته مات مورِّثه، فوقع السؤال عمّا إذا كان يثبت له حق الإرث بعد عودته إلى الإسلام أم لا. وقد عرض السائلُ المسألة في سياق يوحي برغبته في العثور على قول يجيز له الميراث، ولو كان هذا القول شاذًّا في المذهب أو في غيره. فأجاب الشاطبي على وفق المشهور من المذهب المالكي، بأنّ المرتد لا يرث إذا وقع الموت حال ردّته، لأن سبب انتقال الملك في الإرث هو الموت، فإذا وقع وهو على غير الإسلام لم يثبت له حق الإرث، ولو رجع بعد ذلك إلى الإسلام.[34]

ولم يكتف الشاطبي في هذه الفتوى بالحكم بالمشهور وحسب، بل قدّم مسوّغات منهجية بعدم جواز العدول عنه، إلى أقوال شاذة في المذهب أو إلى أقوال خارجه، مسلّطًا الضوء بذلك على مقصد المستفتي الذي لم يكن يبحث في هذه المسألة عن الحكم الشرعي في ذاته بقدر ما كان يسعى إلى العثور على مخرج فقهي يوافق غرضه. ليتضح بذلك أن الالتزام بالمشهور في هذه الفتوى لم يكن محض تقليد مذهبي، بل آلية منهجية لضبط العلاقة بين المكلَّف والشارع، في لحظاتٍ اختلّت فيها بوصلة هذه العلاقة.

وعلى الرغم من أن مقصد المستفتي لم يكن التلاعب بالحكم الشرعي، بل إيجاد حل يضمن تأليف قلب المرتد وتشجيعه على العودة إلى الإسلام، فإن الشاطبي لم يأخذ بهذه الضرورة الواقعية ضمن مجال الفتوى، بل أبقى الحكم مقيدًا بالمشهور، باعتباره حاجزًا معرفيًا يمنع تتبّع الرخص وانتقاء الأقوال والتفاوض مع النصوص. واقترح بدلا عن ذلك معالجة البعد الواقعي للمسألة بوسائل أخرى خارج نطاق الفتوى، كإمكان إعطائه من مال الورثة برضاهم، أو من الزكاة أو بيت المال إن اقتضت المصلحة ذلك[35].

(34) الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص/ 175).
(35) المرجع السابق، (ص/ 176).

وهذا ما يُظهر أن الالتزام بالمشهور لم يكن تضييقًا معرفيًا على السائل، بل ترتيبًا لمجالات الاجتهاد في واقع غرناطة المضطرب. حيث ضبط الشاطبي مجال الفتوى وضيّق مساحة الاجتهاد فيها، ثمّ أحال النظر في المصالح الواقعية على مجالات أخرى لا يختلط فيها الحكم الشرعي بهوى المكلَّفين.

وبهذا المعنى لم يكن الإفتاء بالمشهور إلا استمرارا لمشروع الموافقات الذي كان هدفه قيام العلاقة التكليفية، لكون تتبع الرخص في المذاهب: «مؤدٍ إلى إسقاط التكليف من كل مسألة يختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن المكلف أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء، وهو عين إسقاط التكليف»[36].

وهكذا أدى الإفتاء بالمشهور في غرناطة أحد أهم الأدوار المنهجية المنوطة به، وهو تقييد هوى المكلَّفين؛ حيث أغلق الباب أمام تحويل الخلاف الفقهي إلى مجال للانتقاء؛ يختار ضمنه المكلَّف من الأقوال ما يوافق هواه، لا ما يحقق مقاصد الشارع.

ولذلك يمكن القول إنّ التقليد في هذا السياق لم يكن علامة جمود، بل أحد المسالك المنهجية التي سلكها العقل الفقهي للحفاظ على التوازن الدقيق بين مقتضيات النص ومقتضيات الواقع.

## ب- تقييد سلطة المفتي

لقد أشرت عند الحديث عن نشأة الإفتاء بالمشهور بوصفه بديلًا عن الإفتاء بالراجح إلى أنّ تسويغ هذا التحول قد ارتبط باعتبارات تتعلق بالورع؛ ورع المستفتي وورع المفتي على حدّ سواء. وهذا ما جعل الإفتاء بالمشهور وسيلةً لتقييد هوى المكلَّف من جهة، وتقييد سلطة المفتي من جهة أخرى، في زمنٍ أصبح من الضروري فيه نقل سلطة الفتوى من الأفراد إلى المؤسسة المذهبية، خاصّة وأن الفقهاء -وكما تبين في القسم الأول من البحث- كانوا قد وقعوا تحت سلطة العادة وسلطة البدعة، بل وتحولت فتاواهم إلى أدوات بيد السلطة.

وقد ظهرت هذه الغاية بوضوح في فتوى المرتد التي سبق ذكرها، والتي علّل فيها الشاطبي أخذه بالمشهور من المذهب بكونه مقلدًا، وبكون زمانه زمان تقليد، حيث قال:

» وأيضًا فما ذكر أولًا هو المشهور المعمول به، فلا ينصرف إلى غيره مع وجود التقليد في المفتي كزماننا، وأنا لا أستحلّ إن شاء الله في دين الله وأمانته أن أجد قولين في المذهب فأفتي بأحدهما على

(36) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، الخرج، دار ابن عفان (1997م)، ج5، (ص/ 83).

التخيير مع أني مقلِّد، بل أذكر ما هو المشهور والمعمول به، فهو الذي أذكره للمستفتي ولا أتعرض له إلى القول الآخر، فإن أشكل عليّ المشهور ولم أر لأحدٍ من الشيوخ في أحد القولين ترجيحًا توقفت»[37].

ويكشف هذا النص بوضوح أنَّ المشهور من المذهب قد أدّى وظيفةً منهجية تمثّلت في سحب سلطة الفتوى من الفرد وربطها بالمؤسسة المذهبية التي أنتجت القول المشهور. فقد قدّم الشاطبي نفسه في هذا السياق بوصفه مقلِّدًا، لا بمعنى عجزه عن الاجتهاد، بل بوصف التقليد توصيفًا للّحظة المعرفية نفسها. فكأنّ المفتي في مثل هذا السياق لم يُنظر إليه بوصفه مجتهدًا مستقلًا –وإن تحققت فيه شروط الاجتهاد– بل بوصفه حلقةً ضمن حالة تقليد جماعي لا يمكن أن يظهر فيها الاستثناء، حتى لا تتحول الفتوى إلى سلطة فردية واسعة في زمنٍ لا يحتمل هذا الاتساع.

ومن هنا يمكن فهم الإفتاء بالمشهور بوصفه استجابةً معرفية لواقع غرناطة الذي كشف عن اختلالات عميقة في بنية المعرفة الفقهية؛ إذ بدا أن الفقيه نفسه قد أصبح واقعًا تحت سلطة العادة، وأن البدعة قد بدأت تتسلل إلى أدوات الاستدلال الفقهي، بل وبات الفقيه مشرعنًا لهوى المكلّفين، وهو ما لاحظه الشاطبي حين قال في الموافقات: «وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال؛ اتباعا لغرضه وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق. ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلًا عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعا للغرض والشهوة، وذلك فيما لا يتعلق به فصل قضية وفيما يتعلق به ذلك»[38].

وفي مثل هذا السياق، لم يكن كافيًا تقييد سلطة الفقيه الفرد، بل كان من الضروري إعادة ربط الفتوى بالمؤسسة المذهبية بوصفها الإطار المعرفي الذي يضمن قدرًا من الضبط المنهجي للفتوى، وقد أدى المشهور من المذهب هذه الوظيفة.

وقد ظهرت هذه الغاية كذلك في فتوى أخرى سُئل فيها الشاطبي عن مراعاة القول الضعيف، فبيّن أن مراعاة الأدلة والنظر في وجوه الخلاف إنما هو من شأن المجتهدين، أما المفتي في زمن التقليد فوظيفته نقل أقوال العلماء والإفتاء بالمشهور منها، لا الترجيح بين الأقوال أو التصرف في الأدلة[39].

وحجته في ذلك ما ذكرناه من كونه عدَّ الفقهاء في زمنه مقلِّدين، بحيث لم يعد النظر في الأدلة والترجيح بينها وظيفةً متاحة لكل من يتصدّى للفتوى في زمنه.

ويكشف هذا الجواب أن واقع غرناطة المضطرب قد أعاد تعريف وظيفة المفتي حيث لم يعد

(37) الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص/ 176).
(38) الشاطبي، الموافقات، ج5، (ص/ 84).
(39) الشاطبي، فتاوى الإمام الشاطبي، (ص/ 119).

يُنظر إليه بوصفه صاحب سلطة ترجيحية مستقلة، بل بوصفه ناقلًا للمعرفة المذهبية كما استقرّت في المذهب. وبهذا المعنى تحوّل المشهور من مجرد رأي فقهي داخل المذهب إلى آلية مؤسسية لتنظيم الإفتاء، تمنع تضخم السلطة الفردية للمفتي في سياقٍ ظهرت فيه مظاهر التجاسر على الفتوى واضطراب الاستدلال.

ومن هنا يمكن القول إن التزام الشاطبي بالمشهور لم يكن تعبيرًا عن عجزٍ اجتهادي، بل كان اختيارًا منهجيًا واعيًا يقضي بإحالة سلطة الترجيح من الفرد إلى الجماعة العلمية التي صاغت القول المشهور، حمايةً للفتوى من أن تتحول إلى أداة تخدم هوى المكّلفين.

ولم تكن هذه المحاولة لتقييد سلطة المفتي خروجا عن المشروع التكليفي للإمام الشاطبي الذي رام ضبط قصد المكلَّف إلى قصد الشارع، بل امتدادا له؛ إذ إن نقل سلطة الترجيح من المفتي الفرد إلى المؤسسة المذهبية لم يكن الهدف منه تقييد الاجتهاد ذاته، وإنما حماية العلاقة التكليفية من أن تختلّ بتحوّل الفتوى إلى مساحة لشرعنة الهوى.

## ج- تقييد السلطة السياسية

إذا كان اعتماد أبي إسحاق الشاطبي الإفتاء بالمشهور قد أدّى وظيفةً منهجية تمثّلت في تقييد هوى المكلَّفين من جهة، وتقييد سلطة المفتين من جهة ثانية، فإنه أدّى كذلك وظيفةً ثالثة استدعاها السياق الغرناطي، تمثّلت في تقييد قابلية الفتوى لأن تتحول إلى أداة بيد السلطة السياسية.

فقد كشف تحليل السياق الغرناطي في القسم الأول أن العلاقة بين المعرفة والسلطة في غرناطة لم تكن علاقة حياد، بل علاقة مركّبة تتداخل فيها المصالح السياسية مع الوظيفة الدينية للفتوى. وقد أظهرت محنة لسان الدين بن الخطيب -حين تحولت الفتوى إلى أداة للإقصاء والقتل السياسي- مقدار هشاشة هذا التوازن. وفي هذا السياق مثّل المشهور أداة لإعادة موازنة هذه العلاقة، من خلال تنظيم الممارسة الإفتائية نفسها بربط الفتوى برأي علمي جماعي تراكم عبر التاريخ هو القول المشهور، وهي الاستراتيجية التي تقلّص السلطة الفردية للمفتي ويحدّ من قابلية الفتوى للتوظيف السياسي.

وإذا كانت الفتاوى التي جُمعت للشاطبي لا تتضمن فتوى مباشرة تُظهر هذه الوظيفة المنهجية للمشهور، فإننا نجد ما يدل عليها في قصة أخرى استدل بها الشاطبي لتسويغ الأخذ بالمشهور من المذهب. وخلاصة هذه القصة -كما يرويها الشاطبي نفسه- أن قاضيًا يكنّى بابن لبابة، بعد أن عُزل من قضاء البيرة ومُنع من الفتوى إثر شكاوى متكررة، وجد فرصة للعودة إلى المشهد حين رغب الخليفة في

شراء أرض موقوفة على المرضى لتوسيع متنزهه، وطلب من الفقهاء أن يجدوا له مخرجًا فقهيًا لذلك.

غير أنَّ الفقهاء -بقيادة القاضي ابن بقي- رفضوا تلبية طلب الخليفة، متمسكين بعدم جواز ذلك في مذهب مالك بن أنس. لكن ابن لبابة استغلّ الموقف واقترح الاستناد إلى رأي فقهاء العراق الذين لا يجيزون الوقف أصلًا بحسب دعواه، ليكون ذلك مسوّغًا للمعاوضة التي اقترحها الخليفة. وقد أُعيد ابن لبابة إلى مجلس الشورى بسبب هذا الاجتهاد. وقد تمسك الفقهاء بمذهب مالك، في حين دافع ابن لبابة عن رأيه بحجة أن الفقهاء أنفسهم يلجؤون أحيانًا إلى التيسير في أمورهم الشخصية، وهو ما ينبغي -في نظره- أن يُتاح للخليفة كذلك.[40]

وتكشف هذه الحادثة عن نوع من الاضطراب المنهجي الذي انتبه له الإمام الشاطبي، والذي قد ينشأ حين تُفتح أبواب الانتقاء بين الأقوال دون ضابط علمي، فتغدو الفتوى أداة لخدمة هوى السلطان. وهنا تظهر الوظيفة المنهجية الثالثة للالتزام بالمشهور وهي تقييد تصرّفات السلطة في الدين، حين يغدو الإفتاء بالمشهور آلية منهجية للحدّ من هذه الممارسات؛ إذ يُلزم الفقيه والسلطة والمكلّفين جميعًا باتباع أحكام تُبقيهم على مسافة واحدة من الشريعة، بحيث لا يُفتى لأحد في نازلة إلا بمثل ما يُفتى به لغيره فيها. وبهذا يتحقق قدر من المساواة بين المكلَّفين، ويظل الجميع على المسافة نفسها من الحكم الشرعي مهما اختلفت مراتبهم الاجتماعية أو السياسية. كما يحمي ذلك المفتي نفسه من ضغط السلطة؛ إذ ينسب رأيه إلى ترجيح استقر عليه المذهب، لا إلى اجتهاده الفردي الذي قد تُحمل عليه تبعات سياسية.

وهكذا يتبيّن أن الالتزام بالمشهور في فتاوى الشاطبي قد أدّى وظيفة تتجاوز ضبط علاقة المكلَّف بالحكم الشرعي أو ضبط سلطة المفتي الفرد، ليشمل كذلك ضبط العلاقة بين الفتوى والسلطة السياسية في سياق تاريخي أظهرت أحداثه مدى قابلية الأدوات الشرعية ومنها الفتوى لأن تتحول إلى أدوات قتل وإقصاء حين تختلط وظيفة الفقه بوظيفة السياسة كما وقع مع ابن الخطيب.

وهكذا تتضح الوظائف الثلاث التي أدّاها الإفتاء بالمشهور في تجربة الشاطبي فقد مثّل:

1. وسيلة لتقييد هوى المكلَّفين ومنع تحويل الخلاف الفقهي إلى مجال لتتبّع الرخص.
2. آلية لتقييد سلطة المفتي الفرد وربط الفتوى بسلطة المؤسسة المذهبية.
3. وسيلة لتقليص قابلية الفتوى لأن تتحول إلى أداة في يد السلطة السياسية.

(40) الشاطبي، الموافقات، ج5، (ص/ 86–89).

## د- الفتاوى بوصفها امتدادًا عمليًا لمشروع الموافقات

يمكن القول عقب هذا التفكيك للوظيفة المنهجية للعمل بالمشهور من المذهب إنه لا يصحّ حمل الأخذ بالمشهور على النزوع إلى التقليد المحض؛ الذي يعني انقطاع الفتوى عن الأفق التجديدي للموافقات، بل الأقرب إلى معناه أنّه تنزيلٌ عمليّ لذلك الأفق نفسه داخل حقل الإفتاء، الذي كان ينبغي أن يراعي سياقًا تاريخيًا كانت فيه الفتوى مهدّدة بأن تنزاح عن وظيفتها الشرعية لتغدو مجالًا لانتقاء الأحكام، أو أداةً لتسويغ الهوى، أو وسيلةً من وسائل التوظيف السياسي.

وليست الصلة بين «الموافقات» وفتاوى الشاطبي مجرّد اشتراك في بعض النتائج الجزئية، بل اشتراكا في مقصدٍ منهجي واحد، هو ضبط العلاقة بين الشارع والمكلّف بما يمنع اختلالها. فإذا كان الشاطبي قد اشتغل في «الموافقات» على تأصيل هذه العلاقة نظريًا، من خلال ردّ التكليف إلى مقاصده، وبيان أنّ الشريعة لم توضع لتتبّع الأهواء ولا لترك المكلَّف إلى اختياراته المنفلتة من قوانين الشرع، فإنّ فتاواه تمثّل الوجه الإجرائي لهذا البناء نفسه؛ ذلك أنها سعت إلى حماية المجال الشرعي من أن يُعاد تشكيله بحسب رغبات المكلّفين، أو بحسب سلطة المفتي الفرد، أو تحت ضغط الحاجة السياسية.

ولذلك لا ينبغي النظر إلى الالتزام بالمشهور عند الشاطبي على أنّه التزامٌ شكلي بالمذهب الفقهي؛ لأنّه في أصله حفظ للوظيفة التكليفية للفتوى في زمنٍ اضطربت فيه مواقع العادة، والبدعة، والسلطة في الخارطة المعرفية لغرناطة، واختلطت فيه حدود الفقه بحدود التوظيف السياسي. ولا ينبغي أيضا النظر إلى التقليد الذي يظهر في فتاوى الشاطبي بوصفه دلالة على ضمور الفاعلية الاجتهادية، لأنّه على المستوى الواقعي ليس إلا وعيًا بطبيعة اللحظة التاريخية وبما تفرضه من أشكال التقييد.

يمكن القول إذن إنّ الفتاوى ليست خروجًا عن المشروع الأصولي للشاطبي، بل هي أحد وجوه تصريفه العملي، حيث انتقل فيها الشاطبي من بناء الأصول الناظمة للعلاقة التكليفية إلى اختيار الأدوات الأقدر على صيانة هذه العلاقة داخل الواقع. فإذا كان «الموافقات» قد مثّل الجهد النظري في إعادة تأسيس النظر الأصولي على مقاصد الشريعة ومقتضيات التكليف، فإنّ الفتاوى مثّلت السعيَ نفسه إلى حماية هذا البناء من التآكل عند الممارسة. وبناء عليه، فإنّ النظر إلى الشاطبي المفتي والشاطبي الأصولي بوصفهما صوتين متباينين إنّما هو أثرٌ لقراءة تفصل بين النظرية وسياق تنزيلها، ولا تستحضر أنّ وحدة المشروع قد تتخذ، بحسب اختلاف المقامات، صورًا منهجية متغايرة مع بقاء المقصد الناظم واحدًا. وهذا ما مارسه الشاطبي حين أدرك أن أسمى معاني التجديد أن يعلم الفقيه متى ينبغي أن يكون مقلّدا.

## خاتمة:

لقد انطلق هذا البحث من إشكالٍ تمثّل في التباين الظاهري بين الشاطبي الأصولي الذي قدّم في «الموافقات» مشروعًا تجديديًا أعاد من خلاله تأسيس النظر الأصولي على مقاصد الشريعة ومقتضيات التكليف، وبين الشاطبي المفتي الذي التزم في فتاواه بالمشهور من المذهب، الأمر الذي جعل هذه الفتاوى تبدو -في القراءة الأولى- أقرب إلى القطيعة مع مشروعه الأصولي. وقد سعى البحث إلى اختبار فرضية مفادها أن هذا التقليد الظاهر لم يكن قطيعةً مع المشروع، بل أحد الأشكال المنهجية التي اتخذها حين نزل إلى واقعٍ إفتائي مخصوص.

وللتحقق من هذه الفرضية انطلق البحث من تحليل السياق الغرناطي الذي تشكّلت فيه فتاوى الشاطبي، حيث تبيّن أن هذا الفضاء كان مضطربًا على مستوى المجتمع والمعرفة والسلطة. فقد كشفت الأسئلة الواردة إليه عن اختلال العلاقة بين الشارع والمكلّف واتّساع مجال العادة والرخصة، كما عكست السجالات الفقهية أزماتٍ منهجية في بنية الاستدلال، في حين أبرزت بعض الوقائع التاريخية قابلية المفاهيم الشرعية والممارسة الإفتائية لأن تتحول إلى أدوات تُوظَّف داخل الصراع السياسي.

وفي ضوء هذا السياق غدا ممكنا تفسير التزام الشاطبي بالمشهور من المذهب بوصفه اختيارًا منهجيًا استجاب لحاجةٍ ملحّة إلى ضبط المجال الإفتائي في لحظةٍ اتّسعت فيها إمكانات الانتقاء بين الأقوال وتتبع الرخص وتوظيف الفتوى في غير مقصدها. وقد أظهر تحليل نماذج من فتاواه أن الإفتاء بالمشهور أدّى ثلاث وظائف مترابطة: إذ أسهم في تقييد هوى المكلَّفين ومنع تحويل الخلاف الفقهي إلى مجالٍ للانتقاء، كما قيّد سلطة المفتي الفرد بربط الفتوى بسلطة المؤسسة المذهبية، وقلّص في الوقت نفسه من قابلية الفتوى لأن تتحول إلى أداة في يد السلطة السياسية. ليتجلى بذلك أن الالتزام بالمشهور لم يكن مجرد وفاءٍ شكلي للمذهب، بل آليةً منهجية لحماية العلاقة التكليفية التي اشتغل الشاطبي على تأصيلها نظريًا في الموافقات.

وهذا ما أعاد النظر في التصورات الشائعة لمفهوم التقليد في تاريخ الفقه الإسلامي؛ إذ تبيّن من خلال تجربة الشاطبي أن التقليد لم يكن دائمًا علامةً على جمود المعرفة الفقهية أو انقطاعها عن الاجتهاد، بل كان –في بعض اللحظات التاريخية– خيارًا منهجيًا استدعته شروط السياق لضبط المجال الفقهي وحماية العلاقة بين النص والواقع من الانزلاق إلى الانتقاء أو التوظيف السياسي للأحكام.

وبذلك باتت قراءة فتاوى الشاطبي لا بوصفها خروجًا عن مشروعه الأصولي، بل بوصفها أحد وجوه

تصريفه العملي استنتاجا مشروعا، حين كشف النظر إلى مشروعه في كليته عن وحدة المقصد الناظم الذي ظل يحكمه في مستويي النظر والممارسة معًا. وتفتح هذه القراءة أفقًا لإعادة دراسة تاريخ الفقه الإسلامي في ضوء شروطه المعرفية والاجتماعية والسياسية، بما يسمح بفهم اختيارات الفقهاء داخل سياقاتها التاريخية التي تشكّلت فيها، بدل الاقتصار على القراءات التي تختزل تلك الاختيارات في ثنائية اختزالية: إمّا جمود أو اجتهاد.

## المراجع:


ابن الخطيب، ل. د. ب. ع. (1424هـ). *الإحاطة في أخبار غرناطة*. دار الكتب العلمية.

ابن الخطيب، م. ب. ع. (1963). *الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة*. دار الثقافة.

ابن خلدون، ع. ب. م. (1981). *كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*. دار الفكر.

بوقدون، ا. (2022). *ظاهرة اختلاف الروايات والأقوال الفقهية في المذهب المالكي*. دار الكتب العلمية.

الشاطبي، إ. ب. م. (1983). *الإفادات والإنشادات*. مؤسسة الرسالة.

الشاطبي، إ. ب. م. (1985). *فتاوى الإمام الشاطبي*.

الشاطبي، إ. ب. م. (1997). *الموافقات*. دار ابن عفان.

الشاطبي، إ. ب. م. (2008). *الاعتصام*. دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.

الشاطبي، إ. ب. م. (2017). *الموافقات*. منشورات البشير بنعطية.

صوكو، أ. (2018). مصطلح المشهور عند المالكية: دراسة وصفية تحليلية. *مجلة الحكمة للدراسات الإسلامية*، *5*(2)، 69–80.

المقري، أ. ب. م. (1997). *نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب*. دار صادر.

النباهي، ع. ب. ع. (1983). *تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)*. دار الآفاق الجديدة.

الونشريسي، أ. ب. ي. (1990). *المعيار المعرب والجامع المغرب*. دار الغرب الإسلامي.

## References:

Ibn al-Khatib, L. D. b. ʿA. (1424 AH). *Al-iḥāṭah fī akhbār Gharnāṭah*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic).

Ibn al-Khatib, M. b. ʿA. (1963). *Al-katībah al-kāminah fī man laqīnāhu bi al-Andalus min shuʿarāʾ al-miʾah al-thāminah*. Dār al-Thaqāfah. (in Arabic).

Ibn Khaldun, ʿA. b. M. (1981). *Kitāb al-ʿibar wa dīwān al-mubtadaʾ wa al-khabar fī tārīkh al-ʿArab wa al-Barbar wa man ʿāṣarahum min dhawī al-shaʾn al-akbar*. Dār al-Fikr. (in Arabic).

Bouqdoun, H. (2022). *Ẓāhirat ikhtilāf al-riwāyāt wa al-aqwāl al-fiqhiyyah fī al-madhhab al-Mālikī*. Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic).

Al-Shatibi, I. b. M. (2008). *Al-iʿtiṣām*. Dār Ibn al-Jawzī lil-Nashr wa al-Tawzīʿ. (in Arabic).

Al-Shatibi, I. b. M. (1983). *Al-ifādāt wa al-inshādāt*. Muʾassasat al-Risālah. (in Arabic).

Al-Shatibi, I. b. M. (1997). *Al-muwāfaqāt*. Dār Ibn ʿAffān. (in Arabic).

Al-Shatibi, I. b. M. (2017). *Al-muwāfaqāt*. Manshūrāt al-Bashīr Benaṭiyyah. (in Arabic).

Sokou, A. (2018). Muṣṭalaḥ al-mashhūr ʿinda al-Mālikiyyah: Dirāsah waṣfiyyah taḥlīliyyah. *Majallat al-Ḥikmah li al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 5*(2), 69–80. (in Arabic).

Al-Maqqari, A. b. M. (1997). *Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb wa dhikr wazīrihā Lisān al-Dīn Ibn al-Khatib*. Dār Ṣādir. (in Arabic).

Al-Nabahi, ʿA. b. ʿA. (1983). *Tārīkh quḍāt al-Andalus (al-Marqabah al-ʿulyā fī man yastaḥiq al-qaḍāʾ wa al-fatwā)*. Dār al-Āfāq al-Jadīdah. (in Arabic).

Al-Wansharisi, A. b. Y. (1990). *Al-miʿyār al-muʿrib wa al-jāmiʿ al-mughrib*. Dār al-Gharb al-Islāmī. (in Arabic).

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.523

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 12-5-2025
تاريخ القبول: 21-2-2026

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# التأثير السياسي والاجتماعي في العقل الفقهي الإسلامي في الغرب الإسلامي من خلال أطروحات الإمام الونشريسي (ت. 912هـ)

محمد الخواتري[1]

lekhouatri1987@gmail.com

## الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على مرحلة مهمة من مراحل تشكل الفقه في الغرب الإسلامي ما بعد القرن السابع الهجري، لقد كان للفقهاء خلال هذه المرحلة دورٌ معتبرٌ في تشكيل الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية، إن الرصيد الفقهي الذي راكمه علماء المسلمين خلال هذه الفترة لم يكن ليكون بهذا الثراء والتنوع لولا العلاقة التفاعلية تأثراً وتأثيراً بين الفقيه ومحيطه المجتمعي. ويقف مع التأثير السياسي والاجتماعي على العقل الفقهي في الغرب الإسلامي من خلال دراستنا لموروث الإمام الونشريسي باعتباره واحدا من أبرز الفقهاء خلال هذه الحقبة من تاريخ المسلمين مع إبراز جوانب التأثير والتأثر في كتاباته. ويحاول -من خلال المنهجين الاستقرائي والتحليلي البحث عن جوانب التأثير السياسي والاجتماعي في الموروث الفقهي الإسلامي من خلال تجربة الإمام الونشريسي، وبيان كيف تجسد هذا التأثير من خلال فتاواه. وتؤكد نتائج البحث أن فهم النص وحده لا يكفي لإنتاج حكم شرعي رشيد، بل لا بد من إدراك مركب للواقع، وهو ما جسده الونشريسي في منهجه التحليلي، بما يحقق مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد. وأن نموذج الونشريسي يكشف عن دينامية العقل الفقهي المالكي في الغرب الإسلامي، وعن قدرته على التفاعل مع التحولات السياسية والاجتماعية دون التفريط في الأصول. لقد كان فقيهًا عضويًا بامتياز، جمع بين الرسوخ المذهبي والوعي التاريخي، وبين الانضباط للنص والاستجابة للواقع.

## الكلمات المفتاحية:

العقل الفقهي، الوعي التاريخي، الاجتهاد، دينامية العقل، الاستجابة للواقع.

(1) دكتوراه في الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال، المغرب.

للاقتباس: الخواتري، محمد، التأثير السياسي والاجتماعي في العقل الفقهي الإسلامي في الغرب الإسلامي من خلال أطروحات الإمام أحمد الونشريسي (ت. 912هـ)، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 258-283.

© 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: 2025-5-12
Accepted: 2026-2-21

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# The Political and Social Influence on the Islamic Legal Mind in the Islamic West through the Treatises of Imam Al-Wansharisi

**Mohammed Al-Khouatri**[2]

lekhouatri1987@gmail.com

## Abstract:

This research investigates a pivotal stage in the development of Islamic jurisprudence in the Islamic West after the seventh century AH, focusing on the influential role of jurists in shaping intellectual, political, and social life. It highlights Imam Al-Wansharisi as a central figure whose writings reveal the dynamic interaction between legal thought and its surrounding environment. Using inductive and analytical methods, the study demonstrates how political and social realities informed Al-Wansharisi's fatwas, showing that sound rulings required not only textual interpretation but also a comprehensive grasp of lived reality. His methodology embodied the objectives of Islamic law by seeking benefit and averting harm, while maintaining doctrinal rigor and historical awareness. The findings underscore the adaptability of Maliki jurisprudence in responding to shifting contexts without compromising its principles, portraying Al-Wansharisi as an "organic jurist" who combined fidelity to the text with responsiveness to the challenges of his time.

## Keywords:

*Jurisprudential Reasoning, Historical Awareness, Ijtihad, The Dynamics of Reason, Responding to Reality..*

2) PhD in Religious and Cultural Dialogue in Islamic Civilization, Faculty of Arts and Humanities, Sultan Moulay Slimane University, Beni Mellal, Morocco.

Cite this article as: Al-Khouatri, Mohammed, The Political and Social Influence on the Islamic Legal Mind in the Islamic West through the Treatises of Imam Al-Wansharisi, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026, 258-283.

© 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.

## المقدمة:

إن المستقرئ لنصوص الكتاب والسنة، والناظر في المقاصد الكلية العامة للشريعة الإسلامية يلحظ أنّ من مميزاتها كمالها واشتمالها على كل القضايا الحادثة في كل زمان ومكان، مستوعبة لكل النوازل إذ عالجت في طياتها قضايا الفرد بنفس الدرجة التي نظرت فيها لقضايا المجتمع ونوازله متقدمة في ذلك على العديد من النظريات العلمية القديمة والحديثة التي اهتمت بدراسة الاجتماع البشري وظواهره والمشاكل التي تواجه المجتمعات وسبل معالجتها.

هذه الرؤية التي اختص بها الوحي والمستوعبة لقضايا الفرد والجماعة داخل المجتمع الإسلامي الوليد، وهي رؤية موجهة لحركة الدعوة زمن النبي ﷺ ولتعامله مع نوازل العبادات والمعاملات بحيث سجلت صفحات السيرة النبوية وكتب الحديث نماذج وصورا عديدة تبين كيف كان للعمق الاجتماعي بكل أبعاده وتعقيداته حضور في التشريع الإسلامي.

إذا كان التأسيس الأول لأحكام الشريعة وما انبنت عليه من اعتبار للمقاصد الكلية، وتحر لتحقيق المصالح ودرء المفاسد وتضمن الأحكام الفقهية لكل هذا مع اعتبار المكلف الفرد كمثل اعتبار المكلفين الجماعة من عموم الأمة وما يرتبط بهم من خصوصيات، فإن الحاجة اليوم ماسة في ظل ما تطرق إلى مجتمعاتنا الإسلامية علماء وعامة من خلل معرفي وانفصام بين رتبتي الفقه الفردي والاجتماعي، فالحاجة ماسة لتسليط الضوء على تكاملية هذا الاقتران بين الفقهين في مرحلة التأسيس الأولى زمن النبوة باعتبارها الشاهد التاريخي الحي ومقارنتها باللحظة التاريخية اللاحقة من تاريخ الفقه الإسلامي.

هذا من جهة، وتمن جهة مختلفة فإن الحاجة تقتضي البحث اجتماعيا أيضا؛ لكن في الجانب المرتبط بعلاقة الفقيه؛ باعتبار دوره المحوري في الأمة كونه واسطة ما بين النص الشرعي والواقع، وعلاقة الفقيه بالبيئة المجتمعية التي كانت سائدة في القرن السابع الهجري وما تلاه، وأهمية البحث في هذه العلاقة كونها محاولة للكشف عن الأثر المجتمعي للفقيه في محيطه خاصة وأن الصورة النمطية التي سادت في كتب التراجم والسير، والتي اختزلت الفقيه في زاوية منقطع عن الواقع السياسي والاجتماعي.

إنَّ الوقوف بالنظر عند الكثير من الحركات الإصلاحية التي انبعثت في ربوع العالم الإسلامي خلال هذه المرحلة، سيلحظ كيف أن رواد هذه الحركات كانوا من الفقهاء، الفقه بالمعنى الآلي الوظيفي. الفقهاء الذين قادوا هذا الانبعاث الحضاري بلا شك تأثروا بواقع معين تأثروا وأثروا فيه، فالحاجة إلى تعميق البحث والدراسة المتعلقة بتأثيرات الظروف السياسية والاجتماعية على حركة الفقهاء

المصلحين تجعل الإحاطة ببواعث ما دشنوه من حركات إصلاحية مغيبا أمام الباحث ويجعل الإلمام بشخصية هؤلاء المصلحين قاصرا.

من منطلق هذه الحاجة تفتقت فكرة هذا البحث والذي اخترت له عنوانًا: « التأثير السياسي والاجتماعي في العقل الفقهي الإسلامي في الغرب الإسلامي من خلال أطروحات الإمام الونشريسي (ت. 912هـ)».

## أهمية الموضوع:

تتحدد أهمية الموضوع في كونه محاولة للبحث في فترة مميزة من تاريخ المسلمين عن المكانة التي حضي فيها البعد الاجتماعي من أهمية في النصوص الشرعية، وفي التعامل النبوي مع هذه النصوص ومنهجية تنزيلها مجتمعيا، في كونه محاولة لتسليط الضوء على مرحلة هامة من تاريخ الفقه الإسلامي والمتحددة في القرن السابع الهجري وما تلاه، مع ما ميز هذه الحقبة التاريخية من دينامية فكرية ومعرفية تطورت لتشمل العقل الفقهي الإسلامي وتسهم في إعادة تشكيله.

تكمن أهمية هذا في كونه سابر للعلاقة التي جمعت ما بين الفقيه وبين مكونات المجتمع ابتداء من السلطة السياسية التي كانت سائدة وقتئذ، وبينه وبين جموع التلاوين والأطياف التي كان يتشكل منها المجتمع على اختلاف عقائدها ومذاهبها.

والبحث محاولة للدراسة والبحث في تراث الإمام الونشريسي ومعالم التأثير السياسي والاجتماعي في شخصيته واجتهاداته ونوازله باعتباره فقيهًا مالكيًا مقدما.

## دواعي الموضوع:

الداعي الموضوعي للبحث يتمثل فيما ذكرنا من أهمية الموضوع إضافة إلى كون الواقع الذي تعيشه الأمة والإنسانية اليوم، يجعل البحث عن نماذج إصلاحية انطلقت في فعلها الإصلاحي من واقعها وتفاعلها المجتمعي ضرورة ملحة ومثالا حيا، وإذا كانت هذه النماذج من داخل النسق الفقهي الإسلامية ستكون جدواها وأهميتها أكثر.

## إشكالية الموضوع وأسئلته:

تنطلق هذه الدراسة من إشكالية مركزية تتمثل في بحث طبيعة العلاقة بين السياقين السياسي والاجتماعي وبين تشكّل العقل الفقهي الإسلامي في الغرب الإسلامي خلال مرحلة ما بعد القرن السابع

الهجري، وذلك من خلال نموذج الإمام الونشريسي. فالإشكال لا يتعلق بمجرد رصد تأثير الواقع في الفقه، بل يتجاوز ذلك إلى فهم الكيفية التي يسهم بها الواقع في توجيه آليات الاجتهاد وإنتاج الأحكام الفقهية داخل بنية معرفية تجمع بين النص الشرعي ومتغيرات المجتمع.

وتتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسة جملة من الأسئلة الفرعية، من أهمها:

- إلى أي مدى أسهمت التحولات السياسية والاجتماعية في الغرب الإسلامي في إعادة توجيه النظر الفقهي خلال هذه المرحلة؟
- كيف تجلّى تأثير الواقع في اختيارات الإمام الونشريسي الاجتهادية وفتاواه النوازلية؟
- هل يمكن اعتبار فقه النوازل عند الونشريسي تعبيرًا عن عقل فقهي تفاعلي مع الواقع، أم مجرد امتداد تقليدي للمدونة المذهبية؟
- وما حدود حضور البعد الاجتماعي والسياسي في بناء الحكم الفقهي ضمن التراث المالكي المغاربي؟

وتسعى هذه الدراسة إلى مقاربة هذه الأسئلة من خلال تحليل نصوص الونشريسي في ضوء سياقها التاريخي والاجتماعي، للكشف عن طبيعة العلاقة الجدلية بين النص والواقع في تشكل العقل الفقهي.

## خطة البحث:

أجيب عن هذه الأسئلة في مباحث ثلاث ومقدمة وخاتمة، المبحث الأول أقف خلاله عند دلالات بعض المفاهيم المؤسسة للموضوع وبخاصة مفهوم العقل الفقهي، مع عرض للنموذج النبوي الخالد باعتباره المثال والشاهد الحي، حيث نرصد من خلاله نماذج سيرية التأثير الاجتماعي والسياسي في تشريعات النبي ﷺ في بدايات المجتمع الإسلامي، المبحث الثاني ومن خلال نتتبع جوانب من سيرة الإمام الونشريسي ودور السياق المجتمعي للغرب الإسلامي في توجيه المسار العلمي المعرفي للرجل.

المبحث الثالث نسلط الضوء على جوانب من اجتهادات ونوازل تأثر خلالها الإمام الونشريسي بالواقع السائد ببعديه السياسي والاجتماعي وكيف استطاع الونشريسي أن يواكب هذه التغييرات بمختلف أبعادها، ثم نعقد خاتمة للبحث بأهم خلاصاته ونتائجه.

## منهج البحث:

اعتمدت هذه الدراسة مقاربة منهجية مركبة تجمع بين عدد من المناهج العلمية بما ينسجم مع

طبيعة الموضوع وأهدافه. فقد تم توظيف المنهج التاريخي قصد تتبع السياق السياسي والاجتماعي للغرب الإسلامي خلال مرحلة ما بعد القرن السابع الهجري، واستحضار الظروف التي أحاطت بتشكل البيئة العلمية والفكرية التي نشأ فيها الإمام الونشريسي. كما استُخدم المنهج الاستقرائي من خلال تتبع نصوص النوازل والفتاوى الواردة في مؤلفات الونشريسي، وعلى رأسها كتاب المعيار المعرب، بهدف الوقوف على تجليات التأثير السياسي والاجتماعي في البناء الفقهي.

وإلى جانب ذلك، اعتُمد المنهج التحليلي لتحليل مضامين الفتاوى والكشف عن العلاقة بين النص الفقهي والواقع الاجتماعي والسياسي الذي أنتجه، مع الاستفادة من المقاربة المقاصدية في تفسير حضور عنصر الواقع داخل الاجتهاد الفقهي. أما أدوات البحث فقد تمثلت في تحليل النصوص الفقهية، والمقارنة بين النوازل في سياقاتها التاريخية، والاستقراء الموضوعي للمفاهيم المرتبطة بفقه الواقع والاجتهاد، فضلاً عن توظيف المصادر التاريخية وكتب التراجم لفهم الإطار المعرفي والاجتماعي لشخصية الونشريسي.

وبذلك سعى البحث إلى بناء قراءة تفاعلية للنص الفقهي تنظر إليه باعتباره نتاجًا معرفيًا مرتبطًا بسياقه التاريخي والاجتماعي، لا مجرد حكم تجريدي منفصل عن الواقع.

## المبحث الأول: العقل الفقهي الدلالة والمفهوم، والتأثر بالسياق السياسي والاجتماعي زمن النبوة.

إن الوقوف عند مرحلة تاريخية مهمة من تاريخ المسلمين وهي فترة ما بعد القرن السابع الهجري بكل أحداثه وتقلباته وما عاشه المسلمين خلال هذه المرحلة من تاريخهم، والتركيز على حيز جغرافي من بلاد المسلمين عرف دينامية فكرية أغنت تراث المسلمين، فتكون دراستنا للتأثير الاجتماعي والسياسي على العقل الفقهي الإسلامي من خلال نموذج الونشريسي في حاجة للعودة للنموذج النبوي الأول واستبيان ما كان عليه عهد النبوة من تأثر بالواقع الاجتماعي والسياسي.

لكن قبل ذلك لا بد من إطار نظري مؤسس للمفاهيم المؤطرة لهذا البحث حتى تكون مقاربتنا لإشكاليات هذا الموضوع مؤسسة تأسيسا منهجيًّا، يلي ذلك محاولة لدراسة النموذج النبوي ومدى تأثر هذا الزمن بالأحوال السياسية والاجتماعية التي سادت فيه.

ننطلق في هذا البحث من فكرة أساسية، مؤداها أن العقل الفقهي في الإسلام ليس عقلًا تجريديًا منفصلًا عن محيطه التاريخي والاجتماعي، وإنما هو عقل تفاعلي يتشكل في ضوء جدلية النص والواقع،

ويتحرك ضمن ضوابط المقاصد الشرعية. ومن ثم فإن دراسة التأثير السياسي والاجتماعي في الفقه لا تعني إرجاع الأحكام إلى إملاءات الواقع، وإنما الكشف عن كيفية حضور الواقع في عملية الاجتهاد وتنزيل الحكم.

ويقصد بالعقل الفقهي هنا: المنظومة المعرفية والمنهجية التي يعتمدها الفقيه في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها وتنزيلها على الوقائع المستجدة، وفق أصول الاستدلال المعتمدة في مذهبه. وهو عقل يتأسس على النص، لكنه يتحرك داخل سياق اجتماعي وسياسي وثقافي محدد.

يقول أحمد صابر: «العقل الفقهي، هو ذلك العقل الذي يستحضر مختلف القواعد والمفاهيم والأصول التي يتوسل بها الفقهاء في فهم الشريعة تبعا لمحيطهم وزمانهم؛ فهو عبارة عن أصل فهم الآلة في الاستنباط من النصوص التي يستند إليها، منطلقا من العقل، وبه يربط بين النص والتطبيق»[3].

من بين المفاهيم التي يقوم عليها هذا البحث مفهوم "فقه الواقع" بوصفه ضرورة من ضرورات الفتيا والاجتهاد، إدراكًا مركبًا لظروف المجتمع وتحولاته، ووعيًا بملابساته السياسية والاقتصادية والعقدية، بما يحقق سلامة تنزيل الحكم الشرعي. فالاجتهاد لا يكتمل بمجرد فهم النص، بل يتطلب فهمًا موازيًا للواقع الذي ينزل عليه الحكم، تحقيقًا لمقاصد الشريعة في حفظ الدين والنفس والمال والعقل والنسل، ودفعًا للمفاسد وجلبًا للمصالح.

وقد عُرِّف فقه الواقع من بين تعريفاته بأنه: «إبصار الواقع الذي عليه الناس، ومعرفة مشكلاتهم ومعاناتهم واستطاعتهم وما يعرض لهم، وما هي النصوص التي تتنزل عليهم في واقعهم في مرحلة معينة، وما يؤجل من التكاليف لتوفير الاستطاعة»[4]

يعتبر الزمن النبوي وما شهده من أحداث ووقائع، وما عرفه المجتمع الإسلامي على عهد النبيِ ﷺ من نوازل ومستجدات، يعتبر ذلك كله النموذج والشاهد التاريخي الحي لما بعده من تاريخ المسلمين وفي مختلف الجوانب الحياتية التي يتقاسمها البشر.

لم يكن مجتمع المسلمين في حضرة الرسول ﷺ مجتمعا ملائكيا منزها عما يعتري في العادة المجتمعات الإنسانية من عوارض الخطأ والنسيان والزيغ ورعونات النفس وأمراضها، ولذلك تطالعنا

(3) أحمد صابر، العقل الفقهيّ بين الإطلاق والتّاريخيّة: نقد قاعدة الاشتراك، مقال منشور بموقع مؤمنون بلا حدود بتاريخ: 29 نونبر 2023م، اطلع عليه بتاريخ: 18 فبراير 2026م، رابط المقال: https://url-shortener.me/DAB1

(4) عبد المجيد السوسة الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، ط 1 1998م، ص 32.

في نصوص كثيرة من القرآن والسنة صورا لهذه الأحوال النفسية والتركيبات الاجتماعية التي جاء الإسلام ليعالجها ويزكي النفوس ويرشدها.

مجتمع الصحابة لم يكن مختلفا عن مجتمعنا من حيث توزع الطباع البشرية بمحاسنها ومساوئها على أفراده بدرجات متفاوتة وكلام الله قد تنزل بينهم وهو يحمل آيات تعينهم؛ بل وتدفعهم دفعا إلى مغالبة بشريتهم وكسر حدة ما فيها من شح وحسد وحقد وأنانية وحب للظهور وسعي للجاه والمنصب والرياسة، ومن جوامع النصوص في بيان هذه الطباع والدعوة لمغالبتها قوله عز وجل: ﴿ يَـا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا اتَّقُـوا اللَّهَ حَـقَّ تُقَاتِـهِ وَلَا تَمُوتُـنَّ إِلَّا وَأَنتُـم مُّسْـلِمُونَ وَاعْتَصِمُـوا بِحَبْـلِ اللَّهِ جَمِيعًـا وَلَا تَفَرَّقُـوا ۚ وَاذْكُـرُوا نِعْمَـتَ اللَّهِ عَلَيْكُـمْ إِذْ كُنتُـمْ أَعْـدَاءً فَأَلَّـفَ بَـيْنَ قُلُوبِكُـمْ فَأَصْبَحْتُـم بِنِعْمَتِـهِ إِخْوَانًـا وَكُنتُـمْ عَلَىٰ شَـفَا حُفْـرَةٍ مِّـنَ النَّـارِ فَأَنقَذَكُـم مِّنْهَـا ۗ كَذَٰلِـكَ يُبَـيِّنُ اللَّهُ لَكُـمْ آيَاتِـهِ لَعَلَّكُـمْ تَهْتَـدُونَ﴾ (آل عمران: الآيتين 2 و3)

يهمنا هذا التقديم في التنصيص على مسألة غاية في الأهمية وترتبط بأهمية المحيط والواقع المجتمعي المحيط وتأثيره في الفعل الدعوي والإصلاحي، بل وفي التشريع الفقهي على اعتبار أن الوعي بالواقع ومستجداته ومتطلباته يعتبر في النظر الفقهي «أساسا في تنزيل الأحكام، لأنه يفضي إلى تقدير ما إذا كان الفعل الإنساني المحقق فيه يندرج تحت هذا الحكم المعين لينزل عليه ذلك الحكم الآخر، وتقدير ما إذا كان هذا الفعل مستجمعا للشروط التي تجعل تنزيل الحكم عليه مؤديا إلى تحقيق مقصد الشرع فينزل، أو غير محقق فلا ينزل»[5].

وعلى هذا المنهج قام المنهج النبوي والدعوة المحمدية في شموليتها، فقد كان الكيان المجتمعي في مكة المكرمة والمدينة المنورة خليطا من العقائد والأعراق والمذاهب، فكان الهدي النبوي الشريف والسيرة النبوية شاهدين على اعتبار واحتواء هذا التنوع واعتباره، بحيث لم يكن الهدي النبوي في الدعوة والفتوى وفي بناء الدولة بمعزل عن مراعاة الأحوال والاختلافات المجتمعية ولا أدل على ذلك مثالا وثيقة المدينة التي كان من أهم ملامحها وخصائصها أن النبي الكريم عليه الصلاة والسلام باعتباره الفقيه المجتهد القدوة «استطاع ﷺ أن يحول التباين إلى انسجام منقطع النظير، وذلك من خلال وثيقة المدينة التي وضعها الرسول ﷺ لتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية وغيرها. هذه الوثيقة التي

(5) عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع، الولايات المتحدة الأمريكية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (2000م)، ص 161.

ألقت بظلالها على مجتمع المدينة آنذاك مساواةً، وعدلا، وتوزيعا للحقوق والواجبات على مستوى الأفراد والجماعات؛ فتحقق بذلك تعايش مجتمعي في صورة لم يشهد التاريخ مثلها عبر مختلف الحضارات»[6].

لقد تأسس الفعل النبوي على مراعاة هذا الواقع المجتمعي وتحري أحوال الناس وطبائعهم، خاصة وأن المجتمع وقتئذ كان مجتمعا حديث عهد بالجاهلية مع ما في تلك الحداثة من اتصاف بصفاتها ومعايبها، لذا كان من هدي السيرة فهم واقع الناس والتعاطي مع تقلباته و «مراعاة فهمهم ومخاطبتهم بما يناسبهم والتحقق من حال المكلف عند مقاضاته، ومراعاة واقعه الاجتماعي وتكليفه بما في قدرته وما يناسبه من أعمال»[7].

بين يدينا من الشواهد الكثير في السيرة النبوية من صورة حية ماثلة للتفاعل النبوي مع الواقع ومراعاته، من ذلك حدث صلح الحديبية حيث عزم النبي عليه الصلاة والسلام على الاعتمار وزيارة البيت الحرام في السنة السادسة من الهجرة في جمع من كبار الصحابة وقد اشتد عود الدعوة وقويَ عضدها، وفي الطريق لمكة تعرضت قريش للنبي ﷺ ومنعتهم من مقصدهم في الاعتمار وأمِّ البيت.

وكانت خلاصة المفاوضات بين النبي ﷺ وبين المشركين أن تكون هناك هدنة بين الطرفين لمدة عشر سنوات، وأن يرجع المسلمون إلى المدينة هذا العام فلا يقضوا العمرة إلا العام القادم، وأن يرد محمد ﷺ. من يأتي إليه من قريش مسلما دون علم أهله، وألا ترد قريش من يأتيها مرتدا، وأن من أراد أن يدخل في عهد قريش دخل فيه، ومن أراد أن يدخل في عهد محمد. ﷺ. من غير قريش دخل فيه..

رغم ما كان في الصلح من شروط في ظاهرها الإجحاف والتنقيص من حقوق المسلمين الدينية والاجتماعية، ورغم اعتراض كبار الصحابة الكرام على بنود الاتفاق وشروطه، فإن النبي ﷺ باعتباره المشرع عن رب العالمين والفقيه الأعلم بالحال والمآل والأخبر بأحوال المشركين ونفسيتهم، قد تيقن ﷺ. مؤيدا ببشارة الغيب. بأن ما بعد هذا الاتفاق الذي ظاهره تنازل إلا نصر وظهور.

ومن جملة النصوص الدالة على واقعية الهدي النبوي، ونقصد بالواقعية تفاعله ﷺ وتأثره بالواقع المجتمعي وبتقلبات النفوس وخصائصها واعتباره ذلك في كل فعل وأمر ونهي، من أمثلة هذه الواقعية

(6) زيادي فيروز، وعبد الرحمن أميلة، مظاهر التعايش الاجتماعي بين المسلمين وغيرهم في المجتمعات المسلمة المعاصرة في ضوء وثيقة المدينة، مجلة الإسلام في أسيا الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية، العدد 4 ديسمبر 2020م، ص 121.

(7) صبري، عكرمة، فقه الواقع في السنة النبوية: دراسة تأصيلية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت، العدد 31 شتنبر 2016م، ص 313.

حديث رواه الإمام مسلم عن عائشة ﵂ قالت: قال رسول الله ﷺ: «يا عائِشَةُ، لَوْلا أنَّ قَوْمَكِ حَديثُو عَهْدٍ بشِرْكٍ، لَهَدَمْتُ الكَعْبَةَ، فألْزَقْتُها بالأرْضِ، وجَعَلْتُ لها بابَيْنِ: بابًا شَرْقِيًّا، وبابًا غَرْبِيًّا، وزِدْتُ فيها سِتَّةَ أذْرُعٍ مِنَ الحِجْرِ، فإنَّ قُرَيْشًا اقْتَصَرَتْها حَيْثُ بَنَتِ الكَعْبَةَ»[8].

الحديث الشريف في عمقه هو مثال واضح من أمثلة ودلائل كثيرة على مرونة الشريعة ومراعاتها لأحوال الناس في مجتمع حديث عهد بالإسلام وقريب عهد بالجاهلية، ثم هو دليل على أن النبي ﷺ قد اختص مما خصه الحق عز وجل به نبيه من ملكات فهم وإدراك ما يصلح للناس وما يصلح به الناس، واعتبار ذلك كله في التشريع وفي سياسة الناس ومعايشهم.

إن فهم الواقع وفقهه، واستيعاب ثابته ومتحركه، والتماهي الذي لا يعني الذوبان مع واقع الناس لهو من الأهمية بمكان، إذ «هو أحد شقي الوصول إلى المراد الإلهي من تنزيل الأحكام بعد فهم النص، لأن النصوص الشرعية جاءت مخاطبة للناس، فكان من الإجحاف أن تنزل عليهم دون معرفة بطبيعة حياتهم وأعرافهم واختلافاتهم»[9]

تمثل الأحاديث التي أوردنا نماذج حية شاهدة على ما كان عليه أمر النبي ﷺ من تأثير وتأثير بظروف الواقع وانفعال بأحداثه ومتغيراته، ما كان تأثره عليه الصلاة والسلام بهذا الواقع من قبيل الانصياع لأهواء الناس وطبائعها المتقلبة أو من قبيل التنازل عن المواقف والإلزامات التي وضعها الشرع، وإنما كان هديه ﷺ هو هدي مقاصد الشريعة في مراعاة الناس والتدرج في تنزيل الأحكام باعتبار الخصوصيات والطبائع المجتمعية، بحيث المشرع أو الفقيه ابن هذه البيئة خبيرا بها مضطلعًا بمهام الإصلاح المرن والمتدرج.

ننتقل بعد هذه الإطلالة على ما كان للواقع الاجتماعي بكل أبعاده من تأثير على الفقه والتشريع زمن النبوة وكيف تفاعل النبي ﷺ مع أحوال هذا المجتمع ومراعاة النفوس والطباع في تنزيل الأحكام والتأثير والتأثر بهذه الأحوال، ننتقل لمرحلة متميزة من تاريخ المسلمين ومع علم من أعلام الفقه المالكي وهو الإمام الونشريسي ﵀ لدراسة وتتبع المدى والدرجة التي أثر فيها الواقع الاجتماعي والسياسي للفقيه داخل المجتمعات الإسلامي وما تجليات هذا التأثير ووقعه على التراث الفقهي الإسلامي في تلك اللحظة التاريخية.

(8) رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، تركيا، دار الطباعة العافرة (1334هـ)، رقم الحديث: 1333، ج 4 ص 96.

(9) مريني كريمة ومحمد عبد النبي، فقه الواقع وأثره في فهم النص الشرعي، مجلة العلوم الإنسانية كلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر .الجزائر المجلد 21 العدد 02 خريف 2021م، ص 745.

## المبحث الثاني: سيرة الإمام الونشريسي وتأثير الواقع المجتمعي في شخصيته وتحصيله العلمي.

إن الحديث عن التأثير السياسي والاجتماعي في شخصية الفقيه الونشريسي يستدعي الإحاطة بالواقع الذي ميز حياة الرجل، والذي كان له التأثير في بناء شخصيته وفي التأسيس للعديد من اختيارات الرجل وقناعاته الفقهية والفكرية أيضا، ولد الونشريسي وهو أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي التلمساني الأصل والمنشأ بجبال ونشريس بالغرب الجزائري حوالي العام 834 هـ وبتلمسان نشأ وعلى يدي علمائها تربى ونهل من مختلف العلوم.

لن نقف كثيرا عند نشأة الرجل وشيوخه وتلامذته والرصيد العلمي والتراث الذي أثله في مختلف الفنون وبخاصة في الفقه، وما كتاب المعيار المعرب الذي ضمنه مجموع فتاواه وآراءه ومواقفه في جملة قضايا طارئة في زمنه إلا خير شاهد على ثراء الميراث العلمي للرجل وتميزه، نسوق ما نقله صاحب البستان عن سيدي أحمد المنجور في حق الإمام الونشريسي حيث قال: «وكان -يقصد الونشريسي- مشاركًا في فنون العلم، إلا أنه لما لازم تدريس الفقه يقول من لا يعرفه أنه لا يعرف غيره، وكان فصيح اللسان والقلم حتى كان بعض من يحضره يقول لو حضره سيبويه لأخذ النحو من فيه»[10].

ووصفه صاحب دوحة الناشر بقوله: «الشيخ الإمام العالم المصنف الأبرع الفقيه الأكمل الأرفع البحر الزاخر والكوكب الباهر حجة المغاربة على أهل الأقاليم وفخرهم الذي لا يجحده جاهل ولا عالم»[11].مثل الونشريسي بما خلفه من تراث فقهي وبما تتلمذ وأخذ عنه من علماء مدرسة علمية فقهية متميزة في الغرب الإسلامي، وكان لهذه التلمذة الأثر في حفظ تراث الرجل وإشاعته في مجموع شمال إفريقيا وامتد لتخوم الأندلس شمالًا.

الغرب الإسلامي بدء من القرن السابع الهجري سيعرف تحولات عميقة أثرت على الحياة العلمية بنفس الأثر الذي كان له تأثير على المجتمع وسياسته واقتصاده، لقد «كان النصف الأول من القرن السابع الهجري شاهدا على ظهور بوادر التفكك والانهيار على الدولة الموحدية أعظم دول الغرب الإسلامي، نتيجةَ لاجتماع عدة أسباب وعوامل عجلت باضمحلالها تحت وقع الفوضى السياسية

(10) أحمد بن مريم الشريف المليتي، البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، الجزائر، المطبعة الثعالبية. الجزائر، (1908م)، ص 57

(11) ابن عسكر الحسني الشفشاوني، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، المملكة المغربية، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر (1975م)، ص 46.

والاقتصادية والنكسات الثقافية»[12].

لقد كان لضعف الدولة الموحدية وظهور بوادر سقوطها الأثر في حالة من التشتت والأزمة السياسية بشمال إفريقيا، فقد ظهر المرينيون بالمغرب الأقصى، وتأسست بالمغرب الأوسط دولة بنو زيان، وقامت بتونس الدولة الحفصية، وهي الحالة التي نتجت عنها صراعات سياسية حيث «تميزت العلاقات الزيانية المرينية بالنزاع المستحكم بين الطرفين، ويعود السبب الرئيس إلى أن كل منهما كان يعد نفسه الوريث الشرعي للموحدين»[13].

وبالوقوف عند حكم الزيانين[14] للجزائر وهو الحكم الذي تزامن مع الحقبة التي عاش فيها الونشريسي بتلمسان قبل أن يفر إلى المغرب، فإن هذه الدولة التي دام حكمها للمغرب الأوسط ما يربو عن الخمسة قرون، ستشهد أزمات عديدة كان لها التأثير على الحياة العلمية والسياسية والاجتماعية في ذات الحقبة التاريخية التي عايشها الونشريسي، فقد تعرضت مختلف مناحي العلمية والثقافية «خلال الفترة الممتدة من بداية القرن العاشر إلى منتصفه لاضطرابات نتيجة للصراع الذي قام بين أفراد الأسرة الزيانية ثم تدخل الإسبان ثم تدخل الإسبان وباشوات الدولة الجزائرية والسعديون زيادة على شيوخ القبائل من بني راشد، فاشتدت المؤامرات وانعدامُ الأمن فأثر ذلك على الحياة الفكرية بعاصمة الدولة الزيانية ودفع بعلمائها إلى تركها والخروج منها»[15].

وكان الفقيه الونشريسي من جملة علماء تلمسان الذين نالهم من تضيق الحكام الزيانين ما نالهم، الشيء الذي حذا به للهجرة غربا إلى فاس التي كانت وقتئذ منارة العلم ومهوى أفئدة العلماء، يقول محمد حجي في تقديمه للمعيار المعرب وصاحبه: «ولما بلغ أحمد الونشريسي أشده وبلغ أربعين سنة، وهو يومئذ قوال للحق لا تأخذه في الله لومة لائم، غضب عليه السلطان أبو ثابت الزياني وأمر بنهب داره فخرج إلى فاس، ولقي من حفاوة فقهائها وإقبال طلبتها عليه ما أنساه الغربة وجعله ينسجم في بيئته الجديدة انسجامًا تامًّا»[16].

---

(12) صديقي، عبد الجبار، انهيار دولة الموحدين. دراسة في الخلفيات الثقافية. مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، الجزائر، العدد 6 صيف 2016م، ص 167.

(13) حاج عبد القادر، يخلف، العلاقات الخارجية للدولة الزيانية، مجلة عصور. الجزائر، العدد 2 صيف 2011م، ص 146.

(14) الزيانيون، بنو زيان أو بنو عبد الواد (باللغة الأمازيغية: آيت زيان) سلالة حاكمة تعود إلى قبيلة زناتة الأمازيغية حكمت المغرب الأوسط (شمال غرب الجزائر حاليًا) بين (1235م و1554م) حيث اتخذوا من تلمسان عاصمة لهم. في رواية أخرى لأصلهم فهم من نسل يكمثين بن القاسم من سلالة الأدارسة.

(15) مختار حساني، تاريخ الدولة الزيانية، الجزائر، منشورات الحضارة بئر التوتة (2009م)، ج2، ص 217.

(16) محمد حجي، مقدمة كتاب: أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس

انسجام الونشريسي في بيئة حادث جديد عليها وهو العالم المنفي عن دياره والمستباحة دياره وممتلكاته، وانخراطه السريع في الحياة العلمية الجديدة بفاس يبرز قدرة الونشريسي على التأقلم والاندماج في أي سياق مجتمعي يفد عليه، وسبق معنا قول سيدي أحمد المنجور في ترجمته للونشريسي قوله إن الرجل استطاع أن يجد لنفسه بمنزله فاس مكانا ضمن كبار العلماء الذين ذاع صيتهم، وكان مشاركا في مختلف فنون العلم ملما وجامعا لمختلف جوانبها ما أكسبه مكانته في المجتمع الفاسي.

لم يكن الوضع السياسي بفاس عاصمة بني مرين بأفضل حال مما ترك عليه الونشريسي تلمسان بالمغرب الأوسط، إن ما ذكرناه من دينامية في الحركة العلمية لا يعبر عن واقع الدولة المرينية التي كانت في تلك اللحظة التاريخية 9هـ / 15م آيلة للسقوط ففي عام 803هـ/415م أخذ منهم البرتغاليون مدينة سبتة، كما ازداد نفود بني وطاس، ووصلوا إلى أرفع المناصب في هرم الدولة، وأصبحوا يستهدفون وراثة العرش في فاس.

على المستويين الاجتماعي والديني فحاضرة فاس والمغرب الأقصى عامة تميز بتركيب اجتماعي وديني متنوع، لقد شكلت فاس خلال القرن السابع والثامن الهجريين عاصمة المغرب الروحية علاوة لكونها العاصمة السياسية، إن مكانة المدينة وعمقها الروحي إضافة «لمميزاتها القديمة المركزة على الاحتفال بالمولد النبوي الشريف، والتأليف في دراسة الفقه المالكي والعناية الفائقة بعلوم الدين، خاصة علم التصوف ونشرها بين مختلف الشرائح الشعبية سواء بالبوادي أو الحواضر خلال القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن الهجري/14م قِبلة للعلماء ويدل على ذلك العدد الهائل الذي أصبحت تعج به من طلبة كتاب الله خلال هذه الفترة»[17].

كانت فاس في الوقت ذاته محضنًا للتنوع والتعدد إسوة بما تميزت به كل حواضر المغرب الأقصى، كان الحضور الصوفي بقوة داخل المجتمع خلال الفترة التي عاشها الإمام الونشريسي بتلمسان وبشكل أكثر حضورا بفاس، وحين الحديث عن الصوفية في أي عصر من العصور وفي أي حيز جغرافي من بلاد المسلمين فإننا نقف على الانحرافات التي طبعت الممارسة الصوفية خلال هذه الفترة من تاريخ فاس، فقد «وجد بفاس بعض الأشخاص الذين يحملون اسم الصوفية، ويمارسون أعمالا غير شرعية ويتشبثون بالنظريات الفلسفية المستوردة؛ كوحدة الوجود والاتحاد والحلول»[18].

---

والمغرب، المملكة المغربية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (1981م)، ج 1، ص 7.

(17)بوكريديمي نعيمة، دوافع رحلة علماء تلمسان إلى فاس خلال القرن الثامن الهجري/14م، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 16 يونيو 2016م، ص 34.

(18) بنيس، عبد الحي، رسالة دكتوراه بعنوان: الوطاسيون والاحتلال الإيبيري لسواحل المغرب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

في خضم كل هذه الوقائع والسياقات العلمية والدينية والاجتماعية التي ميزت مدينة فاس، استطاع الونشريسي أن يجد لنفسه ولمنهجه العلمي مكانا في بيئة هاجر إليها منفيا فارا بعلمه ومواقفه الجريئة، ومن المفارقات أن يعيش الونشريسي عمره بالتساوي بين المغربين الأوسط والأقصى؛ فقد عاش زهاء ثمانين سنة، قضى منها 40 عامًا في المغرب الأوسط سواء في مسقط رأسه أو تلمسان التي نشا بها، ثم هاجر ليكمل شطر عمره الآخر في مدينة فاس.

هذا الانصهار داخل المجتمع المغربي بكل تشكيلاته سيعطي الرجل المعرفة بالواقع وسيعطي لاجتهاداته الفقهية جدواها خاصة والرجل كان فقيها متمكنا، ونُقل عن ابن غازي قوله أمام جلة من الفقهاء حين مر به الونشريسي يوما بجامع القرويين: لو أن رجلا حلف بطلاق زوجته أن أبا العباس الونشريسي أحاط بمذهب مالك وأصوله وفروعه كان بارا في يمينه ولا تطلق عليه زوجته لتبحر أبي العباس وكثرة اطلاعه وحفظه وإتقانه[19].

إن هذه الموسوعية التي ميزت شخصية الونشريسي وتمكنه من ناصية الفقه، بالإضافة إلى أحوال الواقع العام الذي عاشه الرجل والذي عرجنا على بعض من جوانبه، كل ذلك يجعلنا نطرح التساؤل عن مدى استيعاب النظر الفقهي عن الونشريسي لهذا الواقع ومدى حضوره هذا التنوع في اجتهاد الرجل ونوازله.

تساؤلات نحاول البحث عن إجاباتها في المحور الموالي بحثا عما يرتبط بخصوصية الونشريسي ومن خلاله فقهاء الأمة فيما بعد القرن السابع الهجري وتعاطيهم مع واقعهم في مختلف أبعاده.

## المبحث الثالث: التأثير السياسي والاجتماعي في الاجتهاد الفقهي عند الإمام الونشريسي

شاد الإمام الفقيه الونشريسي مثالا حيًّا للفقيه العضوي الذي تأثر بالواقع وكانت اجتهاداته الفقهية وفتاواه متساوقة مع هذا الواقع، إن كتاب المعيار المعرب الذي كان جامع اجتهادات الونشريسي ونوازله المستجدة لم يكن « كتاب أقضية ونوازل فقهية تحيل على القواعد الأصولية والفقهية وعلى منطقها التشريعي فحسب، بل هو أيضًا صورة هامة للأنساق الاجتماعية في نظامها ومراجعاتها، في

فاس، 1987م، ص 202.

(19) ابن عسكر الحسني الشفشاوني، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، مصدر سابق، ص 47.

منطقها وتساؤلاتها، في ثباتها وحركتها»[20].

كان الونشريسي وهو يتناول نوازل الغرب الإسلامي يصدر عن إحاطة بواقع المجتمع متمما وجدانيا وفكريا بهذا الواقع، يبرز ذلك في مناقشته المستفيضة لقضايا اجتماعية وسياسية ودينية متعددة جعلت من كتابه الزاخر «المعيار المعرب» موسوعة ومرجعا فريدا يرجع إليه كل دارس للحياة الاجتماعية في المغرب الكبير والأندلس. يقول «وأما قضايا البدع وانتشار الفوضى الاجتماعية فتبرزها الفتاوى الغزيرة في المعيار، ولهذا حدد الونشريسي موقفه من قضايا عصره، فظهره في صورة المفكر الملتزم بقضايا العالم الإسلامي»[21].

«لقد كتب للونشريسي أن يوجد في فترة حرجة. من تاريخ المغرب والأندلس، فلقد عاين سقوط آخر معقل للمسلمين بالأندلس، كما عاين نهاية دولة وبداية أخرى بالمغرب، وعايش الاستعمار الأيبيري للشواطئ المغربية، ومن ثم كانت هذه الفترة فترة جهاد مستميت، إلا أن جهاد النفس كان أقوى من جهاد السيف لما عم البلاد من فتن واضطرابات، وما سادها من فساد، وبعدٌ عن الدين، فكتب الونشريسي فوائده لتصحيح المعتقدات الخاطئة، ونقد البدع التي تبعد عن الدين وتثير الخلاف، وبسط الكثير من الطرف المسلية التي فيها من المواعظ والعبر ما يحمل على التأمل والتفكر»[22].

إن المجتمع الذي عايشه الإمام الونشريسي وجملة التحولات والنوازل المعروضة في زمنه جعلت من الملكة الاجتهادية للونشريسي تتفتق عن مواقف وفتاوى تبرز شخصية متعايشة مع الواقع منفعلة بالحوادث الطارئة فيه، إذ أن الملاحظ أن «الحوادث التي عاشها أهل المغرب الإسلامي قد اصطبغت بصبغة محلية، مما دفع الفقهاء والقضاة وأهل الفتوى إلى الاجتهاد لاستنباط الأحكام والفتاوى الشرعية الملائمة وفق الكتاب والسنة، وفي ضوء المذهب المالكي وهو المذهب السائد في بلاد المغرب والأندلس»[23].

إن عمل الونشريسي في نوازل المعرب وفي غيرها من اجتهاداته هو التعامل مع هذه المستجدات

---

(20) احميدة النيفر، الفقهاء والحراك الاجتماعي. الثقافي قراءة في فتاوى الونشريسي، مقال إكتروني منشور بموقع الملتقى للإبداع الفكري بتاريخ: 24 ماي 2005م، اطلع عليه بتاريخ: 4 نونبر 2024م، رابط المقال: https://2u.pw/Kc5cFarh.

(21) أحمد بن يحيى الونشريسي، كتاب الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، الجزائر، لافوميك للطباعة والنشر، د.ط د. ت، ص 8.

(22) سعيد العلمي، أحمد بن يحيى الونشريسي ومخطوطه «كتاب الفوائد» مجلة دعوة الحق منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، العدد 348 رمضان 1420هـ 1999م، ص 56.

(23) محمد حجي، مقدمة كتاب: أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، مصدر سابق، ج 1 ص 9.

المصطبغة بصبغة المغرب وسياقه المجتمعي، فلكتاب المعيار «جوانب متعددة من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في غاية الأهمية والقيمة، فهو يتضمن الكثير من المعلومات والنصوص التي قلما ترد في المصادر التاريخية والتي تمس كل جوانب المجتمع في الغرب الإسلامي، فهناك إشارات عن العادات والتقاليد والأعراف وعن الحياة الأسرية والاحتفالات والأعياد والزي والأطعمة وعن النُظم الاقتصادية»[24].

ضم الونشريسي في فتاواه إشارات عن أحوال المجتمع في الغرب الإسلامي؛ من عادات في الأفراح، والأتراح، وأنواع الملبوسات، والمطعومات، وحالات معينة في الحرب، والسلم، والعمران، وما إلى ذلك، الأمر الذي يجعل منه مصدرا هامّاً للمؤرخ، والاجتماعي، وغيرهما، مثلما هو للفقيه، وهذا يؤكد خبرته بالمجتمع وتأثره بأحواله المختلفة.

نطالع عند الونشريسي العديد من النوازل التي تؤكد هذا التأثر والتأثير بين الرجل وما بين هذا الواقع المتغير، ونسوق فيما يلي بعضا من الصور التي تبين فيها هذا الاجتهاد:

أبدى الونشريسي في العديد من النوازل تهممه وامتعاضه من بعض المخالفات الشرعية داخل المجتمع، فيورد أن العديد من أمراء فاس وبخاصة خلال العصر المريني كانوا يراكمون ثروات طائلة واعتبرهم الونشريسي من ((مستغرقي الذمة )) وهو وصف للأمراء الذين اكتسبوا الأموال وامتلكوا العقارات بطرق مخالفة لأحكام الدين.

نجد الونشريسي في صدد جوابه عن مسألة تتعلق باستيلاء أحد أمراء فاس على أرض عامة من أراضي الدولة وتحبيسها باسمه فيبين حكمه في المسألة بقوله: «كشف الحال أن الأمراء يحكم في حبسهم بحكم مستغرقي الذمة، وأبرزت الحال أن ذلك في الصدقة والتبذير في الملاهي والشهوات والمحرمة، مع ما ينالون من الرشا والهدايا المحرمة»[25].

في سياق متصل بهذه النوازل يعالج الونشريسي ظاهرة تأثر بها المجتمع بالغرب الإسلامي وهي ظاهرة البذل والرشوة والتعدي على أموال المسلمين التي استشرت داخل المجتمعات وقتئذ، وكان قلة من القضاة ممن استشرى فيهم هذا الداء من ضعاف النفوس الراغبين في الاغتناء، يجيب الونشريسي في حكم من يتوسط بين الناس وهؤلاء القضاة فيقول: «إذا كان الأمر على ما وصفت فعلى فاعله الضرب

(24) كمال السيد أبو مصطفى، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعرب للونشريسي، مصر، مركز الإسكندرية للكتاب، (1996م)، ص8.
(25) الونشريسي، المعيار المعرب، مصدر سابق، ج7 ص 305

الموجع مع السجن ويلزمه غرم ما أخذه لنفسه وما دفع إلى القاضي بيديه»[26].

وفيما يجب عليه أن يكون عليه حال من تصدى للقضاء وشؤونه يقول: «يجب على القاضي أن يعالج نفسه ويجتهد في إصلاح حاله فيحمل نفسه على آداب الشرع وحفظ المروءة وعلو الهمة ويتوقى ما يشينه في دينه ومروءته وعقله أو يحط من منصبه وهمته فإنه أهل لأن ينظر إليه ويقتدى به»[27].

من ضمن القضايا السياسية التي عالج الونشريسي والمتأثرة بالسياق السياسي، مسألة بقاء المسلمين في الأندلس بعد سقوطها في يد الملوك الكاثوليك، وفي هذا الصدد نجد الونشريسي يقول بوجوب الهجرة على من عجز عن إظهار دينه.

يقول الونشريسي: «لا يجوز لمسلمٍ أن يُقيم بأرضٍ يُسبّ فيها السلف الصالح، ويُنتقص فيها من الدين، ولا يتمكّن من إقامة شعائر الإسلام، والهجرةُ عنه واجبةٌ على من قدر عليها»[28].

يتبيّن من هذه الفتوى تأثره المباشر بالواقع السياسي بعد سقوط غرناطة سنة 897هـ/1492م، حيث أصبحت قضية بقاء المسلمين تحت الحكم المسيحي مسألةً ملحّة. فالفتوى ليست نظرية مجردة، بل استجابة لواقع سياسي ضاغط عاشه المسلمون في الأندلس.

في جانب له علاقة بالجانب العقدي وارتباطه بالتحولات الاجتماعية العميقة التي ميزت الغرب الإسلامي في تلك المرحلة، نجد الونشريسي يورد في المعيار جوابا عن مذهب عرف انتشارًا واسعًا وهو المذهب الوهبي؛ والوهبية فرقة سكنوا بين ظهراني أهل السنة زمانا وأظهروا مذهبهم، ويأتيهم الغرباء من كل جهة ويقيمون عندهم ويضيفونهم وينفردون عن أهل السنة في الأعياد وينعزلون عنهم.

في جواب الونشريسي عن هذا المذهب والكيفية الشرعية للتعامل معه والإنكار عليه يقول مجيبًا سائله في الموضوع: «إذا كان الأمر كما ذكرت فهذا باب عظيم يُخشى منه أن تشتد شوكتهم، ويُفسِدوا على الناس دينهم، ويميل الجهلة إليهم، ومن لا يميز، فواجب على من بسط الله يده في الأرض أن يستهينهم فإن لم يتوبوا سجنوا وضربوا ويبالغ في ذلك حتى يتفرق جمعهم، ويشتهر فساد اعتقادهم خشية التغرير بإضلالهم وهم أشد في كيد الدين من اليهود والنصارى للمعرفة بكفرهم، ولا يلتبس أمرهم. وهؤلاء يقولون نحن مسلمون نقرأ القرآن ونؤمن بمحمد ويخالفون»[29].

(26) المصدر نفسه، ج 8 ص 351

(27) الونشريسي، الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، مصدر سابق، ص 46.

(28) الونشريسي، المعيار المعرب، مصدر سابق، ج 2 ص 120.

(29) الونشريسي، المعيار المعرب، مصدر سابق، ج 11 ص 168.

فتوى الونشريسي في المذهب الوهبي نموذج من تعاطيه. رحمه الله . مع الفرق والمذاهب العديد التي ظهرت في البيئة التي عاش فيها وتفاعل مع قضاياها، حيث ذاع التشيع والاعتزال، وظهر المذهب الخارجي في العديد من اللحظات التاريخية، بالإضافة إلى ذيوع الفكر الفلسفي وعقائد المتصوفة.

وعن التصوف يتحدث الونشريسي في جانب معتبر من كتاب المعيار، إن الواقع المغربي وواقع الغرب الإسلامي وما عرفه من تعدد وتنوع للفرق وبخاصة ذيوع التصوف وانتشاره وإقبال الأمة عليه باعتباره شكلا من أشكال التدين الملامس لجوهر الدين ومراده في تزكية النفوس وترقيتها في مدارج العرفان، هذا الذيوع جعل من الاشتغال فقهيا على ما له صلة بالتصوف دفعا للشبه والشوائب والبدع عنه ضرورة تحصن المجتمع الإسلامي من كل مظاهر الزيغ والزلل.

يبين الونشريسي نصاعة السلوك الصوفي الذي ينبغي أن يسود المجتمع، وهو السلوك الذي يجعل من النموذج النبوي في التربية والتزكية المثال الحي الشاهد والخالد، يقول الونشريسي: «وشأن سالكي هذه الطريقة تهذيب أخلاقهم ورياضة نفوسهم بما يلزمهم من الدخول في الخلوة، وملازمة الذكر الذي يلقنه لهم، والتقليل من الطعام والكلام والمنام، إلى غير ذلك من الأحكام التي يلتزمون بها مع الشيخ المربي»[30].

وينبه في السياق ذاته من التواء وزيغ ما يخالف الطريق السوي المؤسس على ما تقدم، ويحذر الونشريسي من الارتماء في سلوك ما يخالف الحق فيقول: «وما عداها من الطرق . أي طريق التصوف الصافي على سَنَنِ الشرع . التي توهمها الناس وراموا السلوك عليها محفوفة بالمخاوف، كثيرة المهالك والمتالف، سلوكهم فيها بخلاف الصدق، وعملهم بما يضاد طريق الحق»[31].

ومن أمثلة ما أورد الونشريسي من هذه الانحرافات وتصدى لها في غير ما موضع من موسوعته النوازلية، فتواه المشهورة في رجل يدعى عمر الخارجي المغيطي زعم في بداية أمره الصلاحَ والعبادة واتسم بسمات التصوف ثم «ادعى أنه حصل له اليقين بالمآل إلى السعادة، فأسقط الخوف والرجاء، واستضاف إلى مذهبه فئة غاوية دعدع بشوكتها الجوانب والأرجاء، فاكتسح الأموال وقتل الرجال، وتمادى في مذاهب الغي والضلال متمنيا لنفسه ولأصحابه أنَّ فعلهم ذلك كفيل في الحياتين بنيل الآمال معرضٌ عن الملك الديان في متقلبات الأعمال، وزعم أنه الآن مستغن عن السنة والكتاب لتلقيه الأوامر والنواهي والأخبار دون واسطة من رب الأرباب، مصرحا بأنه كشف له الحجاب وسقط عنه الخطاب»[32].

(30) الونشريسي، المعيار المعرب، مصدر سابق، ج 12 ص 296.
(31) المصدر نفسه، ج 12 ص 305.
(32) المصدر نفسه، ج 2 ص 396.

وفي حكمه في هذه النازلة ذهب الونشريسي بناءً على كل هذه الحيثيات إلى أنه هذا المدعي كافر مرتد، وأن «من قدر على تغيير المنكر فيه وتراخى وتوانى كان عاصيا لله ورسوله تاركا لما يجب عليه، ويجب على من بتلك البلاد أن يبادروا على الفور إلى قتاله وقتال من شايعه»[33].

تناول الونشريسي مسائل المعاملات اليومية المختلطة في المجتمع الأندلسي والمغاربي، مثل البيع والشراء والعمل مع غير المسلمين، فنجده يقرر في المعيار قوله: «وأمّا معاملتُهم في البيع والشراء والإجارة، فإن كانت على وجهٍ لا يُفضي إلى موالاتهم ولا إعانتهم على باطلهم، فجائزٌ في الأصل، مع الكراهة فيما يُخشى منه الفساد»[34].

تعكس هذه الفتوى واقعًا اجتماعيًا مختلطًا، حيث تعايش المسلمون مع النصارى واليهود في المدن الأندلسية والمغاربية، مما استدعى تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وفق ضوابط شرعية تراعي الواقع دون إغفال الأصول الفقهية.

في الجانب السياسي، كان الونشريسي -رحمه الله- ملما بجوانب من الواقع السياسي في عصره، تجلى ذلك في النوازل التي ضمنها في «المعيار» وتجلى بشكل أوضح في كتاب «الولايات» الذي يمكن أن يصنف في دائرة كتب الأحكام السلطانية التي اهتم بالدولة وشؤون تدبيرها، كان الأثر الذي خلفته اجتهادات الونشريسي في السياسة جليا تجسد في ميادين عدة، «لعل أبرزها محاولة الحفاظ على وحدة الأمة من التمزق ومن الفتن، ولهذا تعامل مثل غالبية المغرب العربي على أساس الأمر الواقع، حيث اعتبر أصحابها من أولياء أمور المسلمين تجب طاعتهم ولا يجوز الخروج عليهم حفاظا على المصلحة العامة وحفاظا على وحدة الأمة»[35].

وقد نصَّ الونشريسي على هذا المبدأ في إحدى فتاويه فيقول مؤسسا على فتوى للإمام مالك: «سئل مالك عن بيعة عبد الله بن الزبير فقال: ما كنت أرضاه وابن الزبير أحق عندي من عبد الملك وابن عمر أحق من ابن الزبير»[36] ، فينتقل الأمر من مسألة تفضيل وتفاضل إلى قضية مراعاة للواقع وللمصلحة العامة للأمة، فإن ظروف العصر لا يقدرها حق قدرها ولا يحيط بها إلا من عايشها، والفقيه العضوي

(33) المصدر نفسه، ج 2 ص 397.

(34) المصدر نفسه، ج 5 ص 25.

(35) ولد خسال، سليمان، إسهامات الإمام الونشريسي في علم السياسة الشرعية، مجلة دراسات إسلامية، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعلمية. الجزائر، العدد 8 أبريل 2013م، ص 142، 143.

(36) الونشريسي، المعيار المعرب، مصدر سابق، ج 10 ص 6.

كالطبيب الحذر في معالجة النوازل ساعيا جهده في تحقيق المصلحة ودرء المفسدة.

لعل اختيار الونشريسي لهذا الرأي بغض النظر عن صوابيته من عدمه له سياقاته التاريخية الخاصة، فتأثر الونشريسي بالأحداث السياسية الكبرى والصراعات التي كانت دائرة بين الدول القائمة وقتئذ كالصراع بين الموحدين والمرينين بالمغرب الأقصى والصراع بين بني زيان والحفصيين بالمغرب الأوسط، إضافة لحركات التمرد التي سادت في تلك الفترة والمطامع الخارجية، كل ذلك جعل من موقف الرجل وفتاويه السياسية تنحو منحى المحافظة على لحمة الأمة والحفاظ على بيضتها دفعا للفتن والمنازعات.

يصرح الونشريسي بموقفه هذا فيقول: «ذهبت طائفة منهم وعامة الخوارج إلى منازعة الجائر، وأما أهل الحق وهم أهل السنة والأثر فقالوا: الصبر على طاعة الجائر أولى، والأصول تشهد أن أعظم المكروهين أولاهما بالترك»[37].

من النوازل التي شكلت صور للتعاطي السياسي عند الونشريسي وتناوله للواقع تأثرا وتأثيرا حادثة يهود توات؛ والنازلة مؤداها أن اليهود بمنطقة توات بالمغرب الأوسط خرجوا عن الطاعة الموجبة لهم بوصفهم أهل ذمة، واستيلاؤهم على طرق التجارة العابرة من صحراء المغرب الأوسط (الجزائر حاليًا) حتى فاس، والتحكم في الفقارات ومنابع المياه، والسيطرة على كل مناحي الحياة، فأصبحوا هم السادة، إضافة إلى الاعتداءات المتواترة ضد التواتين من المسلمين.

كانت فتاوى عديدة تناولت النازلة بنزعة من التعصب منها فتوى للفقيه محمد بن عبد الكريم المغيلي التي كانت سببا في إبعاد اليهود عن منطقة توات، فكان موقف الونشريسي من هدم بيوت ومعابد اليهود منسجما مع خلق الإسلام وسماحته فنجده يقول: «فإن كان الحق هدمها هدموها بلا فتنة ولا اختلاف، وإن كان الحق إبقاءها أبقوها بلا فتنة والله الموفق»[38] وأكد في سياق آخر أن اليهود كان ينعمون برغد العيش « لما شهدنا من حصول الأمن القوي لهم عند العرب، والحظوة الكبيرة لما يرجون من حصول النفع منهم، فيرضى العربي أن يستأصل هو وجميع أهله في نجاة اليهودي الذي معه»[39].

(37) الونشريسي، المعيار المعرب، مصدر سابق، ج 5 ص 34.
(38) المصدر نفسه، ج 2 ص 236.
(39) المصدر نفسه، ج2 ص 284.

وفي ملمح مميز من ملامح تعامل الونشريسي مع جملة من النوازل التي كانت تعرض عليه حديثه في إجراءات التقاضي عن مسألة وضع الأغلال في عنق الجاني ويديه عند مقاضاته، والمسألة وإن بدت في ظاهرها جزئية إلا أنها تجلي جانب التميز في اجتهاد الونشريسي وفي اجتهاد علماء الغرب الإسلامي عامة. وفحوى النازلة كما تناولها الونشريسي أن «الشائع الذائع من فعل أمراء المغرب أيدهم الله، جعل السلاسل في أعناق الجناة في المحلة وحال سوقهم للنظر في جرائمهم بين أيدي الأمراء والفقهاء، وهو منكر عظيم يجيب تغييره.. وسئل ابن عرفة عن تفسيره لقوله سبحانه وتعالى (إذ الأغلال في أعناقهم والسلاسل) فقيل له على مذهب مالك القائل بجواز القياس على فعل الله، هل يجوز فعل مثل هذا في العقوبات؟ فقال: لا يؤخذ منها ذلك، لأن العقوبة أخروية وتلك عقوبة دنيوية فقيل: إن المشارقة يفعلونه، فقال: أخطأوا غاية الخطأ»[40].

## النتائج:

مثل نموذج الفقيه النوازلي أحمد بن يحيى الونشريسي الشاهد على دينامية العقل الفقهي الإسلامي خلال فترة ما بعد القرن السابع الهجري وتحديدا بالغرب الإسلامي، إن الأحداث التي شهدها العالم الإسلامي وجزءه الغربي على وجه الخصوص، والتحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتعدد وتنوع المشارب العقدية والفكرية والثقافية، إضافة للزخم في الأعراف والعادات والتقاليد التي عرفها المغرب الكبير امتدادا للأندلس والغرب الإفريقي، كل هذا لم يكن الونشريسي وفقهاء هذه المرحلة عموما بمعزل عن التأثير والتأثر به وبأحداثه وما يتمخض عن كل هذه الأحداث والوقائع من مستجدات في النوازل والفتاوى تسترعي اهتمام الفقيه ونباهته وتمكن من ناصية العقل وأدوات الاجتهاد.

خلصت هذه الدراسة، من خلال تتبع نموذج أحمد بن يحيى الونشريسي وتحليل نصوصه في كتابه المعيار المعرب، إلى جملة من النتائج والخلاصات يمكن إجمالها فيما يأتي:

• العقل الفقهي عقل تفاعلي لا تجريدي:

أكدت الدراسة أنَّ العقل الفقهي باعتباره منظومة معرفية ومنهجية يعتمدها الفقيه في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها وتنزيلها على الوقائع المستجدة، لم يكن في الغرب الإسلامي

(40) المصدر نفسه، ج 8 ص 68.

خلال ما بعد القرن السابع الهجري معزولًا عن سياقه، بل تشكّل في إطار جدلية النص والواقع، حيث ظل النص الشرعي مرجعية ضابطة، في مقابل وعي عميق بالتحولات السياسية والاجتماعية.

• الواقع السياسي محفّز للاجتهاد لا مبرر للانفلات:

أظهرت نوازل الونشريسي أن الاضطرابات السياسية، وسقوط الأندلس، والصراعات بين الدول المغاربية، لم تدفعه إلى فقه تبريري، بل إلى فقه مقاصدي حريص على حفظ وحدة الأمة ودرء الفتنة، مع مراعاة ميزان المصالح والمفاسد.

• الحضور الاجتماعي الكثيف في الفتوى النوازلية:

كشفت نصوص "المعيار" عن حضور واسع لقضايا المجتمع اليومية: من المعاملات، والعادات، والرشوة، والفساد الإداري، إلى قضايا التصوف والانحراف العقدي، مما يدل على أن الفقيه كان منخرطًا في هموم الناس، متابعًا لتحولاتهم الدقيقة.

• الفقه مصدر تاريخي واجتماعي موازٍ:

أثبتت الدراسة أن كتب النوازل، وعلى رأسها "المعيار المعرب"، تمثل وثيقة تاريخية واجتماعية موازية للمصادر السردية، إذ تعكس البنية العميقة للمجتمع في الغرب الإسلامي: أعرافه، أزماته، توازناته، وصراعاته.

• مركزية فقه الواقع في سلامة التنزيل:

تؤكد هذه النتائج أن فهم النص وحده لا يكفي لإنتاج حكم شرعي رشيد، بل لا بد من إدراك مركب للواقع، وهو ما جسده الونشريسي في منهجه التحليلي، بما يحقق مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد.

إن نموذج الونشريسي يكشف عن دينامية العقل الفقهي المالكي في الغرب الإسلامي، وعن قدرته على التفاعل مع التحولات السياسية والاجتماعية دون التفريط في الأصول. لقد كان فقهًا عضويًا بامتياز، جمع بين الرسوخ المذهبي والوعي التاريخي، وبين الانضباط للنص والاستجابة للواقع.

وتبرز أهمية هذه الخلاصات في راهنيتها؛ إذ إن التحديات المعاصرة التي تواجه المجتمعات الإسلامية تستدعي إعادة الاعتبار لمنهج فقهي واعٍ بالسياق، متشبع بالمقاصد، ومتصل بحركة المجتمع، على نحو يضمن للفتوى أن تكون فعلًا إصلاحيًا متجددًا، لا حكمًا معزولًا عن شروطه التاريخية والاجتماعية.

## المراجع:


ابن عسكر، م. ب. ع. ا. الح. الشفشاوني. (1975). دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر. دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر.

أبو مصطفى، ك. ا. س. (1996). جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار للونشريسي. مركز الإسكندرية للكتاب.

بنيس، ع. (1987). الوطاسيون والاحتلال الإيبيري لسواحل المغرب (رسالة دكتوراه غير منشورة). كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة فاس.

بوكريديمي، ن. (2016). دوافع رحلة علماء تلمسان إلى فاس خلال القرن الثامن الهجري/14م. مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، (16).

حساني، م. (2009). تاريخ الدولة الزيانية. منشورات الحضارة.

زيادي، ف.، & أميلة، ع. ا. (2020). مظاهر التعايش الاجتماعي بين المسلمين وغيرهم في المجتمعات المسلمة المعاصرة في ضوء وثيقة المدينة. مجلة الإسلام في آسيا، (4).

الشرفي، ع. ا. الس. (1998). الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي (ط. 1). منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

صابر، أ. (2023، 29 نونبر). العقل الفقهي بين الإطلاق والتاريخية: نقد قاعدة الاشتراك. مؤمنون بلا حدود.

https://url-shortener.me/DAB1

صبري، ع. (2016). فقه الواقع في السنة النبوية: دراسة تأصيلية. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، (31). مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت.

صديقي، ع. ا. (2016). انهيار دولة الموحدين: دراسة في الخلفيات الثقافية. مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، (6).

مريني، ك.، & عبد النبي، م. (2021). فقه الواقع وأثره في فهم النص الشرعي. مجلة العلوم الإنسانية 21(2).

مسلم، م. ب. ا. (1334هـ). صحيح مسلم. دار الطباعة العافرة.

المليتي، أ. ب. م. الش. (1908). البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان. المطبعة الثعالبية.

النجار، ع. ا. (2000). خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

النيفَر، أ. (2005، 24 ماي). الفقهاء والحراك الاجتماعي الثقافي: قراءة في فتاوى الونشريسي. موقع الملتقى للإبداع الفكري.

https://2u.pw/Kc5cFarh

ولد خسال، س. (2013). إسهامات الإمام الونشريسي في علم السياسة الشرعية. مجلة دراسات إسلامية (8)..

الونشريسي، أ. ب. ي. (1981). المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الونشريسي، أ. ب. ي. (د.ت.). كتاب الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية. لافوميك للطباعة والنشر.

يخلف، ح. ع. ا. (2011). العلاقات الخارجية للدولة الزيانية. مجلة عصور، (2).

## References:

Abu Mustafa, K. S. (1996). Jawānib min al-ḥayāh al-ijtimāʿiyyah wa al-iqtiṣādiyyah wa al-dīniyyah wa al-ʿilmiyyah fī al-Maghrib al-islāmī min khilāl nawāzil wa fatāwā al-miʿyār li al-Wansharisi. Markaz al-Iskandariyyah lil-Kitāb. (in Arabic).

Al-Milayti, A. b. M. al-Sharif. (1908). Al-bustān fī dhikr al-ʿulamāʾ wa al-awliyāʾ bi-Til-imsān. Al-Maṭbaʿah al-Thaʿālibiyyah. (in Arabic).

Al-Najjar, A. M. (2000). Khilāfat al-insān bayna al-waḥy wa al-ʿaql: Baḥth fī jadaliyyat al-naṣṣ wa al-ʿaql wa al-wāqiʿ. International Institute of Islamic Thought. (in Arabic).

Al-Nayfar, A. (2005, May 24). Al-fuqahāʾ wa al-ḥirāk al-ijtimāʿī al-thaqāfī: Qirāʾah fī fatāwā al-Wansharisi. Al-Multaqā lil-Ibdāʿ al-Fikrī. https://2u.pw/Kc5cFarh (in Arabic).

Al-Sharafi, A. M. S. (1998). Al-ijtihād al-jamāʿī fī al-tashrīʿ al-islāmī (1st ed.). Wizārat al-

Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmiyyah. (in Arabic).

Al-Wansharisi, A. b. Y. (1981). Al-miʿyār al-muʿrib wa al-jāmiʿ al-mughrib ʿan fatāwā ahl Ifrīqiyā wa al-Andalus wa al-Maghrib. Manshūrāt Wizārat al-Awqāf wa al-Shuʾūn al-Islāmiyyah. (in Arabic).

Al-Wansharisi, A. b. Y. (n.d.). Kitāb al-wilāyāt wa manāṣib al-ḥukūmah al-islāmiyyah wa al-khiṭaṭ al-sharʿiyyah. Lafomic li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr. (in Arabic).

Bennis, A. H. (1987). Al-Waṭāsiyyūn wa al-iḥtilāl al-ībīrī li-sawāḥil al-Maghrib (Doctoral dissertation). Kulliyyat al-Ādāb wa al-ʿUlūm al-Insāniyyah, Fes. (in Arabic).

Boukridimi, N. (2016). Dawāfiʿ riḥlat ʿulamāʾ Tilimsān ilā Fās khilāl al-qarn al-thāmin al-hijrī/14m. Majallat al-Akādīmiyyah li al-Dirāsāt al-Ijtimāʿiyyah wa al-Insāniyyah, (16). (in Arabic).

Hassani, M. (2009). Tārīkh al-dawlah al-Zayyāniyyah. Manshūrāt al-Ḥaḍārah. (in Arabic).

Ibn ʿAskar al-Ḥassani al-Shafshāwuni, M. b. A. (1975). Dawḥat al-nāshir li-maḥāsin man kāna bi al-Maghrib min mashāyikh al-qarn al-ʿāshir. Dār al-Maghrib li al-Taʾlīf wa al-Tarjamah wa al-Nashr. (in Arabic).

Merini, K., & Abdelnabi, M. (2021). Fiqh al-wāqiʿ wa atharuhu fī fahm al-naṣṣ al-sharʿī. Majallat al-ʿUlūm al-Insāniyyah, 21(2). (in Arabic).

Muslim, M. b. al-Ḥajjāj. (1334 AH). Ṣaḥīḥ Muslim. Dār al-Ṭibāʿah al-ʿĀfirah. (in Arabic).

Ould Khassal, S. (2013). Ishāmāt al-Imām al-Wansharisi fī ʿilm al-siyāsah al-sharʿiyyah. Majallat Dirāsāt Islāmiyyah, (8). (in Arabic).

Saber, A. (2023, November 29). Al-ʿaql al-fiqhī bayna al-iṭlāq wa al-tārīkhiyyah: Naqd qāʿidat al-ishtirāk. Muʾminūn bilā Ḥudūd. https://url-shortener.me/DAB1 (in Arabic).

Sabri, I. (2016). Fiqh al-wāqiʿ fī al-sunnah al-nabawiyyah: Dirāsah taʾṣīliyyah. Majallat

al-Sharīʿah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, (31). (in Arabic).

Siddiqi, A. J. (2016). Inhiyār dawlat al-Muwaḥḥidīn: Dirāsah fī al-khalfiyyāt al-thaqāfiyyah. Majallat al-Maʿārif li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Tārīkhiyyah, (6). (in Arabic).

Yakhlef, H. A. (2011). Al-ʿalāqāt al-khārijiyyah li al-dawlah al-Zayyāniyyah. Majallat ʿUṣūr, (2). (in Arabic).

Ziyadi, F., & Amila, A. R. (2020). Maẓāhir al-taʿāyush al-ijtimāʿī bayna al-muslimīn wa ghayrihim fī al-mujtamaʿāt al-muslimah al-muʿāṣirah fī ḍawʾ wathīqat al-Madīnah. Journal of Islam in Asia, (4). (in Arabic).

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i4.480

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 12-5-2025
تاريخ القبول: 5-3-2026

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# انتشار فقه مالك بالمغرب بين ابن تيمية وابن خلدون

محمد عبيدة[1]

medabayda51@gmail.com

## الملخص:

يروم هذا البحث معالجة الإشكال المتعلق بتفسير الأسباب والعوامل التاريخية التي كانت وراء الانتشار المبكر للفقه المالكي ببلاد المغرب، عبر اختيار علمين من أعلام القرنين: السابع والثامن الهجريين، وهما: ابن تيمية الحراني، وابن خلدون الحضرمي. ويهدف إلى تحقيق أمرين اثنين: أولهما، الكشف عن التفسير التاريخي لكل من ابن تيمية وابن خلدون حول الفقه المالكي وانتشاره ببلاد المغرب والأندلس؛ والثاني، إبراز الخلفيات النظرية أو الفرضيات التي فسر من خلالها ابن تيمية وابن خلدون مسار الفقه المالكي وتطوره ببلاد المغرب والأندلس. ويمكن صوغ إشكال البحث في السؤالين التاليين: بم فسر كل من ابن تيمية وابن خلدون دخول الفقه المالكي إلى الأندلس؟ وما الخلفيات المعرفية والافتراضات الفلسفية الكامنة وراء تفسيريهما لهذا الدخول والانتشار؟ وسعيًا للإجابة عنهما، يفترض البحث أنَّ اختلاف الإطار المعرفي لكل من ابن خلدون وابن تيمية قد أثَّر في نظرتهما لتاريخ الفقه؛ ففي حين كان ابنُ خلدون مؤرخًا عامًّا، ينظر إلى الفقه في إطار أوسع، يربطه بالصنائع وبالعمران، ويربط صعود الفقه ونزوله بقوة العمران وضعفه؛ كانت نظرة ابن تيمية -وإن كانت تراعي السياق الأوسع- مركزة أكثر على الحركة الداخلية للفقه، وتأثير الفاعلين المباشرين في الفقه، كما كانت أبعد من فرضية تأثير الحضارة والبداوة على تطور الفقه. توصل البحث إلى أن ابن تيمية يرى أن دخول الفقه المالكي للأندلس نتج عن عوامل فقهية وسياقية ودعم السلطة، بينما فسّره ابن خلدون تفسيرًا فلسفيًا عامًا يبحث عن قانون كلي لانتشار المذهب، مع عناية أقل بالتفاصيل..

## الكلمات المفتاحية:

الفقه المالكي، الغرب الإسلامي، المقاربة الداخلية لابن تيمية؛ المقاربة الخارجية العمرانية لابن خلدون، نشأة الفقه.

(1) دكتوراه في التأويليات والدراسات الثقافية، من كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد المالك السعدي، المغرب.

للاقتباس: عبيدة، محمد، انتشار فقه مالك بن أنس بالمغرب بين ابن تيمية وابن خلدون، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 284-299.

© 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: 2025-5-12
Accepted: 2026-3-5

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# The Spread of Maliki Fiqh in the Maghreb between Ibn Taymiyyah and Ibn Khaldun

**Mohammed Abayda**[2]

medabayda51@gmail.com

## Abstract:

This research investigates the historical factors behind the early spread of Maliki jurisprudence in the Maghreb by examining the perspectives of two major scholars of the 7th and 8th centuries AH, Ibn Taymiyyah al-Harrani and Ibn Khaldun al-Hadrami. It pursues two goals: uncovering their interpretations of how Maliki jurisprudence reached and developed in the Maghreb and Andalusia, and analyzing the epistemological frameworks that shaped these interpretations. The study asks how each explained the introduction of Maliki jurisprudence to Andalusia and what philosophical assumptions underpinned their views. It argues that their differing intellectual orientations influenced their conclusions: Ibn Khaldun, as a general historian, situated jurisprudence within the broader cycles of civilization, linking its rise and decline to social and cultural strength, while Ibn Taymiyyah emphasized the internal dynamics of jurisprudence and the role of direct actors, giving less weight to civilizational hypotheses. The research concludes that Ibn Taymiyyah attributed the spread of Maliki jurisprudence to jurisprudential and contextual factors supported by ruling authorities, whereas Ibn Khaldun offered a more universal philosophical explanation, focusing on broad civilizational laws rather than specific historical details.

## Keywords:

*Maliki Fiqh, Islamic West, Ibn Taymiyyah's Internal Approach; Ibn Khaldun's External Urban Approach, The Origins of Fiqh.*

(2) PhD in Hermeneutics and Cultural Studies, Faculty of Arts and Humanities, Abdelmalek Essaadi University, Morocco.

Cite this article as: Abayda, Mohammed, The Spread of Maliki Fiqh in the Maghreb between Ibn Taymiyyah and Ibn Khaldun, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026 , 284-299.

© 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.

## المقدمة:

شكل دخول الفقه المالكي إلى المغرب إشكالًا بحثيًّا مهما انشغلت به دراسات كثيرة ومتعددة، سعت إلى الكشف عن الأسباب والدوافع التاريخية التي كانت وراء هذا الانتشار المبكر في حياة مالك. ولم يكن هذا الاهتمام وليد الدراسات الحديثة، إذ يجد الناظر في المصادر الكلاسيكية وما بعدها انشغالًا بهذا الإشكال، سواء أفي كتب الطبقات، أم في بعض الاستطرادات التاريخية لبعض الفقهاء والمؤرخين. ويأتي اختيار هاتين الشخصيتين لعدة أسباب منها: تعاصر الرجلين، فقد توفي ابن تيمية سنة 728هـ، وتوفي ابن خلدون سنة 808هـ، فبين وفاتهما 80 سنة فقط؛ وقد عاش ابن تيمية في دمشق وقضى 7 سنوات بمصر؛ وأما ابن خلدون فعاش شطرا من حياته بالغرب الإسلامي والأندلس ثم استقر بمصر بعد عدة رحلات. لكن، رغم هذا التقارب في العصر والفضاء الجغرافي، فإن الرجلين كانا ينتميان إلى تقليدين معرفيين مختلفين، إذ كان ابن خلدون متكلما أشعريا ذا نزوع فلسفي، وهو في هذا متأثر بطريقة الفخر الرازي، وفي الفقه كان مالكيا. أما ابن تيمية، فكان في اعتقاده سالكا مسلك أهل الحديث، لكنه سعى إلى ضع إطار عقلاني يسوغ اعتقاد أهل الحديث، ويرفض بعض الأوضاع الكلامية التي يراها باطلة، وأما في الفقه، فرغم حنبلية ابن تيمية، إلا أنَّه كان كثير الخروج عن المذهب مدافعًا عن الاجتهاد، ناقدا لبعض الأوضاع المذهبية في عصره، مائلا إلى فقه الحجازيين، مفضلا أصول مالك والمحدثين على أصول العراقيين، كما كانت له صلات ببعض المالكيين من المغاربة خاصة بسبتة. بيد أن ما يجمع ابن تيمية بابن خلدون: هو وعيهما التاريخي، وتتبعهما لنشأة الأفكار وتطورها عبر الزمن، وقد كان لكل منهما نظرته الخاصة لتاريخ المذاهب الفقهية والعوامل المؤثرة في هذا التاريخ.

وعلى هذا الأساس، يهدف هذا البحث إلى تحقيق أمرين اثنين: أولهما، الكشف عن التفسير التاريخي لكل من ابن تيمية وابن خلدون حول الفقه المالكي وانتشاره ببلاد المغرب والأندلس؛ والثاني، إبراز الخلفيات النظرية أو الفرضيات التي فسر من خلالها ابن تيمية وابن خلدون مسار الفقه المالكي وتطوره ببلاد المغرب والأندلس. وبناء على هذين المسعيين، يمكن صوغ إشكال البحث في السؤالين التاليين: بم فسر كل من ابن تيمية وابن خلدون دخول الفقه المالكي إلى الأندلس؟ وما الخلفيات المعرفية والافتراضات الفلسفية الكامنة وراء تفسيرهما لهذا الدخول والانتشار؟ وسعيا للإجابة عن هذين الإشكالين، يفترض البحث أن اختلاف الإطار المعرفي لكل من ابن خلدون وابن تيمية قد أثر في نظرتهما لتاريخ الفقه؛ ففي حين كان ابن خلدون مؤرخا عاما، ينظر إلى الفقه في إطار أوسع، يربطه

بالصنائع وبالعمران، ويربط صعود الفقه ونزوله بقوة العمران وضعفه؛ كانت نظرة ابن تيمية -وإن كانت تراعي السياق الأوسع- مركزة أكثر على الحركة الداخلية للفقه، وتأثير الفاعلين المباشرين في نشأته، كما كانت أبعد من فرضية تأثير الحضارة والبداوة على تطوره. وقد جاء البحثُ في مقدمة ومبحثين وخاتمة؛ اضطلعت المقدمة ببسط سياق البحث وإشكاله وأهدافه، وخُصص المبحث الأول لعرض التفسير التاريخي لانتشار الفقه المالكي بالمغرب والأندلس لدى ابن تيمية وابن خلدون، وأما المبحث الثاني فخُصِّص للكشف عن خلفياتهما المعرفية والمنهجية في تفسير هذا الانتشار، وخصصت الخاتمة لعرض النتائج.

## 1. ابن تيمية وابن خلدون مؤرخين لدخول الفقه المالكي إلى المغرب:

### 1.1. ابن تيمية مؤرخا لدخول المذهب المالكي إلى المغرب:

كان لابن تيمية عناية بتاريخ الأفكار وتطورها، وبيان مؤثراتها والإشارة إلى بعض سياقاتها؛ بيد أن هذه العناية لم تكن متمحضة للتاريخ، بل كانت في سياقات جدلية، احتاج فيها إلى تتبع الأصل التاريخي للأفكار لبيان وجهة نظره حولها. وبتتبع تناول ابن تيمية لبعض المسائل المرتبطة بالمذهب المالكي، وانتقاله للمغرب، فيبدو أن لابن تيمية تفسيرا تاريخيا محددا حول دخول الفقه المالكي إلى المغرب والأندلس، وهو تفسير لا يبتعد كثيرا عن التصور السائد، لكن: ما يهمنا هو بيان هذا التفسير، وكيف حلل انتشار المالكية في المغرب، والأسس التي بنى عليها تفسيره وتحليله:

تبدأ ملاحظات ابن تيمية حول الفقه المالكي ببيان الصلة بين المذاهب الحجازية والشامية والمصرية، إذ يراها تشكل في المجمل **مدرسة فقهية كبرى** تقابل المدرسة العراقية، وفي هذا الإطار، يذهب ابن تيمية إلى أن نسبة الشافعي إلى مالك كنسبة الحسن الشيباني وأبي يوسف لأبي حنيفة؛ يقول:

«وكان الشافعي عند أصحاب مالك **واحدا منهم ينسب إلى أصحابهم؛ واختار سكنى مصر إذ ذاك لأنهم كانوا على مذهب أهل المدينة ومن يشبههم من أهل مصر، كالليث بن سعد وأمثاله، وكان أهل المغرب بعضهم على مذهب هؤلاء، وبعضهم على مذهب الأوزاعي وأهل الشام. ومذهب أهل الشام ومصر والمدينة متقارب، لكن أهل المدينة أجل عند الجميع**»[3].

(3) ابن تيمية، تقي الدين، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد ط1، 2004، (ج 20، ص/ 332).

إن لهذا النص أهمية واضحة، فهو يظهر تصور ابن تيمية للمدارس الفقهية، إذ يقسم الفقه تبعا للمدارس الجغرافية، فيقسمه إلى: فقه الحجازيين والشاميين والمغاربة، وإلى فقه العراقيين. وهو يرى أن الشافعي كان لدى المالكية الأوائل معدودا في أصحابهم، ويجد هذا القول من ابن تيمية تأكيده لدى قدماء المالكية، فهذا محمد بن سحنون يصرح بكون: «مذهب الشافعي أقرب المذاهب إلى مذهب مالك»[4]. بل إن ابن تيمية يفسر إقامة الشافعي في مصر بدل إقامته في العراق إلى كون مصر آنذاك كانت مالكية على مذهب أهل المدينة، وعلى مذهب قريب من مذهب أهل المدينة، كمذهب الليث بن سعد بمصر، والأوزاعي بالشام[5]. وينقل الباحث نجم الدين الهنتاتي عن تشاخت ذهابه إلى أن الشافعي يعد أول «إمام يؤسس مذهبا مرتبطا باسم شخص»[6]، فيما كانت المذاهب قبله تنسب إلى منطقة محددة، كمذهب الكوفة والبصرة ومكة والمدينة. كما رأى في رحلة الشافعي من الحجاز إلى العراق ثم إلى مصر دليلا آخر على عدم ارتباطه بمنطقة محددة. والحال أن ارتباط المذاهب بأصحابها لم يبدأ مع الشافعي، فالشافعي في مناظرته لمحمد بن الحسن الشيباني كان يتحدث عن مذهب مالك ويعد نفسه من أصحابه. وفي تتبع ابن تيمية التاريخي تنبيه إلى أن الشافعي اختار مصر لأنها دار المالكية، وهو معدود في الجملة من أصحابه. وكأن ابن تيمية يرى أن انفراد الشافعي بمذهبه ونقده لمالك وغضب المالكية عليه، لم يبعده كثيرا عن أصول مالك[7]. وبهذا الاعتبار، فمصر والشام كانتا قريبتين فقهيا من المدينة. وكذلك كانت صلة الشام بالمدينة، فقد كانت المدينة دار العلم للخلفاء الأمويين المقيمين بالشام، فقد درس بها عبد الملك بن مروان[8]، وأرسل عبد العزيز بن مروان ابنه عمر إلى المدينة لطلب العلم على شيوخها[9]. ولذلك فإقامة الشافعي في مصر تُفَسر بقربه من المالكية

(4) ابن سحنون، محمد، كتاب الأجوبة، تح: حامد العلويني، تونس، دار سحنون، ط1، 2000، (الصفحات: 301، 372، 380، 395، 435). وقد استفدت هذه النقول من: الهنتاتي، نجم الدين، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري، تونس، منشورات تبر الزمان، ط1، 2004، (ص/ 29). لكني حين عدت إلى هذه الصفحات لم أجد ذكرا لهذا النقل.

(5) يقدم أبو زهرة تفسيرين لاختيار الشافعي الإقامة في مصر: أولهما: سيطرة الفرس على الحكم العباسي في العراق والشافعي عربي قرشي، والثاني: تقريب المأمون للمعتزلة والشافعي منافر لهم. وذكر أن اختياره لمصر يعود لمكانة مصر العلمية حينها وامتلاءها بتلاميذ مالك وإقامة الليث بها، وهو في هذا قريب من تفسير ابن تيمية. انظر: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، (د-ت)، (ص/ 418-419).

(6) نجم الدين الهنتاتي، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، (ص/ 26).

(7) يذكر الشافعية عدة أسباب لمخالفة الشافعي لمالك، أهمها في نظري: ما رجحه البيهقي، من كون الشافعي يخالف مالكا منهجيا، إذ رأى أن مالكا يخالف الحديث أو قول الصحابة لإجماع أهل المدينة، وأحيانا يأخذ بالفرع ويترك الأصل، أو يأخذ بالأصل ويدع الفرع. انظر: البيهقي، أبو بكر، مناقب الشافعي، تح: السيد أحمد صقر، القاهرة، مكتبة دار التراث، ط1، 1970، (ج 1، ص/ 509). فليس الخلاف بينهما بسيطا. غير أن هذا الخلاف مهما اتسع، فابن تيمية اعتبره كالفرق بين أبي حنيفة وصاحبيه كما سنرى.

(8) الذهبي، محمد بن قيماز، تاريخ الإسلام، تح: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003، (ج2، ص 971).

(9) انظر: الذهبي، محمد بن قيماز، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985، (ج5، ص

خصوصا وفقه الحجازيين عموما لا باستقلاله وانفراده بمذهب شخصي خاص. وإلى هذا الاستنتاج ذهب نجم الدين الهنتاتي إذ استخلص أن المذهب الشخصي والإقليمي كانا متعايشين منذ البداية[10].

كما يبين ابن تيمية في النص أعلاه أن المغاربة كانوا قريبين من مذاهب هؤلاء: أي الليث ابن سعد، وأهل المدينة، والأوزاعي ومذاهب أهل الشام. وذلك لأن صلة المغاربة بالشاميين قوية في نظر ابن تيمية، ف «في الصحيحين: أن معاذ بن جبل قال: في الطائفة المنصورة: وهم بالشام. فإنها أصل المغرب وهم فتحوا سائر المغرب كمصر والقيروان والأندلس وغير ذلك»[11]. ولذلك، فقد كان المغاربة على مذهب الشاميين الفقهي: «والأوزاعي إمام أهل الشام وما زالوا على مذهبه إلى المائة الرابعة؛ بل أهل المغرب كانوا على مذهبه قبل أن يدخل إليهم مذهب مالك»[12]. ويمكن للباحث أن يستخلص من هذا التتبع والتحليل أن ابن تيمية يلمح إلى كون انتقال المغاربة إلى المذهب المالكي -وإن كان ليحيى بن يحيى دور أساسي فيه بدعم من الخليفة الأموي- **كان مسبوقا بهذه المهدات**: وهي أنهم كانوا على مذاهب قريبة من المالكية، وهي مذاهب الشاميين وخاصة الأوزاعي القريب من الحجازيين. وبهذا، يلتقي **دور الفاعل الاجتماعي الأساس** -السلطة ويحيى بن يحيى- **مع الشرط الموضوعي**: انتشار مذاهب الشامين القريب من الحجازيين والمدنيين. **وهذا ما جعل الانتقال سلسا**، بعيدا عن تلك التحولات الثورية والقوية التي ينتج عنها جدل وخلاف ونقاش يؤثر في مسيرة الفقه.

ثم يقول ابن تيمية مؤكدا صلة الشافعي بالمالكية:

«ثم إن الشافعي رضي الله عنه لما كان مجتهدا في العلم، ورأى من الأحاديث الصحيحة وغيرها من الأدلة ما يجب عليه اتباعه -وإن خالف قول أصحاب المدنيين-... وأبو يوسف ومحمد هما صاحبا أبي حنيفة وهما مختصان به كاختصاص الشافعي بمالك؛ **ولعل خلافهما له يقارب خلاف الشافعي لمالك**، وكل ذلك اتباعا للدليل وقياما بالواجب... ولهذا كان عبد الله بن الحكم يقول لابنه محمد: يا بني الزم هذا الرجل فإنه صاحب حجج فما بينك وبين أن تقول: قال ابن القاسم فيُضحَكَ منك إلا أن تخرج من مصر. قال محمد: فلما صرت إلى العراق جلست إلى حلقة فيها ابن أبي داود فقلت: قال ابن القاسم فقال: ومن ابن القاسم؟ فقلت: رجل مفت يقول من مصر إلى أقصى الغرب وأظنه قال: قلت: رحم الله أبي. وكان

---

116).

(10) الهنتاتي، نجم الدين، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، (ص/ 30).

(11) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج 28، ص/ 532).

(12) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج 20، ص/ 583).

مقصود أبيه: **اطلب الحجة لقول أصحابك ولا تتبع فالتقليد إنما يقبل حيث يعظم المقلد بخلاف الحجة فإنها تقبل في كل مكان»**[13].

وواضح من سرد ابن تيمية لحكاية ابن الحكم مع ابنه محمد **أنه يرى أن فقه الشافعي يعد امتدادا لمالك، و اتجاها استدلاليا داخل الإطار العام لمذهب مالك، بل يذهب إلى جعل الفرق بين الشافعي ومالك كالفرق بين أبي حنيفة وصاحبيه.** وما يهمنا في هذه الحكاية، أن ابن تيمية يرى أن وجود الاتجاه الاستدلالي في الفقه المالكي ضروري خاصة في البيئات التي تضم مذاهب مخالفة، كبيئة العراق، إذ لا بد من بيان أصول المذهب والمنافحة عنها. وأما الاتجاه التقليدي، فيليق بالبيئات التي تخلو من الخلاف المذهبي، ولذلك عقب بقوله: فالتقليد إنما يقبل حيث يُعَظمُ المُقَلد؛ **وبالنظر إلى البيئة المغربية الأندلسية وفق هذه الرؤية**، فقد كانت بيئة معظمة لمالك ولابن القاسم، فَسَادَ الاتجاه الفروعي، وقل النفس الاستدلالي فيه. ولكن، حين ظهر ابن حزم الظاهري في القرن الخامس، داعيا إلى الاستدلال وترك اتباع الأئمة وتقليدهم، **فقد فرض الو اقع الجديد على المالكية خوض هذا التحدي المعرفي، وكانت طريقةُ العِر اقيين الاستدلاليةُ هي الملاذَ**، فجاء الباجي ثم ابن العربي بطريقتي: الأحناف والشافعية في الخلاف، وناظر الباجي ابن حزم وحظي باحترامه...

وفيما يتعلق بانتشار الفقه المالكي بالأندلس، يقول ابن تيمية مبينا دور بني أمية في دعم المالكية بالأندلس، ومبينا التأثير العراقي الخفي في مدونة ابن القاسم، وعكوف المغاربة والأندلسيين على آراء ابن القاسم:

«ومعلوم أن **مدونة ابن القاسم أصلها مسائل أسد بن الفرات التي فرعها أهل العراق**، ثم سأل عنها أسد ابنَ القاسم. **فأجابه بالنقل عن مالك وتارة بالقياس على قوله.** ثم أصلها في رواية سحنون؛ **فلهذا يقع في كلام ابن القاسم طائفة من الميل إلى أقوال أهل العراق وإن لم يكن ذلك من أصول أهل المدينة. ثم اتفق أنه لما انتشر مذهب مالك بالأندلس وكان يحيى بن يحيى عامل الأندلس والولاة يستشيرونه، فكانوا يأمرون القضاة أن لا يقضوا إلا برو ايته عن مالك ثم رو اية غيره؛ فانتشرت رو اية ابن القاسم عن مالك لأجل من عمل بها**، وقد تكون مرجوحة في المذهب وعمل أهل المدينة والسنة، حتى صاروا يتركون رواية الموطأ الذي هو متواتر عن مالك، وما زال يُحَدثُ به إلى أن مات لرواية ابن

(13) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج 20، ص/ 332).

القاسم، وإن كان طائفة من أئمة المالكية أنكروا ذلك»[14].

فهنا يظهر ابن تيمية عناية المغاربة بمدونة ابن القاسم، وتفضيل كثير من فقهاء المالكية من المغاربة لها على روايات الموطأ، ويشير أيضا إلى الخلاف بين مالكية المغاربة حول الأخذ بالموطأ أو بآراء ابن القاسم ورواياته وانتصار الثاني. كما يبين في هذا النقل أن ثمة تأثيرا خفيا لفقه العراقيين في مدونة ابن القاسم، يتجلى في إجابته على أسئلتهم التي بنوها على منهجهم في توسيع المسائل. وابن تيمية هنا يشير إلى ما يفصله الذهبي، حيث ذكر أن أسد بن الفرات قدم من العراق بفقه الأحناف ومسائلهم، ثم عاد إلى إفريقية، وواجه بها ابن وهب الذي رفض الإجابة عليها، فقدم بها إلى ابن القاسم، فأجاب فيها ابن القاسم بما ثبت عن مالك[15]، وبالتخريج والقياس على رأيه. ثم أخذ الأسدية سحنون إلى ابن القاسم وراجعها معه وعاد بها إلى إفريقية، ثم انتشرت في المغرب والأندلس، وعمل المغاربة بها، وصار المغاربة على رأي ابن القاسم. كما يشير هنا إلى دور يحيى بن يحيى الذي قربه الأمراء الأمويون واستشاروه فيمن يلي القضاء فكان يشير بالمالكية، وهو ما أسهم في نشر فقه مالك بالأندلس، نظرا لتفضيل الامراء له، وإلزامهم الناس بالعمل برواياته وفتاويه.

وفي خطوة أخرى، يبين ابن تيمية دور الرحلات الحجية والعلمية في تفاعل الأصوليين المالكية مع أصوليي المشرق في القرن الخامس، فيقول:

«قال أبو إسماعيل الأنصاري: وسمعت الحسين بن أبي أمامة المالكي يقول: سمعت أبي يقول: لعن الله أبا ذر الهروي، فإنه أول من حمل الكلام إلى الحرم، وأول من بثه في المغاربة. قلت -أي ابن تيمية-: أبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسنة وانتصابه لرواية البخاري عن شيوخه الثلاثة وغير ذلك من المحاسن والفضائل ما هو معروف به، وكان قد قدم إلى بغداد من هراة، فأخذ طريقة ابن الباقلاني وحملها إلى الحرم... وأهل المغرب كانوا يحجون، فيجتمعون به ويأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم على أصلها، فيرحل منهم من يرحل إلى المشرق، كما رحل أبو الوليد الباجي فأخذ طريقة أبو جعفر السمناني الحنفي صاحب القاضي أبي بكر، ورحل بعده القاضي أبو بكر بن العربي فأخذ طريقة أبي المعالي في الإرشاد»[16].

(14) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (ج 20، ص/ 327).

(15) الذهبي، سير أعلام النبلاء، (ج 10، ص/ 226).

(16) ابن تيمية، تقي الدين، درء التعارض بين العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط 2، 1991، (ج 2، ص/ 101).

وهو هنا يرى أن الاعتقاد الأشعري، والطريقة الأصولية الجدلية، انتقلت إلى المغاربة من طريق أبي ذر الهروي، والذي كان يلقن المغاربة الاعتقاد الأشعري إلى جانب الحديث في رحلاتهم الحجية. ثم يدلهم على أصل الطريقة، أي على الباقلاني وتلاميذه ببغداد، فيرحلون إلى العراق- المشرق (يرى ابن تيمية أن العراق يسمى بالمشرق، لأنه شرق الحجاز، وأن الشام يسمى المغرب، لأنه غرب الحجاز) ويلتقون تلاميذه، فيأخذون عنهم طريقتهم في أصول الفقه وينقلونها إلى المغرب، وهو يرى أن الباجي نقل الطريقة الأصولية للسمناني صاحب الباقلاني، وأن ابن العربي أخذ طريقة الجيني في الإرشاد. وبهذا، يكون مالكية المغرب قد انفتحوا على الطرق الأصولية المشرقية في القرن الخامس الهجري.

## 2.1. ابن خلدون مؤرخا للفقه المالكي بالمغرب:

بيَّنا فيما سبق، موقفَ ابن تيمية من المذهب المالكي وصلته بالمذهب الشافعي وبمذهب الأوزاعي ومذهب الليث ورؤيته لتقاربها المنهجي. وسنبين في هذه الفقرة تصور ابن خلدون للعلاقة بين المذهبين: المالكي والشافعي وصلتهما بمذهب الأحناف المنتشر بالعراق، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون:

«ثمّ كان من بعد مالك بن أنس محمّد بن إدريس المطّلبيّ الشّافعيّ رحمهما الله تعالى. رحل إلى العراق من بعد مالك ولقي أصحاب الإمام أبي حنيفة وأخذ عنهم ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق واختصّ بمذهب، وخالف مالكا رحمه الله تعالى في كثير من مذهبه. وجاء من بعدهما أحمد بن حنبل رحمه الله. وكان من علية المحدّثين وقرأ أصحابه على أصحاب الإمام أبي حنيفة مع وفور بضاعتهم من الحديث فاختصّوا بمذهب آخر. ووقف التّقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة ودرس المقلّدون لمن سواهم. وسدّ النّاس باب الخلاف وطرقه لمّا كثر تشعّب الاصطلاحات في العلوم»[17].

ففي هذا النص، يذهب ابن خلدون إلى كون مذهب الشافعي مخالفا لمذهب مالك في أمور كثيرة، وأنه مزج طريقة الحجازيين بمذهب العراقيين؛ وهو هنا يخالف ابن تيمية الذي رأى الشافعي أقرب إلى المالكية، ورآه معدودا من أصحابهم، وإن لم يذكر كل من ابن تيمية وابن خلدون المسائل التي خالف فيها الشافعي -أو وافق- مالكا، فقد ذكر ابن تيمية قرينتين تعززان رأيه، وهو سكنى الشافعي لمصر وهي دار المالكية حينها، وقارن بين خلاف الشافعي لمالك وخلاف صاحبي أبي حنيفة لصاحبهما. أما ابن خلدون فكأنه يرى أن الشافعي لإقامته في العراق قد اكتسب آليات الجدل والنظر، وهي آليات إنما

(17) ابن خلدون، ولي الدين، العبر وديوان المبتدأ والخبر (المقدمة)، تح: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ط 1، 1981، (ج1، ص/ 566).

نشأت بالعراق لأصالة العمران والصنائع بها، ولا يمكن -حسب ابن خلدون- أن يكون الشافعي قد استفاد هذه القدرات الجدلية والاستدلالية من الحجاز والمدينة، لأنها بيئة بدوية وأهلها أهل بداوة وأهل رواية. ويقول ابن خلدون أيضا:

«وأمّا الشّافعيّ فمقلّدوه بمصر أكثر ممّا سواها وقد كان انتشر مذهبه بالعراق وخراسان وما وراء النّهر وقاسموا الحنفيّة في الفتوى والتّدريس في جميع الأمصار. وعظمت مجالس المناظرات بينهم وشُحِنت كتب الخلافيّات بأنواع استدلالاتهم. ثمّ درس ذلك كلّه بدروس المشرق وأقطاره. وكان الإمام محمّد بن إدريس الشّافعيّ لمّا نزل على بني عبد الحكم بمصر أخذ عنه جماعة منهم. وكان من تلميذه بها: البويطيّ والمزنيّ وغيرهم، وكان بها من المالكيّة جماعة من بني عبد الحكم وأشهب وابن القاسم وابن المواز وغيرهم ثمّ الحارس بن مسكين وبنوه ثمّ القاضي أبو إسحاق بن شعبان وأولاده. ثمّ انقرض فقه أهل السّنّة من مصر بظهور دولة الرّافضة «[18].

يشير ابن خلدون هنا إلى ما سبق أن أشار إليه ابن تيمية من استقرار الشافعي بمصر وهي دار المالكية. لكن تحليله مختصر وغير مبسّط، إذ لم يبن على مجاورة الشافعي للمالكية بمصر أي تفسير يبين صلة الشافعي بمالك، ولم يفسر لماذا ترك العراق رغم انتشار علمه به وبما يليه من بلاد المشرق، وعاد إلى مصر -الأقل عمرانا-. وهذا مع كونه يجعل الشافعي متأثرا بالعراقيين. والغالب أن ابن خلدون لم يجب على هذه الأسئلة نظرا لكون السياق التأليفي الذي ناقش فيه هذه الإشكالات التاريخية لم يكن يسمح له بالتوسع، بل اكتفى بالإلماع إلى بعض الإشارات العامة فقط. كما أن هذا السياق فرض عليه العناية ببيان تأثير العمران وأحواله في الصنائع، ولم يكن سياقا فقهيا خالصا.

وبخصوص تطور النظر الفقهي بالمغرب والأندلس، وخاصة على مستوى أصول الفقه والجدل والخلافيات، فيرى ابن خلدون أن هذا التطور لم يحصل إلا في القرن الخامس الهجري على يد الباجي وابن العربي، يقول:

«وأمّا أبو حنيفة فقلّده اليوم أهل العراق ومسلمة الهند والصّين وما وراء النّهر وبلاد العجم كلّها. ولمّا كان مذهبه أخصّ بالعراق ودار السّلام وكان تلميذه صحابة الخلفاء من بني العبّاس فكثرت تآليفهم ومناظراتهم مع الشّافعيّة وحسنت مباحثهم في الخلافيّات، وجاءوا منها بعلم مستظرف وأنظار غريبة، وهي بين أيدي النّاس. وبالمغرب منها شيء قليل نقله إليه

(18) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر (المقدمة)، (ج1، ص/ 567).

القاضي بن العربيّ وأبو الوليد الباجيّ في رحلتهما»[19].

فهنا يوافق ابن خلدون ابن تيمية، حيث يرجع انتشار الجدل والأصول إلى أبي الوليد الباجي وابن العربي اللذين أدخلا الجدل في رحلتهما؛ لكن دون أن يتتبع تفاصيل هذه الرحلة وكيف حدث التنقل. وإن كان قد أشار إلى أنهما جلباه من التأثر بأهل العراق. واقتصر على ذكر الأحناف. لكنه أشار إلى تأثير مناظرات الأحناف مع الشافعية؛ ولعله يشير بشكل مضمر إلى تأثر ابن العربي بالشافعية. **ويقول أيضًا:**

«وتآليف الحنفيّة والشّافعيّة فيه -يقصد الأصول والخلافيات- أكثر من تآليف المالكيّة؛ لأنّ القياس عند الحنفيّة أصل للكثير من فروع مذهبهم كما عرفت فهم لذلك أهل النّظر والبحث. **وأمّا المالكيّة فالأثر أكثر معتمدهم وليسوا بأهل نظر. و أيضا فأكثرهم أهل الغرب وهم بادية غفل من الصّنائع إلّا في الأقلّ.** وللغزاليّ رحمه الله تعالى فيه كتاب المآخذ، ولأبي بكر العربيّ من المالكيّة كتاب التّلخيص جلبه من المشرق»[20].

فهنا يذهب ابن خلدون إلى كون حظ المغاربة من المؤلفات الأصولية قليل، لأمرين: أنهم أهل أثر لا نظر، وأنهم أهل بادية، غفل عن الصنائع، ولذلك لم تنتشر فيهم الصناعات النظرية، كالجدل والخلافيات، وما فيه من مؤلفات جلبه المغاربة من المشرق -بلاد الصنائع والعمران-.

## 2. خلفيات ابن تيمية وابن خلدون المعرفية في تفسيرهما لدخول الفقه المالكي إلى المغرب:

### 1.2. الخلفيات المعرفية لموقف ابن تيمية:

من نتائج تحليل تصور ابن تيمية أنه يقدم إضافة مهمة في تحليل انتقال المغاربة «السلس» للمذهب المالكي، وهو إشارة ابن تيمية إلى: 1- التشابه بين مذهب الأوزاعي ومذهب مالك ومذهب الشافعي المصري؛ 2- كون الشاميين فتحوا المغرب، وكانوا على مذهب الأوزاعي فانتشر بالمغرب إلى أن جاء يحيى بن يحيى الليثي إلى المدينة والتقى مالكا، ثم انتشر المذهب من طريقه في الأندلس بسبب منزلته عند السلطان، واختياره للمالكية للمناصب والخطط. كما يميز ابن تيمية بين فقه مالك في الموطأ، وبين طبيعة المذهب المالكي في الأندلس، حيث يرى أن المالكية بالمغرب مالوا إلى الفروع المأخوذة

(19) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر (المقدمة)، (ج1، ص 565-566).
(20) ابن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر (المقدمة)، (ج1، ص/ 578).

عن ابن القاسم أكثر من ميلهم إلى الموطأ، وأن ثمة اتجاها مالكيا معارضا لهذا المسلك، كان يدعو إلى مسلك مالك نفسه بالاستدلال بالحديث والسنة بدل الارتكان إلى تقليد رأي ابن القاسم...؛ وهو ما نستخلص منه أن تشابه المذهب القائم بالمغرب -الأوزاعي- مع المذهب الوافد الجديد سهل هذا الانتقال.

وهذا التشابه بين مذهب الأوزاعي ومالك يفسر أمرا آخر، هو قلة الخلاف لدى المغاربة؛ فلم يكن الخلاف جذريا بين طريقة الأوزاعي ومالك، بل الأوزاعي أيضا كان يحتج بالعمل كما في كتابه الرد على سير أبي حنيفة ونقد أبي يوسف له ولمفهوم العمل. ولذلك، اندرجت مذاهب الأوزاعي وأقواله في الأقوال المالكية. خلافا لبيئة العراق، التي لما دخلها مذهب الشافعي ومذهب مالك وفيها المذهب الحنفي المخالف في أصوله للمالكي والشافعي، فظهرت الحاجة إلى حسم الخلاف والبحث في أصوله ودواعيه... وهذه الحاجة لما انعدمت في المغرب، قل التأليف الأصولي بالمغرب. ويتعزز هذا الافتراض بقراءة مقدمات الكتب الأصولية، ففيها تصريح بكونها جاءت لتوضيح أصول الخلاف؛ ولذلك فحتى ابن خلدون يسميها بكتب الخلاف، والباجي سماه المنهاج في ترتيب الحجاج، ولا يخفى ما في لفظ الحجاج من دلالة على الخلاف والسجال. وأيضا، يفسر هذا عجز المالكية أمام مناظرات ابن حزم لهم إلى أن أتى الباجي متسلحا بذخيرته الأصولية والجدلية المشرقية.

والحاصل أن هذا التحليل يكشف تركيز ابن تيمية على دور الفاعلين الأساسيين في نشأة الفقه وتطوره -الفقهاء والفاعلون السياسيون-، أكثر من تركيزه على «الذهنيات» وتأثيرها على «اختيارات» المجتمعات الفقهية؛ فلم نجده يفسر اختيار المغاربة للمذهب المالكي بالطبيعة المغربية المشابهة للطبيعة الحجازية -أعني البدوية هنا- كما هو الحال عند ابن خلدون؛ ولا بكون المذهب المالكي -الأثري قريب من الطابع البدوي والبعد عن الصنائع، خلافا للمذهب الحنفي القائم على الرأي، المنتشر بالمشرق حيث العمران والصنائع. **بل نظر إلى هيمنة الرواية أو الرأي على الفقه من جهة القرب والبعد من مصدر الرواية**، فلما كان الحجاز كثير الرواة، ولما كانت المدينة مستقر الصحابة وأبناءهم، فقد كان العلم بأحوال النبي عليه الصلاة والسلام منتشرًا، وكانت أعمالهم التعبدية والمعاملات مبنية على ما توارثوه من سنن النبي وأصحابه. فلذلك كان اعتماد المدنيين والحجازيين عمومًا على الحديث والرواية، وأما أهل العراق، فإن نقص الرواية عندهم عُوض بالرأي. وهكذا، فليس للبداوة تأثير في ميل المالكيين وفقهاء الحجاز إلى الرواية والحديث والأثر. فالباعث لاعتماد الرواية أو الرأي عند ابن تيمية باعث داخلي مرتبط بالمنطق الداخلي للفقه، حيث تفرض حاجة الفقيه إلى معرفة الحكم الميلَ

إلى القياس والرأي في غياب الأثر، فيما تقل هذه الحاجة عند الحجازي لوفرتها عنده. وكذلك الحاجة إلى ضبط الأصول وتقعيدها يرتبط بالبحث في أسباب الخلاف، ولما لم يكن ثمة خلاف قوي بالأندلس فقد قلت الحاجةإلى التآليف الأصولية، لكن حين ظهر ابن حزم، جاءت التآليف الأصولية المالكية.

## 2.2. الخلفيات المعرفية لموقف ابن خلدون:

سبق أن لفتنا الانتباه إلى الطابع التلخيصي لإشارات ابن خلدون عن دخول الفقه المالكي إلى المغرب، وأنَّه لم يكتب تاريخ هذا الفقه بالأصالة. ولذلك، فقد جاءت أفكاره شديدة التلخيص، بعيدة عن التتبع والاستقصاء والتحليل الموسع. وهذا راجع لكون هدفه من مقدمته ذكر تصوره عن العمران ومؤثراته وأحواله إجمالا. ولذلك، يصعب الجزم بالنتائج التي يتوصل إليها الباحث المحلل لتصوره، وسنكتفي هنا ببعض الافتراضات. وبالنظر في الإشارات التي ذكرنا بعضها في المحور السابق، يبدو للقارئ أن ابن خلدون يقدم في تفسيره لدخول الفقه المالكي للمغرب عاملين: عامل تاريخي مباشر يتصل بالرحلة إلى الحجاز؛ وعامل آخر غير مباشر، مرتبط بما يمكن تسميته بالنظر في «الذهنيات»، حيث يفسر ميل المغاربة إلى فقه مالك لطابع البداوة المغربي المشابه لطابع الحجاز. والذي يظهر من تأمل موقف ابن خلدون أن خلفيته المعرفية -الفلسفية وسياق تأليفه للمقدمة -الساعي لوضع أسس علم العمران- أثرت على بسطه لتصوره للتاريخ الفقهي، فكانت كتابته عن انتشار المذهب المالكي في الأندلس والمغرب -إن صح التعبير- كلية تجريدية، فلم يعن كثيرا بتتبع السياقات الخاصة، وتأثير هذه السياقات والظروف والأحوال في تفسير الأحداث، بل كانت عنايته منصرفة إلى الكليات والتجريدات؛ ورغم أننا أشرنا إلى أن الطابع التلخيصي لتناوله يتنافى مع الاستقصاء، إلا أن ذكره عاملا مباشرا واحدا، والاتجاه مباشرة إلى عامل البداوة يوحي بهذا الطابع الكلي والتجريدي لمقاربته؛ ولذلك، وجدناه مثلا وهو يحلل دخول المذهب إلى المغرب بالأندلس يقتصر على مسألة البداوة والحضارة، مستندًا إلى المشابهة بين بداوة المغرب وبداوة المدينة، ولم يتطرق للإشكالات الفقهية الداخلية، ككثرة الرواية بالمدينة وقلتها في العراق فاضطر العراقيون للرأي، وكون المغاربة على مذهب الأوزاعي القريب نسبيا من مذهب مالك، وارتباط المغاربة بمذهب الشاميين الفقهي، وهم الفاتحون لبلادهم. وحتى في تفسيره لصلة اختيار المغاربة للفقه المالكي بالبداوة، لم ينظر في بعض القرائن السياقية التي قد تشكل على هذا التفسير، إذ لازم تفسيره أنَّ المغاربة «تخيروا بين مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة، واختاروا مالكًا لكونه أقرب إلى طبعهم البدوي؛ والحال أنَّ السبب الأول الذي ذكره ابن خلدون -أي الرحلة-

يشكل على التفسير الثاني، وذلك لأنَّ ذهاب المغاربة للمدينة والحجاز جعلهم يلتقون فقط بأصحاب مالك، ولم يلتقوا أصلًا بأصحاب الرأي، كما أن مذهب الشافعي لم يكن قد قام بعد. فلم تكن ثمة اختيارات فقهية متعددة أصلا ليتخيروا منها ما يلائم طبعهم. وأيضا، فيبدو أن ابن خلدون لم ينظر إلى وضع المدينة في العصر الأموي من حيث هي مركز علمي تتلمذ فيه الخلفاء، ومن حيث إغداق الأمويين على أهل المدينة خاصة زمن الخلفاء المروانيين وتحولها إلى دار رفاه ونعمة[21]. وأيضا، ففكرة البداوة والحضارة وارتباط الصنائع بالتحضر لعلها ذات أساس فلسفي سينوي. وقد كان ابن خلدون متأثرًا ببعض التصورات الفلسفية السينوية، استقاها من خلفيته الأشعرية المتأخرة التي ترسخت مع فخر الدين الرازي وسلفه الغزالي، حيث حصل الدمج بين الفلسفة السينوية والكلام الأشعري. وقد كان لابن خلدون اطلاع على كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ولخصه في شبابه؛ كما تحدث في مقدمته عن علم العمران «البرهاني»؛ والبرهان نهج استدلالي فلسفي. وإذا نحن وازنا بين ما كتبه ابن سينا عن العرب حين كان يقدم نظريته في اللغة الدينية التخييلية، وتصور ابن خلدون للعرب من حيث هم قوم غفل عن الصناعات النظرية، وجدنا تشابهًا بيّنًا؛ فابن سينا يرى أنَّ العرب بعيدون عن البرهان، لذلك خوطبوا بالتخييل، ورغم أنَّ أشعرية ابن خلدون لا تقوده إلى هذا القول الجريء، فإنه -كالرازي- قد تأثر بهذا التصور عن العرب وغيرهم، ونظر إليهم بوصفهم قوما بعيدين عن النظر وصناعة المعارف والبرهان، ولذلك كانوا في فقههم أميل إلى الأثر وأبعد عن النظر والرأي والتجريد. وأما أهل العراق، فلأنهم أهل عمران، وكثرت فيهم الصنائع، فكانوا أقرب إلى الرأي وأميل إليه. ولعل هذا ما يفسر هذا النزوع من ابن خلدون إلى التفسير «الكلي» بالمعنى المنطقي، بدل النظر التاريخي الصرف، المبني على التتبع والاستقراء وتحليل السياقات والانتباه إلى تأثير الظروف والأحوال. بل إن التصور الكلامي المتأخر والمتأثر ببعض المبادئ والأفكار الفلسفية السينوية، ليعد العلم هو العلم بالكليات والقوانين، لا العلم بالجزئيات. ولذلك، فالتاريخ لا يصير «علمًا» إلا بالقبض على «كلياته» و»قوانينه». وإن كان ابن خلدون في تفسيره لدخول فقه المالكية للأندلس لم ينح هذا النحو الكلي والتجريدي التام، إذ جمع بين التفسيرين: الجزئي، المباشر -أعني الرحلة إلى الحجاز-، والكلي: البداوة المشتركة بين المغرب والمدينة.

## النتائج:

(21) الهنتاتي، نجم الدين، المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، (ص/ 66).

بناء على ما تقدم في ثنايا البحث، يظهر أنَّ تفسير ابن تيمية لدخول الفقه المالكي للأندلس كان أقرب إلى المؤرخ- الفقيه؛ إذ تتبع الحركة الداخلية للفقه وتطوراته، ناظرا إلى العوامل السياقية المباشرة، كتركيزه على الصلة بين المغاربة والشاميين وفقههم -أعني مذهب الأوزاعي-، وعلى التشابه بين فقه مالك المدني والشاميين، وهو ما يجعل الانتقال من مذهب الأوزاعي إلى فقه المدينة سلسا. وتركيزه على دور السلطة في نشر المذهب، إذ سهلت العلاقة بين يحيى الليثي وهشام بن عبد الرحمن نشر المذهب. وعلى التركيز على مسألة الرواية وكثرتها أو ندرتها في الفقه، إذ كانت المدينة أغزر بالتابعين وتلاميذ الصحابة وبقي فيها علم النبوة المتوارث إلى زمن مالك، خلافا للعراق الذي كثرت صراعاته السياسية وهو ما انعكس على الرواية وفشو الضعف فيها، فكان الاعتماد على الرأي أكثر. وأما ابن خلدون، فكان تفسيره التاريخي أقرب إلى المؤرخ الفيلسوف، ذي النزوع إلى التجريد الكلي، والبحث عن قانون كلي يفسر انتشار الفقه المالكي في الأندلس، بيد أن هذا النزوع أثر على تقديره للسياقات والظروف المحيطة بالفقه وتطوره ومساحات انتشاره. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، فإنَّ سياق المقاربة التيمية جاء في مؤلف فقهي بالأساس، ولذلك فقد كانت التفاته للعوامل الفقهية الداخلية أكثر؛ في حين كتب ابن خلدون ملاحظاته في سياق إبستيمي- فلسفي، كان يهدف من خلاله إلى وضع أسس «علم العمران» كما يتصوره، فلم يكن الحيز المتاح له لعرض تصوره يسمح له بمزيد من البسط والاستقصاء. وتوصل البحث إلى أن ابن تيمية يرى أن دخول الفقه المالكي للأندلس نتج عن عوامل فقهية وسياقية ودعم السلطة، بينما فسّره ابن خلدون تفسيرًا فلسفيًا عامًا يبحث عن قانون كلي لانتشار المذهب، مع عناية أقل بالتفاصيل.

## المراجع:

ابن تيمية، أ. ب. ع. (1991). *درء التعارض بين العقل والنقل* (تحقيق محمد رشاد سالم، ط. 2). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تيمية، أ. ب. ع. (2004). *مجموع الفتاوى* (تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط. 1). مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن خلدون، ع. ب. م. (1981). *كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (المقدمة)* (تحقيق خليل شحادة، ط. 1). دار الفكر.

ابن سحنون، م. ب. س. (2000). *كتاب الأجوبة* (تحقيق حامد العلويني، ط. 1). دار سحنون.

أبو زهرة، م. (د.ت.). *تاريخ المذاهب الإسلامية*. دار الفكر العربي.

البيهقي، أ. ب. ا. (1970). *مناقب الشافعي* (تحقيق السيد أحمد صقر، ط. 1). مكتبة دار التراث.

الذهبي، م. ب. أ. ب. ع. (1985). *سير أعلام النبلاء* (تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط. 3). مؤسسة الرسالة.

الذهبي، م. ب. أ. ب. ع. (2003). *تاريخ الإسلام* (تحقيق بشار عواد معروف، ط. 1). دار الغرب الإسلامي.

الهنتاتي، ن. (2004). *المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري* (ط. 1). منشورات تبر الزمان.

## References:

Abu Zahrah, M. (n.d.). *Tārīkh al-madhāhib al-islāmiyyah*. Dār al-Fikr al-ʿArabī. (in Arabic).

Al-Bayhaqi, A. b. al-Ḥ. (1970). *Manāqib al-Shāfiʿī* (Ed. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr, 1st ed.). Maktabat Dār al-Turāth. (in Arabic).

Al-Dhahabi, M. b. A. b. ʿU. (1985). *Siyar aʿlām al-nubalāʾ* (Ed. Shuʿayb al-Arnāʾūṭ, 3rd ed.). Muʾassasat al-Risālah. (in Arabic).

Al-Dhahabi, M. b. A. b. ʿU. (2003). *Tārīkh al-Islām* (Ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, 1st ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī. (in Arabic).

Al-Hantāti, N. (2004). *Al-madhhab al-Mālikī bi al-gharb al-islāmī ilā muntaṣaf al-qarn al-khāmis al-hijrī* (1st ed.). Manshūrāt Tibr al-Zamān. (in Arabic).

Ibn Khaldun, ʿA. b. M. (1981). *Kitāb al-ʿibar wa dīwān al-mubtadaʾ wa al-khabar (al-muqaddimah)* (Ed. Khalīl Shaḥādah, 1st ed.). Dār al-Fikr. (in Arabic).

Ibn Saḥnūn, M. b. S. (2000). *Kitāb al-ajwibah* (Ed. Ḥāmid al-ʿAlawīnī, 1st ed.). Dār Saḥnūn. (in Arabic).

Ibn Taymiyyah, A. b. ʿA. (1991). *Darʾ al-taʿāruḍ bayna al-ʿaql wa al-naql* (Ed. Muḥammad Rashād Sālim, 2nd ed.). Imam Muhammad ibn Saud Islamic University. (in Arabic).

Ibn Taymiyyah, A. b. ʿA. (2004). *Majmūʿ al-fatāwā* (Ed. ʿAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim, 1st ed.). King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an. (in Arabic).

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.526

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 12-5-2025
تاريخ القبول: 26-2-2026

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# تحولات الفكر السياسي الإسلامي وإكراهاته في القرن السابع الهجري /الثالث عشر الميلادي: دراسة نقدية مقارنة مع التجربة السياسية الغربية

محمد كبير[1]

mohamed.kabir1904@gmail.com

## الملخص:

يروم هذا البحث إثارة إشكالية التحولات التي عرفها الفكر السياسي الإسلامي، وذلك في سياق الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في العالم الإسلامي خلال القرن السابع الهجري. ويعتمد هذا البحث مقاربة نقدية مقارنة مع أبرز نظريات الفكر السياسي الغربي والتجربة السياسية الغربية في القرن الثالث عشر الميلادي. وتتجلى التحولات التي عرفها الفكر السياسي الإسلامي في رسوخ فكرة انعقاد الإمامة بالغلبة، وبداية التراجع عن شرط النسب القرشي. بالتزامن مع هذا الوضع برزت بأوروبا نظرية توما الأكويني السياسية، التي تميزت بمحاولات أولية لتقنين السلطة السياسية ورفض الاستبداد. من جهة ثانية، يتناول هذا البحث في الإكراهات التي واجهت الفكر السياسي الإسلامي، ومنها الإكراهات البنيوية السياسية المتمثلة بطبيعة العلاقة بين الفقهاء والسلطة السياسية، إضافة إلى تراجع أهمية الشورى وغياب آليات إنفاذها وتطويرها، كل ذلك يقابله بدايات بروز التجربة البرلمانية في إنجلترا وظهور الميثاق الأعظم "الماكنا كارتا"، وكلها آليات ساهمت بشكل تدريجي في تنظيم عقلاني للسلطة السياسية. وأما الإكراهات الإبيستيمولوجية التي واجهت الفكر السياسي الإسلامي، فتكمن في تراجع أهمية الفلسفة في العالم الإسلامي، إضافة إلى طبيعة الشروط الفقهية المنهجية التي تغفل عن نصوص دينية وروايات تاريخية تحيل على ممارسة سياسية متقدمة.

## الكلمات المفتاحية:

الفكر السياسي الإسلامي، الإمامة، الشورى، نظرية توما الأكويني، الميثاق الأعظم.

(1) باحث دكتوراة في جامعة ابن زهر، كلية الحقوق، اكادير، المغرب.

للاقتباس: كبير، محمد، تحولات الفكر السياسي الإسلامي وإكراهاته في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي: دراسة نقدية مقارنة مع التجربة السياسية الغربية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 300-325.

© 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: 2025-5-12
Accepted: 2026-2-26

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Transformations and Constraints of Islamic Political Thought in the 7th Century AH / 13th Century CE: A Critical Comparative Study with the Western Political Experience

**Mohammed Kabir**(2)

mohamed.kabir1904@gmail.com

## Abstract:

This research explores the transformations of Islamic political thought in the seventh century AH within the broader political and social realities of the Islamic world, while critically comparing them to Western political theories of the thirteenth century CE. It highlights the consolidation of the view that the imamate could be established through conquest and the diminishing emphasis on Quraysh lineage, alongside Thomas Aquinas's emerging theory in Europe, which sought to codify political authority and resist despotism. The study also examines the constraints on Islamic political thought, including structural limitations rooted in the relationship between jurists and rulers, the decline of consultation (shura), and the absence of mechanisms for its institutionalization—contrasting with England's early parliamentary developments and the Magna Carta. Epistemologically, Islamic thought faced challenges from the waning role of philosophy and jurisprudential methodologies that neglected texts and historical precedents of advanced political practice. Together, these factors reveal both the internal pressures and external contrasts shaping the trajectory of Islamic political thought in this period.

## Keywords:

*Islamic Political Thought, Imamate, Shura, Thomas Aquinas's Theory, Magna Carta.*

(2) PhD researcher at Ibn Zohr University, Faculty of Law, Agadir, Morocco.

Cite this article as: Kabir, Mohammed, Transformations and Constraints of Islamic Political Thought in the 7th Century AH / 13th Century CE: A Critical Comparative Study with the Western Political Experience, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026 , 300-325.

© 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:

عرف العالم الإسلامي تحولات سياسية مهمة في القرن السابع الهجري، أبرزها سقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية سنة 656 هـ، على يد المغول، وبذلك سقطت الخلافة العباسية التي استمرت أكثر من خمسة قرون،[3] والتي عاش العالم الإسلامي خلال فترتها الأولى في ذروة مراحل تقدمه الحضاري. بعد سقوط الخلافة العباسية توسعت الإمبراطورية المغولية في عدة مناطق بالعالم الاسلامي، هذا التوسع لم يتوقف إلا بعد الهزيمة في معركة عين جالوت على يد المماليك في مصر. من جهة ثانية، شهد القرن السابع الهجري استمرار الصراع مع الصليبين إلى غاية نهاية الحملات الصليبية في عهد المماليك سنة 692 هـ، مما مهد لبداية ظهور الإمبراطورية العثمانية في بدايات القرن الثامن الهجري.

وأما على المستوى الاجتماعي الديني، فقد تميز القرن السابع الهجري بانتشار الطرق الصوفية، وظهور شخصيات صوفية هامة مثل ابن عربي وابن سبعين وجلال الدين الرومي وأبو الحسن الشاذلي[4]. ومن جهة ثانية، استمر بروز المذاهب والمدارس الفقهية التقليدية، علي يد ثلة من الشيوخ، مثل ابن تيمية والنووي وابن القيم الجوزية والذهبي وابن كثير والعز بن عبد السلام، هذه المتغيرات التي طبعت القرن السابع الهجري جعلت هذه الفترة مرحلة فاصلة، أدت لظهور بعض التحولات على مستوى الفكر السياسي الإسلامي.

حينما يُتطرق إلى الفكر السياسي باعتباره مفهومًا عامًّا، فيقصد من ذلك المعرفة السياسية المعيارية المرتبطة بالفلسفة والأيديولوجيات السياسية[5]. لكن حينما نضفي الصفة الإسلامية على هذا الفكر السياسي فإننا نجعله بذلك أكثر خصوصية، وبالتالي يمكن أن نعرفه بأنه حصيلة التفكير الديني والعقلاني للمسلمين في مواضيع السلطة السياسية الشرعية، وأسس الدولة منذ بداية العهد النبوي الذي يشكل أساس التفكير السياسي الإسلامي، من خلال تجربة الحكم في المدينة المنورة ومكة

(3) ابن الوردي، تاريخ ابن الوردي، الجزء: الثاني، بيروت، دار الكتب المعرفية، ط:1، (1996م)، (ص/18).

(4) تميز القرن السابع الهجري الموافق للقرن الثالث عشر ميلادي، ببزوغ حركات صوفية عديدة، كان لها تواصل وتفاعل مع المؤسسات السائدة وقتها، ومن أهم الحركات الصوفية التي انتشرت في تلك الفترة الطريقة الشاذلية، نسبة إلى الشيخ أبو الحسن الشاذلي المغربي، والذي دعا للخلاص الروحي الديني، للاستزادة ينظر:

Campo, Juan Eduardo, Encyclopedia of Islam, Encyclopedia of World Religion, Publisher: Facts on File, edition 1, (2009). (p 615).

(5) يرتبط الفكر السياسي أساسًا بالفلسفة السياسية اليونانية، ولو أن الفكر السياسي قد خضع لتحولات تاريخية إلا أنّه بقي مرتبطًا بالمعيارية والاهتمام بأهداف وغايات الحياة السياسية، بالمقارنة بالفروع الأخرى المرتبطة بدراسات أكثر ارتباطًا بما هو تجريبي وواقعي في السياسة. ينظر:

Morrice, David, Philosophy, Science and Ideology in Political Thought, Publisher: Palgrave Macmillan, (1996), (p 1).

المكرمة، وكذلك التجربة السياسية للخلفاء الراشدين[6]، دون أن نغفل عن جوانب من تأثر الفكر السياسي الإسلامي بالفلسفة مع إسهامات الفارابي وابن رشد وابن سينا.

وبالتالي يمكن قراءة مسار تطور الفكر السياسي الإسلامي في علاقته بنظيره الغربي، من خلال ديناميكية عرفت مرحلة أولى شهدت ريادة حضارية مهمة، ومرحلة ثانية انقلبت فيه موازين سيرورة قوة وغزارة الإنتاج المعرفي لصالح الفكر السياسي الغربي، وصولًا إلى عصر النهضة الأوروبية. وليست هذه المفارقة مجرد وقائع تاريخية متتالية، بل هي إشكالية تطرح أسئلة حول تحولات الفكر السياسي، وإكراهاته، وعلاقته بالسلطة، بحيث يمكن اعتبار أن هناك فجوة بحثية في الدراسات التي تعنى بالفكر السياسي الإسلامي في القرن السابع الهجري تحديدًا، كفترة زمنية عرفت تحولات هامة في العالم الإسلامي وأوروبا، ينضاف إلى ذلك ندرة الدراسات التي تضطلع بالمقاربة النقدية المقارنة بين النموذجين الفكريين الإسلامي والغربي، وخاصة في فترة القرن السابع الهجري، من خلال سؤال البحث في بواكير تطور الفكر السياسي الغربي، وتراجع ريادة نموذج الفكر السياسي الإسلامي، وهو ما يهدف هذا البحث لبحثه.

فإذا كان العالم الإسلامي في القرن السابع الهجري، قد عرف تحولات وتحديات سياسية واجتماعية، فهنا تطرح الإشكالية التالية، كيف تفاعل الفكر السياسي الإسلامي مع سياق هذه التحديات والتحولات التي عرفها القرن السابع الهجري؟ وما هي الإكراهات التي حالت دون إفراز هذه التحولات لآليات تنظيم وتقنين السلطة السياسية في ضوء بروز نظريات سياسية غربية تمهد لمأسسة السلطة بالتزامن مع بدايات نشوء التجربة البرلمانية الإنجليزية؟

وسينطلقُ في هذه الدراسة من فرضية أنه إذا كان المنحنى الحضاري العام للحضارة العربية الإسلامية، قد عرف ذروته في بدايات عصر التدوين في القرون الهجرية الأولى، مع ازدهار المعرفة والحضارة الإسلامية، فإنَّ التحولات التي شهدها القرن السابع الهجري، قد شكلت بداية تراجع هذا المنحنى، والذي أثر في مجال الفكر السياسي الإسلامي، في المقابل شهد القرن الثالث عشر الميلادي بدايات صعود منحنى تطور الممارسة السياسية والفكر السياسي الغربي مع التنظيم العقلاني المؤسساتي للسلطة. بالإضافة إلى طبيعة التحديات السياسية الصعبة التي ميزت القرن السابع الهجري، يمكن أن يرجع تعثر تطور الفكر السياسي الإسلامي إلى عوامل وإكراهات متعددة، أبرزها قوة تأثير المحددات الإبيستيمولوجية والمنهجية.

(6) جبرون، امحمد، نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، (منتدى العلاقات العربية والدولية)، ط 1، (2015م)، (ص/10).

سيوظف في هذا البحث المنهج النقدي المقارن، أولًا من خلال تحليل الثابت والمتحول في الفكر السياسي الإسلامي، من خلال فهمه ووضعه في سياقه الزمني والتاريخي، ثم جرد ونقد الكتابات الفكرية السياسية، كل هذا في إطار مقارنة التجربة السياسية الإسلامية بالتجربة الغربية الوسيطة، وتحديدًا بدايات التجربة البرلمانية الغربية الإنجليزية، مع مقارنة الإسهامات الفكرية السياسية الإسلامية لأبرز الفقهاء والمفكرين الإسلاميين مع الإسهامات الفكرية السياسية الغربية الوسيطة، وأبرزها نظرية توما الأكويني السياسية، التي تعتبر من أهم التنظيرات السياسية في القرن الثالث عشر الميلادي الموافق للقرن السابع الهجري[7]. هذه المقاربة النقدية المقارنة لا تفترض التفضيل بين النموذجين الفكريين، بقدر محاولة تفسير الجذور الأولى التي أدت لتطور الممارسة السياسية والتنظير السياسي الفكري الغربي في عصر النهضة الأوروبية. ولتفسير العوامل التي جعلت النسق الفكري السياسي الإسلامي لم يفرز آليات التنظيم العقلاني المؤسساتي للسلطة السياسية.

## المحور الأول: الثابت والمتحول في الفكر السياسي الإسلامي بالتزامن مع بروز نظرية توما الأكويني

هناك بعض التحولات التي همت الفكر السياسي الإسلامي في القرن السابع الهجري، وتحديدًا نظرية الإمامة، هذه التحولات تزامنت مع بروز نظرية توما الأكويني السياسية في الغرب، والتي أسهمت في التأثير على الفكر السياسي الغربي.

### الفقرة الأولى: نظرية الإمامة بين الثابت والمتغير في مقابل نظرية توما الأكويني

يعتبر موضوع الإمامة من أهم المواضيع التي شغلت الفكر السياسي الإسلامي، قبل القرن السابع الهجري وبعده، ويطلق على الإمامة لفظ الإمامة العظمى تمييزًا لها عن إمامة الصلاة، ويعرفها ابن خلدون بأنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدينية والدنيوية[8]. وانطلاقًا من اعتبار موضوع الإمامة أهم موضوعات الفكر السياسي الاسلامي، سنحاول التطرق إلى الثابت والمتغير فيما يخص محددات وشروط الإمامة في الفكر السياسي الإسلامي، وذلك من خلال مقارنتها مع نظرية توما الأكويني، كأبرز نظرية سياسية غربية في نفس الفترة الزمنية.

(7) Littlejohn, John Martin, The political theory of the schoolmen and Grotius, Parts I, II and III, College Springs, Current-press, (1894). (p 52-53).

(8) ابن خلدون، المقدمة، المحقق خليل شحادة، مجلد الأول، بيروت، دار الفكر، ط.1، (1981م)، (ص/239-238.)

## 1- رسوخ القناعة بوجوب الإمامة أو السلطة بين العقل والنقل

اتفق أغلب الأئمة منذ القرون الأولى للإسلام على وجوب الإمامة، بحيث ذكر الماوردي وجوب الإمامة عند جمهور المسلمين، مع الاختلاف بخصوص وجوبها بالعقل أم بالشرع[9]، وهو الرأي نفسه الذي ذهب إليه الإمام الجويني[10]، وفي القرن السابع الهجري، تكرست هذه الفكرة بشكل أكبر وأوضح، بحيث يؤكد ابن تيمية أن الإمامة واجبة، بل اعتبرها من أعظم واجبات الدين[11]. ويمكن أن يفسر هذا النزوع الكبير لوجوب الإمامة، إلى ما شهده العالم الإسلامي في القرن السابع الهجري، من سقوط للخلافة وانتشار الصراعات والانقسامات، وبالتالي كانت الحاجة ملحة لسلطة سياسية مركزية قوية موحدة، تفرض الاستقرار وتدافع عن العالم الإسلامي.

إذا كانت الإمامة عند أهل السنة والجماعة ملزمة وواجبة، فإنها تصل عند الشيعة لتعتبر أصلًا من أصول الدين، حيث إنَّ الطوسي الذي عاش في القرن السابع الهجري، يدافع على تصورات الشيعة السابقة نفسها حول الإمامة، والإضافة التي أتى بها الطوسي، كانت بأنه أعطى للإمامة عند الشيعة تنظيرًا سياسيًّا أكثر ضبطًا ودقةً، حيث حاول الحجاج بخصوص مرتكزات الإمامة عند الشيعة، ومنها عصمة الإمام، ووجوب النص على الإمام، وأن الإمامة لعلي بن أبي طالب وذريته من بعده في الاثنا عشر إمامًا. وأشار الطوسي لحكم من ينكر نظرية الإمامة عند الشيعة، بأنه كافر أو فاسق[12]. ما يجعل الإمامة ترقى عند الشيعة إلى أصل الوجوب بالنص الديني وليس بأي آلية أخرى.

قد ترجع المحاولات الشيعية للتنظير لمفهومهم الخاص للإمامة، لمحاولة الاستفادة من أوضاع العالم الإسلامي خلال القرن السابع الهجري، المتسم بسقوط الخلافة العباسية، باعتبارها خصمًا قويًا للشيعة، ينازعهم على شرعية الانتساب لآل البيت، وبالتالي دعوة الشيعة لعدم شرعية السلطة السياسة حينها، كان نابع أساسًا من طبيعة بنية السلطة القائمة حينها، والمنافية لشروط الإمامة عند الشيعة.

---

(9) الماوردي، الاحكام السلطانية، تحقيق احمد جاد، القاهرة، دار الحديث، (2006م)، (ص/17-15).

(10) ينظر، الجويني، ابو المعالي، غياث الأمم في التياث الظلم، دار الدعوة للنشر، (1979م)، (ص/55).

(11) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي بن محمد العمران، الناشر دار عالم الفوائد، ط 1، (1439 ه). (ص/232).

(12) هو رجح الرأي القائل بفسق لا بكفر من يرفض نظرية الإمامة عند الشيعة، ينظر:

الطوسي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، بيروت، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 1، (1988م)، (ص/338، 375).

نظام الإمامة في الإسلام نظامٌ خاصّ بالتجربة الإسلامية السياسية، أما العالم المسيحي الأوروبي في الفترة الزمنية نفسها ، فقد عرف أنظمة ملكية أو امبراطورية، تستمد شرعيتها من الكنيسة، بمفاهيم ومحددات خاصة، لكن التحول برز على المستوى الفكري السياسي مع نظرية توما الأكويني، كأحد أهم النظريات السياسية في القرن الثالث عشر الميلادي، والتي تذهب في اتجاه اعتبار السلطة السياسية ضرورة واجبة، مع ملاحظة أنه يبني هذه الضرورة من موقف عقلاني فلسفي، ينظر في طبيعة الإنسان الاجتماعية ومشكلة تضارب المصالح الفردية، وبالتالي تكون السلطة الحاكمة والدولة واجبةً لضمان الصالح العام وفق تصور توما الأكوني[13]. إضافة لدعمه القوي للنظام الملكي، انطلاقا من موقفه بأنه الضامن الأفضل لتحقيق المصلحة العامة[14].

بناء عليه هناك اتفاق بين مختلف النسقين الفكريين على مسألة الحاجة الضرورية للسلطة السياسية، وهناك اختلاف داخل النسق الفكري الإسلامي نفسه حول أصل شرعية هذه السلطة، فعند الشيعة الإمامة تكون عن طريق نص من الله، وأما فقهاء السنة ولو أنهم أسسوا للإمامة دينيا، لكنهم لا يذهبون مذهب الشيعة في أن الإمامة تكون عن طريق النص الديني، وهو ما يفتح المجال لطرق عديدة ومختلفة تنعقد بها الإمامة عند السنة، أما نظرية توما الأكويني فتجعل وجود سلطة حاكمة ضرورة عقلية فلسفية، مما يجعلها أقرب إلى مفهوم الشرعية العقلية، من خلال تبنيه رؤية فلسفية إلى جانب الرؤية الدينية، إضافة إلى تركيزه بشكل بارز على أن هدف الحاكم تحقيق الصالح العام.

## 2- بداية مراجعة إلزامية النسب القرشي باعتباره شرطًا للإمامة

يعتبر شرط النسب القرشي، من أهم الشروط التي توافق العديد من الفقهاء على وجوب توفره في تنصيب خليفة وإمام المسلمين، حيث اعتبره الماوردي من الشروط السبعة للإمامة[15]، وشرط النسب القرشي بقي حاضرًا عند الفقهاء الأربعة، وغيرهم من الفقهاء المتقدمين، فقد نقل ابن حجر العسقلاني عن القاضي عياض القول بالإجماع حول هذا الشرط، وإن عارض ادعاء الإجماع حول هذه المسألة[16]، وهذا يوضح بدايات اعتبار هذا الشرط محل نقاش وليس حكمًا محسومًا.

فتح سقوط الخلافة العباسية سنة 656 هـ المجال لبدايات مراجعة إلزامية شرط النسب القرشي،

(13) كتاب عبارة عن رسالة كتبها توما الأكويني إلى ملك قبرص في القرن الثالث عشر الميلادي. ينظر:
Aquinas, Thomas, On kingship: to the king of Cyprus, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval studies, (1949). (p 5).
(14) Ibid. (p 14-15)

(15) الماوردي، الاحكام السلطانية، (ص/20).

(16) ينظر: العسقلاني، ابن حجر: فتح الباري، المجلد 13، بيروت، دار المعرفة، (1379 هـ)، (ص/119).

مع بروز سلاطين من غير قريش، و من غير العرب في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، تمهيدًا فيما بعد لظهور الخلافة مجددًا مع الأتراك العثمانيين في بدايات القرن الثامن الهجري، كل هذا دفع بعض الفقهاء إلى إعادة النظر في هذا الشرط بشكل غير مباشر في القرن السابع الهجري، فابن تيمية على سبيل المثال لم يصرح بأن شرط النسب القرشي غير ملزم، وإنما أشار أن ما يقدم على هذا الشرط، هو الجدارة والأحقية[17]، لكن الفقيه بدر الدين بن جماعة كان أكثر وضوحًا، حيث اعتبر أن النسب القرشي ملزم لمن عقدت له الإمامة بالاختيار، لكنه في المقابل لم يذكر هذا الشرط بالنسبة للإمام المتغلب[18].

وهذا المدخل هو الذي سيدخل منه ابن خلدون فيما بعد في القرن الثامن الهجري، كأبرز وأوضح من راجع إلزامية هذا الشرط، وذلك حين اعتبر أنَّ اشتراط النسب القرشي ليس من باب اللزوم الدائم، وإنما كان لتجنب الصراع والنزاع بين العصبيات، ولعل القيمة المضافة الأهم لموقف ابن خلدون هي في الاحتجاج بواقع عصره، للتأكيد على أن أمر الخلافة واقعًا أصبح مناطًا بمن غلب، وهو الشرط في الإمامة وليس نسبًا محددًا[19].

واقع الممارسة السياسية الغربية في الحقبة الزمنية نفسها، لم تكن مختلفة جذريًّا بخصوص أهمية النسب لشرعية الحاكم، بفعل انتشار الأنظمة الملكية، وكان يمثل نقطة التقاء بين اللاهوت والسياسة، من خلال الشرعية الدينية التي تضفيها الكنيسة على الحاكم، غير أن نظرية توما الأكويني حول الشرعية لم تعط أهمية كبيرة لشرط النسب، اشترط فقط أن يكون الحاكم صالحًا، بالقدر الذي يمنعه من الاستبداد[20]، بل واعتبر توما الأكويني أن الحاكم يمكن أن يختار من عامة الشعب[21]. ركز توما الأكويني أساسًا على أن الغاية هي الصلاح وعدم الاستبداد، لكن الإشكالية هي أن بداية تراجع الفقه الإسلامي عن شرط النسب القرشي، فتح المجال لتعاظم شرط الغلبة والاستيلاء على السلطة بالقوة.

---

(17) ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء الأول، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامي، ط، 1، (1986م)، (ص/522-521).

(18) ابن جماعة، بدر الدين، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لبدر الدين بن جماعة، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الإسلامية، ط:1، (1985م)، (ص/51، 55).

(19) ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثاني، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للنشر، ط: 7، مارس (2014م)، (ص/571).

(20) Aquinas, Thomas, On kingship: to the king of Cyprus, Op. cit. (p 24).

(21) Aquinas, Thomas, the "Summa theologica", third number, London: Burns Oates & Washbourne, (1915). (p 252).

## الفقرة الثانية: الإمامة والتأسيس لمنطق الغلبة في مقابل رفض توما الأكويني للاستبداد

تحدث الماوردي عن أهمية موافقة أهل الحل والعقد عند انعقاد الإمامة[22]، ويستعرض الماوردي أقوال القائلين بصحة عقد الإمامة للمتغلب دون موافقة أهل الحل والعقد، وأقوال القائلين بعدم الصحة، وهم جمهور الفقهاء والمتكلمين، لكن أضاف بالقول بأن أهل الحل والعقد ملزمون بعقد الإمامة للمتغلب عند نفر من الفقهاء، والبعض منهم لا يرى لزوما بين الأمرين[23]. وهنا يميل لترجيح منطق الشورى على منطق الغلبة والقهر، ما دام لا يحسم في هذا الأمر، وما دام يحتج بالجمهور القائل بضرورة موافقة أهل الحل والعقد لصحة انعقاد الإمامة.

غير أنه في المقابل يلاحظ أن الفقه الإسلامي أصبح أكثر تقبلا لفكرة انعقاد الإمامة بالغلبة والقهر، منذ القرن السابع الهجري، بحيث يذهب الإمام النووي إلى أنَّ من طرق إقامة الإمامة القهر والاستيلاء، بقهر الناس بالشوكة والجنود[24]. وأما ابن تيمية وإن كان يرى أن انعقاد الإمامة لا يكون إلا بموافقة أهل الشوكة والسلطان والقدرة على القهر[25]، إلا أن اضفاءه لمفهوم القهر والسلطان على من يصح فيهم الموافقة على انعقاد الإمامة، يعبر عن سياق عام يميل فيه الفقه الاسلامي في القرن السابع الهجري، إلى دعم شرعية الإمامة القائمة على القهر أكثر من الشرعية المؤسسة على الشورى أو النسب القرشي، ويتجلى هذا الأمر من خلال وضع مزيد من القيود والشروط الصعبة لشرعنة معارضة الحكام والخروج عليهم.

في حين يلاحظ أن الفقه الإسلامي قد تميز بنزعة أكثر جرأة وانفتاحًا حول مسألة الخروج على الحاكم المستبد قبل القرن السابع الهجري، كما كان عليه الأمر في صدر الدولة الأموية، حيث إنَّ عددًا من الحركات الثورية ضد الأمويين كانت بقيادة الفقهاء، وأبرزها ثورة ابن الأشعث، التي سميت تاريخيًا بثورة الفقهاء والقراء، وكانت بقيادة فقهاء الكوفة والبصرة، وعلى رأسهم سعيد بن جبير وأبو اسحاق السبيعي وغيرهم، وانتقلت من الثورة على الحجاج إلى الثورة على الدولة الأموية[26]. وفي السياق نفسه

(22) لم يشترط عدد معين لتنعقد بهم الإمامة واعتبر أن اشتراط العدد مسألة خلافية، ينظر:
الماوردي، الاحكام السلطانية، (ص/24-23).

(23) الماوردي، الاحكام السلطانية، (ص/28).

(24) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، الجزء العاشر، بيروت، المكتب الإسلامي، ط: 3، السنة، (1991م)، (ص/46).

(25) ابن تيمية، منهاج السنة، (ص/528-527).

(26) بيود، محمد علي، العلاقة بين الفقيه والسلطان في الفكر السياسي الاسلامي، أطروحة دكتوراه، جامعة سكاريا، الجمهورية التركية، (2022م)، (ص/95، 97).

كان بعض الأئمة الأربعة متساهلين بما يخص مسألة الخروج على الحاكم، فقد نقل البعض عن الإمام أبو حنيفة أنه يستحب أو يوجب الخروج على الخلفاء العباسيين[27].

لكن خلال القرن السابع الهجري، أصبح الرأي الفقهي الغالب هو عدم جواز الخروج على الحاكم الجائر[28]، ووضعت شروط أكثر صرامة لشرعنة الخروج على الحاكم، وبهذا الصدد يؤكد ابن تيمية على عدم جواز الخروج على الحاكم الظالم، تجنبا لما يمكن أن يؤدي له الخروج عليه من فتنة[29]. ونقل الإمام النووي عدم جواز الخروج على الخلفاء بمجرد الظلم أو الفسق، إلا إذا غيروا شيئا من قواعد الإسلام[30].

في مقابل هذا الوضع في السياق الغربي، يلاحظ بأن أبرز ما ميز نظرية توما الأكويني السياسية، الرفض الشديد للاستبداد، بحيث إنَّه فاضل بين عدة أنظمة حكم، واعتبر أن النظام الملكي هو الأفضل، ومن بين أسباب تفضيله لهذا النظام، أنه يراه نظامًا نقيضًا للاستبداد، الذي يعتبره أسوأ أنواع الحكم، بحيث يرى أن الحكومة تصبح ظالمة عندما يسعى الحاكم إلى تحقيق مصالحه الشخصية، متجاهلا المصلحة العامة[31]. وبالنسبة للثورة على الحاكم، فتوما الأكويني جادل بأن الثورة على الطغاة تجلب مخاطر انقسام وتجدد للاستبداد، لكن اعتبر أنه إذا كان من حق أي جماعة أن تنصب حاكمًا، فليس من الظلم أن يعزل الحاكم أو تقيد سلطته من قبل تلك الجماعة نفسها، إذا ما أساء استخدام السلطة وأصبح طاغية[32]، وبالتالي فنظرية توما الأكويني التي برزت في العالم المسيحي الغربي، تميزت أساسًا برفض الاستبداد وحكم الطغاة، وهو ما يمكن أن يعتبر أبرز تحول في الفكر السياسي الغربي في القرن الثالث عشر الميلادي.

في حين أصبح الفقه السياسي الإسلامي، أكثر ميلًا للحذر والتحفظ، في التعاطي مع مسألة الخروج على الحاكم، إلا في حالات ضيّقة جدًا، وإن كان هذا الأمر يمكن أن يفسر، بنزوعات الفقهاء للبحث عن الأمان والاستقرار وتوحيد المسلمين، في سياق تاريخي محكوم بالصراعات والحروب، عايشته

(27) هناك من يخالف في نسبة هذا القول إلى الإمام أبي حنيفة النعمان، وأن معارضته لا ترقى لدعوته للخروج على بني أمية وبني العباس، إلا أن هناك من المتقدمين من نقل عنه قوله بقتال أئمة الجور من العباسيين والخروج عليهم، للاستزادة، ينظر: المعلمي، عبد الرحمن، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، الجزء الأول، المكتب الإسلامي، ط: ٢، (١٩٨٦م)، (ص/٢٨٨).

(28) يقول ابن تيمية: ولهذا روي: «أن السلطان ظل الله في الأرض»، ويقال: ستون سنة من إمام جائر أصلح من ليلة بلا سلطان. والتجربة تبين ذلك.» للاستزادة ينظر:
ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، (د.ت)، (ص/٢٣٣).

(29) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، المحقق، محمد رشاد سالم، الجزء الثالث، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، ط: 3، (1986م)، (ص/391).

(30) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الجزء، 12، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط، 1، (1930م)، (ص/244).

(31) Aquinas, Thomas, On kingship: to the king of Cyprus, Op. cit. (pp 14-15).

(32) Ibid. (p 27).

الأمة الإسلامية في تلك الحقبة، لكنه من جهة أخرى، قد يكون هذا الموقف عاملًا مساهمًا في تكريس الاستبداد وتسويغه وصعوبة محاسبة من يتقلد المسؤولية السياسية، وهو واقع أصبح سمة للفكر السياسي الاسلامي بشكل عام في القرون التي تلت القرن السابع الهجري.

بناء على ما سبق نلاحظ بشكل عام أنَّ الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن السابع الهجري، عرف بعض التحولات التي بقيت متحفظة ومتمحورة حول هاجس البحث عن استقرار الدولة والسلطة السياسية، ولو كانت بالغلبة والقهر والاستبداد، وذلك لمحاولة تجاوز مشاكل الفوضى والصراعات والغزو الخارجي للعالم الإسلامي. وفي مقابل هذا الوضع، تم تناول أبرز تحول في الفكر السياسي الغربي خلال الفترة الزمنية نفسه، مع توما الأكويني في تنظيره السياسي الرافض للاستبداد السياسي، والمهتم بالتأسيس العقلاني والديني لشرعية السلطة السياسية. بناء عليه يطرح السؤال حول ماهية الإكراهات التي حالت دون تطور الفكر السياسي والممارسة السياسية بالعالم الإسلامي في القرن السابع الهجري، بالتزامن مع ظهور بواكر التجربة البرلمانية الغربية، وبوادر آليات تقنين وتنظيم عقلاني مؤسساتي للسلطة السياسية.

## المحور الثاني: الفكر السياسي الإسلامي بين عوامل التعثر وبدايات التجربة البرلمانية الغربية

بالتوازي مع التحولات التي يمكن أن تعتبر متحفظة، بخصوص سؤال شرعية السلطة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي، عرفت أوروبا بدايات تقدم الممارسة السياسية في التجربة الإنجليزية مع نشوء وتطور فكرة البرلمان، وظهور آليات تقنين السلطة السياسية، والتي لم يعرفها الفكر السياسي الإسلامي، نتيجة إكراهات متعددة، تنضاف للتحديات السياسية والاجتماعية التي عرفها القرن السابع الهجري.

### الفقرة الأولى: الإكراهات البنيوية والسياسية وأثرها في تعثر الفكر السياسي الإسلامي

سنتناول إكراهين بنيويين أساسيين حالا دون تطور الفكر السياسي الإسلامي في القرن السابع الهجري، أولهما طبيعة العلاقة بين الفقيه والسلطة السياسية، ورسوخ الاستبداد السياسي في مقابل تراجع أهمية الشورى.

## 1- طبيعة العلاقة بين الفقهاء والسلطة السياسية

عرف القرن السابع الهجري اضطرابات وصراعات لها أبعاد دينية مذهبية، وتهم بالتحديد الخلافات حول مسائل العقيدة[33]، بحيث توسعت معها ظاهرة لجوء بعض الفقهاء للسلطة السياسية لعقد محاكمات وسجن المخالفين، وشهدت هذه الفترة محاكمات لفقهاء دين من مذاهب وتيارات مختلفة، ومن أبرزهم عقد محاكمة ابن تيمية أمام القضاة[34]. هذا الواقع كان سمة عامة، بحيث يمتد لفقهاء آخرين من مذاهب مختلفة، حيث تعرض ابن أبي العز الحنفي للسجن[35]، وكذلك اتهم الطوفي الحنبلي بالتشيع، وسجن لأجل ذلك[36]، ومن جهة أخرى، هناك من شيوخ الصوفية من تعرض للاضطهاد نتيجة آرائهم الدينية، مثل ابن سبعين الذي نفي من موطنه المغرب، بإيعاز من مخالفيه من الفقهاء[37].

هذه الحالة المعقدة التي تعيش فيها المؤسسة الفقهية في علاقتها بالسلطة السياسية، المتسمة بالاستعانة والاستقواء بالسلطة في حسم الخلافات الفقهية، يستتبع معها بالضرورة الخضوع للسلطة، وعدم القدرة على مناقشة القضايا السياسية باستفاضة وجرأة، وكذلك الانغلاق في المسائل الدينية البعيدة عن السياسة، ما يمكن أن يكون أحد عوامل تعثر تطور الفكر السياسي الاسلامي[38].

وبالتالي لم تنجح الهياكل الدينية بالعالم الإسلامي في مأسسة نظام قانوني مستقل بالقدر نفسه الذي حققته الكنيسة في التجربة الغربية، فمنذ القرن الحادي عشر الميلادي أعلنت الكنيسة الكاثوليكية استقلالها عن السلطة الزمنية، واتخذت شكل بنيوي تراتبي، ونشرت قانونًا مستقلًا

(33) شهدت دمشق جدالات حول الخلاف بخصوص مواضيع العقيدة وعلم الكلام، أدت لمشاكل سياسية وسجن لبعض الفقهاء، حتى تدخلت السلطة السياسية حينها، لإصدار أوامر بوقف الحديث في مسائل العقائد، وتهديد من يخالف هذا الأمر. للاستزادة ينظر:

ابن كثير، البداية والنهاية، الجزء: 18، مركز البحوث والدراسات العربية والاسلامية بدار هجر، ط، 1، (1418 ه)، (ص/54).

(34) سجن عدة مرات بسبب آرائه في مسائل متعلقة بصفات الله وأسمائه. ينظر:

المرجع السابق، (ص/56).

(35) تجلت في تأليب الحاكم عليه بسبب موقفه الرافض للتوسل وطلب الشفاعة من غير الله، وعقدت له المحاكمات لخمس مرات حتى حكم عليه بالسجن، ينظر:

المقريزي، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، المجلد الثاني، دار الغرب الإسلامي، ط: 2، السنة: 2002م، ص 508.

(36) الآلوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، طبعة المكتبة العصرية، (1880م)، (ص/23).

(37) الكتبي، محمد بن شاكر، فوات الوفيات والذيل عليها، المجلد الثاني، بيروت، دار صادر، ط، (1974م)، (ص/253).

(38) هذا الواقع لا يمنع أن هناك بعض الأمثلة لفقهاء سجنوا لمعارضتهم السلطة في أمور سياسية، فقد رفض العز بن عبد السلام بيع الدولة للسلاح للإفرنج، ما داموا متيقنين من استعماله في قتال المسلمين، فعزل من الإفتاء والخطابة وسجنه سلطان دمشق. ينظر:

السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، الجزء الثامن، هجر للطباعة والنشر، ط، 2، (1992م)، (ص/243).

وطنيًّا عبر الحدود[39]، نتيجة ما عرف بنزاع التنصيب، الذي أعطى نوعًا من الاستقلالية للكنيسة عن الإمبراطورية في مسألة تعيين رجال الدين، هذا التحول وإن أسس لقوة أكبر لاحقًا للكنيسة في أوروبا، لكنه أعطى أسس أولية لإمكانية تقييد السلطة السياسية[40].

## 2- تراجع أهمية الشورى في مقابل بدايات بروز التجربة البرلمانية الإنجليزية

يعتبر مفهوم الشورى مفهومًا قرآنيًّا، يحيل على الاستشارة عند اتخاذ القرار[41]، ولكن هذا المفهوم لم يعرف تطورًا سياسيًّا، وظلت قواعده محل خلاف، بحيث ينقسم الفقه الإسلامي في مسألة وجوب الشورى، إلى رأي قائل بإلزاميتها على الحاكم بأن يستشير في أمور السياسة، ونفر يرون أنها مستحبة معلمة وليست ملزمة للحاكم[42]. وأما الشورى في عقد الإمامة فهي الأخرى محل خلاف بين الفقهاء، ولا يجمعون على أنها ملزمة لعقد الإمامة[43].

ولم يخرج الفقه الإسلامي في القرن السابع الهجري عن هذا الإطار، بل يمكن القول إن الفقيه نفسه تجده في مواضع يشير لأهمية الشورى للحكام، بما يوحي أنه يقول بإلزاميتها، وفي مواضع أخرى يشير بأنها غير ملزمة، وأن رأي الحاكم قد يكون من الرجاحة بما يغنيه عن الاستشارة[44]؛ وبالتالي يتضح عدم تطور هذا المفهوم، من خلال الاضطراب بخصوص الحكم على أهميتها وتعريفها، وغياب تطوير لآليات انفاذها، ومحدودية تطرق الفقه الإسلامي للشورى في أهم الكتابات السياسية خلال القرن السابع الهجري[45]، ولو أن بعض الكتابات الفقهية السياسية تطرقت في مجال ضيق لإلزامية الشورى،

(39) فوكوياما، فرانسيس، أصول النظام السياسي من عصور ما قبل التاريخ إلى الثورة الفرنسية، الجزء الأول، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، ط،1، (2016م)، (ص/582).

(40) Daileader, Philip, The high Middle Ages, Virginia, Chantilly, Va. Teaching Co. (2001). (p 326).

(41) تعرف الشورى عند الفقهاء المتقدمين بأنها الاجتماع على الأمر، بالاستشارة واستخراج كل ما عند الآخرين من آراء، ينظر: ابن العربي، أبي بكر محمد، أحكام القرآن، القسم الأول، بيروت، دار الكتب العلمية، ط، 3، (2003م)، (ص/389.(

(42) الموسوعة الفقهية الجزء 26، الكويت، مطابع دار الصفوة، ط: 1، (1992م)، (ص/280).

(43) المرجع السابق نفسه، (ص/285-284).

(44) يقول ابن تيمية في» كتاب السياسة الشرعية ص/227،»إن الشورى لا غنى للحاكم عنها»، لكنه يقول في موضع آخر أن أبا بكر تبين له برجاحة عقله استخلاف عمر بن الخطاب دون أن يحتاج للشورى. ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة، الجزء 6، تحقيق محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط، 1، السنة (1986م)، (ص/ 142).

(45) سواء من خلال كتاب السياسة الشرعية الذي لم يخصص فيه ابن تيمية حيز مهم لنقاش الشورى، إلا من خلال التطرق لها في جزء ضيق من كتابه، وإن أكد فيه على أهميتها، لكنه في مواضيع أخرى كما أشارنا سابقًا يشير لغير هذا المقتضى، الأمر نفسها ينطبق على كتاب ابن القيم الجوزية حول الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

لكن جاء ذلك على نحو يقر بأهمية مشاورة الفقهاء، دون تعميمها على فئات اجتماعية أخرى[46].

غياب تطوير مفهوم الشورى وضعف الاهتمام بهذا المفهوم في الفقه الإسلامي، يقابله رسوخ الاستبداد السياسي والتنظير لشرعنته بحجج عدة، وكما أشرنا له في المحور الأول من هذا البحث، فقد اتسع نطاق شرعنة إمامة المتغلب، بحيث يرى العديد من الفقهاء انعقاد إمامة المتغلب الذي يقهر الناس بشوكته وجنوده من غير استخلاف أو بيعة، ولو كان فاسقًا أو جاهلًا[47]. وانتشرت فكرة أن الإمام ظل الله في الأرض عند الفقهاء[48].

من خلال مقارنة وضعية الفكر السياسي الإسلامي بوضعية الفكر السياسي الغربي تنظيرًا وممارسة في نفس الفترة الزمنية، وتحديدًا من خلال النموذج الإنجليزي، نلاحظ أن التجربة الإنجليزية عرفت بدايات تطور آليات تقييد السلطة السياسية، والتي يلاحظ بوادرها من خلال بدايات تطور فكرة البرلمان، مع الميثاق الأعظم أو «الماكنا كارتا»، وهي وثيقة صدرت سنة 1215م[49]، والتي وضعت بعض القيود على سلطات الملك لأول مرة، لكن ما يميز هذه الوثيقة هو السياق الذي ظهرت فيه، المتسم بالحكم المطلق للحاكم، والحكم المبني على الشرعية الدينية الثيوقراطية، وليس الحكم على هذه الوثيقة بمعطيات الفكر السياسي الحديث، وبذلك سنلاحظ أهمية هذه الوثيقة، إذا ما قورنت من جهة أخرى، بواقع الفكر السياسي الإسلامي، والذي تميز بنزوع نحو شرعنة الاستبداد، في مقابل بدايات لديناميكية تقنين السلطة في التجربة الإنجليزية وتنظيمها[50].

---

(46) ابن جماعة، بدر الدين، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط، 1، (1985م)، (ص/72).

(47) المرجع السابق، (ص/55).

(48) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق علي بن محمد العمران، الناشر دار عالم الفوائد، ط 1، (1439 ه). (ص/233).

(49) فرض البارونات من خلال الميثاق الأعظم على الملك مجموعة بنود تحد من نفوذه وتحمي امتيازات البارونات الاقطاعيين قانونيًا، وتعتبر تقييدًا على سلطة الملك جون المطلقة، وتعتبر هذه الوثيقة هامة من وجهة نظر عدد من الباحثين في مجال السياسة، باعتبارها احدى الوثائق التأسيسية للنظام البرلماني الغربي، وإحدى أول الوثائق الرسمية لحقوق المواطنين، لكن تحليل نصوص الوثيقة يؤكد أنها لا تزال متحفظة، بحيث تحفظ امتيازات البارونات، للاستزادة، ينظر:

Clifford R. Backman, The Worlds of Medieval Europe, Publisher: Oxford University Press, digital edition, (2003), (p 287).

(50) ينص البند الأول من الماجنا كارتا على التزام الملك التزامًا مكتوبًا بضمان الحرية للكنيسة، وضمان كل الحريات المتضمنة في الوثيقة لجميع الاحرار ولورثتهم ضمانة أبدية، وتتضمن بنود الوثيقة مجموعة من الحقوق الاقتصادية، ولكن يبقى أهم بند في الوثيقة وهو الذي ينص على أنه لا يجوز اعتقال أي شخص حر أو مصادرة ممتلكاته أو تجريمه أو نفيه أو معاقبته، إلا بموجب القانون وبعد صدور حكم عادل في حقه. وبالتالي أصبح هذا البند أساس الحقوق المكفولة بالقانون. للاستزادة، ينظر:

Magna Carta (1215), Sealed by King John of England, publisher: The University of Texas at Austin

https://minio.la.utexas.edu/webeditor-files/coretexts/pdf/121520magna20carta20discussion.pdf

consultee le 2024/10/30.

ويمكن القول إن القرن الثالث عشر الميلادي عرف بدايات نشوء النواة الأولى للبرلمان في إنجلترا، بحيث كانت «الماجنا كارتا» الأساس الأول لنشوء البرلمان، من خلال تحويل الحقوق والحريات المنصوص عليها في «الماجنا كارتا» أو الميثاق الأعظم، تحويلها تدريجيا من امتياز للبارونات إلى ميراث مشترك للشعب الإنجليزي[51]. وقد استعمل المؤرخ الإنجليزي ماثيو الباريسي الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي، مفهوم البرلمان من خلال مفهوم متطور تدريجيًّا في القرن نفسه، حيث ذكر هذا المفهوم من خلال المؤتمر أو الجمع العام سنة 1246، المكون من أساقفة ورؤساء الأديرة، وأساقفة وبارونات حصرًا، ورغم أن هذا الجمع كان أقل شمولًا، إلا أن أهميته تجلت ببداية تسميته بالبرلمان، بحيث فيما بعد بسنوات قليلة أصبح تطور البرلمان أكثر تسارعًا، وبذلك بدأ يضم ممثلين للجنود، وغيرهم من فئات الشعب[52]، وتطور بعدها إلى أن اتخذ مع الملك إدوارد الأول، شكلا أكثر شمولية وتمثيلية لفئات أوسع من الشعب الإنجليزي[53].

توازيًا مع هذه التجربة السياسية البرلمانية، كانت هناك مساهمات فكرية سياسية حاولت تقنين السلط، مثل نظرية توما الأكويني، الذي كان من السباقين في الفكر السياسي الغربي الداعين لوضع حكومة تكون بجانب الملك، وتقيد من سلطاته تجنبا للاستبداد[54]، فقد وضع توما الأكويني كل السبل القانونية والسياسية لتجنب الاستبداد والطغيان، فقد اعتبر أنه من الضروري ألا يمتلك الحاكم ثروة فائضة وألا يظهر بدخًا مفرطًا، كل ذلك لأجل ألا ينزلق الحاكم إلى الاستبداد[55]. وبرزت في السياق نفسه المساهمة الفكرية للقاضي والفقيه القانوني الإنجليزي «هنري دي براكتون»، وإن كان قد وضع نظرية تمنح الملك سلطة واسعة، إلا أن أهمية النظرية التي وضعها تكمن في تأكيده أن الملك إلى جانب خضوعه لله فهو يخضع للقانون، الذي يصنع الملك[56].

(51) A. F. Pollard, The Evolution of Parliament, Publisher: Longmans, Green and Co, second edition, digital edition, (1926), (p 21).
(52) Ibid. (p 46).
(53) كانت حاجة الملك للمال والجند سببًا في اتساع البرلمان، ليشمل إلى جانب البارونات أو الأعيان، أبرز الفرسان وأبرز المواطنين من الطبقة المتوسطة من كل منطقة، وقام الملك سنة 1295، بدعوة « البرلمان النموذجي» بالانعقاد لأول مرة كبرلمان كامل. للاستزادة، ينظر:
ديورانت، وليام جيمس، قصة الحضارة، عصر الايمان، الجزء الرابع من المجلد الرابع، ترجمة: بدران، بيروت، دار الجيل، (1988م). (ص/204).
(54) Aquinas, Thomas, On kingship, to the King of Cyprus, publisher: the pontifical institute of mediaeval studies, Toronto, (1949), (p 24).
(55) Aquinas, Thomas, the "Summa theologica", Op. cit. (p 252).
(56) Spufford, peter, origins of the english parliament, Publisher barnes & noble, inc., New York, (1967). (pp 131-132).

## الفقرة الثانية: الإكراهات الابيستيمولوجية وأثرها على الفكر السياسي الإسلامي

يمكن اعتبار أن هناك إكراهين إبستيمولوجيين أسهما في تعثر الفكر السياسي الإسلامي، أولًا من خلال الموقف السلبي من الفلسفة ومن الفلاسفة الغربيين والمسلمين، باعتبار أن الفلسفة في تلك الفترة كانت تعد أم العلوم والمعارف الإنسانية عامة، إضافة إلى بعض القيود التي تأتي من طبيعة الإطار الأصولي والمنهجي للفقه الإسلامي.

### 1- تراجع أهمية الفلسفة وأثر ذلك على الفكر السياسي الاسلامي

عرف العالم الإسلامي ذروة ازدهار العلوم والترجمة وانتشار المعرفة، ما بين أواخر القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري، بحيث في نهايات القرن الثاني الهجري، نشطت حركة الترجمة وخاصة في عهد المأمون، وتم ترجمة العديد من كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، ونشأ اتجاه كلامي فلسفي وبرزت المدرسة الاعتزالية العقلانية، التي جعلت من العقل مرجعًا مهمًا، واستمر هذا الوضع مع خلفاء آخرين في القرن الثالث الهجري، كالواثق والمعتصم[57]، وأنشيء بيت الحكمة الذي يتضمن مجموعة من الكتب والمعارف المترجمة من لغات عدة إلى اللغة العربية[58]، وبفضل هذه الحركة ظهر العديد من العلماء والفلاسفة في العديد من المجالات.

وقد ظهر العديد من المفكرين المسلمين المتأثرين بالفكر السياسي الفلسفي اليوناني والفارسي قبل القرن السابع الهجري، أمثال الفارابي، وابن سينا، لكن في أواخر القرن الخامس الهجري، كتب الإمام الغزالي كتابه الشهير تهافت الفلاسفة، رد فيه على مجموعة من الفلاسفة، وبالرغم من أن انتقاد الغزالي للفلاسفة كان بالأساس في المسائل التي لها ارتباط بالدين والعقيدة، كموضوع البعث

(57) بدوي، عبد المجيد أبو الفتوح، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد، الإسكندرية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط، 2، (1988م)، (ص/20).

(58) ذكر المؤرخ ابن النديم بيت الحكمة ويسميها أيضًا خزانة المأمون أو خزانة الحكمة، وكررها في مواضيع كثيرة من كتابه، وذكر أنها تتضمن العديد من الكتب في الكثير من المجالات والثقافات، كالفرس واليونان، وقد ذكر ابن النديم العديد من العلماء في عصره خلال القرن الرابع وقبله من القرون السابقة، وذلك في شتى مجالات العلوم والمعارف، علماء من أصول مختلفة، وذكر أن المأمون قد راسل ملك الروم لإمداده بمجموعة من الكتب من العلوم القديمة المخزونة في بلاد الروم، للاستزادة ينظر:
ابن النديم، الفهرست، المحقق الشيخ إبراهيم رمضان، لبنان، دار المعرفة بيروت، ط، ١، (١٩٩٤م)، (ص/٣٠١).

وقدم العالم والمسائل المتعلقة بصفات الله، إلا أن انتقاده كان شديدًا، بحيث كفر بموجبه، فلاسفة ومفكرين كالفارابي وابن سينا، وذلك بسبب آرائهم في موضوعات لها ارتباط بالعقائد الدينية، المتأثرة بالفلسفة اليونانية[59].

وبالرغم من أن هذه النظرة السلبية للفلسفة كانت أساسًا لمبحث العقائد في الفلسفة، إلا أنه بحكم طبيعة الفلسفة الجامعة في حينها لكل العلوم الطبيعية والإنسانية، كان أي نقض لجزء من مباحث الفلسفة يمتد تلقائيا إلى بقية الفروع، ولو بأشكال أقل من الرفض، أقله ضعف الاهتمام بمجالات فلسفية وعلمية منها مجال الفكر السياسي، وذلك بسبب عدم وصول تطور المعرفة البشرية حينها إلى مرحلة الفصل والتخصص في العلوم، وصعوبة التمييز بين فروع الفلسفة، كل هذه العوامل أدت إلى انعكاسات سلبية على تطور الفلسفة، والفكر السياسي في العالم الاسلامي[60].

وخاصة مع استمرار تكفير بعض المشتغلين بالفلسفة من المسلمين في القرن السابع الهجري وما بعده، من طرف العديد من الفقهاء[61]، واتسع معه تراجع الاهتمام بالفلسفة وما يرتبط بها من مجالات علمية ومعرفية، بما يمكن أن نسميه صراع المدرسة الفقهية مع المدرسة الفلسفية الإسلامية، كل ذلك يمكن أن يفسر تعثر تطور الفكر السياسي الإسلامي في القرن السابع الهجري، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن العديد من مرتكزات تطور الفكر السياسي في العالم الغربي، ومن ضمنها نظرية العقد الاجتماعي ومفاهيم الديمقراطية والدستور، وفصل السلط، خرجت من رحم الفلسفة واسهامات الفلاسفة الأوروبيين، ولها اتصال تاريخي بالفلسفة اليونانية، مع العديد من الفلاسفة أمثال أرسطو وسولون، وكذلك مع فلاسفة مسلمين كالفارابي وابن رشد.

في مقابل تراجع الاهتمام بالفلسفة في العالم الإسلامي، بدأ أهم المنظرين والمفكرين السياسيين الغربيين في الاهتمام بالفلسفة، فتوما الأكويني في كتابه الذي أهداه لملك قبرص قد استشهد إلى جانب اللاهوت في مواضع عديدة، بالفيلسوف أرسطو لتعضيد نظريته السياسية، بل واستشهد بالفيلسوف

(59) الغزالي، المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال، الناشر مركز دار المنهاج للدراسات، ط،1، اصدار:2، (2015م)، (ص/66).

(60) تأثرت فروع أخرى من الفلسفة التي ليس لها علاقة بمجال العقائد يتضح من تمييز الإمام الغزالي بين أربعة فروع من الفلسفة، أولها الهندسة والحساب، ويرى اباحتهما مع صيانة الضعيف منهما، والفرع الثاني المنطق ثم الفرع الثالث الإلهيات ويرى أنها مذاهب فلسفية باطلة، ثم أخيرًا الطبيعيات وهي دراسة خواص الأجسام ويرى أن لا حاجة إليها عكس علم الطب. للاستزادة ينظر:

الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، ربع العبادات القسم الأول، دار المنهج، إصدار الثالث، ط، 1، (2021م)، (ص/-87 88).

(61) ابن القيم، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: سيد إبراهيم، القاهرة، دار الحديث، ط: 1، (1992م)، (ص/177-175).

المسلم ابن سينا، بالرغم من الاختلاف في الدين[62]. وبالتالي استطاع تأسيس تنظيره السياسي على أسس عقلية وفلسفية مع الحفاظ على العمق الديني لنظريته باعتباره رجل دين مسيحي، مما جعل فكره توفيقًا ووصلًا بين اللاهوت والفلسفة، وبين العصور الوسطى والحداثة في القرون التي تلت القرن الثالث عشر الميلادي.

## 2- الشروط الفقهية المنهجية في تناول الموضوعات السياسية

إذا كان الفكرُ السياسيُّ الإسلامي المعاصر يتداول نظريات وتصورات سياسية متصلة بنصوص دينية، فإن ذلك يقابله غياب تطوير التنظير الفكري السياسي في القرن السابع الهجري، التي لا تعطي نفس الأهمية لروايات دينية وتاريخية، بفعل الحكم عليها وفق شروط الإسناد والتضعيف والتصحيح وقواعد الأصول عند الفقهاء والمحدثين، وإن كانت هذه الشروط مهمة في ضمان حفظ نقل الروايات الشفهية، وضبط قواعد الاجتهاد الفقهي، إلا أنها من جانب آخر أدت إلى عدم اهتمام الفقهاء المتقدمين بروايات دينية وتاريخية، كان يمكن لها أن تكون أساس ديني لتطور الفكر السياسي الاسلامي، وفي مقدمة هذه النصوص السياسية المشهورة حاليًّا، وثيقة المدينة التي تعتبر محور اهتمام الكتابات الفكرية الإسلامية المعاصرة.

وثيقة المدينة وضعت إطار تنظيمي للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وبخاصة اليهود في المدينة المنورة، بعد الهجرة النبوية من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة، ويمكن القول أنها عقد يوجب مجموعة من الحقوق والواجبات لكافة أطرافه المسلمين وغير المسلمين[63]، هذه الوثيقة ربما كان يمكن أن تشكل أرضية هامة لتطور الفكر السياسي الإسلامي بشكل مبكر، لجعلها سابقة مهمة يمكن التأسيس عليها لبناء قاعدة وأساس لوضع أطر معيارية تضمن حقوق وواجبات المحكومين أمام الحاكم، وتتجاوز إشكاليات الصراعات الدينية والطائفية والمذهبية التي ساهمت في إضعاف العالم الإسلامي، وبخاصة في فترة القرن السابع الهجري.

غير أنَّ هذا التطور لم يحدث نتيجة ما يمكن أن نسميها شروط فقهية منهجية، حالت دون الاهتمام بهذه الوثيقة وغيرها والبناء عليها، ومنها قيد الإسناد في الحكم على الروايات، بحيث إنَّ الفقهاء المهتمين بمسائل الإسناد لم يولوها الاهتمام الكبير، فهذه الوثيقة وردت في أول المصادر التاريخية الإسلامية في

(62) Aquinas, Thomas, On kingship, to the King of Cyprus, Op. cit. (pp 30, 94).

(63) حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت، دار النفائس، ط، 5، (1985م)، (ص/59).

سيرة ابن هشام[64]، لكن من غير إسناد متصل، منسوبة أيضًا إلى المؤرخ ابن إسحاق المثار الجدل حول حجية روايته عند المحدثين، وأشار بعض المؤرخين اللاحقين لبعض الفقرات من هذه الوثيقة مفرقة مثل الطبري من دون إسناد متصل[65]، ونجدها في مصادر تاريخية وفقهية قديمة، لكن في أغلبها تأتي بفقرات قصيرة من هذه الوثيقة، مع ملاحظات وتحفظات فقهية حول أسانيد هذه الأجزاء[66]، وبالتالي نستخلص أن عدم إيلاء الأهمية لهذه الوثيقة تنظيرًا وتفسيرًا في الكتابات السياسية الفكرية المتقدمة، يمكن أن نرجعه إلى عدة عوامل أهما:

_ قيود التصحيح والتضعيف، واتصال السند لدى المحققين والمحدثين المتقدمين، وبخاصة إذا جاءت هذه النصوص في السيرة النبوية، وكانت غير متوافقة مع السياق الزمني الذي يعيش فيه الفقهاء.

_ انصراف الفقه الإسلامي إلى وثائق أخرى لا ترتقي من حيث تقدمها إلى وثيقة المدينة، لكنها تناسب السياق الزمني للقرن السابع الهجري، مثل وثيقة الشروط العمرية، رغم أنها هي الأخرى لا تصح وفق علة الإسناد، إلا أن شهرتها كما ذكر ابن القيم تغني عن صحة إسنادها[67]. وفي هذا تجاوز من الفقه لشروط الإسناد إذا توافقت مع السياق الزمني للفقهاء، وهذا يؤكد أن شرط السياق الزمني، أكثر حسمًا من بقية الشروط.

_ فكرة الناسخ والمنسوخ، التي تنظر لعدم حجية بعض النصوص والأحكام والممارسات النبوية في المرحلة المتقدمة من فترة البعثة النبوية، إذا جاءت نصوص أخرى لاحقة ناسخة لها، ووثيقة المدينة جاءت في الفترة الأولى من الهجرة النبوية.

كل هذه القيود الفقهية تنطبق على الكثير من الآثار الدينية الأخرى، التي لم يتم الاهتمام بها بسبب عدم استيفائها للشروط الفقهية من حيث الإسناد أو لم توافق السياق الزماني والمكاني للفقهاء، فاهتمام البحوث الأكاديمية والفكرية الإسلامية المعاصرة ببعض الجوانب السياسية من سيرة الخلفاء الراشدين على سبيل المثال، يقابله اهتمام محدود من طرف الفقهاء المتقدمين ببعض الروايات التاريخية التي وردت عن الخلفاء الراشدين، والتي تحيل على ممارسة متقدمة في العلاقات السياسية، وذلك بفعل الحكم عليها وفق القيود والشروط نفسها التي تطرقنا لها.

(64) ابن هشام، السيرة النبوية، الجزء الأول، تحقيق مصطفى السقا. مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط، 2، (1955م)، (ص/501).

(65) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، الجزء: 2، بيروت، دار التراث، ط، 2، (1387ه)، (ص/479).

(66) العوشن، محمد بن عبد الإله، ما شاع ولم يثبت في السيرة النبوية، الرياض، دار طيبة، (2008م). (ص/98-92).

(67) ابن قيم الجوزية، احكام اهل الذمة، الجزء الثالث، المحقق يوسف بن أحمد البكري، شاكر بن توفيق العاروري، الدمام، رمادي للنشر، ط، 1، (1997م)، (ص/1164).

## خاتمة:

من خلال استشكال موضوع تفاعل الفكر السياسي الإسلامي مع سياق التحولات التي عرفها القرن السابع الهجري، بالتزامن مع بروز نظرية توما الأكوني السياسية في النسق الفكري الغربي، نخلص إلى ما يلي:

1. رسوخ فكرة ضرورة ووجوب الإمامة دينيا عند السنة، لكن من غير نص على الإمام، في حين أن الإمامة عند الشيعة ترسخت نظريا لترتقي لتعتبر أصلًا من أصول الدين، وتكون عن طريق النص الديني على الإمام، في نفس الفترة الزمنية برز في السياق الغربي، نظرية توما الأكويني السياسية، التي تؤسس لضرورة الحاجة للسلطة، لكن وفق شرعية عقلية فلسفية ودينية.
2. بداية التراجع عن ضرورة توفر النسب القرشي في الإمام، والذي رافقه تركيز على أن الإمامة أساسًا تنعقد بالغلبة والقهر والاستيلاء، مع ميل أكبر من الفقه إلى عدم جواز الخروج على الحاكم، في مقابل هذا الرأي نلاحظ أن أهم مستجد في نظرية توما الأكويني السياسية، رفضه الشديد للاستبداد والطغيان، واعتبره أسوأ أنواع الحكم، بحيث يعتبر أن من حق من نصب المستبد أن يعزله، وحاول وضع آليات مبكرة لتجنب الاستبداد، وتقنين السلطة.

أمام هذا الوضع الذي يميل فيه الفكر السياسي الإسلامي للتحفظ والبحث عن الاستقرار في مقابل تطور التنظير السياسي مع توما الأكويني، الرافض للاستبداد والمتمسك بالعقلنة وتقنين السلطة السياسية، وكتفسير للإكراهات التي حالت دون تطور الفكر السياسي الإسلامي، خلصنا إلى الإكراهات التالية:

1. أولًا إكراهات بنيوية سياسية، متمثلة بطبيعة العلاقة بين الفقهاء والسلطة السياسية، المتسمة بالتداخل والتمازج والاستقواء، في حين بدأت أوروبا في الاتجاه نحو نوع من استقلالية الكنيسة عن السلطة السياسية، مع ما يعرف بنزاع التنصيب.

   هناك مسألة إضافية متعلقة بتراجع أهمية الشورى، مع غياب آليات تطويرها وتفعيلها، كل هذا يقابله بدايات بروز التجربة البرلمانية في إنجلترا، وظهور الميثاق الأعظم، وكلها آليات ساهمت بشكل تدريجي في تقنين وتنظيم السلطة السياسية.
2. ثانيًا إكراهات إبيستيمولوجية، تناولنا من خلالها تراجع أهمية الفلسفة في العالم الإسلامي، وتأثير ذلك في تطور مجال الفكر السياسي، إضافة إلى طبيعة الشروط الفقهية المنهجية في

التعامل مع بعض الروايات التاريخية، التي أهمل بموجبها الفكر السياسي الإسلامي بعض النصوص والروايات، التي تؤسس لممارسات سياسية متقدمة، والتي لم يتم الاهتمام بها إلا في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

استعانتنا بالمقارنة بين وضعية الفكر السياسي الإسلامي والغربي، لا ينبع من التفضيل المطلق لنموذج على حساب آخر، فالعالم الإسلامي في القرون الهجرية الأولى وتحديدًا في عصر التدوين، عرف ذروة الحضارة العربية الإسلامية، ومعه ازدهرت العديد من العلوم والمعارف، ومن ضمنها مجال الفكر السياسي، وبالتالي حتى وإن كان القرن السابع الهجري، ربما يعتبر بداية للتراجع على مستوى انتاج المعرفة والنظريات السياسية في الفكر السياسي الإسلامي، فإن ذلك لا يخفي أن الحضارة الإسلامية عرفت مراحل كانت في مركز الريادة علميا. وربما كان قانون التعاقب والتداول الحضاري أدى لأفول القوة في الشرق بالتزامن مع بداية الانبعاث الحضاري في الغرب، الذي بلغ أوجه مع عصر النهضة، بحيث شمل نظريات فكرية سياسية غنية منها نظرية العقد الاجتماعي، وفصل السلط والبرلمانات والدساتير وسيادة القانون.

أهم توصية يخرج بها هذا البحث هي الحاجة إلى اهتمام الأبحاث والدراسات بالعوامل الإبيستيمولجية المعرفية والمنهجية في تفسير تراجع المجال الفكري السياسي في العالم الإسلامي، وأن جذور هذا التراجع كانت مبكرة وليست وليدة القرون المتأخرة، وتطوير الفكر السياسي الإسلامي بحاجة للعودة لأصوله الأولى وقواعده ومناهج اشتغاله.

## المراجع:


الآلوسي، م. ش. (1880). *جلاء العينين في محاكمة الأحمدين*. المكتبة العصرية.

بدوي، ع. أ. ف. (1988). *التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد* (ط. 2). دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.

بيود، م. ع. (2022). *العلاقة بين الفقيه والسلطان في الفكر السياسي الإسلامي* (أطروحة دكتوراه). جامعة سكاريا.

جبرون، أ. (2015). *نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره* (ط. 1). منتدى العلاقات العربية والدولية.

الجويني، ع. ب. ع. (1979). *غياث الأمم في التياث الظلم*. دار الدعوة.

حميد الله، م. (1985). *مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة* (ط. 5). دار النفائس.

ديورانت، و. ج. (1988). *قصة الحضارة: عصر الإيمان* (ج. 4، ترجمة بدران). دار الجيل.

السبكي، ت. ب. ع. (1992). *طبقات الشافعية الكبرى* (ج. 8، ط. 2). هجر للطباعة والنشر.

الطبري، م. ب. ج. (1387هـ). *تاريخ الرسل والملوك* (ج. 2، ط. 2). دار التراث.

الطوسي، ن. ب. م. (1988). *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد* (ط. 1). مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

العوشن، م. ب. ع. (2008). *ما شاع ولم يثبت في السيرة النبوية*. دار طيبة.

فوكوياما، ف. (2016). *أصول النظام السياسي: من عصور ما قبل التاريخ إلى الثورة الفرنسية* (ج. 1، ط. 1). منتدى العلاقات العربية والدولية.

الغزالي، أ. ح. م. (2015). *المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال* (ط. 1). مركز دار المنهاج للدراسات.

الغزالي، أ. ح. م. (2021). *إحياء علوم الدين* (ج. 1، ط. 1). دار المنهاج.

الكتبي، م. ب. ش. (1974). *فوات الوفيات والذيل عليها* (ج. 2، ط. 1). دار صادر.

الماوردي، ع. ب. م. (2006). *الأحكام السلطانية* (تحقيق أحمد جاد). دار الحديث.

المعلمي، ع. ب. ي. (1986). *التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل* (ج. 1، ط. 2). المكتب الإسلامي.

المقريزي، ت. ب. ع. (2002). *درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة* (ج. 2، ط. 2). دار الغرب الإسلامي.

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (1992). *الموسوعة الفقهية الكويتية* (ج. 26، ط. 1). مطابع دار الصفوة.

النووي، ي. ب. ش. (1930). *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج* (ج. 12، ط. 1). دار إحياء التراث العربي.

النووي، ي. ب. ش. (1991). *روضة الطالبين وعمدة المفتين* (ج. 10، ط. 3). المكتب الإسلامي.

ابن العربي، أ. ب. م. (2003). *أحكام القرآن* (ج. 1، ط. 3). دار الكتب العلمية.

ابن جماعة، ب. ب. إ. (1985). *تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام* (ط. 1). رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الإسلامية.

ابن حجر العسقلاني، أ. ب. ع. (1379هـ). *فتح الباري شرح صحيح البخاري* (ج. 13). دار المعرفة.

ابن خلدون، ع. ب. م. (1981). *المقدمة* (تحقيق خليل شحادة، ج. 1، ط. 1). دار الفكر.

ابن خلدون، ع. ب. م. (2014). *مقدمة ابن خلدون* (ج. 2، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط. 7). دار نهضة مصر.

ابن القيم، م. ب. أ. (1992). *مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة* (تحقيق سيد إبراهيم، ط. 1). دار الحديث.

ابن القيم الجوزية، م. ب. أ. (1997). *أحكام أهل الذمة* (ج. 3، تحقيق يوسف بن أحمد البكري & شاكر بن توفيق العاروري، ط. 1). رمادي للنشر.

ابن كثير، إ. ب. ع. (1418هـ). *البداية والنهاية* (ج. 18، ط. 1). دار هجر.

ابن النديم، م. ب. إ. (1994). *الفهرست* (تحقيق إبراهيم رمضان، ط. 1). دار المعرفة.

ابن هشام، ع. ب. أ. (1955). *السيرة النبوية* (ج. 1، تحقيق مصطفى السقا، ط. 2). شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

ابن الوردي، ع. ب. م. (1996). *تاريخ ابن الوردي* (ج. 2، ط. 1). دار الكتب العلمية.

ابن تيمية، أ. ب. ع. ت. (1986). *منهاج السنة النبوية* (ج. 1، تحقيق محمد رشاد سالم، ط. 1). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تيمية، أ. ب. ع. ت. (1986). *منهاج السنة النبوية* (ج. 6، تحقيق محمد رشاد سالم، ط. 1). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن تيمية، أ. ب. ع. ت. (1439هـ). *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية* (تحقيق علي بن محمد العمران، ط. 1). دار عالم الفوائد.

## References:

Al-Alusi, M. S. (1880). *Jalāʾ al-ʿAynayn fī muḥākamat al-Aḥmadayn*. Al-Maktabah al-ʿAṣriyyah. (in Arabic).

Al-ʿAwshan, M. B. A. (2008). *Mā shāʿa wa lam yathbut fī al-sīrah al-nabawiyyah*. Dār Ṭaybah. (in Arabic).

Al-Ghazali, A. H. M. (2015). *Al-munqidh min al-ḍalāl wa al-mufṣiḥ bi al-aḥwāl* (1st ed.). Markaz Dār al-Minhāj lil-Dirāsāt. (in Arabic).

Al-Ghazali, A. H. M. (2021). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* (Vol. 1, 1st ed.). Dār al-Minhāj. (in Arabic).

Al-Juwayni, A. B. A. (1979). *Ghiyāth al-umam fī iltiyāth al-ẓulam*. Dār al-Daʿwah. (in Arabic).

Al-Kutbi, M. B. Sh. (1974). *Fawāt al-wafayāt wa al-dhayl ʿalayhā* (Vol. 2, 1st ed.). Dār Ṣādir. (in Arabic).

Al-Maqrizi, T. B. A. (2002). *Durar al-ʿuqūd al-farīdah fī tarājim al-aʿyān al-mufīdah* (Vol. 2, 2nd ed.). Dār al-Gharb al-Islāmī. (in Arabic).

Al-Mawardi, A. B. M. (2006). *Al-aḥkām al-sulṭāniyyah* (Ed. Aḥmad Jād). Dār al-Ḥadīth. (in Arabic).

Al-Muʿallimi, A. B. Y. (1986). *Al-tankīl bimā fī taʾnīb al-Kawtharī min al-abāṭīl* (Vol. 1, 2nd ed.). Al-Maktab al-Islāmī. (in Arabic).

Al-Nawawi, Y. B. Sh. (1930). *Al-minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Vol. 12, 1st ed.). Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. (in Arabic).

Al-Nawawi, Y. B. Sh. (1991). *Rawḍat al-ṭālibīn wa ʿumdat al-muftīn* (Vol. 10, 3rd ed.). Al-Maktab al-Islāmī. (in Arabic).

Al-Subki, T. B. A. (1992). *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyyah al-kubrā* (Vol. 8, 2nd ed.). Hajar lil-Ṭibāʿah wa al-Nashr. (in Arabic).

Al-Tabari, M. B. J. (1387 AH). *Tārīkh al-rusul wa al-mulūk* (Vol. 2, 2nd ed.). Dār al-Turāth. (in Arabic).

Al-Tusi, N. B. M. (1988). *Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-iʿtiqād* (1st ed.). Muʾassasat al-Aʿlami lil-Maṭbūʿāt. (in Arabic).

Aquinas, T. (1915). *Summa theologica* (Part III). Burns, Oates & Washbourne.

Aquinas, T. (1949). *On kingship: To the king of Cyprus*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Backman, C. R. (2003). *The worlds of medieval Europe*. Oxford University Press.

Badawi, A. A. F. (1988). *Al-tārīkh al-siyāsī wa al-fikrī li al-madhhab al-sunnī fī al-mashriq al-islāmī min al-qarn al-khāmis al-hijrī ḥattā suqūṭ Baghdād* (2nd ed.). Dār al-Wafāʾ lil-

Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. (in Arabic).

Bayyud, M. A. (2022). *Al-ʿalāqah bayna al-faqīh wa al-sulṭān fī al-fikr al-siyāsī al-islāmī* (Doctoral dissertation). Sakarya University. (in Arabic).

Campo, J. E. (2009). *Encyclopedia of Islam*. Facts On File.

Daileader, P. (2001). *The high Middle Ages*. The Teaching Company.

Durant, W. J. (1988). *Qiṣṣat al-ḥaḍārah: ʿAṣr al-īmān* (Vol. 4, Trans. Badran). Dār al-Jīl. (in Arabic).

Fukuyama, F. (2016). *Uṣūl al-niẓām al-siyāsī: min ʿuṣūr mā qabl al-tārīkh ilā al-thawrah al-Faransiyyah* (Vol. 1, 1st ed.). Arab International Relations Forum. (in Arabic).

Hamidullah, M. (1985). *Majmūʿat al-wathāʾiq al-siyāsiyyah li al-ʿahd al-nabawī wa al-khilāfah al-rāshidah* (5th ed.). Dār al-Nafāʾis. (in Arabic).

Ibn al-ʿArabi, A. B. M. (2003). *Aḥkām al-Qurʾān* (Vol. 1, 3rd ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic).

Ibn al-Nadim, M. B. I. (1994). *Al-fihrist* (Ed. Ibrahim Ramadan, 1st ed.). Dār al-Maʿrifah. (in Arabic).

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, M. B. A. (1997). *Aḥkām ahl al-dhimmah* (Vol. 3, Eds. Yūsuf al-Bakri & Shakir al-ʿAruri, 1st ed.). Ramadi Publishing. (in Arabic).

Ibn al-Qayyim, M. B. A. (1992). *Mukhtaṣar al-ṣawāʿiq al-mursalah ʿalā al-jahmiyyah wa al-muʿaṭṭilah* (Ed. Sayyid Ibrahim, 1st ed.). Dār al-Ḥadīth. (in Arabic).

Ibn al-Wardi, A. B. M. (1996). *Tārīkh Ibn al-Wardi* (Vol. 2, 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic).

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalani, A. B. A. (1379 AH). *Fatḥ al-bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Vol. 13). Dār al-Maʿrifah. (in Arabic).

Ibn Hisham, A. B. A. (1955). *Al-sīrah al-nabawiyyah* (Vol. 1, Ed. Mustafa al-Saqqa, 2nd ed.). Mustafa al-Babi al-Halabi Press. (in Arabic).

Ibn Jamaʿah, B. B. I. (1985). *Taḥrīr al-aḥkām fī tadbīr ahl al-Islām* (1st ed.). Supreme

Council of Sharia Courts and Islamic Affairs. (in Arabic).

Ibn Kathir, I. B. A. (1418 AH). *Al-bidāyah wa al-nihāyah* (Vol. 18, 1st ed.). Dār Hajar. (in Arabic).

Ibn Khaldun, A. B. M. (1981). *Al-muqaddimah* (Vol. 1, Ed. Khalil Shahada, 1st ed.). Dār al-Fikr. (in Arabic).

Ibn Khaldun, A. B. M. (2014). *Muqaddimat Ibn Khaldun* (Vol. 2, Ed. ʿAli ʿAbd al-Wahid Wafi, 7th ed.). Nahdat Misr. (in Arabic).

Ibn Taymiyyah, A. B. A. T. (1439 AH). *Al-siyāsah al-sharʿiyyah fī iṣlāḥ al-rāʿī wa al-raʿiyyah* (Ed. ʿAli al-ʿUmran, 1st ed.). Dār ʿĀlam al-Fawāʾid. (in Arabic).

Ibn Taymiyyah, A. B. A. T. (1986). *Minhāj al-sunnah al-nabawiyyah* (Vol. 1, Ed. Muhammad Rashad Salim, 1st ed.). Imam Muhammad ibn Saud Islamic University. (in Arabic).

Ibn Taymiyyah, A. B. A. T. (1986). *Minhāj al-sunnah al-nabawiyyah* (Vol. 6, Ed. Muhammad Rashad Salim, 1st ed.). Imam Muhammad ibn Saud Islamic University. (in Arabic).

Jabroun, A. (2015). *Nashʾat al-fikr al-siyāsī al-islāmī wa taṭawwuruh* (1st ed.). Arab International Relations Forum. (in Arabic).

Littlejohn, J. M. (1894). *The political theory of the schoolmen and Grotius* (Parts I–III). Current Press.

Magna Carta. (1215). *Magna Carta (1215)*. University of Texas at Austin. Retrieved October 30, 2024, fromhttps://minio.la.utexas.edu/webeditor-files/coretexts/pdf/121520magna20carta20discussion.pdf

Ministry of Awqaf and Islamic Affairs. (1992). *Al-mawsūʿah al-fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah* (Vol. 26, 1st ed.). Dār al-Ṣafwah Press. (in Arabic).

Morrice, D. (1996). *Philosophy, science and ideology in political thought*. Palgrave Macmillan.

Pollard, A. F. (1926). *The evolution of Parliament* (2nd ed.). Longmans, Green and Co.

Spufford, P. (1967). *Origins of the English Parliament*. Barnes & Noble.

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.525

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 12-5-2025
تاريخ القبول: 28-2-2026

# تجديد المنهج الفقهي عند الإمام الشاطبي (ت790هـ) بين مرجعية النص وسؤال الواقع

ربيع الحمداوي[1]

elhamdaouirabii@gmail.com

## الملخص:

يسعى البحث إلى بيان معالم السياق التاريخي لتجديد المنهج الفقهي في القرن الثامن الهجري، وبيان معالم أزمة المنهج الفقهي وتحديات تجديده زمن الإمام الشاطبي. وبيان طرق استثمار الشاطبي للمدخل التكاملي والأخلاقي في التجديد الفقهي. ويستند البحث على المنهج الوصفي التحليلي القائم على جمع المعطيات ووصفها من أجل القيام بالمقارنة بينها، وتفكيكها، بغية الوصول إلى نماذجها التفسيرية، فالوصف اعتمدت عليه في تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها وتفسيرها للوصول إلى تعميمات مقبولة، والتحليل وظفته في دراسة الإشكالات العلمية، تفكيكا وتقويما وتركيبا، من أجل استخلاص الأفكار وتحليلها ونقدها واستعراض نتائجها. ويتكون البحث من مقدمة وثلاثة محاور أساسية: أولها: السياق التاريخي لتجديد المنهج الفقهي في القرن الثامن الهجري، الثاني: معالم أزمة المنهج الفقهي زمن الإمام الشاطبي، الثالث: مداخل تجديد المنهج الفقهي عند الإمام الشاطبي، وسيجيب عن تساؤلات منها: ما هي معالم تجديد المنهج الفقهي عند الإمام الشاطبي؟ وكيف كان للواقع أثر في هذا الاجتهاد والتجديد؟ وكيف وظّف الإمام الشاطبي المدخل المصطلحي والمنهجي في هذا التجديد؟ هذا ما يحاول البحث بيانه. أبرزت الدراسة نقد الشاطبي لجمود أصول الفقه، ودعوته لتجديد المنهج بربط النص بالواقع ومقاصد الشريعة لتحقيق فاعلية الاجتهاد.

## الكلمات المفتاحية:

المنهج الفقهي، المدخل المصطلحي، الاجتهاد والتجديد، مقاصد الشريعة.

(1) أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة السلطان مولاي سليمان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بني ملال، المغرب.

للاقتباس: الحمداوي، ربيع، تجديد المنهج الفقهي عند الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت. 790هـ) بين مرجعية النص وسؤال الواقع، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 326- 356.

© 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: 2025-5-12
Accepted: 2026-2-28

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# Renewing the Jurisprudential Methodology of Imam al-Shatibi (d. 790 AH): Between the Authority of the Text and the Question of Reality

**Rabei Al-Hamdaoui**[2]

elhamdaouirabii@gmail.com

## Abstract:

This research examines the renewal of jurisprudential methodology in the eighth century AH, focusing on the intellectual crisis of the time and Imam al-Shatibi's response to it. Employing a descriptive-analytical approach, the study gathers and interprets data to construct explanatory models, combining description to collect and compare facts with analysis to deconstruct, evaluate, and synthesize scholarly problems. Structured into three sections, it first outlines the historical context of methodological renewal, then explores the features of the crisis confronting jurisprudence in al-Shatibi's era, and finally analyzes his approaches to renewal. Central questions include the characteristics of al-Shatibi's renewal, the influence of historical reality on his intellectual project, and his use of terminological and methodological tools. The study highlights al-Shatibi's critique of rigid jurisprudential principles and his call to link texts with lived reality and the objectives of Islamic law, thereby achieving effective legal reasoning through an integrative and ethical approach that balanced tradition with renewal.

## Keywords:

*The Jurisprudential Methodology, The Terminological Approach, Ijtihad and Renewal, The Objectives of Sharia.*

(2) Professor of Islamic Studies, Sultan Moulay Slimane University, Faculty of Arts and Humanities, Beni Mellal, Morocco.

Cite this article as: Al-Hamdaoui, Rabei, Renewing the Jurisprudential Methodology of Imam al-Shatibi (d. 790 AH): Between the Authority of the Text and the Question of Reality, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026, 326-356.

© 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:

تنطلق اشكالية البحث من بيان نموذج في تجديد المنهج الفقهي أخذ حظه من الاهتمام ولا زال نتيجة الواقع الذي عاصره الإمام الشاطبي في القرن الثامن الهجري بسبب الافتقار لنموذج إصلاحي في تجديد الضوابط الشرعية والعقلية التي هي أساس القاعدة المعرفية في فلسفة التشريع، هذه الضوابط التي تواكب الواقع في تطوره، وتحيط بمتطلبات الحياة في تجدّدها، وهذا ما تسبب في الفوضى المجتمعية والسياسية المفتقرة إلى الضوابط الشرعية، وغيابها جعل المجتمع منفلت من سلطة النصوص الشرعية، حيث تنبّه الشاطبي لخطورة الواقع الأندلسي الذي استشرت فيه كثير من أنواع المخالفات الشرعية مما عاصره وعَبّر عنه في مقدمة كتابه الاعتصام، وبذلك وضع الشاطبي يده على الداء الذي أصاب فلسفة التشريع، والذي شعر به أصوليو عصره كالعز بن عبد السلام، والقرافي وابن قيم الجوزية وغيرهم، من الذين شاهدوا تكاثر المصالح والمفاسد في الواقع من جانب، والقصور المنهجي الذي جعل المنهج الفقهي عاجزا عن تأطير الواقع تأطيرا شرعيًّا.

لقد استثمر الإمام الشاطبي في الغرب الإسلامي رؤيته الفكرية في تجديد الدين، والمستندة على المدخل المنهجي من خلال فكره الأصولي، في كتاب الموافقات.

والسبب الذي حثَّ الشاطبي على تبني هذا النموذج الاجتهادي، الحرج الذي أصاب المناهج العلمية عموما ومنهج الدرس الأصولي خصوصا، وهو الدافع الملح لتبديد ليل التقليد والدعوة إلى الاجتهاد والتجديد، وقد تسبب في هذا الحرج عدة عوامل منها:

- قصور مباحث المنهج الفقهي في التجديد نتيجة عدم التمييز بين مبادئ العلم ومسائله، ولذلك استنكر الشاطبي ادراج كثير منها في المعرفة الأصولية، لأنها ليست من صلب العلم، وإنما هي من مُلحّه كما قال.

- القطيعة الحادثة بين العلم الشرعي وواقع تنزيله زمان التقهقر الأندلسي خصوصًا والإسلامي عمومًا، وهي قطيعة ناتجة عن انفصال العلم عن العمل، مما أثمر تراجعا حضاريا بدأت معالمه تلوح في الأفق الإسلامي، فكان من آثار ذلك زوال تواجد المسلمين في الأندلس مع الاضطراب العام في بلاد العالم الإسلامي، فالقطيعة هنا لا يُقصد بها قِلَّة المجتهدين والمؤلفات العلمية، وإنما يُقصد بها أثر النموذج الاجتهادي في الواقع الاجتماعي، ولذلك أولى الشاطبي اهتمامه بهذه المسألة ضمن نموذجه الإصلاحي.

- قصور المنهج الفقهي عن ضبط المصلحة ودرء المفسدة مما أسهم في انتشار البدع زمن الشاطبي، وما ذاك إلا نتيجة افتقار المنهج الاجتهادي لمسالك جليّة لهذه الغاية، ولعل ضحالة ما وصل إليه علم أصول الفقه في القرن الثامن الهجري كان من دواعي هذا الحال، كما أنَّ مستلزمات الاجتهاد لم تعد بمقدورها حصر الواقع الحضاري المتردي في زمانه.

انطلاقًا مما ذكرنا يمكننا طرح التساؤلات الآتية: ما هي معالم تجديد المنهج الفقهي عند الإمام الشاطبي؟ وكيف كان للواقع أثر في هذا الاجتهاد والتجديد؟ وكيف وظّف الإمام الشاطبي المدخل المصطلحي والمنهجي في هذا التجديد؟ هذا ما يحاول البحث بيانه.

يسعى البحث لتحقيق عدة أهداف منها:

- **أولا:** بيان معالم السياق التاريخي لتجديد المنهج الفقهي في القرن الثامن الهجري.
- **ثانيا:** بيان معالم أزمة المنهج الفقهي وتحديات تجديده زمن الإمام الشاطبي.
- **ثالثا:** بيان طرق استثمار الشاطبي للمدخل التكاملي والأخلاقي في التجديد الفقهي.

يستند البحث على المنهج الوصفي التحليلي القائم على جمع المعطيات ووصفها من أجل القيام بالمقارنة بينها، وتفكيكها، بغية الوصول إلى نماذجها التفسيرية، فالوصف اعتمدت عليه في تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها وتفسيرها للوصول إلى تعميمات مقبولة، والتحليل وظفته في دراسة الإشكالات العلمية، تفكيكا وتقويما وتركيبا، من أجل استخلاص الأفكار وتحليلها ونقدها واستعراض نتائجها.

ولتحقيق الأهداف المسطرة للبحث، ستشمل خطة البحث ثلاثة محاور أساسية:

أولها: السياق التاريخي لتجديد المنهج الفقهي في القرن الثامن الهجري.

الثاني: معالم أزمة المنهج الفقهي زمن الإمام الشاطبي.

الثالث: مداخل تجديد المنهج الفقهي عند الإمام الشاطبي.

## أولا: السياق التاريخي لتجديد المنهج الفقهي في القرن الثامن الهجري

إن من أصعب عقبات الفهم في التراث الإسلامي «بناء مواقف غير علمية منه، والانغماس في قضاياه وخلافاته وصراعاته دون تحليل المؤثرات التي أسهمت في نشأتها وتطورها ورسمت مسارها في هذا الاتجاه أو ذاك، وهذه القراءة تعزل العلوم الإسلامية عن محيطها الاجتماعي والثقافي، فتبدو مجرد قضايا ومقولات علمية اقتضاها الدليل المنقول أو المعقول، فكأنّ العلم ينشأ ويتطور خارج المجتمع،

وكأنّ العالم يختار دائما الأصوب والأرجح، لا يضغط عليه انتماؤه العقدي، ولا التزامه المذهبي، ولا الوضع الاجتماعي والسياسي»[3].

إنَّ جهود قراءة التراث الفقهي في معزل عن واقعه الاجتماعي، تجعل «الجهد ينصب على الدفاع عن الموروث نفسه من خلال اتجاه من اتجاهاته، أو اختيار من اختياراته، وفي كثير من الأحيان يكون الخطأ أو القصور في الآراء التي نتبنى خلفياته المذهبية من النوع الذي يتجاوز العالم فردا كان أو اتجاها، وذلك حينما يتعلق الأمر بخصوصيات عصر بأكمله أو ثقافة برمتها»[4].

وهذا ما يجعل دراسة السياق التاريخي أمرا بالغ الأهمية في إدراك بعض الاختيارات العلمية والاجتهادات الفقهية التي كان للواقع فيها دخله، والعلم بها يعين على فهم ظروف الاجتهاد في التاريخ لأنه غير منفصل عنه، كما يُعين على حسن فهم آراء العلماء حسب واقع المقام لا باعتماد أسلوب المقال فقط.

في اطار التعريف بالسياق التاريخي لتجديد منهج الاجتهاد الفقهي عند الإمام الشاطبي، يصبح لزاما علينا التعرُّف على الواقع الاجتماعي لهذه الفترة الزمنية؛ لأن «كل تطور في العلم إنما هو ترجمة لتطور في المجتمع، فكل تحول في الأول إنما هو صدى لتحول في الثاني ومواكبة له، فكأنَّ الأول سؤال والثاني جواب عنه، هذا من حيث الهيكل الكلي للعلم، والخطوط العريضة المتحكمة في مساره على العموم، لا على خصوص الجزئيات والفرعيات»[5]، وبالتالي فدراسة محيط عيش الإمام الشاطبي يقدم صورة عن عصره، ومن ثمّ مدى تأثره وتأثيره فيه عبر مؤلفاته.

لقد عاش الإمام الشاطبي في القرن الثامن الهجري من منتصف الربع الأول إلى أواخر الربع الأخير منه(720-790هـ)، وكان موطنه غرناطة في هذه الفترة بيد حكم الدولة النصرية، وكانوا يُعرفون كذلك بملوك بني الأحمر[6]، وقد عرفت غرناطة في هذا العصر كغيرها من ممالك الأندلس كثيرًا من الاضطراب والفتن سواء الداخلية أو الخارجية منها، أما أسباب الضعف من الداخل، فتمثلت في التنافس الشديد على الحكم، حيث توالى في عهد الشاطبي على الحكم سبعة سلاطين في مدة نصف قرن أو يزيد قليلًا[7]، وهو دليل على بوادر الضعف السياسي في هذا العصر، أما الضعف من الخارج

(3) السنوسي، أحمد «نظرات في قضية تجديد علم أصول الفقه في العصر الحديث»، سلسلة كتاب الاحياء، العدد 01 «الاجتهاد والتجديد في الفكر الاسلامي المعاصر دراسات مهداة إلى المفكر رضوان السيد»، ص43.

(4) نفسه، ص43.

(5) الأنصاري، فريد «المصطلح الأصولي عند الشاطبي «المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1424هـ/2004م، ص124.

(6) ينظر: محمد عبد الله عنان «نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين»، مطبعة المدني، القاهرة، ط 4، 1417هـ/1997م، ص38.

(7) ينظر: ابن الخطيب، أبو عبد الله محمد لسان الدين «الاحاطة في أخبار غرناطة»، شركة طبع الكتب العربية، ط1، 1319هـ، ص38-40.

فتمثل في العدو الصليبي الذي كان يحاول بكل وسائله من قوة وعتاد أن يستولي على غرناطة وغيرها من قلاع الأندلس، وبذلك أصبح الإسبان يهددون آخر أمل في البقاء الإسلامي ببلاد الأندلس رغم الإمدادات المغربية للأندلسيين، والتي لم تستطع رد هذا التهديد.

وإذا كان التراجع الحضاري للمسلمين في الأندلس عسكريا كما أوضحت، فإنه في حقيقته نتاج تراجع أخلاقي مؤثر في النفوس، نتيجة انغماس الأمراء والأكابر في ملذات الدنيا وتشبّهم بأخلاق العدو الصليبي، وهذا الوضع لم يقتصر على عِلْيَة القوم، بل تعداه إلى عامة الناس، حيث أدى هذا الأمر بكثير من العامة إلى المغالاة والمبالغة في الترف فانحرفوا بذلك عن منهج الاعتدال المشروع، فانتشر الغناء وذاع في الأماكن الخاصة والعامة، وقد أكد ذلك ابن الخطيب في قوله: «والغناء بمدينتهم فاش، حتى في الدكاكين التي تجمع صنائعها كثير من الأحداث كالخفافين ومثلهم»[8].

وإذا كانت تتوفر لغرناطة أوضاع اقتصادية رغيدة تمثلت في الثروات المعدنية والفلاحية، إضافة للخبرة الكبيرة في الصناعة والتجارة، وهي الظروف التي ساهمت في انعكاس ذلك على الأوضاع الاجتماعية، حتى أصبحت «حليهم في القلائد والدمالج والخلاخل والشنوف من الذهب الخالص، إلى هذا العهد في أولي الجدة واللجين في كثير من آلات الرجلين فيمن عداهم، والأحجار النفيسة من الياقوت والزبرجد والزمرد، ونفيس الجوهر كثير فيمن ترفع من طبقاتهم المستندة إلى ظل دولة، أو أعرق أصالة موفورة...»[9]، وهو مما جاء على لسان ابن الخطيب.

فإنه قد بلغ التفنن في الزينة عند النساء من أصناف الملبوسات، وأنواع المُحسِّنات ذروته حتى أصبح يلفت النظر، وهذا ما صرح به ابن الخطيب كذلك، حتى أنه خاف أن يكون ذلك ابتلاء من الله تعالى، وفتنة تؤذن مشايعتها بالزوال، وفي ذلك يقول: «وقد بلغن من التفنن في الزينة لهذا العهد، والمظاهرة بين المصبغات والتنافس في الذهبيات والديباجات، والتماجن في أشكال الحلي، إلى غاية نسأل الله أن يغض عنهن فيها عين الدهر، ويكف كف الخطب ولا يجعلها من قبيل الابتلاء والفتنة، وأن يعامل جميع من بها بستره ولا يسلبهم خفي لطفه بعزته وقدرته»[10].

إنَّ أهم ما يثير الانتباه لدى المتتبع لتاريخ المجتمع الأندلسي عامة، والمجتمع الغرناطي خاصة، هو شيوع ظاهرة الابتداع في كثير من مظاهر الدين: عباداته، ومعاملاته، وأخلاقه، ولعل ذلك راجع إلى

(8) نفسه، ص36.

(9) ابن الخطيب، أبو عبد الله محمد لسان الدين «اللمحة البدرية في الدولة النصرية»، تحقيق: محمد مسعود جبران، دار المدار الاسلامي، بيروت، ط1، 2009م، ص66، وكذلك: ابن الخطيب «الاحاطة في أخبار غرناطة»، ص38.

(10) ابن الخطيب «اللمحة البدرية في الدولة النصرية»، ص38.

ما عرفه هذا المجتمع من ألوان الترف، والبذخ، وإمعانه في التفنن في أساليب العيش الراقي، وإسرافه في وسائل الترفيه، وإغراقه في اقتناء كماليات الحياة(...)، وما إلى ذلك، مما أدى في الغالب إلى غياب الوازع الديني، والروحي ثم إلى طغيان الجانب المادي في الحياة، فاختلت بذلك الوسطية التي يدعو إليها الإسلام، والتي تربى عليها الفاتحون الأوائل لبلاد الأندلس، وفَقْدُ هذه الصفة في المجتمع مؤذن بالزوال ومُبشّر بالانحدار، وهذا ما وقع للمجتمع الغرناطي، فلم يمض عليه قرن بعد عصر الإمام الشاطبي حتى أصابه الدمار والهلاك على يد الإسبان[11].

والحق أن ظاهرة الابتداع في الدين في هذا العصر لم تكن خاصة بالمجتمع الأندلسي وحده، بل عرفتها المجتمعات الإسلامية الأخرى، بسبب تأثير المذاهب والفرق الوافدة من خارج المرجعية الإسلامية، فكان تأثيرها نتيجة إيغالها في الحياة الدينية للأمة الإسلامية.

لذلك لا غرابة أن نجد العلماء في المشرق[12]، والمغرب[13]، يقفون ضد هذه البدع وقفة المصلحين الموجّهين، فأسسوا بجهودهم تلك حركةَ إصلاحٍ وتغييرٍ أساسها تربية المسلمين على مبادئ الإسلام، وإنكار ما فشا فيهم من انحراف وابتداع، ووسائلها في ذلك: الوعظ، والتوجيه، والكتابة، والتأليف بالإضافة إلى أوقات التدريس التي كانت حلقات علم في التربية والتوجيه، عند كثير من الشيوخ والأساتذة المصلحين أمثال الإمام الشاطبي.

وهكذا فقد وقف العلماء من هذه الظاهرة موقف التنديد والاستنكار، وعلى رأسهم الإمام الشاطبي الذي كان من أكبر المدافعين عن السنة في مواجهة البدعة، وما كتاب الاعتصام الذي ألفه الشاطبي إلا من أجل هذا الغرض[14].

## ثانيًا: معالم أزمة المنهج الفقهي زمن الإمام الشاطبي

لقد أعرب الشاطبي في مقدمات الموافقات عن حرج معرفي أصاب المنهج الفقهي، وهو الدافع الملح لتبديد ليل التقليد والدعوة إلى الاجتهاد والتجديد، وقد تسبب في هذا الحرج عدة عوامل منها:

أولًا: قصور مباحث المنهج الفقهي في التجديد نتيجة عدم التمييز بين مبادئ العلم ومسائله،

(11) ينظر: الجيلالي المريني «القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتاب الموافقات»، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الدمام، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1423هـ/2002م، ص21.

(12) منهم الإمام ابن تيمية (728هـ) وابن القيم (751هـ) في المشرق، وهما المعاصران للفترة الزمنية التي نحن بصددها.

(13) وهم علماء الغرب الإسلامي عموما.

(14) ينظر: الجيلالي المريني «القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتاب الموافقات»، ص21-22.

وبذلك نحن بحاجة للتمييز بينهما قبل الانتقال لموقف الشاطبي منهما:

- مسائل العلم: «هي القضايا التي يطلب بحثها في صنف من العلوم خاصة»[15]، فكل علم له مسائل تبحث فيه «هي مطالبه الجزئية التي يطلب إثباتها فيه، كمسائل العبادات والمعاملات ونحوها للفقه، ومسائل الأمر والنهي والعام والخاص والإجماع والقياس وغيرها لأصول الفقه»[16]، لأنها تطلب فيه بالنظر والاستدلال. وعليه فالمسائل «هي التي تظهر فيها خصوصية العلم، ويتبيّن بها تميّزه عن غيره من العلوم «[17].
- مبادئ العلم: «هي محل بدايته، وسميت حدود موضوع العلم وأجزاؤه ومقدماته التي هي مادة قياساته مبادئ، لأنه عنها ومنها ينشأ ويبدو»[18]، وقرن بعض العلماء بين مبادئ العلم ومقدماته في التسمية، فقالوا «مبادئ العلوم هي المقدمات التي بها تبرهن تلك العلوم»[19]، فمقدمة العلم «هي ما يتوقف عليه الشروع في مسائله، سواء توقف نفس الشروع عليه كتصوره بوجه ما - والتصديق بفائدة ما»[20].

وبناء على ما ذكرناه في التمييز بين المبادئ والمسائل استنكر الشاطبي إدراج كثير من الخلافات الكلامية في المعرفة الأصولية، ليس باعتبارها مبادئ للعلم - لأن الشاطبي استحضر مبادئ علم الكلام في التأصيل لرأيه حيث قال: «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فسادا، وليس هذا موضع ذلك...»[21] - بل ببحثها والتدليل عليها باعتبارها مسائل لعلم الأصول، لأنها ليست من صُلب العلم كما قال: «وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبدا بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف

(15) الآمدي، سيف الدين «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين»، تحقيق: حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1413هـ/1993م، ص94.

(16) الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله «البحر المحيط في أصول الفقه»تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1421هـ/2000م، ج1، ص23-24.

(17) الشتوي، محمد بن علي الجيلاني «علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام»، مكتبة حسن العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1431هـ/2010م، ص169.

(18) الزركشي «البحر المحيط في أصول الفقه»، مرجع سابق، ج1، ص23.

(19) الآمدي «المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين»، مرجع سابق، ص94.

(20) الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول «دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون»، تحقيق: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/2000م، ج3، ص217.

(21) الشاطبي «الموافقات»، ج2، ص8-11.

إلا بفعل...»[22]، وهي مسائل لا يرجى من الخلاف فيها فائدة عملية «وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها، مما لا ثمرة له في الفقه»[23] على حد قول الشاطبي، ولم يقتصر الأمر على رفض ادراج بعض المباحث الكلامية في الدراسات الأصولية وحدها، وإنما تعداها كذلك لبعض المباحث اللغوية والمباحث المنطقية وغيرها، لأن «كل أصل يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه، فليس بأصل له»[24].

ثانيا: القطيعة الحادثة بين العلم الشرعي وواقع تنزيله زمان التقهقر الأندلسي خصوصا والإسلامي عموما، وهي قطيعة ناتجة عن انفصال العلم عن العمل، ولذلك أولى الشاطبي اهتمامه لهذه المسألة ضمن مقدمات كتاب الموافقات، فقال في المقدمة الخامسة: «كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»[25]، لأنَّ طلب العلم الشرعي «إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى»[26]، ولا يتحقق ذلك إلا بربط خطاب الشارع بالواقع، أي ربط العلم بفهمه مع العمل بتنزيله، وهو ما أكده في المقدمة السابعة، ثم خلص في المقدمة الثامنة إلى أن «العلم المعتبر شرعًا (أي الذي مدح الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أهله على الإطلاق)، هو العلم الباعث على العمل، الذي لا يُخلي صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعًا أو كرها»[27]، والشاطبي بهذا التأكيد على ربط العلم بالعمل يستحضر واقعه، فيحاول إعادة ربط اللحمة التي انفصلت في ذهن المجتهدين بين النص والواقع، وهي من أسباب التقليد والابتداع في الدين.

ثالثًا: قصور المنهج الفقهي في عصره عن ضبط المصلحة ودرء المفسدة نظرا لافتقاره إلى مسالك جليّة لهذه الغاية، «ولعل ضحالة ما وصل إليه علم أصول الفقه في القرن الثامن الهجري كان من دواعي هذا الحال، كما أن مستلزمات الاجتهاد لم تعد بمقدورها حصر الواقع المتردي الذي بدى متراجعا أمام زحف العدو الإسباني»[28]، وهذا ما نجد الإمام الشاطبي يستحضره لأن عصره شهد أزمة نتيجة سببين:

- أولهما: أيلولة الفقه في زمنه إلى شكلية غذتها ظروف التقليد التي كانت سائدة آنذاك، وقد

(22) الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي «الموافقات في أصول الشريعة»، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة 1، 1417هـ/ 1997م، ج1، ص38.

(23) نفسه، ج1، ص41.

(24) نفسه، ج1، ص37.

(25) نفسه، ج1، ص43.

(26) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص73.

(27) نفسه، ج1، ص89.

(28) بوحناش، نورة «المنطق الأرسطي ومنهجية القطع في أصول الفقه عند الإمام الشاطبي»، سلسلة الانتاج الفكري الجزائري، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، ج2، ص570.

أدت تلك الشكلية إلى عدم قدرة الفقه على إعطاء الحلول العملية المناسبة للمستجدات التي طرحها واقع زمانه، الذي كانت الحياة فيه في الأندلس تمور بأحداث متلاحقة ومتشعبة، انعكاسا لظروف الدويلات الحاكمة، وشراسة الأعداء من النصارى الذين كانوا يتربصون بالمسلمين الدوائر، وهذا بدوره قاد إلى شيء من الاستكانة والتبعية، ساعدت فيه الأوضاع الخاصة والتربية غير الطبيعية القائمة على التقليد والتبعية.

- ثانيهما: أن التصوف بلغ في زمنه شأوًا بعيدًا إلى الحد الذي خرج فيه بعض المتصوفة إلى الابتداع ومخالفة السنة[29]، وقد يكون هذا السبب مرتبطًا بالسبب الأول من حيث عكسه لحالة الإحباط، التي سادت الناس نتيجة ضعفهم وانقسامهم وحربهم لبعضهم، فعوضوا عن ذلك بالمبالغة في الاتباع لشيوخهم بالابتداع في دينهم»[30]، وهذا الكلام لا يعني معارضة الشاطبي لمسلك التصوف الصحيح، الذي يتخذ من مكارم الأخلاق أساسًا في العلم والعمل، وهو الذي كان عليه السلف من الصحابة الكرام، بل يمكن القول إن الإمام الشاطبي قد اتخذ هذا المدخل الأخلاقي في التجديد الأصولي، ليعيد لهذا المنهج نصاعته من الوسطية التي تميزه، والتي يستمدها من وسطية الشريعة.

رابعًا: الافتقار لتجديد الضوابط الشرعية والعقلية التي هي أساس القاعدة المعرفية في فلسفة التشريع، هذه الضوابط التي تواكب الواقع في تطوره، وتحيط بمتطلبات الحياة في تجددها، وهذا ما تسبب في الفوضى المجتمعية والسياسية المفتقرة إلى الضوابط الشرعية، وغيابها جعل المجتمع منفلتًا من سلطة النصوص الشرعية، فانساق رجل السلطة الذي أضاع الأندلس أمام أهوائه في السياسة، كما انساق رجل العلم الذي عمل على الابتداع واختراق الشريعة حتى خاف عليها الغيورون من الزوال، وهذا هو السبب الأول في التأطير لتجربة الغربة التي شكلت معطى معرفي أساسي في كتاب الاعتصام[31]، وهكذا يكون الشاطبي الذي عاش في القرن الثامن الهجري زمن التراجع الإسلامي «قد وضع يده على الداء الذي أصاب فلسفة التشريع، والذي شعر به أصوليو عصره كالعز بن عبد السلام، والقرافي وابن قيم الجوزية وغيرهم، من الذين شاهدوا تكاثر المصالح والمفاسد في الواقع من جانب، والقصور

(29) ينظر: الريسوني «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»، ص121.

(30) خليفة بابكر الحسن «التجديد في أصول الفقه مشروعيته وتاريخه وإرهاصاته المعاصرة»، مجلة المسلم المعاصر، العدد: 125-126، السنة الثانية والثلاثون، 1428هـ/2007م، ص135-136.

(31) ينظر: الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي «الاعتصام»، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/1992م، ج1، ص32-39.

المنهجي الذي خلخل علم أصول الفقه وحال دون تأطير الواقع تأطيرًا شرعيا»[32].

غير أنَّ الشاطبي سيعلن عن انفراج الأزمة عبر اكتشاف أسرار الشريعة بواسطة تجديد المنهج في قراءة الدرس الأصولي، وفي ذلك يقول: «ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أوابده، وأضم من شوارده تفاصيل وجُملا، وأسوق من شواهده في مصادر الحُكم وموارده مبينا لا مجملا، معتمدًا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والمنة، في بيان مقاصد الكتاب والسنة»[33].

## ثالثًا: مداخل تجديد المنهج الفقهي عند الإمام الشاطبي

لقد أثمر مدخل تجديد المنهج الفقهي عند الإمام الشاطبي نقلة معرفية للمؤلفات الأصولية، عبر عدة مسالك منهجية في ذلك حيث كان الإمام بذلك مجددا لا مقلدا، هذه المسالك التي يمكن حصرها في مدخلين أساسيين هما:

### 1. البنية المعرفية التكاملية للنسق الأصولي في التجديد الفقهي عند الإمام الشاطبي

إن تحديد معالم البنية المعرفة التكاملية للنسق الأصولي في التجديد الفقهي عند الإمام الشاطبي يتطلب بيانا من وجهين: تكاملي، ومنهجي تداخلي.

#### أ. التكامل العلمي في بناء المصطلح الفقهي

لقد قسّم لنا الإمام الشاطبي المصطلحات الموجودة في الدراسات الأصولية مما هو متداول في مؤلفات الأصوليين صنفين:

**صنف المصطلحات الدخيلة:** والتي عبّر عنها بالعارية في قوله: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[34]، فبعض المصطلحات الدخيلة حسب الشاطبي تستعمل في علم أصول الفقه باعتبارها

(32) بوحناش، نورة «المنطق الأرسطي ومنهجية القطع في أصول الفقه عند الإمام الشاطبي»، ص570-571.
(33) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص9.
(34) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص37.

مقدمات لبعض قضاياه، أو أمثلة تنزيلية لبعض قواعده النظرية، أو نحو ذلك، لكنها مع ذلك لا تعتبر من صُلب العلم، بل هي عارية عنه، تنتمي أصالة إلى علوم أخرى «كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه، وينبني عليها من مسائله، لكن ليس كل ما يفتقر إليه الفقه يُعد من أصوله حسب الشاطبي، وإنما اللازم أن كل أصل يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه، فليس بأصل له»[35].

كما أنَّ بعض المصطلحات الفقهية حسب الشاطبي لها نفس الحكم بكونها عارية، مثل الأحكام الخمسة من الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام، لأن مصدر هذه المصطلحات المجال الفقهي حيث سمي بها الفعل الجزئي في الفروع، وهذا ما أكده بقوله: «فأما كون الشيء(...)، فرضا أو مندوبا أو مباحا أو مكروها أو حراما، فلا مدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصول، فمن أدخلها فيها فمن باب خلط بعض العلوم ببعض»[36]، فيخرج بذلك المصطلح الفقهي كلّه وإن استعمل بعضه في النسق الأصولي، على سبيل التمثيل والتدليل، فيصبح بذلك مستعارا من المجال الفقهي فقط، فهو إذن من المصطلحات العارية لا الأصيلة، أو (الصُّلْبية)»[37]، كما عبر عن ذلك الشاطبي.

**صنف المصطلحات الأصيلة:** والتي عبر عنها بـ(صُلب العلم) في قوله: «من العلم ما هو من صُلْب العلم، ومنه ما هو مُلَح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صُلْبه ولا مُلَحه»[38]، ثم قال: «القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مَدَارُ الطَّلَب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين»[39].

وتعبير الشاطبي هذا لا يعني به أصالة المصطلح في نشأته، وإنما أصالة الوظيفة التي يؤديها في المنهج الفقهي، حيث لا يمكن الاستغناء عنه، وإلا فإن كثيرا من المصطلحات التي نشأت في علوم مستقلة بذاتها اتسمت بالأصالة في الدرس الأصولي رغم اختلاف مصدر استمدادها، وذلك نظرا للأدوار التي تؤديها هذه المصطلحات، والتي تختلف عنها في علومها الأصلية التي نشأت فيها، وهذا لا يخرم أصولية المصطلح رغم تعدد مصادر استمداده وظروف نشأته، لأن «المصطلحات الأصولية الصرفة، أي التي تمثل صُلب علم أصول الفقه، ليست دائما أصولية النشأة، بل منها كثير مما هو من المصطلحات (الرُّحَّل) حسب تعبير بعضهم، هاجرت إلى علم الأصول من علم آخر، حتى كان علم أصول الفقه

(35) نفسه، ج1، ص37.
(36) نفسه، ج1، ص26.
(37) الأنصاري، فريد «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، ص164.
(38) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص107.
(39) نفسه، ج1، ص107.

بسبب ذلك ملتقى العلوم الشرعية واللغوية على العموم، ولعل أبا إسحاق الشاطبي رحمه الله، باعتباره مُجددًا في العلم، ومؤسسًا في الإصلاح، قد اغتنى مصطلحه الأصولي بتعدد مصادره العلمية، هذا فضلًا عما هو معروف من (تداخل) منهجي بين العلوم الشرعية جملة، وظهوره بصورة أوضح في علم أصول الفقه خاصة»[40].

إنَّ الإمام الشاطبي لم يقتصر على هذا التقسيم في بيان الأصيل من الدخيل في المصطلح الأصولي، بل إنه راعى في تعريف المصطلح شرطين يجب توفرهما ليتحقق الهدف المنشود من ذكره والاستشهاد به في الدرس الأصولي، خصوصا وهو يشهد مناهج مختلفة في وضع الحدود والتعريفات، جنحت عن المنهج السليم والاعتدال القويم في ذلك، وهذين الشرطين هما:

## أولا: الصيغة الإفهامية:

لأن الشريعة راعت مقصد الإفهام، ولذلك جعله الشاطبي النوع الثاني من أنواع المقاصد عند حديثه عن قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، ثم بنى فكرته على مسلمتين اثنتين أولهما: أن هذه الشريعة المباركة عربية»[41]؛ لأن «القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة(...)، فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة»[42]، والثاني «أن هذه الشريعة المباركة أمية، لأن أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح»[43]، مراعاة لحال مقتضى المنزَّل عليهم.

وانطلاقًا من المسلّمتين فإنه لا يتحقق مقصد الإفهام إلا بهما، ولذلك أنكر الإمام الشاطبي على كل من يحاول تقريب المصطلح للإفهام دون مراعاتهما، ولذلك قال في المقدمة السادسة من الموافقات: «إن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فُرِضَ تحقيقا، فأما الأول فهو المطلوب، المنبَّه عليه، كما إذا طُلب معنى المَلَك فقيل: إنه خَلْقٌ مِنْ خَلْق الله يتصرف في أمره، أو معنى الإنسان فقيل: إنه هذا الذي أنت من جنسه، أو معنى التخوف فقيل: هو التنقص، أو معنى الكوكب فقيل: هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك، فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال»[44]، وما ختم به الشاطبي قوله هذا هو الشرط الثاني.

(40) الأنصاري، فريد «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، ص164-165.
(41) الشاطبي «الموافقات»، ج2، ص101.
(42) نفسه، ج2، ص102.
(43) نفسه، ج2، ص109.
(44) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص67.

## ثانيًا: القصد الامتثالي:

وهذا الشرط هو احتراز من أي إفهام لا يمكِّن من الامتثال والتنفيذ، إذ هذا هو غرض المنهج الفقهي في علم أصول الفقه خاصة، والعلوم الإسلامية بصفة عامة، لأن كل علم ليس تحته عمل فهو باطل، وهذا ما قرره الشاطبي في المقدمة الخامسة بقوله: «كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»[45]، وهذه القاعدة كانت دلالاتها ومعانيها حاضرة في أغلب مقدمات الموافقات، حيث «كررها مرات عديدة بصيغ متعددة، في مساقات مختلفة، مُحْتجًّا بها حينا، وناقدًا بها حينًا، ومقررًا بها أحيانا أخرى...»[46]، ولذلك تكرر ذكرها في المقدمة الرابعة بقوله: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[47].

ثم استحضرها في المقدمة السابعة[48]، وأعاد التنصيص عليها في المقدمة الثامنة بقوله: «العلم الذي هو العلم المعتبر شرعا -أعني الذي مدح الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أهله على الإطلاق- هو العلم الباعث على العمل، الذي لا يُخلي صاحبه جاريًا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعا أو كرها»[49].

كما قرر بهذه المُسلَّمة في المقدمة الحادية عشرة، كون العلم المعتبر شرعا هو ما دلّت عليه الأدلة الشرعية، ولذلك قال: «لما ثبت أن العلم المعتبر شرعا هو ما ينبني عليه عمل، صار ذلك منحصرا فيما دلت عليه الأدلة الشرعية، فما اقتضته، فهو العلم الذي طلب من المكلف أن يعلمه في الجملة»[50].

كما قرر بهذه المُسلَّمة كذلك في المقدمة الثالثة عشرة والأخيرة، مسألة ارتباط ثمرة العلم الذي هو العمل بمجاري العادات، ولذلك قال: «كل أصل علمي يتخذ إماما في العمل، فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط أو لا، فإن جرى فذلك الأصل صحيح، وإلا فلا»[51].

وبعد كل هذا التأكيد الذي ذكره الشاطبي في مقدمات مؤلفه في التنصيص على ربط العلم بالعمل،

(45) نفسه، ج1، ص43.
(46) الأنصاري، فريد «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، ص181.
(47) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص37.
(48) ينظر: نفسه، ج1، ص73.
(49) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص89.
(50) نفسه، ج1، ص137.
(51) نفسه، ج1، ص155.

يظهر الغرض منه وهو حصول القصد الامتثالي، لأنهُ الغاية النهائية في التكليف، بل هو محصِّلة المقاصد الشرعية الأربعة التي قررها الشاطبي في كتاب المقاصد من الموافقات[52]، وعليه فحسب تصور الشاطبي «لا يُقبل في علم أصول الفقه من المفاهيم والمصطلحات، إلا ما كان مفيدا للعمل أو خادما لما هو مفيد له»[53]، بناء على شرط القصد الامتثالي في المصطلح الأصولي خاصة، والدرس الأصولي بصفة عامة.

إنَّ مراعاة هذين الشرطين لدى الشاطبي هما السبيل لفهم النقد الشديد الذي وجهه للحدود والتعريفات المنطقية؛ لأنها لا تُحقِّقُ الفهم والإفهام، وبالتالي لن يتحقق منها الامتثال فتنتفي بذلك وظيفتها (المصطلحات) في الاستدلال، وهذا ما يؤكده في المقدمة السادسة من الموافقات، حيث اعتبر المنهج الذي لا يراعي تقريب المصطلح للإفهام، والقدرة على التنزيل والامتثال، بأنه لا يليق بالجمهور على اختلاف الأزمان؛ لأنَّ مسالكه صعبة المرام، وبناء عليه فهو مما لم تستحسنه الشريعة في الاعتبار، وفي ذلك يقول: «وأما الثاني - وهو ما لا يليق بالجمهور- فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشرع له، لأن مسالكه صعبة المرام، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [سورة الحج:78]، كما إذا طلب معنى الملك، فأحيل به على معنى أغمض منه، وهو: ماهية مجردة عن المادة أصلا، أو يقال: جوهرٌ بسيط ذو نهاية ونطق عقلي، أو طلب معنى الإنسان، فقيل: هو الحيوان الناطق المائت، أو يقال: ما الكوكب؟ فيجاب بأنه جسم بسيط، كُرِيٌّ، مكانه الطبيعي نفس الفلك، من شأنه أن يُنير، متحرك على الوسط، غير مشتمل عليه، أو سئل عن المكان، فيقال: هو السطح الباطن من الجرم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا تعرفها العرب، ولا يوصل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني، ومعلوم أن الشارع لم يقصد إلى هذا ولا كلف به»[54].

وسبب رفض الشاطبي للحدود المنطقية في قوله السابق، أنها لا تُحقق الشرطين اللذين ذكرهما سابقًا، وهما الإفهام والامتثال، وبذلك لا يَتحصَّل الغرض المقصود من ذكر المصطلح في علم الأصول برمته.

فعدم تحقق الفهم والإفهام مرده كونها صعبة المرام حسب وصفه؛ لأنها تطلب ماهية الأشياء، وذلك صعب وصوله ومتعذر حصوله، أما عدم تحقق القصد في الامتثال، فمرده كون الحدود المنطقية تجنح للصورية والتجريد، وتبتعد عن الاشتغال والتقريب، وهذا ما يجعل المصطلح متلفة للعقل

(52) ينظر: نفسه، ج2، ص17-289.
(53) الأنصاري، فريد «المصطلح الأصولي عند الشاطبي»، ص181.
(54) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص68.

ومحارة له قبل بلوغ المقصود، وهو على خلاف عمل السلف الصالح في الاستدلال واثبات الأحكام.

وانطلاقًا من هذا الوضع الذي تبناه غير واحد من علماء الأصول، لم يسلك الشاطبي مسلك تعريف المصطلح بالحد كما سلكه غيره، بل سلك مسلك التأصيل عن طريق ربط المصطلح بأبعاده الأخلاقية، وغاياته المقاصدية، وهذا واضح في استشكال الشاطبي مفهوم (أصول الفقه)، من خلال تأسيسه على كليات قطعية، سواء كانت مبادئ عقلية أو حقائق استقرائية، وبذلك تجاوز الشاطبي التعاريف المتداولة لهذا العلم، مما هو متعارف مشهور عند الأصوليين، إلى تعريف يؤصل قطعية العلم بدل حصول الظن فيه، لأن «للقطع قيمة منطقية تستمد قوتها من مضمون القضايا الشرعية الكلية، التي ليست شيئا آخر سوى الكليات المقصدية التي يتعلق مضمونها بالغايات الأخلاقية للشريعة»[55].

كما أن تعريف العلم مما عُهد كذلك ذكره في مقدمات السابقين من علماء الأصول، حتى كاد جُهدهم فيه يخرج عن مقاصد هذا العلم، لكن الإمام الشاطبي وظف المصطلح فيما يحقق مقاصد علم الأصول باستحضار البعد المقاصدي الأخلاقي للعلم وهو العمل، وذلك عند حديثه في كثير من مقدماته عن ثنائية العلم والعمل، والتي أثبت بها ضرورة الاتصال بدل الانفصال، وهو ما زكَّاه في مقدمات أربع (وهي المقدمة الخامسة، والمقدمة السابعة، والمقدمة الثامنة، والمقدمة الثانية عشرة)[56]، في تأصيل المسألة وبيان مصطلحاتها.

إنَّ منهج الشاطبي المختلف عمن سبقه في استحضار المدخل المصطلحي في الاجتهاد الفقهي ينطلق من استحضاره للبعد الأخلاقي في الشريعة، لأنه لما كان من أهداف الشريعة المنزلة تأسيس أخلاق إنسانية تستأصل المفاسد وتثبت مصالح الإنسان في الدنيا والآخر، كان اتباع الشريعة هو الكفيل بتحقيق السعادة في الدارين.

وبذلك تشكل لدى الشاطبي «الوعي بالحاجة الملحة إلى ضرورة وصل التفقه بالتخلّق، إذ ما فتئ الشاطبي يؤكد في تأصيله وبيانه على مراعاة هذا الوصل التكاملي بين الفقه والأخلاق، إذ لا استقامة لفقه دون توجيه الأخلاق، ولا قيام لأخلاق إلا على أساس الفقه»[57]، وهذا ما ظهر جليًّا في استحضاره للبعد الأخلاقي في المصطلحات المتداولة عنده كما أوضحت، والتي كان لزاما عليه بيانها وتحديد تصور كلي عنها.

---

(55) إدريس غازي «نظرات في التقريب المعرفي لعلم أصول الفقه عند الإمام الشاطبي»، مجلة الغنية، الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، العدد الأول، ربيع الثاني 1432هـ/أبريل 2011م، ص211.

(56) ينظر: الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص43، 73، 89، 139.

(57) ادريس غازي «نظرات في التقريب المعرفي لعلم أصول الفقه عند الإمام الشاطبي»، ص206.

من هذا المنطلق إذًا نفهم تجاوب الشاطبي مع الكليات الأخلاقية سواء في مقدمات مؤلفه خاصة، أو في الروح التي تسري في المؤلف منذ بدايته إلى نهايته، وهذا واضح في دفاعه عن الأخلاق وامتداحه إياها، ودعوته إلى الاقتداء بهدي السلف الصالح فيها، فهم «صفوة الله من الخليقة»[58]، كما قال لالتزامهم بالسنة واجتنابهم البدعة، وعملهم بمقتضى الأصول، فهم بالسلف الصالح مقتدون، وبمكارم الأخلاق ومحاسن الشّيم متحلّون، ولذلك يمثّلون السلوك الإسلامي المثالي الذي ينبغي أن يعمّم، حتى يُستعاد ذلك العصر الذهبي الذي كان وازع الفرد فيه من ذاته لا من الخارج، لذلك استحب الشاطبي العمل بمقتضى الأصول المكية[59]، وامتدح تجربتها الأخلاقية»[60].

## ب. التكامل العلمي في بناء المنهج الفقهي

لقد اهتم الإمام الشاطبي في مقدمات الموافقات بالقضايا المنهجية في التجديد الفقهي، وهي قضايا وتصورات محورية في الاجتهاد والتجديد حيث عبّر عنها بالمُسلّمات، ولذلك قال في مقدمة كتاب المقاصد «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب، مقدمة كلامية مُسلّمة في هذا الموضع...»[61]، والمسلمات ذكرها الجرجاني في تعريفه لها بالقول: «المسلّمات قضايا تسلم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه، سواء كانت مسلمة بين الخصمين، أو بين أهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه»[62].

وما يجب تأكيده هنا أن هذه المسلّمات هي قضايا مستمدة في الغالب من خارج نسق علم الأصول، فهي تشكل موضوع تحقيق علمي مستقل بذاته، لكنه يمكن أن يكون خادما لغيره، وهو هنا علم أصول الفقه، ومن ثمّ يُفترض أن تُستمد كحقائق ومقدمات مُسلّم بصحتها، ومفروغ من الاستفاضة في بحثها، وظيفتها الانطلاق منها في البناء بما تقتضيه المسائل التشريعية، لا التخصص في اثباتها وعرض جزئياتها، لأن ذلك خروج عن وظيفتها في مقدمات الدرس الأصولي، باعتبارها مُسلَّمة لا باعتبارها مسألة تُبحث في ذاتها كما هو الشأن في مصدر استمدادها، وهذا هو الذي قد يؤدي عند عدم ادراكه كما قال الشاطبي إلى «...خلط بعض العلوم ببعض، كالفقيه يبني فقهه على مسألة نحوية مثلا، فيرجع إلى تقريرها مسألةً -كما يقررها النحوي- لا مقدمة مسلّمة، ثم يرد مسألته الفقهية إليها، والذي كان من

(58) الشاطبي «الموافقات»، ج5، ص242.
(59) ينظر: الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص242-244.
(60) محمد بن الطيب «فقه التصوف بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي إسحاق الشاطبي»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010م، ص144.
(61) الشاطبي «الموافقات»، ج2، ص8-9.
(62) الجرجاني «التعريفات»، باب الميم، ص 273.

شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليها، فلما لم يفعل ذلك، وأخذ يتكلم فيها، وفي تصحيحها، وضبطها، والاستدلال عليها، كما يفعله النحوي، صار الإتيان بذلك فضلا غير محتاج إليه، وكذلك إذا افتقر إلى مسألة عددية، فمن حقه أن يأتي بها مسلمة ليفرّع عليها في علمه، فإن أخذ يبسط القول فيها كما يفعله العددي في علم العدد، كان فضلًا معدودًا من المُلَح إن عُدَّ منها، وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضًا»[63].

إن المسلك الصحيح حسب الشاطبي في البدء بالقضايا والتصورات المنهجية في التجديد الفقهي، «أن يؤتى بها باعتبارها نتائج علمية محقّقة، ثم تعتمد من حيث هي مقدمات نظرية وإجرائية مسلمة، فتدمج في صيرورة الاستدلال عبر منهج التركيب، تبعا للمطالب التي هي مقصود الناظر ومآل سعيه، فإن سلك في تقريرها منحى مخالفا أدى ذلك إلى إشكالات منهجية وموضوعية منها:

- خرق مبدأ التخصص العلمي الناتج عن قانون صحيح، وهو أن وحدة الموضوع واستقلاله رؤية ومنهجا واصطلاحا، هو شرط في ضبط قضايا العلوم وتصحيح نتائجها ومآلاتها بصفة عامة.
- القصور الذي قد يلحق أحد النظامين المعرفيين من جهة تبديد الجهد في أشياء خارجة عن الاختصاص، حيث يؤدي هذا المسلك إلى تكرار نفس النتائج، أو اضطراب مقتضياتها أصلًا»[64].

إنَّ الوصول لليقين الذي هو غاية في علم الأصول كما هو في باقي العلوم، اقتضى حسب الشاطبي الاستعانة بمقدمات مسلمة من علوم أخرى، وهذا الأمر ليس خاصا بأصول الفقه وحده، بل هو شامل لكل العلوم بما فيها الهندسة والحساب وغيرها، حيث يقول: «...براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين وهي مبنية على مقدمات مسلمة في علم آخر، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية، ولم يكن ذلك قادحًا في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه...»[65].

والشاطبي هنا يريد الوصول لخلاصة مفادها، أن هذه المقدمات يمكن أخذها تسليما بالتقليد من مَظانّها، وهذا لا يقدح في صحتها وحصول اليقين فيها، وهذا ما ينطبق على كل العلوم اليقينية بما فيها علم أصول الفقه، وهو بذلك يحصّل عدة نتائج من هذا الاختيار المنهجي بدأ به مقدمات مؤلفه مفاده:

- محاولة الشاطبي الاجابة عن الهاجس العلمي المتمثل في تقويم مسالك الاستنباط تقويما

(63) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص123.
(64) محمد حايلا «بنية العلم في نسق الأصول»، عالم الكتب الحديثة، إربد، الأردن، ط 2013م، ص45-46.
(65) الشاطبي «الموافقات»، ج5، ص48.

صحيحا، عبر استلهام نموذج العلوم اليقينية.

- تطلع الشاطبي لبلوغ علوم الاستنباط الشرعي للأحكام مبلغ العلوم اليقينية في انضباط النتائج ودرء الأهواء المختلفة.
- محاولة الشاطبي استلهام بعض المقتضيات المنهجية من العلوم اليقينية في التقريب الخاص بقضايا التشريع»[66].

وسبب هذا التوجه الذي سلكه الإمام الشاطبي في طلب اليقين وحصول القطع في المعرفة الأصولية، انطلاقا مما ذكره في مقدمات الموافقات المنهجية، هو نتيجة ادراكه لقيمتها؛ لأن الأدلة الجزئية التفصيلية تستمد صحتها وتجد سندها وإطارها المرجعي في الأدلة والمقدمات الكلية، فإذا انتقضت تداعت تبعا لها الأدلة الجزئية.

## 2. البنية المعرفية الأخلاقية للنسق الأصولي في التجديد الفقهي عند الإمام الشاطبي

لقد ألف مفهوم المقاصد عند الشاطبي «تصورًا جديدًا في ميدان التشريع، أعاد اللحمة بين رسم السلوك وحكمة هذا السلوك، عبر نسق معرفي يمتلك منطقه العلمي في الاستقراء كمنهج يكفل بناء الكليات من جهة، ويعمل على أداء فعل تطبيقها في الواقع»[67].

وبذلك أصبح معيار الموازنة بين المصلحة والمفسدة بالمقصد الشرعي، مدخلا استثمر فيه الإمام الشاطبي البعد الأخلاقي، حيث لم تعد وظيفة المنهج الأصولي منحصرة في الدليل الجزئي، وإنما تعدته للبحث في الكليات التشريعية، والتي معيارها قيمة الصلاح المبيّنة في المقاصد التي سنها الشارع محافظا بها على مصالح الخلق، وهذا ما يجعل مفهوم المقاصد عند الشاطبي ذو مضمون قيمي أخلاقي.

لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لذاتها، وإنما يقصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، «فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع، فليس على وضع المشروعات»[68]، وبذلك تتألف البنية الدلالية للمقصد الشرعي من التلازم بين الفقه والأخلاق، «حيث يصبح مفهوم المقصد دلالة سلوكية يتسع أفقها لكي لا يؤدي إلى جمود السلوك حول اللفظ، إنما تتعداه إلى الغاية المنوطة بالقاعدة الشرعية، وهي تحقيق المصلحة، وبذلك تكون هذه القاعدة مشحونة بالدلالة

(66) محمد حايلا «بنية العلم في نسق الأصول»، ص80.

(67) نورة بوحناش «مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي»، ص120.

(68) الشاطبي «الموافقات»، ج3، ص120.

الأخلاقية، ليكون الخطاب الشرعي عموما دعاء إلى العمل، ليس بواسطة الأمر الشرعي الصريح فقط، بل المعنى المستخلص منه أيضا، وهنا يتسع مجال الممارسة الشرعية لكي لا ينحصر في إصلاح السلوك العيني، بل ليتعداه إلى إصلاح النية»[69]؛ لأن «الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات»[70]،كما قال الإمام الشاطبي.

إنَّ ما يميز الفعل في أصول الفقه عند الشاطبي، «هو عدم انحصاره في الحدود السلوكية الظاهرة، إنه فعل يزاوج بين الظاهر- في جلبه لأحكام فقهية - والباطن الذي ينشئ مجموع معاني أخلاقية، فمفهوم الفعل هو شمولية بين جانبي الفعل الإنساني، جانب منتظم بالفقه عبر الأوامر الشرعية، وآخر باطن وفاعل في جدوى هذه الأوامر، وهي معاني أخلاقية، التي تحيل إلى الفقه ويحيل إليها وهو كمال الفعل، وهنا سيؤدي هذا الفعل المحاط بالمراقبة الخارجية، وبالقصدية الداخلية الغرض المنصوص في الشريعة وهو الصلاح»[71].

وصلاحُ أعمال المكلف مرتبط بصلاح نيته «وصلاح نيته لا يتم إلا بتخليص أعماله من كل ما يلابسها من النوازع غير التعبدية، مما يعني في نهاية المطاف أن التحقق بالنية والاجتهاد في التحقق بالإخلاص، يضفي على أعمال المكلف طابعًا أخلاقيًّا خالصًا، وبناءً عليه يصبح الوفاء بمقتضيات الحكم الشرعي موقوفًا على تحصيل شرائطه الأخلاقية، وبمقتضى هذا المنظور، يتضح أن ما من فرع فقهي، سواء أكان في باب العبادات، أو من قبيل المعاملات إلا وينبني على علم الأخلاق، وهذا ما تنبه له الإمام الشاطبي فأصل قاعدة كلية في إحدى مقدماته، وهي التي صدّر بها مشروعه المقاصدي، قال فيها: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»[72]، والشاطبي بهذا الاعتبار يزاوج في علم أصول الفقه بين النظر الفقهي والعمل الأخلاقي، ومن أجل ذلك استحق العلم الذي يقعد للنظر الفقهي أن يسمى(علم أصول الأخلاق)[73]، بدل (علم أصول الفقه) حسب ما ذهب إليه طه عبد الرحمن»[74].

لأنه التعريف الذي يوفي بحقيقته ويعبر عن غايته «فعلم المقاصد إذًا هو باختصار (علم الصلاح)،

(69) نورة بوحناش «مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي»، ص127.
(70) الشاطبي «الموافقات»، ج3، ص7.
(71) نورة بوحناش «مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي»، ص124.
(72) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص37.
(73) ينظر: طه عبد الرحمن «تجديد المنهج في تقويم التراث»، ص105.
(74) أحمد مونة «مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية»، ص99-100.

إذ يجيب هذا العلم عن السؤال التالي، وهو: كيف يكون الإنسانُ صالحًا؟ أو كيف يأتي الإنسان عملًا صالحًا؟ ومعلوم أن الصلاح قيمة خُلقية، بل هو القيمة التي تندرج تحتها جميع القيم الخُلقية الأخرى، فيكون هو عين الموضوع الذي اختص علم الأخلاق بالبحث فيه، ولو أنه تسمى فيه بأسماء أخرى كـ (الخير) و(السعادة)،إلا أن اسم (الصلاح) يفضل اسم (الخير)، من جهة أنه يقترن أساسًا بالسلوك، والخير قد لا يقترن به، كما يفضل اسم (السعادة) من جهة أنه لا يقترن بالغرض، والسعادة تقترن به أساسًا، ومعلوم أن أدل الأسماء على الخاصية الخُلُقية هو ما أفاد استقامة السلوك الذي لا غرض معه، فيكون هو اسم (الصلاح)»[75]، وبذلك فإن «علم المقاصد علم أخلاقي موضوعه الصلاح الإنساني»[76].

لقد ربط الشاطبي بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، عند حديثه عن ظاهر فعل الإنسان وباطنه، لأنه المعبّر عن استقامة الفعل من عدمه، ولذلك جعل «الأعمال الظاهرة في الشرع دليلا على ما في الباطن، فإن كان الظاهر منخرمًا، حكم على الباطن بذلك، أو مستقيمًا، حكم على الباطن بذلك أيضا، وهو أصل عام في الفقه»[77]، كما قال، وبذلك «أولى الشاطبي ما قبل الفعل الذي هو موقع التجربة الأخلاقية دور التعليل، مما حصّل وحدة الفقه والأخلاق في الحكم الشرعي المعلل تعليلا مقصديًّا، وبهذا يبدو أن الشاطبي قد أدرك أن صفة التشريع الصحيح هي تلك التي تهتم بالإنسان، وبالكيفية التي يؤول بها الأحكام الشرعية في السلوك، وهو ما يدل عليه حصره للموضوع الأساس لعلم أصول الفقه في العمل، بوصفه عمل القلب والجوارح»[78]، عندما قال في المقدمة الخامسة من الموافقات: «كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل، عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعًا»[79].

وبذلك تصبح نظرية المقاصد التي أصلها الإمام الشاطبي هي نظرية أخلاقيّة «مؤلفة من مراحل ثلاث: ما قبل الفعل وهي النية الجامعة في قصد، ثم الفعل وما يؤديه الفاعل القاصد فعلا عمليا من عزم توخاه في النية، وما بعد الفعل وهو المقصود، وهي الغايات المحققة من الفعل، هذه الدلالة الأخلاقية للمقصد هي التي تحرك فيها أبو اسحاق الشاطبي عندما قسم مقاصد الشريعة إلى قسمين هما:

(75) طه عبد الرحمن «سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد»، ص74.
(76) نفسه، ص75.
(77) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص367.
(78) نورة بوحناش «مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي»، ص119-120.
(79) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص43.

- مقاصد الشارع: وهي البنية القيمة لكل نظام أخلاقي، يدخل فيه الفاعل الأخلاقي وهي الحكمة من الفعل، وعند الشاطبي هي الصلاح في الحال والمآل، ولذلك بدأ حديثه في مقاصد الشريعة بالقول: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا»[80]، وقد دلّ على ذلك الاستقراء، فهو إذًا نظام نقلي يعاضده النظام العقلي، لأن «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو مُعِينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[81].
- مقاصد المكلف: وهي التي تجمل البنية الأخلاقية لكل فاعل أخلاقي، وهي دلالة وجدانية وعقلية ذات صبغة طبيعية مبدؤها تجربة أمية، تتوجه صوب فعل ذو فائدة تتمثل في جلب المصلحة ودرء المفسدة»[82].

إنَّ هذا التقسيم عند الشاطبي هو استشعار منه للوجهة الأخلاقية للحكم الشرعي بالموازاة مع وجهته الفقهية القانونية، وهذا ما أكده طه عبد الرحمن عندما أقر «بأن أي حكم شريعي إلا وهو مقترن اقترانًا بأصل أخلاقي، إما قاعدة أو شرطًا أو قيمة»[83]، وهذا ما يجعل ارتباط صفته الفقهية بالصفة الأخلاقية هي منفذ الحديث عن وظيفته المقاصدية في المنهجية التشريعية، وعلى هذا يصح القول بأن للحكم الشرعي وجهين اثنين: أولهما فقهي، والآخر أخلاقي.

أما أوصاف الوجه الفقهي للحكم الشرعي، فإنها تنحصر في ثلاث هي:

أ. أنَّ الوجه الفقهي مُلْزِم إلزامًا مراقَبًا مراقبة مادية، عن طريق الجزاء الذي يتولى الوازع الشرعي إيقاعه.

ب. أنَّ الوجه الفقهي يضبط من سلوك الفرد ظاهر الأعمال التي تعود بالنفع أو بالضرر عليه أو على غيره.

ج. أن الوجه الفقهي يتوسل بالتعليل السببي في تقرير أحكامه، وتنسيق بعضها مع بعض»[84].

أ. أما أوصاف الوجه الأخلاقي للحكم الشرعي، فهي تنحصر في ثلاث أيضا وهي:

ب. أن الوجه الأخلاقي مُلزم إلزامًا مراقبًا مراقبة معنوية، عن طريق الوازع النفسي الذي ينبعث من ذات الإنسان.

(80) نفسه، ج2، ص9.

(81) نفسه، ج1، ص27.

(82) نورة بوحناش «مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي»، ص130.

(83) طه عبد الرحمن «تجديد المنهج في تقويم التراث»، ص106.

(84) نفسه، ص106.

ج. أن الوجه الأخلاقي يضبط من سلوك الفرد باطن الأعمال التي تعود بالصلاح أو الفساد عليه أو على غيره.

أن الوجه الأخلاقي يتوسل بالتعليل الغائي في بيان أحكامه، وترتيب بعضها على بعض»[85].

يستفاد من أوصاف هذين الوجهين الفقهي والأخلاقي، أن الصورة الفقهية تنبني أساسا على محددات خارجية، وهي الإلزام المادي، وظاهر الأعمال، والتعليل بالأسباب، في حين تأخذ الصورة الأخلاقية بأسباب الباطن، وتقوم على محددات داخلية وعلى الإلزام المعنوي، وباطن الأعمال، والتعليل بالغايات»[86]، وعلى هذا النحو يحصل تشاكل بين بنيتي الحكم الشرعي الفقهية والأخلاقية»[87].

وإذا تقرر مبدأ التلازم بين الجانب الفقهي والجانب الخلقي في الأحكام الشرعية «فإنه سيتقرر بذلك العمل والنظر بين الصورة الفقهية القانونية، والصورة الخلقية، وهو الذي يجعلُ الواحدة منهما تصحح الأخرى وتوجهها في مسلكها وتحفظها في حدودها، فيندفع الجمود على الظاهر كما يندفع الانكفاء على الباطن، مما ينتج عنه اعتدال في العمل واتزان في النظر، وهذا الاعتدال السلوكي والاتزان الفكري هما اللذان يجعلان الشريعة الإسلامية تنبني على الوسطية»[88].

وما الوسطية الشرعية في حقيقتها إلا «حفظ للتوازن بين المقتضى القانوني والمقتضى الخلقي في الأحكام، فتكون هي الأخرى قيمة من قيم الشريعة أو مقصدًا من مقاصدها، بل تكون أعمّ وأشمل قيمها ومقاصدها، إذ ينبغي أن يُرَتَّب على وصف من الأوصاف حكم من الأحكام، حتى يكون ترتيب الحكم عليه مؤديًا إلى حفظ قيمة مخصوصة تحفظ هذه الوسطية، وعلى هذا فلا يمكن للوسطية أن تقوم إلا حيث يحصل أمران هما:

أحدهما: تأسيس القانون على الأخلاق، بحيث لا عبرة بحكم قانوني لا أصل خلقي له، وهذا الأصل إنما هو القيمة الخلقية.

الثاني: تسديد الأخلاق بالقانون، ولا عبرة بفعل خلقي لا وجهة قانونية له، وهذه الوجهة إنما هي العلة، فتكون الوسطية بنية موسَّعة أركانها أربعة هي: النية والفعل والقيمة والعلة، بحيث لا فعل بغير نية، ولا فعل بغير جهة، ولا جهة بغير علة، ولا علة بغير قيمة»[89].

---

(85) نفسه، ص106.

(86) طه عبد الرحمن «تجديد المنهج في تقويم التراث»، ص106.

(87) أحمد مونة «مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية»، ص101.

(88) طه عبد الرحمن «سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد»، ص89.

(89) طه عبد الرحمن «سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد»، ص89-90.

وبذلك زاوج الإمام الشاطبي في النظر للحكم الشرعي بين بعده الفقهي وبعده الأخلاقي، وذلك عبر منهجية أصولية ترتكز على ثلاثة أركان:

- **أولها: تأسيس أصول الفقه على كليات قطعية: ولذلك قال في أول مقدمة «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية»**[90]، وقد بنى الشاطبي موقفه هذا من مجموع أدلة عزز بها رأيه منها:

√ أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعا به؛ لأنه إن كان مظنونًا تطرق إليها احتمال الإخلاف، ومثل هذا لا يجعل أصلا في الدين عملا بالاستقراء»[91].

√ أنَّ هذه الأصول راجعة إما إلى أصول عقلية، أو إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة «وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه»[92].

√ لو كانت الأصول ظنية لم تكن راجعة إلى أصل عقلي ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن لا يقبل في العقليات، ولا يتعلق إلا بالجزئيات.

√ أن أصول الفقع كأصول الدين في إيجاب القطع واستبعاد الظن، لأن نسبتهما إلى أصل الشريعة واحد»[93].

- **ثانيا: تأسيس أصول الفقه على الوظيفة التشغيلية لا الوظيفة التجريدية**[94]: وبذلك أسند الشاطبي للأصول وظيفة انتاجية كثيرا ما تغافل عنها الأصوليون، وهذا ما أكدته المقدمة الرابعة، ومقتضاها أن الأصول التي «لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، ومحققا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك، فليس بأصل له»[95]، فلا بد للأصل إذًا أن يكون مُنتجا، عن طريق انتاج فروع الفقه عليه، وإلا كان أصلا عقيما أو عاريا حسب اصطلاح الشاطبي، ومن ثم «فكل أصل يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه، فليس بأصل له»[96]، وقول الشاطبي هذا دليل على «الوعي الكامل بالوظيفة التشغيلية

(90) نفسه، ج1، ص17.
(91) نفسه، ج1، ص22.
(92) نفسه، ج1، ص19.
(93) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص19-20.
(94) يقصد بالتجريد البعد عن المنهج العملي والتطبيقي للعلم.
(95) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص 37.
(96) نفسه، ج1، ص37.

للعلم الشرعي، حيث إن الشاطبي المالكي المتشبع بالمبادئ العلمية للتراث الإسلامي عموما، وبالتوجه العملي الراسخ للمذهب المالكي خصوصا، ما فتئ يقرر المقتضيات التشغيلية للعلم الشرعي بأكد البينات، وأوضح الدلالات في مقدمات كتابه الموافقات»[97]، ولذلك أكد بصريح العبارات على ضرورة الملازمة في العلم بين النظر والعمل، وهذا ما ذكّر به في أكثر من موضع من مقدمات الموافقات منها:

√ المقدمة الخامسة: والتي أكد فيها أن «كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»[98].

√ المقدمة السابعة: والتي أكد فيها على كون مراعاة العلم في العمل به، ومنفعة العمل به في طلب الآخرة، وفي ذلك يقول: « كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى، فبالتبع والقصد الثاني، لا بالقصد الأول»[99].

√ المقدمة الثامنة: والتي قال فيها: «العلم الذي هو العلم المعتبر شرعًا - أعني الذي مدح الله ورسوله صلى الله عليه وسلم أهله على الإطلاق- هو العلم الباعث على العمل، الذي لا يُخلي صاحبه جاريا مع هواه كيفما كان، بل هو المقيد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعًا أو كرهًا»[100].

√ المقدمة الثانية عشرة: والتي دعا فيها إلى لزوم طريق الاقتداء منهجا في تحصيل العلم والعمل، وفي ذلك يقول: «من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام»[101].

- **ثالثًا: تأسيس المنهج الفقهي على تكامل الأسس المرجعية في المنهجية التشريعية:** ولذلك أكد في المقدمة الثالثة أن الأدلة العقلية تنبني على الأدلة السمعية لا أنها مستقلة عنها، ولذلك قال: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو مُعِينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبيَّن في علم الكلام...»[102]، فاستدل بأصل

(97) إدريس غازي «نظرات في التقريب المعرفي لعلم أصول الفقه عند الإمام الشاطبي، ص205-206.
(98) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص43.
(99) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص73.
(100) نفسه، ج1، ص89.
(101) نفسه، ج1، ص139.
(102) نفسه، ج1، ص27.

مسلّم به عنده في علم الكلام من أجل تأصيل قاعدة لها فائدتها في المباحث الأصولية، ولم يقتصر الأمر على ذكرها هنا وإنما أعاد التأكيد عليها في المقدمة العاشرة، بقوله: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[103]، وهذا لا يعنى أن الإمام الشاطبي يتنكَّر لوظيفة العقل في المنهجية الأصولية، وإنما يقرر مسألة بالغة الأهمية وهي وظيفة العقل في هذه المنهجية، والتي لا يجب أن تتجاوز حدود الفهم إلى الاستقلال بالتشريع؛ لأنَّ العقل ليس بشارع كما قال، فلكل من العقل والنقل مجاله العامل فيه الناجع في تحقيق مراميه.

لقد كان الشاطبي منشغلًا بمسألة الأخلاق تمام الانشغال، وهذا ما نلمسه في مقدمات الموافقات حيث بنى قطعية أصول الفقه على القواعد الكلية الأخلاقية التي راعتها الشريعة، وذلك بإعمال منهج الاستقراء «لأن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق»[104]، حسب قول الشاطبي، كما استحضر كذلك الأخلاق في ترسيخ الوظيفة التشغيلية لعلم الأصول، وذلك باستحضار البعد الأخلاقي في ربط العلم بالعمل، فإذا علمنا انتساب الإمام الشاطبي للمذهب المالكي زالت عنا الغرابة في توجهه هذا؛ لأن المذهب المالكي ينبني على مراعاة العمل، وبذلك ينفرد بميزة عملية لا نظير لها في غيره من المذاهب، بل لا مذهب يدانيه في حضور التوجه الأخلاقي على الاطلاق[105]، أما حضور البعد الأخلاقي في تكامل الأسس المرجعية في المنهجية التشريعية، فدعواه عند الشاطبي تبرز من رفضه لطرق الاشتغال الفلسفية في الدراسات الشرعية نتيجة إيمانها بسلطان العقل المجرد، وفصلها بين النظر والعمل فيه، وهذا في العلوم الشرعية «خطأ عظيم، وانحراف عن الجادَّة»[106]، لأنها تُباين مقتضيات المجال التداولي الشرعي القاضي بتقييد العقل بقيم العمل والاشتغال، وأخذه لا مأخذ الإرسال والتجريد، وبهذا يكون الشاطبي قد حكَّم المعيار الأخلاقي، وذلك قصد تصحيح مسار الفقه وتقويم الاعوجاج الذي لحق به جراء نسيان أو هجران هذا المعيار الجوهري[107]، وهذا ما نلمسه جليا في كل المقدمات التي أصلها في بداية مؤلفه الموافقات.

(103) نفسه، ج1، ص125.
(104) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص28.
(105) ينظر: ادريس غازي «نظرات في التقريب المعرفي لعلم أصول الفقه عند الإمام الشاطبي»، ص206.
(106) الشاطبي «الموافقات»، ج1، ص54.
(107) ينظر: إدريس غازي «نظرات في التقريب المعرفي لعلم أصول الفقه عند الإمام الشاطبي»، ص212-214.

## النتائج:

إن المنطلق النقدي لواقع المنهج الفقهي في القرن الثامن الهجري فرض بإلحاح على الإمام الشاطبي (نموذج الدراسة) مراجعة الآليات المنهجية التراثية، وإذا نظرنا في أمس العلوم الإسلامية حاجة لهذه المراجعة، نجد منهج علم أصول الفقه باعتباره بالنسبة إلى الفقه كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة، ومن ثمّ إذا كان جمود قواعد المنطق مؤذن بالخلل في الفرضيات الفلسفية وفي حقيقتها العلمية، فإن التقليد والجمود في منهج علم أصول الفقه، مؤذن كذلك بالخلل في الدرس الفقهي محل التنزيل، حيث يصبح بذلك عجز الفقه نتيجة عجز فهم أصوله، وهذا ما أدى إلى عدم القدرة على حل الاشكالات التي عاصرها الإمام الشاطبي، لأن الفقيه فقد بذلك الوسائل والآليات المنهجية التي تحقق الكفاية في الاجتهاد، وهذا نتيجة البعد عن واقع التنزيل الذي عرف تغيرات كثيرة، نتج عنها قضايا جديدة، لم يعد بمقدور المنهج الفقهي التراثي جوابها.

إنَّ القراءة الواعية لمقدمات الموافقات تنبئ عن قلق معرفي عبر عنه الشاطبي من الحالة التي وصل إليها المنهج الفقهي، نتيجة فقده وسيلة تصويب الواقع، حين تبعثرت جهود العلماء بين دروب الجدل الكلامي والمسائل النظرية، حتى أن معظم القضايا التي أصبح ينظر فيها علم أصول الفقه هي قضايا ليست من صُلبه بل هي من مُلَحِه كما قال.

وبناء عليه فعجز المنهج الفقهي عن الجمع بين فقه النص وفقه تنزيله عند الإمام الشاطبي، ينبئ عن أزمة منهجية تعتريه وجب إصلاحها؛ لأنَّ هذا العلم ما قُعِّدت قواعده واستخرجت كلياته، إلا من أجل جني ثمارها في الواقع، ولن يتحقق ذلك إلا بامتثال الإنسان لمقاصد الشريعة في فعله وسلوكه، وهذا ما جعل الإمام الشاطبي يغير وجهة المنهج المعرفي الأصولي ليكون دافعا صوب فعل المكلف لا أن يصبح رياضة فكرية لا تحقق أي وظيفة منهجية في الواقع.

وبذلك يمكن القول إن القرن الثامن الهجري شهد محطات اجتهادية كبرى سواء في المشرق أو المغرب الإسلامي ويعتبر الإمام الشاطبي أحد أعلام هذه المرحلة المهمة في تجديد المنهج الفقهي حيث كان عمله نقلة نوعية في الاجتهاد، والتي من معالمها الجمع بين مرجعية النص والواقع عبر مسالك اجتهادية قوامها التكامل ومنهجية التداخل.

## المراجع:

ابن الخطيب، م. ب. ع. (1319هـ). *الإحاطة في أخبار غرناطة* (ط. 1). شركة طبع الكتب العربية.

ابن الخطيب، م. ب. ع. (2009). *اللمحة البدرية في الدولة النصرية* (تحقيق محمد مسعود جبران، ط. 1). دار المدار الإسلامي.

الآمدي، س. ب. ع. ب. م. (1993). *المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين* (تحقيق حسن محمود الشافعي، ط. 2). مكتبة وهبة.

الأنصاري، ف. (2004). *المصطلح الأصولي عند الشاطبي* (ط. 1). المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

بن الطيب، م. (2010). *فقه التصوف: بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي إسحاق الشاطبي* (ط. 1). دار الطليعة للطباعة والنشر.

بوحناش، ن. (د.ت.). *المنطق الأرسطي ومنهجية القطع في أصول الفقه عند الإمام الشاطبي*. مطبوعات جامعة منتوري؛ دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.

الجرجاني، ع. ب. م. (1405هـ). *التعريفات* (تحقيق إبراهيم الأبياري، ط. 1). دار الكتاب العربي.

حايلا، م. (2013). *بنية العلم في نسق الأصول*. عالم الكتب الحديثة.

الحسن، خ. ب. (2007). التجديد في أصول الفقه: مشروعيته وتاريخه وإرهاصاته المعاصرة. *مجلة المسلم المعاصر*، *125–126*.

الريسوني، أ. (1995). *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي* (ط. 4). المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الزركشي، ب. ب. م. ب. ب. (2000). *البحر المحيط في أصول الفقه* (تحقيق محمد محمد تامر). دار الكتب العلمية.

السنوسي، أ. (د.ت.). نظرات في قضية تجديد علم أصول الفقه في العصر الحديث. في *الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسات مهداة إلى المفكر رضوان السيد* (سلسلة كتاب الإحياء).

الشاطبي، إ. ب. م. (1992). *الاعتصام* (تحقيق سليم بن عيد الهلالي، ط. 1). دار ابن عفان.

الشاطبي، إ. ب. م. (1997). *الموافقات في أصول الشريعة* (تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط. 1). دار ابن عفان.

الشتوي، م. ب. ع. ا. (2010). *علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام* (ط. 1). مكتبة حسن العصرية.

عبد الرحمن، ط. (2015). *سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد* (ط. 1). المؤسسة

العربية للفكر والإبداع.

عبد الرحمن، ط. (د.ت.). *تجديد المنهج في تقويم التراث* (ط. 2). المركز الثقافي العربي.

العبيدي، ح. (1996). *الشاطبي ومقاصد الشريعة* (ط. 1). دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع.

عنان، م. ع. (1997). *نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين* (ط. 4). مطبعة المدني.

غازي، إ. (2011). نظرات في التقريب المعرفي لعلم أصول الفقه عند الإمام الشاطبي. *مجلة الغنية*، *1*. الرابطة المحمدية للعلماء.

المريني، ج. (2002). *القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتاب الموافقات* (ط. 1). دار ابن القيم؛ دار ابن عفان.

مونة، أ. (2017). *مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن: دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية* (ط. 1). المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

نكري، ع. ب. ع. (2000). *دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون* (تحقيق حسن هاني فحص، ط. 1، ج. 3). دار الكتب العلمية.

## References:

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭ. (2015). *Suʾāl al-manhaj fī ufuq al-taʾsīs li anmūdhaj fikrī jadīd* (1st ed.). Arab Foundation for Thought and Creativity. (in Arabic).

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭ. (n.d.). *Tajdīd al-manhaj fī taqwīm al-turāth* (2nd ed.). Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī. (in Arabic).

Al-Amidi, S. b. ʿA. b. M. (1993). *Al-mubīn fī sharḥ maʿānī alfāẓ al-ḥukamāʾ wa al-mutakallimīn* (Ed. Ḥasan Maḥmūd al-Shāfiʿī, 2nd ed.). Maktabat Wahbah. (in Arabic).

Al-Ansari, F. (2004). *Al-muṣṭalaḥ al-uṣūlī ʿinda al-Shāṭibī* (1st ed.). International Institute of Islamic Thought. (in Arabic).

Al-Hasan, K. B. (2007). Al-tajdīd fī uṣūl al-fiqh: Mashrūʿiyyatuhu wa tārīkhuhu wa irhāṣātuhu al-muʿāṣirah. *Majallat al-Muslim al-Muʿāṣir*, 125–126. (in Arabic).

Al-Jurjani, ʿA. b. M. (1405 AH). *Al-taʿrīfāt* (Ed. Ibrāhīm al-Abyārī, 1st ed.). Dār al-Kitāb al-ʿArabī. (in Arabic).

Al-Marini, J. (2002). *Al-qawāʿid al-uṣūliyyah ʿinda al-Imām al-Shāṭibī min khilāl kitāb al-Muwāfaqāt* (1st ed.). Dār Ibn al-Qayyim; Dār Ibn ʿAffān. (in Arabic).

Al-Raysuni, A. (1995). *Naẓariyyat al-maqāṣid ʿinda al-Imām al-Shāṭibī* (4th ed.). International Institute of Islamic Thought. (in Arabic).

Al-Sanusi, A. (n.d.). Naẓarāt fī qaḍiyyat tajdīd ʿilm uṣūl al-fiqh fī al-ʿaṣr al-ḥadīth. In *Al-ijtihād wa al-tajdīd fī al-fikr al-islāmī al-muʿāṣir: Dirāsāt muhdāh ilā al-mufakkir Riḍwān al-Sayyid* (Silsilat Kitāb al-Iḥyāʾ). (in Arabic).

Al-Shatibi, I. b. M. (1992). *Al-iʿtiṣām* (Ed. Salīm b. ʿĪd al-Hilālī, 1st ed.). Dār Ibn ʿAffān. (in Arabic).

Al-Shatibi, I. b. M. (1997). *Al-muwāfaqāt fī uṣūl al-sharīʿah* (Ed. Abū ʿUbaydah Mashhūr b. Ḥasan Āl Salmān, 1st ed.). Dār Ibn ʿAffān. (in Arabic).

Al-Shtawi, M. b. ʿA. al-J. (2010). *ʿAlāqat ʿilm uṣūl al-fiqh bi ʿilm al-kalām* (1st ed.). Maktabat Ḥasan al-ʿAṣriyyah. (in Arabic).

Al-ʿUbaydi, H. (1996). *Al-Shāṭibī wa maqāṣid al-sharīʿah* (1st ed.). Dār Qutaybah li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. (in Arabic).

Al-Zarkashi, B. b. M. b. B. (2000). *Al-baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh* (Ed. Muḥammad Muḥammad Tāmir). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic).

Anan, M. A. (1997). *Nihāyat al-Andalus wa tārīkh al-ʿArab al-muntaṣirīn* (4th ed.). Maṭbaʿat al-Madanī. (in Arabic).

Ben al-Tayyib, M. (2010). *Fiqh al-taṣawwuf: Baḥth fī al-muqārabah al-uṣūliyyah al-fiqhiyyah ʿinda Abī Isḥāq al-Shāṭibī* (1st ed.). Dār al-Ṭaliʿah li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr. (in Arabic).

Bouhennash, N. (n.d.). *Al-manṭiq al-Arisṭī wa manhajiyyat al-qaṭʿ fī uṣūl al-fiqh ʿinda al-Imām al-Shāṭibī*. University of Mentouri Publications; Dār al-Hādī li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ. (in Arabic).

Ghazi, I. (2011). Naẓarāt fī al-taqrīb al-maʿrifī li ʿilm uṣūl al-fiqh ʿinda al-Imām al-Shāṭibī. *Majallat al-Ghunyah*, (1). (in Arabic).

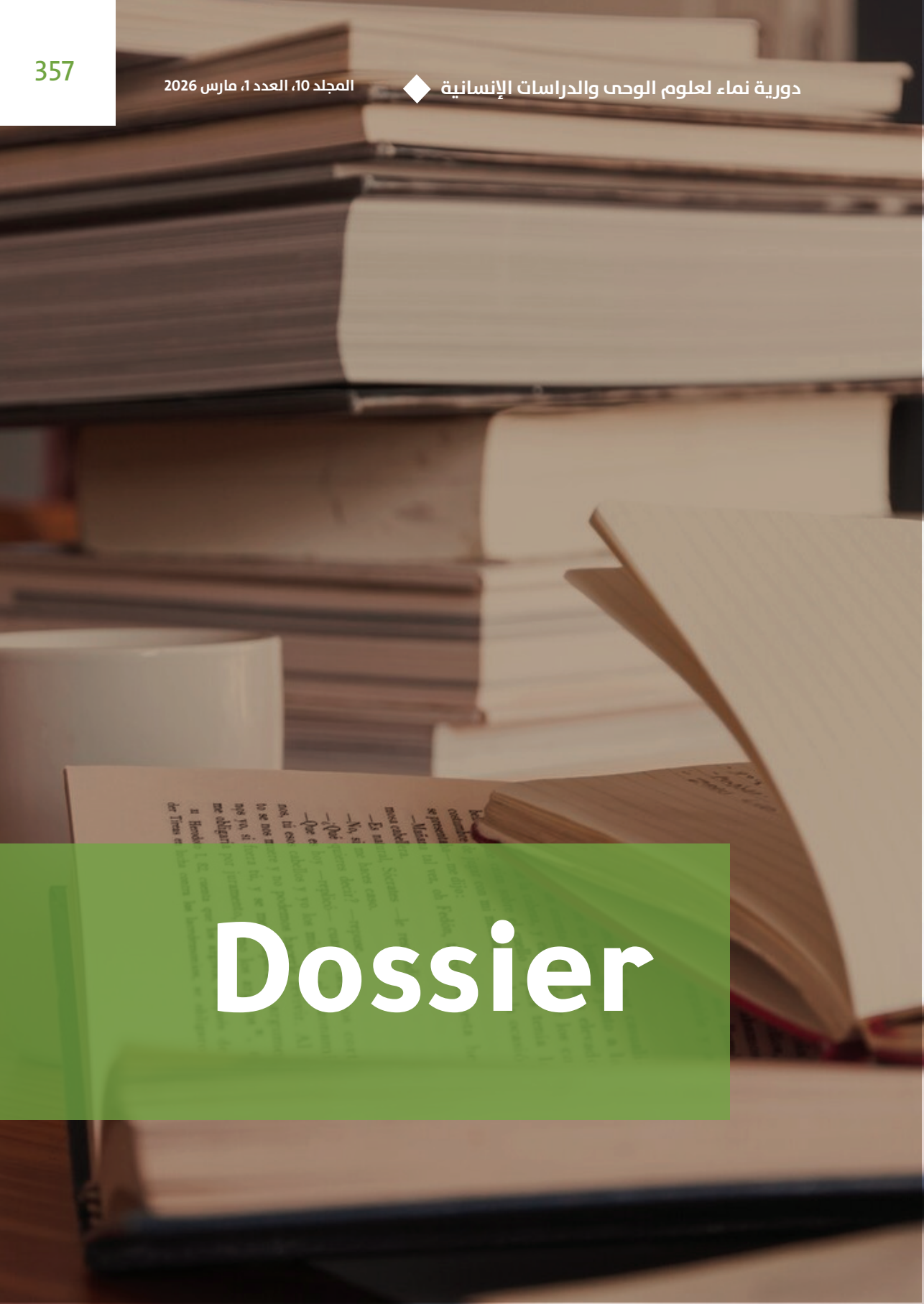
Hayla, M. (2013). *Binyat al-ʿilm fī nasaq al-uṣūl*. ʿĀlam al-Kutub al-Ḥadīthah. (in Arabic).

Ibn al-Khatib, M. b. ʿA. (1319 AH). *Al-iḥāṭah fī akhbār Gharnāṭah* (1st ed.). Sharikat Ṭabʿ al-Kutub al-ʿArabiyyah. (in Arabic).

Ibn al-Khatib, M. b. ʿA. (2009). *Al-lamḥah al-badriyyah fī al-dawlah al-Naṣriyyah* (Ed. Muḥammad Masʿūd Jibrān, 1st ed.). Dār al-Madār al-Islāmī. (in Arabic).

Mounah, A. (2017). *Madākhil tajdīd ʿilm al-uṣūl ʿinda Ṭāhā ʿAbd al-Raḥmān: Dirāsah fī al-dalālāt al-uṣūliyyah wa al-maqāṣid al-sharʿiyyah* (1st ed.). Arab Foundation for Thought and Creativity. (in Arabic).

Nakri, ʿA. b. ʿA. (2000). *Dustūr al-ʿulamāʾ aw jāmiʿ al-ʿulūm fī iṣṭilāḥāt al-funūn* (Ed. Ḥasan Hānī Faḥṣ, Vol. 3, 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. (in Arabic).



# Dossier

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 2025-12-22
تاريخ القبول: 2025-2-16

# Textual Performativity in the Translation of *Sūrah Maryam*

**FATIMA ZAHRAE CHOQAIRI**[1]

zahra.choq@gmail.com

**SOMIA MAAROUFI**[2]

Somia.maaroufi@um5r.ac.ma

## Abstract:

This paper investigates how five English translations of Sūrah Maryam render illocutionary and perlocutionary dimensions of the text and how the selected translators convey pragmatic meaning in Qur'ānic discourse. Grounded in Austin's Speech Act Theory, the study adopts a qualitative analytical approach to examine a selection of Ayahs as translated by Arberry, Pickthall, Asad, Abdel Haleem and Shawkat Toorawa. The Study comprises three sections: a theoretical framework delineating Speech Act Theory and Qur'ānic performativity, an analytical section examining selected translations, and a discussion of translational strategies and their pragmatic implications. The findings point out that the translators either prioritise formal adherence to the source text, limiting accessibility to target readers, or domesticate the source text to meet target-readers' expectations, thereby compressing the performative force of the source text. The paper highlights the constraints inherent in translating sacred texts, notably the Qur'ān and underscores the need for a translation model that systematically accounts for the text's pragmatic dimension..

## Keywords:

Equivalence, Performativity, Pragmatics, Qur'ān, Translation.

(1) Literature, Linguistics, & Cultural Studies (LLC), Mohammed V University, Rabat, Morocco.
(2) Literature, Linguistics, & Cultural Studies (LLC), Mohammed V University, Rabat, Morocco.

Cite this article as: Choqairi, Fatima Zahrae; Maaroufi, Somia, Textual Performativity in the Translation of Sūrah Maryam, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 1, 2026, 358-391.

© 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

المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i1.519

OPEN ACCESS
Received: 2025-12-22
Accepted : 2025-2-16

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

# الأدائية النصية في ترجمة سورة مريم

فاطمة الزهراء شقيري [3]
zahra.choq@gmail.com
سمية معروفي [4]
Somia.maaroufi@um5r.ac.ma

## الملخص:

يتناول هذا البحث كيفية تمثيل خمس ترجمات إنجليزية لسورة مريم للأبعاد الأدائية والتأثيرية للنص، وكيف ينقل المترجمون قيد الدراسة المعنى التداولي في الخطاب القرآني. اعتمدت الدراسة منهجًا تحليليًا نوعيًا، حيث تم تحليل مجموعة مختارة من الآيات كما وردت في ترجمات أربري، بكثال، وأسد، وعبد الحليم، وشوكت توراوا. ينقسم البحث إلى ثلاثة محاور رئيسية: محور نظري يوضح نظرية أفعال الكلام والأبعاد الأدائية في النص القرآني، ومحور تحليلي يتجلى في دراسة الترجمات المختارة، ومحور يسعى إلى مناقشة الاستراتيجيات الترجميّة المطبّقة وانعكاساتها التداولية. وتُشير النتائج إلى أن المترجمين إما يفضلون الالتزام الشكلي بالنص الأصلي، مما يقلل من إمكانية وصوله إلى القارئ المستهدف، أو يعيدون صياغة النص لتلبية توقعات المتلقي، الأمر الذي يؤدي إلى تقليص القوة الأدائية للنص الأصلي. ويبرز البحث القيود المرتبطة بترجمة النصوص المقدسة، وخصوصًا القرآن الكريم، ويؤكد على الحاجة إلى نموذج ترجمة يراعي المنهجية التداولية للنص بشكل منهجي.

## الكلمات المفتاحية:

التكافؤ، الإنجازية، التداولية، القرآن الكريم، الترجمة.

(3) باحثة في الآداب واللسانيات والدراسات الثقافية (LLC)، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب.
(4) باحثة في الآداب واللسانيات والدراسات الثقافية (LLC)، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب.

للاقتباس: شقيري، فاطمة الزهراء؛ معروفي، سمية، الأدائية النصية في ترجمة سورة مريم، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع1، 2026، 358-391.

© 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.

## Introduction:

Qur'ānic discourse is arguably affiliated with the concept of *alwaq '(*resonance), a quality that accounts for the effective and experiential bearing of the text on the recipient, both cognitively and emotionally (Abd al-Raḥmān, 2014), which not only alludes to the cognitive level of the text's comprehension but also embodies the emotional resonance it may create. Sūrah Maryam, as an emotionally-laden text (Quṭb, 1987, Vol. 4, pp. 2298-2322), aims at inducting theological information and creating a state of self-reflection in the recipient. This is served through the semantic weight of the Sūrah's narratives, along with its performative force of speech.

Conversely, the pragmatic features of the Qur'ān, notably the performative acts of speech, represent an ever-challenging character to translate. The source text (ST) and the target text's (TT) dynamics are constrained by what Abeysekara (2010) calls a "sovereign force of decision". This refers to the translator's agency of either to faithfully, yet merely, preserving the doctrinal semantic context of the ST or claiming agency over the latter to facilitate accessibility to the enactment dimension of the Sūrah, while risking domesticating the meaning.

The two translation strands of Sūrah Maryam reflect a zone of negotiation between the ST's authoritarian tone carried through the performative dimension and the TT's requirements of readability. Insofar as investigating how the selected translators render the illocutionary and perlocutionary speech acts, Austin's (1962) view is inspiring as an approach that offers critical insights into the translation of the pragmatics of the Qur'ānic discourse in the Sūrah under study.

The current study examines how illocutionary and perlocutionary acts are rendered in English Translation, with particular reference to Sūrah Maryam. It aims to investigate the extent to which pragmatic meanings are retained, modified, or lost in translation. By fore-

grounding the role of pragmatics, the study contributes to Qur'ānic translation studies by demonstrating the necessity of attending to speech acts in order to achieve interpretive accuracy and communicative fidelity.

## 1. Theoretical Framework:

### 1.1. Performativity in the Qur'ānic Discourse

Qur'ānic discourse is argued to be an expressive medium for communicating doctrinal *truths*, igniting emotional and spiritual experiences for the reader through its utterances (Abdul-Raof, 2001; Al-Youbi, 2025). According to Keane (1997), religious language is defined by its intertwining quality of meaning and form, making structure, sounds, and lexis linguistic carriers of the sacred text and embodying utterances that enact a spiritual experience. Thus, the formal "markers" of religious language operate in establishing a relation between the divine and the recipient, negotiating concepts such as the invisibility of the Speaker. This concept, introduced by Keane, refers to the concealment of the sacred text's source, relevantly Allah (God), which triggers a performative interaction between the text and the reader as opposed to a conventional act of reception. Qur'ānic discourse manifests this interaction through its linguistic features, namely speech acts that reflect a contextual authority: the divine word.

The recipient (of the Qur'ānic text) is exposed to an unfamiliar communicative setting, for they do not have access to the speaker/source; by extension, they are unable to receive a direct response. "The supposed participants [in the spiritual speech] do not all share the same spatiotemporal context" (Keane, 1997, p.50). Invisibility of the divine is regarded as a defining characteristic of the religious language in general, and of the Qur'ān in particular. Accordingly, Qur'ānic discourse employs a *metapragmatic* language, through which there is a shift from a mere reporting narrative to an enacting speech, which "may help effect

communication with the spirit world or permit a textual world to direct concrete actions" (Keane, 1997, p.51). This is highly evident in the recitation of the Qur'ān, for instance, as the act is not only confined to conveying the message but also to enacting an emotional intensity for the reciter, through the performative dimensions of the language. In this sense, reading the Qur'ān operates as an enactment of revelation, as the reader performs through the speech acts of submission, remembrance, worship, or supplication, among others, thereby allowing a perlocutionary effect and fostering real-time engagement.

In exploring whether translation can carry the performative weight of the Qur'ān, Austin's Speech Act Theory (1962) is considered an insightful approach, arguing for the possible limitations of language translation in general and the transfer of religious language in particular. As opposed to the constative perspective, which defines language as a sign system operating to inform, Austin introduces a new angle: the performative quality of language. This entails three dimensions of speech acts: the locutionary act, involving the production of sounds and utterance of words; the illocutionary act, referring to the action performed through saying something, for example, requesting; and finally, the perlocutionary act, concerning the effect the utterance has on the listener, for instance, convincing or scaring.

A text, in general, may have different acts of speech in accordance with the context, the speaker, the authority of the speaker and the message. The Qur'ānic text is arguably distinguished by its performative discourse, which is characteristically rich in stories, warnings, commands and guidelines. They convey theological content to the reader while simultaneously provoking emotional and spiritual resonance within them. This double-layered function is viewed as a compelling reason for a successfully performative language, notably when it encompasses the convenient context and the equally appropriate form of expression.

The Qur'ān's translation is argued to have "new structural, textual and rhetorical features ad hoc to the target language" (Abdul-Raof, 2001, p. 10). This may challenge a faithful

transfer of the performative quality of the ST. The non-equivalence between the Qur'ān and the transitions can be explored through the following two elements: (a) the varied dimensions and definitions of the speaker's authority between the two languages. The source language (SL) holds a divine character according to individuals, namely believers, while the TT is typically regarded as a humanly accessible speech. (b) The variations of expressive form and the situational context. Consequently, these linguistic and contextual shifts or "misfires", as Austin (1962) refers to, may lead to reducing or distorting the text's meaning and effect.

Through applying Austin's analytical framework to the English rendition of Sūrah Maryam, one is motivated to a) evaluate whether the target readership receives an equivalent semantic transfer, and b) assess the extent to which translation reproduces the illocutionary force and perlocutionary effect of the original. The following model suggests examining the Sūrah with lenses that encompass what is beyond the literal meaning and include the sensory nuances of the text. Prophet Zakariyyā's (Zechariah) intensified supplication to Allah for an offspring, despite his old age and his spouse's infertility, alongside the miraculous birth of Prophet 'īsā (Jesus), particularly his speaking to people while still in the cradle, highlight the performative and extraordinary aspects of the Qur'ān broadly and Sūrah Maryam specifically. These stories condition the recipient to reflect upon them and develop a spiritual resonance with the text's underlying message. This immersion, on one hand, operates in accordance with the Tafssir traditions, while conceding a personal experience of individuals constructed by their questions, motivations, and curiosity. On the other hand, such spiritual and cognitive engrossment are enhanced due to the language's performative quality, leading it to be a living language. Thus, rendering this embodiment of spirituality into linguistic representations in the TT without the ST's defining formal features, speech acts may dilute the meaning and hinder the Sūrah's pragmatic communicative function.

The notions of agency and performativity in communication offer critical insights into

the challenges of translating the Qur'ān. Tavaast (2024) argues that meaning is not particularly encoded in words, but rather emerges through the intentional actions of individuals or human agents, as he refers to them. In the context of Qur'ān translation, this signifies the impactful role of the translator, as they arguably reconstruct the meaning into a new linguistic model, instead of merely transferring it from one language to another. Meaning is believed to be created instead of contained. Consequently, the translator's linguistic and stylistic choices directly influence the target readership's response. In other words, the more agency the translator carries over the source text, notably in Sūrah Maryam, the less comparable the target audience's response becomes to that of the source audience. When considering the emotionally and ontologically charged-passage of the Sūrah, Tavaast's model underscores that it is not only about what is translated, but equally how it is translated. The call is to assess semantic fidelity to the text as well as the preservation of performativity.

## 2. Review of the Literature

### 2.1. Pragmatic Equivalence in Translation

The concept of equivalence has been one of the most pertinent quandaries in the field of translation studies. Translators often find themselves required by several factors, notably the target audience's expectations, to create a spitting image of a source text – technically speaking, an equivalent. The complexity is further aggravated when the source text is a religious discourse. The sanctity, holiness, and particularity of these texts necessitate paying attention to the target texts' readers while simultaneously satisfying the source texts' audience, who are usually willing to criticise any translation that they deem strips their spiritual discourse of its holy spirit. Yet, in a world where there are nearly seventy thousand languages with different lexicons, syntax, semantics, and pragmatics, achieving equivalency and correspondence at all levels—namely, linguistically, ideologically, and, most importantly,

performatively—seems rather challenging. Nida (1964) and Baker (1992) are among the pioneering books that tackled the concept of equivalence from different angles.

By shifting the focus from formal correspondence to communicative effect, Nida revolutionised the field of translation studies. He was the first to propose the technical terms "formal equivalence", which emphasises structural similarity, and "dynamic equivalence", which prioritises message naturalness and response of the target reader. Nida (1964) defended dynamic equivalence and emphasised that translators should not ignore it. His framework revolves around one major token: a good translation is one where the target text's audience is impacted in the same way the original audience once was affected, or in Nida's words, "the relationship between receptor and message should be substantially the same as that which existed between the original receptors and the message" (1964, p. 159). Although Nida's work focused specifically on dynamic equivalence, he called for formal equivalence when possible. Yet being aware of the structural differences between languages and cultures, he recognised that aiming solely for equivalence at the surface level was meant to strip the receptor of the target text of something that was granted to the original reader. Taken all together, Nida's influential contributions mirror Austin's theory of performativity. They both seem to acknowledge that communication goes beyond the literal and surface structure of words.

In her influential book *In other words,* Mona Baker (1992) agrees with Nida's propositions that formal correspondence between languages is quite rare. Throughout the book's chapters, she demonstrates how differences between languages in terms of symbols, grammar, and semantics pose significant challenges in the translation process. Baker acknowledges that words are sometimes culturally bound and usually do not have an equivalent counterpart in another language. Cream tea, a term familiar to English people, does not have an equivalent in German, forcing the translator to either transliterate it or substitute it with a culturally familiar term, according to Baker.

Influenced by Grice, Austin, Searle and others, Baker observes the paramount relationship between pragmatics and translation. For her, the translator should focus on conveying the communicative effect of the original text rather than aiming to replace each linguistic item with an equivalent one in the target text. In simple words, Baker suggests that translators pay attention to implications and presuppositions in the original work and help the target reader understand them by replacing them with familiar ones in the target culture. Baker's framework, like Nida's, is oriented towards the target reader and recognises the key importance of making the target text accessible as well as relatable. Translating a presupposition, for instance, literally without considering the cultural, contextual, and even political conventions of the target culture risks the reception of the message by the target reader. Building on these two frameworks, this paper aims to investigate the extent to which translators of religious discourse, specifically Sūrah Maryam, balance form, function, and pragmatic dimensions of the original text.

## 2.2. Qurʾān, Pragmatics & Translation

Research linking Qur'ān translation to pragmatics remains underdeveloped, leaving a notable gap in the literature. This section begins with a synthesis of two general studies that examine the Qur'ān in relation to translation and pragmatics. Later on, the scope narrows to discuss research that specifically addresses Sūrah Maryam.

All of Mohammed and Khadim (2023) and Al-Azab and Al-Misned (2012) acknowledge the importance of pragmatics in translating the Holy Qur'ān. Yet, they approach the topic from different angles. Mohammed and Khadim's (2023) micro-study investigate the translation of emphasis constructions in the Qur'ān. They analyse Ayahs containing repetitions, rhetorical questions, the particle "Innā", and other emphatic constructions that strengthen and reinforce the divine discourse. The study highlights the focal difference between Arabic and English, especially in terms of emphatic particles and assertive markers.

Accordingly, it argues that, to retrieve the pragmatic force of these constructions in the target language, i.e. English translators are required to transcend formal equivalence and pay attention to the rhetorical context.

In contrast to Mohammed and Khadim (2023), Al-Azab and Al-Misned (2012) conduct a macro-linguistic analysis, investigating the general pragmatic losses in the translation of the Qur'ān in terms of genre, cultural terms, word order, ellipses, and the like. The authors argue that the Islamic Scripture's language is endowed with pragmatic meaning. Each syntactical structure highlights illocutionary and perlocutionary forces. Notice, for instance, the syntactical deviation in the following Ayah from Sūrah Al Baqara (The Cow): وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗاۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ (*Wa-idh ibtalā Ibrāhīma rabbuhu bikalimātin*), where the subject *(rabbuhu)* is preceded by the object (*Ibrāhīma*), which is a marked syntactical choice in Arabic. This construction helps emphasise the centrality of Ibrahim as the figure being tested and the vividness of the divine discourse. According to the authors, these pragmatic meanings are lost in Pickthall's translation: "And (remember) when his Lord tried Abraham with (His) commands." Al-Azab and Al-Misned (2012) accept that pragmatic losses are inevitable due to the undeniable differences between human languages.

All in all, these studies argue that the translation of the Qur'ān should pay attention to pragmatics as an important field. Therefore, focusing solely on replacing linguistic items with equivalent ones in the target language risks distorting the source text's message. Mohammed and Khadim (2023) and Al-Azab and Al-Misned (2012) emphasise that translators be mindful of pragmatic meanings and rhetorical context when translating the Qur'ān.

Regarding the focus of the present study, several studies have underscored the importance of Sūrah Maryam as a landmark chapter in the Qur'ān on theological, semantic and linguistic levels. However, few have explored the translation of the Sūrah in terms of the Qur'ānic performative speech. Accordingly, the remainder of this section considers two pa-

pers that approach an interrelated though not entirely identical area of investigation.

In her Master's thesis, Bajubair (2023) investigates instances of translation loss in five selected English renditions of Sūrah Maryam. The researcher is motivated by two main rationales: identifying the causes and manifestations of partial and complete translation loss. The study's data scope concerns Sūrah Maryam as a source text and five internationally recognised translations: M.M. Ghali, N.J. Dawood, Hilali and Khan, G. Sale, and A.J. Areberry. The focus is narrowed to explore semantic loss in the five translations by examining semantic shifts at the lexical and phrasal levels.

The study reflects an organised research methodology and a quantitative documentation of data through which the readership can access the semantic loss samples in the TTs. Additionally, the study provides a structured interpretation of the correlation between semantic loss and the lack of cultural context awareness of the source text or a feeble mastery of Arabic vocabulary terms by the translators. However, the paper falls short in incorporating Speech Act Theory to examine the function of the performative dimension of Qur'ānic discourse and whether it is preserved or compromised in translations. In other words, the study is merely limited to the semantic role of the words, especially as it exclusively examines the lexical level and is concerned with the rendition of what is said rather than the pragmatic level of the source text; in terms of what is achieved by the studied utterances.

Similarly, AlSwailem (2024) provides a comparative analytical study of the thematic progression of Sūrah Maryam in six English translations (Abdel-Haleem, Hilali and Khan, Maududi, Pickthall, Sahih International, and Yusuf Ali), employing the Hallidayan functional grammar approach. The objective of the study is to examine the semantic structure and thematic progression of the Sūrah in accordance with the selected six translations. Put another way, the researcher analyses how the Sūrah's themes are introduced, developed and altered across the ST and the TTs, assessing textual unity and coherence.

By contrast, this study considers, albeit to a limited extent, the phonological layer within

the thematic analysis of the same Sūrah. The thematic progression in comparison between the ST and the TT is examined through several thematic types and relevant phonological repetition. Thus, the comparison concludes that the Qur'ān's frequent use of rhyme and sound in the Sūrah is lost in translation. While this insight is regarded as a significant remark and a refreshing study angle, it is considered limited to the semantic layer and textual cohesion without exploring how the performative dimension is developed across the ST and the TT and how it is either preserved or compromised in translation.

## 3. Methodology

### 3.1. Corpus & Framework:

This paper adopts a qualitative approach to analyse the pragmatic dimension of Sūrah Maryam in five selected translations. The Sūrah's rich, multilayered narrative progression, including supplication, admonition, and revelation, inspires an investigation into how these different types of utterances are rendered in translation. The Sūrah is notably distinguished by its narrative form, which is full of dialogues and interplay of speakers (Allah, Angels, and Prophets), allowing the scholars to examine the illocutionary and perlocutionary acts through several thematic and linguistic contexts. Additionally, regarding the universality of the Sūrah's stories (Zakariyyā's plea, Prophet ʿĪsā miraculous birth, and the miracles that followed), the text offers a shared theological narrative, which is commonly recognised. This directly facilitates examining the adopted strategies of translation in a systematic pattern, focusing on the meaning rather than ensuring the TT's credibility vis-à-vis the ST's interpretative traditions. Moreover, the Sūrah remarkably relies on a cadenced rhyme aligning with the thematic progression and the illocutionary and perlocutionary acts manifestation within the text. The phonological, syntactic and semantic cohesion, which the Sūrah reflects, enhances the performative weight, providing an ideal case to investigate the TTs. In order to explore how performativity is altered, preserved or lost in the TT, the study selected a varied

corpus of translators who are widely recognised and critically acclaimed: Arberry, Pickthall, Asad, Abdel Haleem, and Toorawa. Renowned for its microscopic analytical lens that investigates not only what is said but also what it does, Austin's Speech Act Theory allows the study to examine the extent to which translators keep the pragmatics of the Ayahs intact.

### 3.2. Questions and Objectives

To address the gap in the review of the literature, this paper aims to investigate how the illocutionary and perlocutionary forces in Sūrah Maryam are rendered in five selected translations. To this end, it seeks to answer the following questions:

1. How do different translators render the illocutionary and perlocutionary forces of God's speech in Sūrah Maryam?
2. To what extent do the five translators' adherence or deviation from lexical, phonological, and other linguistic choices in the ST shift the performativity of the original utterance? And what strategies do they employ in translating religious discourse?

## 4. Data Analysis

### 4.1. Supplication

(*Du'a*) is a devotional and communicative act through which individuals request Allah for their needs. According to Lane (n.d.), the word *du'ā'* refers to the practice of calling Allah verbally and imploring Him spiritually.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Ayahs (Arabic) | إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيًّا (19:03) | قَالَ رَبِّ إِنِّى وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّى وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنۢ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا (19:04) | وَإِنِّى خِفْتُ ٱلْمَوَالِىَ مِن وَرَآءِى وَكَانَتِ ٱمْرَأَتِى عَاقِرًا فَهَبْ لِى مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا (19:05) |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Transliteration | Idh nādā rabbahu nidāan khafiyyā | Qāla rabbi innī wahana l-ʿaẓmu minnī washtaʿala l-rasu shaybā walam akun biduʿāika rabbi shakiyyā | Wa-innī khifʾtu l-mawāliya min warāī wakānati imʾra-atī ʿāqiran fahab lī min ladunka waliyyā |
| Arberry | when he called upon his Lord secretly | Saying, 'O my Lord, behold the bones within me are feeble and my head is all aflame with hoariness. And in calling on Thee, my Lord, I have never been hitherto unprosperous. | And now I fear my kinsfolk after I am gone; and my wife is barren. So give me, from Thee, a kinsman |
| Asad | When he called out to his Sustainer in the secrecy of his heart. | he prayed: «O my Sustainer! Feeble have become my bones, and my head glistens with grey hair. But never yet, O my Lord, has my prayer unto Thee remained unanswered. | «Now, behold, I am afraid of [what] my kinsfolk [will do] after I am gone, for my wife has always been barren. Bestow, then, upon me, out of Thy grace, the gift of a successor |
| Abdel Haleem | when he called to his Lord secretly, saying, | 'Lord, my bones have weakened and my hair is ashen grey, but never, Lord, have I ever prayed to You in vain: | I fear [what] my kinsmen [will do] when I am gone, for my wife is barren, so grant me a successor——a gift from You—— |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Pickthall | When he cried unto his Lord a cry in secret, | Saying: My Lord! Lo! the bones of me wax feeble and my head is shining with grey hair, and I have never been unblest in prayer to Thee, my Lord. | Lo! I fear my kinsfolk after me, since my wife is barren. Oh, give me from Thy presence a successor |
| Toorawa | when he called to his Lord, calling secretly | saying, 'My Lord, my bones have weakened and my head blazes grey, but never in petitioning You, my Lord, have I felt despondency. | I fear my heirs who shall come after me, and my wife is barren. Bestow on me, from You directly, an heir and accessory, |

## Analysis of the Source Text

The three Ayahs reflect the theme of supplication, which inaugurates Sūrah Maryam. Zakariyyā, the Prophet, engages in an act of pleading to Allah for offspring. Across the texts, the selection of words, syntactic structures, and phonological features reinforces their semantic depth and intensifies their performative force.

While the first Ayah (19:03) takes a past-tense narrative form, through which the Prophet is depicted as praying in concealment, it carries directive and assertive tones. The Ayah opens with a depiction of Prophet Zakariyyā's earnest call to God, expressed through the verb *nādā*. According to the Mukhtar Sahih Dictionary (n.d.), the verb means to cry out to someone or sit down with a company in an assembly. However distinctive the two meanings may be, they contradict the manner in which the Prophet-God interaction is described in the Ayah through the use of the adjective *khafiyyā* (secretly or privately). Such referential conflict may be resolved by underscoring the emotionally intertwined condition of the addressee himself. According to the Tafsir traditions (Al-Qurṭubī, n.d.; Al-Shawkānī, n.d.; Ibn

Kathīr, n.d.), the action verb is regarded as a catalyst that actualises the active sensibility of the supplicatory act.

The prophet's call took an intense yet intimate way, for the prophet was either worried to be ashamed before his people for asking for children at an old age or to show a sincere devotion towards Allah. Accordingly, *nidāan* describes and transfers the intensity of the event.

As for Ayah (19:04), it comes as a follow-up detail to the preceding one. Zakariyyā, the prophet, unfolds his fragile state by providing a vivid delineation of his weakened bones and grey hair. According to Al-Bayḍāwī (n,d), the bones represent the supporting core of the body and its most rigid part. The word *'āẓm* is employed in the singular form, which indicates the entirety of bones, implying that his old age is an obstacle to having children. Furthermore, through *isti'āra* (metaphor), the whiteness of the prophet's hair is depicted as a flame, strengthening the directive and assertive acts of the text and highlighting the text's reliance on figurative language. This directly evokes the reader's curiosity and enhances their interaction. Additionally, as noted in Al-Rāghib al-Iṣfahānī (n.d.) and Ibn Manẓūr's (n.d.) dictionaries, *shaqiyā* refers to *shakāwa* or *shakā* (a distressed state in this life and afterlife). Lane (n.d.) further elaborates that *shaqiyyā* is to be in a state of distress or difficulty.

The third Ayah aligns with the concepts of devotion, supplication and humility, which the first *juz`* (part) of the Sūrah embodies. In this context, the prophet reveals his fear and concerns about the faith of his family or/and people. Therefore, he asked Allah to grant him an heir. The text fosters the performative dimension of the preceding ones, as it asserts the prophet's request and provides a reason, namely his concern about the faith of his relatives. The direct appeal of the prophet is additionally motivated by the fact of his barren wife.

From the perspective of pragmatics, the three Ayahs serve an illocutionary force of supplication, depicting the vulnerable state of Prophet Zakariyyā, emphasised through several segments in the text, notably the employment of the verb *nādā* (he called) and the cognate

noun *nidāan* (a call). Also, the verb *hab* (grant) intensifies the illocutionary act of the text, viewing that its meaning– denoting limitless and unconditional giving (The Arabic Lexicon, 2025) –mirrors the desperate state of the prophet and his unexceptional request.

Equally important are the rhymed words that each of the three Ayahs closes with khafiyyā, shakiyyā, and waliyyā. The performative relevance of these words lies in their open syllables and final elongation, as these phonological features amplify the meaning and facilitate the transformation of an abstract narrative into a dynamic experience.

In a nutshell, the language of the three Ayahs enacts the complexity of being in a desperate condition, yet maintaining an unwavering faith, through the lexical and phonological choices. A religious text is characterised by its function of evoking an emotional and spiritual experience (Keane, 1997); in consequence, the Ayahs' linguistic features enhance their performativity and transmit the intended pragmatic effect to the reader.

## Assessment of the Translations

Examining the provided target texts, the translators render the Ayahs prioritising the semantic fidelity and attenuating, on several occasions, the performative function of the text. The employed strategies vary according to the translators' end-goal in rendition; thus, the TTs display different tones.

Except for Toorawa, the four translators omit the cognate noun *nidā'an*, which is an accentual marker that emphasises the meaning through sound familiarity. This collapse reconfigures the performative force of the Ayah. Concerning the adjective *khafiyyā*, Arberry and Abdel Haleem employ "secretly" imitating the ST's coherence, which lays the Qur'ānic strategy into displaying the scenery at loss. Asad and Pickthall's choice of an interpretative approach—*in the secrecy of his heart* and *a cry in secret*, respectively—aligns with the Tafsir's commentary, retaining the semantic content of the original.

Toorawa takes into consideration the ST's reliance on a rhythm thread, the sound roots

repetition, and cadence. Accordingly, he attempts to reproduce an approximate phonological structure "*called...a calling secretly*" of the ST's based on sound echo "call" and preserving a rhymed end-word (secretly). Toorawa's rendition is considered structural and provides a closer sound composition to the Ayah. However, it lacks the performative act's intensity of the text, as it does not describe the totality of the scenery: the secrecy and the sincerity of the experience and the intensity of the supplication. Furthermore, Toorawa's approach smoothens the act of reading and facilitates the capture of the meaning. Prioritising the phonological form, yet appears to reconfigure the performative function of the Ayah, notably in the examples of "despondency" and "accessory". The former refers only to emotional distress, while the ST implies a comprehensive experience. The latter mistranslates the ST, introducing a diverging adjective.

Abdel Haleem, Arberry, Asad and Pickthal interpretively render the Ayahs, maintaining a mirroring syntactic scope of the ST and selecting semantically accessible clarifications of the ST, e.g., *feeble, hair in grey,* and *all aflame*. Although the translations achieve a faithful semantic transmission, the performative intricacies of the Ayahs are diluted. The lack of an apparent rhythmic thread, sound harmony, and uninterrupted flow of the speech reconfigures the illocutionary essence of the text.

## 4.2. Admonition

(*waʿẓ*) is a discursive and rhetorical act by which texts or speakers warn, exhort, or remind others of their moral, ethical, and spiritual obligations. It is communicated essentially by invoking the repercussions of human behaviour and appealing to divine sovereignty, as mentioned in Lane (n.d.). The Qur'ān is a fertile area of admonition where Allah seeks to guide the believers and warn the disbelievers. The following is a reflective examination of three Ayahs of admonition.

| Ayahs (Arabic) | فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا (19:84) | يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا (19:85) | وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا (19:86) |
|---|---|---|---|
| Transliteration | *Falā taʿjal ʿalayhim innamā naʿuddu lahum ʿaddā* | *Yawma naḥshuru l-muttaqīna ilā l-raḥmāni wafdā* | *Wa nasūqu l-mujrimīna ilā jahannama wirdā* |
| Arberry | So hasten thou not against them; We are only numbering for them a number. | On the day that We shall muster the god-fearing to the All-merciful with pomp | and drive the evildoers into Gehenna herding, |
| Asad | Hence, be not in haste [to call down God's punishment] upon them: for We but number the number of their days. | On the Day when We shall gather the God-conscious unto [Us,] the Most Gracious, as honoured guests, | and drive those who were lost in sin unto hell as a thirsty herd is driven to a well |
| Abdel Haleem | There is no need for you to be impatient concerning them: We are counting down their [allotted] time. | On the Day We gather the righteous as an honoured company before the Lord of Mercy | and drive the sinful like a thirsty herd into Hell |
| Pickthall | So make no haste against them (O Muhammad). We do but number unto them a sum (of days). | On the day when We shall gather the righteous unto the Beneficent, a goodly company. | And drive the guilty unto hell, a weary herd, |
| Toorawa | So do not make haste against them We keep close count | The day We round up the pious for the Lord of Mercy as a contingent | And the sinful, like a thirsting herd, to Hell all send |

## Analysis of The Source Text

According to Ibn Kathīr (n.d.), in Ayah (19:84), Allah addresses the Prophet Muhammad, commanding him not to hasten the punishment of disbelievers and assures him that all actions, whether good or evil, are indeed recorded. The use of the verb *naʿuddu* (we count) followed by the verbal noun *ʿaddā* (counting) conveys emphasis and reinforces the Ayah's stylistic solemnity and inevitability.

The last two Ayahs portray a comparative scenery between the rewarded good destiny of believers and the deserved evil destiny of disbelievers in the afterlife. Ayah (19:85) describes the honourable state of the God-fearing and promises them the rewards of their righteous actions. Al-Qurṭubī (n.d.) and Al-Ṭabarī's (n.d.) exegeses support this by stating that the noun *wafd* (delegation) has positive connotations, namely honour, privilege, and tribute.

In contrast, Ayah (19:86) describes the disgraceful state of the sinners and warns them of the harsh consequences of their wrongful actions. Al-Qurṭubī (n.d.) explains that the use of the verb *nasūqu* (We drive) and *wirdā* (herding) signifies humiliation and coercion. Through examining the positive connotations of the linguistic items (*naḥshuru & wafdā*) in the former Ayah and the negative connotations of the latter (*nasūqu & wirdā*), Al-Razī (n.d.) acknowledges the eschatological contrast between the two Ayahs. The structural parallelism of the two Ayahs creates a situational dichotomy, facilitating the audience's engagement and apprehension.

From a pragmatic perspective, these three Ayahs create a religious scenery where several speech acts are not only adjacent but also complementary. The first Ayah has a directive and assertive force, the second a promissive force, and the third a threatening or cautionary force. Accordingly, each one of them seems to impact the receptor in a particular way: the first Ayah fosters and reinforces the prophet's confidence in God, the second Ayah reassures

believers that their deeds are to be rewarded, and the third Ayah instils fear in the disbelievers by warning them of the consequences of their wrongdoings.

It is worth noting that these effects are phonologically reinforced through the remarkable display of alliteration and assonance. In Ayah (19:84), for example, the glottal stop ʿ (ayn), the dental *d*, and the imperative verb accentuate God's firmness and sovereignty. The parallelism (*naʿuddu, naḥshuru, and nasūqu*) enhances the agentivity, control, and inevitability of the divine entity. Equally interesting is the sound *dā* at the end of each Ayah, which creates a rhythmic cohesion.

## Assessment of the Translations

Although all of Arberry, Pickthall, Abdel Haleem, Asad, and Toorawa retain most of the propositional exposition of the original Ayahs, their fidelity varies when it comes to illocutionary and perlocutionary forces. Acknowledging the importance of the linguistic items, Arberry attempts earnestly to recreate a similar form to *naʿuddu... ʿaddā*, opting for *numbering...a number.* This translational choice risks the target reader's comprehension, who, arguably, will find this formula inaccessible. In addition to this, by employing archaic language, e.g., *hasten thou not*, Arberry aims to preserve the directive, assertive, and declarative acts of the source Ayahs. All in all, these choices display his steadfast commitment to the original text.

Pickthall's translation navigates between loyalty to the source text and the target reader. He opts for a slightly archaic form, e.g., *make no haste,* maintaining the judicial form. In parallel, he adds information between brackets, seeking to facilitate the target reader's processing of the text. Asad's translation is nearly an interpretive version of the original. He adds semantic clarifications, such as *to call down God's punishment* when necessary, to clarify the meaning of the Ayah to the target reader; this compromise does affect the performativity of the Ayahs. Abdel Haleem distorts the directive tone of the original first Ayah by opting for a moderated choice, i.e., *There is no need for you to be impatient*, which

softens the firmness of the divine discourse.

Toorawa succeeds in retaining the rhythmic and phonological resonance of the original Ayahs. The sounds /k/ in the first Ayah, /h/ in the third Ayah, and /t/ at the end of all Ayahs create a similar impact on the target readers. That being said, the creation of this rhythmical resonance comes hand in hand with the abandoning of the firm tone of the original Ayahs. Driven by the legitimate impulse to end all Ayahs with the sound /t/, the translator backgrounds the verb "send", which makes the action no longer performed by the divine agency, resulting in the distortion of the Ayah (19:86).

All in all, motivated by their loyalty to the source text or the target reader, the five translators opt for different strategies. Arberry and Pickthall try to conform to the form and message of the ST. Through the insertion of explanations, Asad and Abdel Haleem aim to make the TT accessible to the target reader. Finally, Toorawa's dedication to imitating the resonance of the ST sometimes causes pitfalls.

**4.3. Revelation** (*waḥy*) refers to the act of a divine source communicating knowledge, truth, and will to a recipient, often through a celestial intermediary such as an angel. Following Austin's (1964) words, "to say something is, in the appropriate circumstances, to do something" (p.94), it seems that revelation is not merely a transmission of information, but rather a performative act of divine discourse, warning, informing, creating, etc. The following analysis will illustrate how language can shift from representing reality to producing it and the extent to which translators succeed in recreating this in translation.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Ayahs (Arabic) | فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (19:17) | قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا (19:19) | قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا (19:21) |
| Transliteration | *Fattakhadat min dunihim ḥijaban fa-arsalnā ilayhā rūḥanā fatamathala lahā basharan sawiyyan* | *Qāla innamā anā rasūlu rabbiki li-ahaba laki ghulāman zakiyyan* | *Qāla kathāliki qāla rabbuki huwa ʿalayya hayyinun wa-linajʿalahu āyatan li-nnāsi wa-raḥmatan minnā wa-kāna amran maqḍiyyan* |
| Arberry | and she took a veil apart from them; then We sent unto her Our Spirit that presented himself to her a man without fault. | He said, 'I am but a messenger come from thy Lord, to give thee a boy most pure. | He said, 'Even so thy Lord has said: \»Easy is that for Me; and that We may appoint him a sign unto men and a mercy from Us; it is a thing decreed. |
| Asad | and kept herself in seclusion from them, whereupon We sent unto her Our angel of revelation, who appeared to her in the shape of a well-made human being. | [The angel] answered: «I am but a messenger of thy Sustainer, [who says,] 'I shall bestow upon thee the gift of a son endowed with purity'». | [The angel] answered: «Thus it is; [but] thy Sustainer says, 'This is easy for Me; and [thou shalt have a son,] so that We might make him a symbol unto mankind and an act of grace from Us». And it was a thing decreed [by God] |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Abdel Haleem | and secluded herself away; We sent Our Spirit to appear before her in the form of a perfected man. | but he said, 'I am but a Messenger from your Lord, [come] to announce to you the gift of a pure son.' | and he said, 'This is what your Lord said: "It is easy for Me— We shall make him a sign to all people, a blessing from Us."' And so it was ordained |
| Pickthall | And had chosen seclusion from them. Then We sent unto her Our Spirit and it assumed for her the likeness of a perfect man. | He said: I am only a messenger of thy Lord, that I may bestow on thee a faultless son. | He said: So (it will be). Thy Lord saith: It is easy for Me. And (it will be) that We may make of him a revelation for mankind and a mercy from Us, and it is a thing ordained. |
| Toorawa | She placed a screen between them and her. Then We sent her Our Spirit, who appeared to her as a man, formed fully. | I am only a messenger from your Lord,' he said, 'come to bestow on you a son of great purity. | 'It shall be so!' he said. 'Your Lord says, "It is easy for Me! — We shall make him a Sign for people and a Mercy from Us".' This is a firm decree. |

## Analysis of the Source Text

Applying Austin's Speech Act Theory sheds light on the deep performative nature of the three Ayahs: sending, informing, promising, and reassuring. Ayah (19:17) opens with an insinuation of the chastity and devotion of Maryam (Mary), a girl who leaves her people and heads to a secluded place to worship Allah. Later on, the Ayah mentions an angel sent by the Almighty, whom Al-Ṭabarī (n.d.), Al-Qurṭubī (n.d.) and Ibn Kathīr (n.d.) agree is Jibril (Gabriel), who appeared to Maryam as a well-proportioned man. Al-Razī (n.d.) states that this miracle of "tamathul" aimed to reassure Maryam, arguing that if he were to appear in his supernatural nature, she would have been terrified. This Ayah portrays the very first

moments of human-divine interaction.

It is worth noting that the following two Ayahs serve to clarify Maryam's inquiries, unfolding a dialogue between a messenger of God and a human being; thus portraying the hierarchical nature of revelation. In Ayah (19:19), the angel reassures Maryam of his identity as a messenger of God, who will grant her a pure son. Muslim scholars acknowledge the difficulty posed by the verb *li-ahaba* in that it suggests that the angel is the one who will grant Maryam Prophet ʿĪsā. Al-Tabarī and Ibn Kathīr (n.d.) disagree with this interpretation, emphasising that God is the sole creator, and the angel is acting in accordance with the divine commands. This Ayah, therefore, enacts the announcement of one of the most remarkable events in theological history, the miraculous birth of Jesus.

According to Al-Ṭabarī (n.d.) and Ibn Kathīr (n.d.), the third Ayah (19:21) depicts the omnipotence of the Almighty, as a miraculous child is to be born from the womb of a virgin. The word *hayyin* (easy), as Al-Ṭabarī mentions, affirms that what seems impossible to human reason is trivial to Allah. The Ayah closes with *amran maqḍiyyā* (a matter already decreed), which declares that the divine wish had already been enacted, and no further discussion would abrogate it. This Ayah, therefore, reassures Maryam and the audience of the power, omnipotence, and inevitability of God's will.

Each of the three Ayahs contains a powerful verb, *fa-arsalnā*, *li'ahaba*, and *kāna amran maqḍiyyan*, respectively, which does not merely represent a linguistic item but carries illocutionary force. Hence, these verbs ascend description to action. In other words, *fa-arsalnā* functions as a performative declaration, where the acts of sending and announcing are performed, *li'ahaba* communicates a divine promise, and *kāna amran maqḍiyyā* serves a perlocutionary closure, securing acceptance and acquiescence in the listener.

All the speech acts displayed in the previous three Ayahs are accompanied by compelling phonological choices that enhance the perlocutionary force of the divine message. The voiceless sounds /s/, /h/, and /n/ in the first Ayah mark the fear and secrecy of *Maryam*. The

second Ayah opts for the sounds /k/, /q/, /ɣ/, and /ʔ/, enhancing the angel's divine authority. The most interesting part of the third Ayah is the majestic conclusion; the use of /q/ and /ḍ/ reassures *Maryam* and the audience of God's sovereignty.

## Assessment of the Translations

Analysing the translations through the lens of Austin's (1964) Speech Act Theory allows us to weigh the extent to which the performativity of the original Ayahs is preserved. As alluded to in the previous paragraph, the verbs *fa-arsalnā*, *li'ahaba*, and *kāna amran maqḍiyyaā* not only describe actions but also enact them. Arberry and Pickthall manage to preserve the immediacy of God's speech, whereas Asad, Abdel Hallem, and Toorawa do not convey this aspect.

Arberry's translation reproduces the same speech acts of the original three Ayahs and preserves the archaic quality of the language, allowing the modern reader to experience the exoticness of the speech. Arberry, through the use of archaic English, mirrors the locutionary, illocutionary, and perlocutionary forces of the original Ayahs. The reader can sense the revelation happening while reading; hence, language is no longer merely reporting, but is already performing. Pickthall's translation is nearly similar to Arberry's; it uses a semi-archaic language and preserves the general message of the original Ayahs. However, he often softens the tone, causing the Ayahs to lose some of their performative force. To illustrate, by adding *may* in the second and third Ayahs, i.e., *that I may bestow on thee a faultless son and that We may make of him a revelation for mankind*, he shifts the original Ayahs' certainty and inevitability to a human-like hesitation, stripping the divine speech of one of the most important qualities, omnipotence.

In contrast, Asad domesticates the speech act by inserting explanations such as *the angel, who says,* and *thou shalt have a son*, apparently to facilitate the target reader's engagement. As much as these explanations are beneficial, they attenuate the performativity of

the original Ayahs. Asad's translation gives the impression of reading a narrative, where the immediacy and directness of the divine entity become shallow. That being said, it is worth mentioning that Asad's translation is the only one that addresses the quandary we encountered when analysing the second Ayah. It was noted that the verb *li-ahaba* suggests that the miraculous pregnancy is to be granted by the angel himself. Asad clearly solves the problem by inserting "who says" in the Ayah: *[The angel] answered: "I am but a messenger of thy Sustainer,* ***[Who says,]*** *'I shall bestow upon thee the gift of a son endowed with purity"*, emphasising that the miraculous birth is performed by God only.

Following the same path as Asad, Abdel Haleem attenuates the performativity of the original Ayahs by adding information. Thus, the speech's sharpness often fades away because of his commitment to modern clarity. One of the most interesting cases is noted in Ayah (19:19), where he adds *to announce*, causing the speech to be merely informative, whilst it had an illocutionary act of giving in the original Ayah. This translational choice jeopardises the essence of the holy message and undermines God's authority. God is no longer acting; he's merely informing. It is clearly apparent that Abdel Haleem opts for such choices in pursuit of facilitating the target reader's reception of the narrative. However, his approach attenuates the text's performativity, leading to a loss in translation.

Among the five translations, Toorawa is the only one that attempts to replicate the rhythmicality of the original Ayahs, allowing the target reader to experience a similar sense of assonance and musicality as the original reader. This translation also manages to preserve the essence of the message, the speech acts, and most of the performativity. However, similarly to Asad and Abdel Haleem, Toorawa blurs the qualities of the divine speech. In the second Ayah, for example, he opts for "come" in *come to bestow on you*, which makes the divine promise pending, causing the divine action to appear less immediate.

In brief, Arberry and, to a lesser extent, Pickthall preserve the archaicness, immediacy, and inevitability of the original Ayahs by preserving the illocutionary act of saying is doing.

Toorawa manages to replicate the rhythmicality but slightly attenuates the performativity of the originals. Asad and Abdel Haleem preserve the general message but dilute performativity in the process.

## 5. Discussion and Findings

This section interprets the findings through the lens of Speech Act Theory, underscoring its utility in accounting for illocutionary and perlocutionary forces operative within religious discourse. At the same time, it ought to be acknowledged that its application to the Qur'an is constrained by methodological limitations. As the theory in question initially emerged from the need to navigate human language in terms of its pragmatic dimension, it may not fully capture the Qur'anic text's nuanced theological and ritual features. Qur'anic utterances are perceived as manifestations of divine revelation no less than as communicative acts, being situated in oral recitation, memorisation, and worship rituals. Such unconventional characters arguably transcend the conventional speaker-hearer communication proposed by Austin's framework. Moreover, the theory does not adequately account for the sacred status of the speaker in religious texts, especially in the Qur'an, where this dimension is central to its discourse for Muslim believers. Henceforth, the present study adopts Speech Act Theory as a descriptive framework rather than an explanatory model. Within these acknowledged limits, the analysis remains focused on how translators negotiate illocutionary and perlocutionary aspects in Sūrah Maryam.

The Sūrah in question is notably an engaging discourse as it vividly reflects a performative quality, amplifying the recipient's emotional and spiritual experience. The intertwining interaction of form and meaning in the Qur'ānic discourse hints at the core of the Speech Act Theory, integrating the utterances' communicative function with performative force, which poses critical challenges to translators. The results obtained from analysing Sūrah Maryam's supplicatory, admonitory, and revelatory Ayahs help to understand the challeng-

es that arise when translating the performativity of the Qur'ān. This paper began by raising three essential questions, aiming to investigate how five of the most recognised translators of the holy Qur'ān retain or compromise the pragmatic effects of this sacred discourse. This section, thus, is devoted to eliciting the answers previously sought.

The five translators have seemingly struggled to balance the source text's sacred character and contextual tone (declarative, directive or assertive) with the communicative requirements of the target text. Driven by their loyalties to the source text at times, and to the target reader at others, some translators have retained the semantic frame of the source text and echoed its syntactic structure, while others pursued the rhythmic body. While the record attempts benevolently to aim, on the one hand, at preserving the meaning, and on the other at engaging the recipient, they appear to be the translator's Achilles Heel, as they compromise the transfer of the illocutionary and perlocutionary dimensions of the text. Asad, Abdel Haleem, and Toorawa adopt the interpretive approach, prioritising the preservation of the perlocutionary force of the ST in pursuit of eliciting a similar response and impact on the target reader; they simplify the language and insert explanations. For instance, in their translations, the directive tone in the supplicatory act or the assertive tone of the admonition's Ayahs are transformed into formal reporting texts. Arberry and, to some extent, Pickthall's translations, in contrast, clearly mirror the source text, aiming to preserve its linguistic, spiritual and reverent properties in the target text. They succeed in rendering the illocutionary force quite faithfully; however, they often risk compromising the readability and accessibility of the TT to the target reader, distorting the performativity of the ST, which actively establishes an enactment of speech that draws the recipient close. The translations of Asad and Abdel Haleem, which aim to draw the ST closer to the target reader, align with Baker's (1992) suggestion of not striking the recipient with unintelligible syntax or information.

As stated previously, the Qur'ān's form, syntax, and phonology play a major role in enhancing the reader's curiosity and engagement. Qur'ānic discourse in general, and the an-

alysed Ayahs in particular, tend to use a systematic set of linguistic items that facilitate the utterances' enactment as opposed to merely reporting them. The analysis suggests that the translators' linguistic choices directly impact the performative force of the Qur'ānic utterances in Sūrah Maryam. However, one should note that the degree of transferring of the ST's immediacy and enactment characters differs from one translator to another. On the one hand, Arberry and Pickthall's translations retain in remarkable scales the ST's illocutionary speech act. The translators' employment of archaic language and an economised lexicon creates an assimilating and direct encounter with the recipient. On the other hand, Asad and Abdel Haleem reframe the directive, assertive and declarative tones across the three thematic zones of the Sūrah into narrative and descriptive ones. While the translators provide a distinctly clarified and accessible transfer of the ST's semantic context, they limitingly represent a commentary as opposed to the enacting quality of the Ayahs. As for Toorawa, he focuses on building sound-based coherence, relying on the English language's linguistic code and rhetorical effects. His pursuit of rhythm often results in distorting the ST's agency as shown in Ayah (19:86), where the agentive entity (God) is backgrounded, mitigating the divine authoritative performativity. Accordingly, attempting to echo the cadence and rhythmicality of the Arabic versions, as much as it is nearly impossible given the differences between the two languages, results in mitigating the illocutionary and perlocutionary forces of the original Ayahs.

The comparative analysis of the ST and the TTs reveals that the five translators have opted for different translation strategies. Arberry's translation leans towards formal equivalence (Nida, 1964) and foreignization (Venuti, 1995), echoing the syntactic and structural identity of the ST and jeopardising the accessibility of the TT to the target reader. Arberry's translation succeeds in preserving most of the illocutionary force of the original Ayahs, especially those of admonition and revelation. Pickthall apparently navigates his loyalties, opting for a moderate style that preserves the reverent tone while also avoiding the alien-

ation of the target reader. Asad aims for dynamic equivalence (Nida, 1964), attempting to engage the target reader through paraphrases and explanations. Similarly, Abdel Haleem domesticates (Venuti, 1995) the target text through the use of a modern English language that facilitates the readers' understanding of the TT. Following the same path and aiming for dynamic equivalence, Toorawa tries to reproduce the resonance and musicality of the original Ayahs. Additionally, he opts for a modern English language that is familiar to the contemporary English reader.

In a nutshell, Arberry and, to some extent, Pickthall preserve the divine authority of the speaker; the TT's revelation Ayahs still carry the sacredness and inevitability of the ST's. However, the adherence to the form of the Arabic Ayahs and the use of archaic language challenge the target reader's comprehensibility. In contrast, Asad, Abdel Haleem, and Toorawa's translations aim to elicit in the recipient the same response as the original reader by using modern language and inserting extra information when needed. This, however, does not come without challenges. Their simplified language causes the TT's Ayahs to lose the ST's inevitability and authority.

## 6. Conclusion & Implications

This study aimed to investigate how pragmatic and performative dimensions were rendered in five selected translations, with a special focus on illocutionary and perlocutionary forces. The findings suggest that there are two distinct patterns that translators of the Qur'ān follow. On the one hand, the translations of Arberry and, to some extent, Pickthall, are source-text oriented, deliberately aiming to preserve the prepositional form of the original text. On the other hand, the translations by Asad, Abdel Haleem, and Toorawa are target-reader oriented, inserting whatever necessary additions that will assist the target reader in comprehending the message. The performativity of the original Ayahs, however, was weakened or reduced by the five translators in several cases, either by neglecting the accessibility of the TT to the target reader or by diminishing the divine inevitability and authority of the ST.

Austin (1996) long ago asserted that utterances convey more than they appear to do; human beings' sentences, even words, are not simply phonemes flowing in the air, but they carry a performative force that affects the world around them. In the same vein, the Qur'ānic discourse carries a heavy pragmatic function that is clearly often overlooked in translation. By revealing the vulnerability of pragmatic loss in Qur'ān translation, this study seeks to affirm that translation should transcend focusing solely on imitating surface levels and instead aim to develop a model that helps capture the performativity of religious scriptures, especially the Qur'ān. It should be noted that this current study analyses only several Ayahs from Sūrah Maryam; therefore, further research that analyses different Ayahs and Sūrahs is needed.

## References:

Abd al-Raḥmān, Ṭ. [Maktab al-Tarjama wa al-Takāmul al-Maʿrifī]. (2014, February 23). *Al-qawl al-thaqīl wa al-tarjama al-taʾṣīliyya: Āfāq wa ḥudūd* [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=KbXJ9JepH_g

Abdul-Raof, H. (2001). *Qur'ān translation: Discourse, texture and exegesis*. Routledge.

Abeysekara, A. (2011). The untranslatability of religion, the untranslatability of life: Thinking Tala Asad's thought in the study of religion. *Method and Theory in the Study of Religion (23)*, 257-282.

Al Razī, F. al-D. (n.d.). *Al-taffsīr al-kabīr (Mafatīh al-ghayb)*. Al-Tafsir. Retrieved November 11, 2025, from https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=4&tSoraNo=19&tAyahNo=17&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1

Al-Azab, A. E.-S., & Al-Misned, O. A. (2012). Pragmatic losses of Qur'ān translation: A linguistic approach. *English Language and Literature Studies*, *2*(3). https://doi.org/10.5539/ells.v2n3p42

Al-Qurṭubī, M. b. A. (n.d.). *Al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qur'ān*. Retrieved November 10, 2025, from https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=0&tSoraNo=1&tAyah-

No=1&tDisplay=no&LanguageID=1

Al-Rāghib al-Iṣfahānī. (n.d.). Al-Mufradāt fī gharīb al-Qurʾān. Hawramani. Retrieved December 2, 2025, from https://arabiclexicon.hawramani.com/

Al-Shawkānī, M.b.ʿA. (n.d.). *Fatḥ al-qadīr*. Retrieved November 10, 2025, from https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=0&tSoraNo=1&tAyahNo=1&tDisplay=no&LanguageID=1

AlSwailem, E. A. (2024). *Thematic unity in six English translations of the Holy Qur'ān: A comparative study of Sūrat Maryam* [Doctoral dissertation]. University of Leeds.

Al-Youbi, M. N. S. (2025). Pragmatics and its Role on Developing Linguistic Studies. *Arts for Linguistic & Literary Studies*, *7*(2), 9-28. https://doi.org/10.53286/arts.v7i2.2404

Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford University Press.

Bajubair, R. H. (2023). A*n analytical study of the Semantic loss in five selected translations of the Holy Qur'ān with reference to (Surat Maryam*) [Master's dissertation]. AL-Rayan University.

Baker, M. (1992). *In other words: A coursebook on translation*. Routledge.

Ibn Kathīr, I. b. ʿU. (n.d.). *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿaẓīm*. Al-Tafsir. Retrieved November 10, 2025], from https://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=0&tSoraNo=1&tAyahNo=1&tDisplay=no&LanguageID=1

Ibn Manẓūr. (n.d.). Lisān al-ʿArab. Hawramani. Retrieved December 3, 2025, from https://arabiclexicon.hawramani.com/

Keane, W. (1997). Religious language. *Annual Review of Anthropology, 26*, 47–71.

Lane, E. W. (n.d.). An Arabic–English lexicon. Hawramani. Retrieved November 12, 2025, from https://arabiclexicon.hawramani.com/

Mohammed, A. A.-M., & Kadhim, B. J. (2023). Pragma-translation strategies of emphasis constructions in the holy Qur'ān. *European Journal of Language and Culture Studies, 2*(3), 6–14. https://doi.org/10.24018/ejlang.2023.2.3.93

Nida, E. A. (1964). *Toward a science of translating: With special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. Brill.

Quṭb, S. (1987). Fī ẓilāl al-Qur'ān (Vol. 4, 13th ed.). Dār al-Shurūq.

Tavaast, R. (2024). Agency and performativity in translation. In A. Lange, D. Montesilly, & C. Randall (Eds.), *Routledge handbook of the history of translation studies* (pp. 498–515). Routledge.

The Koran interpreted: Sūrah Maryam (A. J. Arberry, Trans.). (n.d.). Qur'ān for All. Retrieved November 11, 2025, from https://www.quran-for-all.com/translations/en_arberry/19

The meaning of the glorious koran: Sūrah Maryam (M. M. Pickthall, Trans.). (n.d.). Qur'ān for All. Retrieved November 11, 2025, from https://www.quran-for-all.com/translations/en_pickthall/19

The message of the Qu'ran: Sūrah Maryam (M. Asad, Trans.). (n.d.). Alim. Retrieved November 11, 2025, from https://www.alim.org/translation/asad/19/

The Qur'an: A new anthology of Surahs (S. Toorawa, Trans.). (2022). Yale University Press.

The Qur'an: A new translation (M. A. S. Abdel Haleem, Trans.). (2004). Oxford University Press.

Venuti, L. (1995). *Translator's invisibility*. Routledge.